

## 1 Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

**Sommario** 1.1 La tradizione manoscritta come strumento di datazione. – 1.2 I dati interni. – 1.3 La cornice del *corpus* cantacuzenico contro l'Islam. – 1.4 Le fonti di Cantacuzeno: la traduzione di Demetrio Cidone dal *Contra legem Sarracenorum* di Riccoldo da Monte di Croce.

Il corretto inquadramento e la conseguente valutazione di un'opera tanto importante come le quattro *Apologiae* e le quattro *Orationes* contro l'Islam di Giovanni VI Cantacuzeno passano necessariamente dal problema relativo alla sua datazione. La composizione di un *corpus* contro l'Islam per mano di un uomo che guidò le sorti dell'impero negli anni travagliati della seconda guerra civile (1341-47), affidandosi ripetutamente e con convinzione al soccorso dei confinanti emirati turchi e a questi legandosi con rapporti intimi e personali (Umur di Aydın e Orhan I), non può infatti rispondere esclusivamente a un impulso polemico, estemporaneo o frutto di sfoggio di cultura libresca. Come avremo modo di vedere, la riproduzione seriale di manoscritti per volontà di Cantacuzeno tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta del XIV sec. contenenti anche queste opere sottende un progetto di divulgazione che lascia supporre non solo un tentativo di riabilitazione personale, ma contemporaneamente un calcolo di posizionamento politico-religioso dell'ormai anziano ma influentissimo monarca. Il fatto stesso che nel Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1242 – forse la copia più pregiata – l'ex imperatore si sia fatto rappresentare nelle vesti di monaco, reggendo un cartiglio recante proprio l'*incipit* dell'*Ap. I*, appare gesto ponderato e carico di un messaggio che è nostro compito oggi decodificare.

Alla luce di questo assunto, riteniamo che, al fianco dell'analisi dei contenuti dottrinari e teologici e parallelamente all'esame dell'armamentario apologetico e polemico adottato, corra necessaria la valutazione di quegli aspetti che consentano, se non di risolvere il problema della datazione, quanto meno di circoscrivere il periodo o i tempi di composizione dell'opera. Solo una corretta datazione – fino a oggi oggetto di dibattito tra posizioni ben divaricate – avrebbe il merito di inserire il progetto antislamico di Cantacuzeno all'interno di quel lungo esercizio di consigliere privilegiato e consultato che Giovanni ricoprì dal giorno dell'abdicazione fino alla morte. I documenti disponibili e l'amplissima rete di conoscenze e relazioni costruite nel corso della sua vita politica attiva sono per noi prova certa di tale ruolo, sempre giocato nell'ombra del volontario e convinto *secussus* monastico.<sup>1</sup>

In assenza di un dato positivo, a nostro giudizio è possibile affrontare il problema della datazione su tre fronti. Con imbarazzo ammettiamo in partenza che si tratta di tre aspetti fra loro tanto interdipendenti da rendere problematica la loro presentazione. Per ragioni di chiarezza metodologica essi saranno qui affrontati in maniera separata e al termine della trattazione faremo seguire una sintesi e ricapitolazione finale.

Il tentativo di datazione dell'opera antislamica di Cantacuzeno a nostro giudizio passa innanzitutto dall'esame della tradizione manoscritta e dalla rilettura dei dati interni all'opera medesima. Sebbene il presente studio si fondi sulle edizioni al momento disponibili, non ci pare un indebito sconfinamento utilizzare i materiali manoscritti e i dati in essi contenuti per un'indagine storico-documentaria.

In secondo luogo sarà necessario focalizzare l'attenzione sul *dossier* che apre le *Ap.*, cornice e motore dell'opera. I fatti lì riportati e l'identità dei personaggi menzionati possono contribuire, una volta accertata l'attendibilità e veridicità del *dossier* medesimo, a specificare le circostanze che hanno mosso Giovanni alla composizione. Questo approfondimento non ci pare d'altro canto ozioso, tenendo presente il ruolo di terzietà che Cantacuzeno ricopre nella stesura dell'opera: nelle pagine proemiali delle *Ap.* egli infatti sostiene di aver semplicemente prestato la voce al convertito Melezio allo scopo di rispondere in maniera ampia e adeguata alle accuse del dotto musulmano Sampsatines. Il fatto che il *corpus* abbia come attori due musulmani, di cui certo uno fattosi apostata, rappresenta infatti un'assoluta novità nel panorama della tradizione antislamica bizantina.

In ultimo rimane da considerare il rapporto con le fonti adoperate dall'autore, *in primis* la traduzione di Demetrio Cidone del *Contra*

<sup>1</sup> Nicol 1996a, pp. 134-60; Voordeckers 1967-68, pp. 201-81; Πρὸς Χρὸν 1969; Todt 1991, pp. 88-111.

*legem Sarracenorum* del domenicano Riccoldo da Monte di Croce.<sup>2</sup> In particolare le *Or.* si configurano come una catena di citazioni, spesso letterali, della traduzione cidoniana che di necessità doveva essere disponibile per una consultazione continua da parte dell'ex imperatore. L'anteriorità di detta traduzione è quindi un ineludibile *terminus post quem* per la composizione dei discorsi, o almeno di una parte di essi.

## 1.1 La tradizione manoscritta come strumento di datazione

### 1.1.1 Le ipotesi sulla datazione

Punto di partenza ineludibile è la discussione sulle tre ipotesi fino a oggi formulate. La prima si fonda sull'unico dato cronologico presente nel testo. Già Güterbock<sup>3</sup> aveva infatti segnalato come nell'*Ap.* I Cantacuzeno, durante una lunga digressione sulla storia dell'empietà degli Ebrei, riferisse che erano trascorsi 1360 anni dalla crocifissione di Cristo. Qui di seguito il passo:

Διεβίβασαν γὰρ εἰς τὴν Αἴγυπτον χρόνους τετρακοσίους, ἀλλ' ἐκέισε ἐγεννήθησαν καὶ ἀνετράφησαν. Μετὰ δὲ τὸ ἐλθεῖν αὐτοὺς εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ κτίσαι τὸν ναὸν ἡχμαλώτευσεν αὐτοὺς βασιλεὺς τῶν Βαβυλωνίων Ναβουχοδονόσορ χρόνους ἑβδομήκοντα καὶ μετὰ ταῦτα Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανὴς χρόνους δύο καὶ ἥμισυ καὶ πλέον οὐ παρετάθη ἢ πρὸς αὐτοὺς τοῦ Θεοῦ ὀργή. Καίτοι γε ἐπὶ μὲν τοῦ Μωσέως ἔθυσαν τὸν μόσχον ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ μετὰ ταῦτα ἔθυσαν τοῖς εἰδώλοις, οὐ μόνον δὲ ἔθυσαν θύματα ζώων, ἀλλὰ καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν ἔθυσαν τοῖς δαίμοσι καὶ τοὺς προφῆτας ἀπέκτεινον· καὶ ὀργὴν ἀσυμπάθητον οὐ πεπόνθασιν. Ἀπὸ δὲ τῆς τοῦ Κυρίου σταυρώσεως εἰσι χρόνοι χίλιοι τριακόσιοι ἐξήκοντα. Καίτοι γε, ὡς τάχα λέγουσι, φυλάσσουνσι τὸν νόμον καὶ οὐδὲν εἰδωολάτρησαν· ἀλλὰ μόνον διὰ τὴν εἰς Χριστὸν ἀσέβειαν αὐτῶν ἐγκατελείφθησαν οὕτως, ὡς ὁρᾷ ὁ κόσμος ὅλος.<sup>4</sup>

In Egitto difatti rimasero per 400 anni e lì si moltiplicarono e divennero numerosi. Ritornati a Gerusalemme e costruito il tempio, furono fatti schiavi dal re babilonese Nabucodonosor per 70 anni. Dopo questi eventi per due anni e mezzo <furono prigionieri> di Antioco Epifane e non più a lungo si abbatté su loro l'ira di Dio. Ai tempi di Mosè sacrificarono il vitello nel deserto e dopo ciò servivano gli idoli: non si trattava solo di sacrifici di animali, ma anche

<sup>2</sup> Il testo è edito in PG 154, 1037-52; per il testo originale di Riccoldo si veda Méri-goux 1986, pp. 60-142.

<sup>3</sup> Güterbock 1912, pp. 51-2.

<sup>4</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 389C = Förstel *Kantakuzenos*, p. 22, ll. 250-62.

immolarono i loro figli ai demoni e uccisero i profeti, e non hanno patito un'ira irreversibile. Dalla crocifissione del Signore sono trascorsi 1360 anni e tuttavia – come affermano senza indugio – rispettano la legge e si astengono da ogni forma di idolatria, ma a causa di quel solo gesto di empietà che compirono contro Cristo furono così abbandonati come è testimone il mondo intero.

Risulta evidente che tale indicazione è irricevibile, perché fisserebbe la composizione dei discorsi oltre il 1390 e quindi ben oltre la data di morte di Cantacuzeno (1383). Güterbock risolveva il nodo, immaginando un errore da parte del copista e correggeva – contro l'unità della tradizione manoscritta – il termine *σταυρώσεως* con il più convincente *σαρκώσεως*, ristabilendo così una cronologia accettabile. Tale ipotesi è stata accolta da Beck<sup>5</sup> e Trapp.<sup>6</sup> Quest'ultimo, in una sua recensione alla pubblicazione delle *Refutationes duae* contro Procoro Cidone, rivolgeva inoltre l'attenzione su due passaggi inseriti nel testo i quali, alludendo alle posizioni teologiche musulmane, sarebbero ulteriore prova almeno della priorità delle opere contro l'Islam rispetto a quelle sulla difesa del Palamismo.<sup>7</sup> In realtà, come già osservato da Todt, il contenuto generico di queste due citazioni non pare significativo e probante al fine di sostenere l'antiorità delle *Ap.* e delle *Or.* e nulla aggiunge al problema della datazione.

La seconda ipotesi è formulata nella tesi di dottorato (non pubblicata) di Voordeckers. Qui, tornando sul passo dall'*Ap. I* e ribadendo come la *lectio* sia unanimemente testimoniata dalle copie manoscritte, lo studioso attribuisce l'errore a un *lapsus calami* dell'autore stesso. A riprova di ciò egli osserva che poche righe dopo Cantacuzeno data (quasi) correttamente – questa volta procedendo ἀπὸ τῆς σαρκώσεως – la composizione del *CIS* al 1210. L'approssimazione circa la data di composizione del *CIS* (in realtà da fissare tra il 1299 e il 1300) è forse dovuta alle informazioni parziali delle quali disponeva a proposito del Domenicano.<sup>8</sup> Voordeckers infine completa la sua analisi sostenendo che solo le *Ap.* risalgono al 1360, mentre le *Or.*, tanto dipendenti dalla traduzione cidoniana del *CIS* di Riccoldo, siano successive.<sup>9</sup>

Più recentemente Todt propone una terza soluzione, pur ammettendo che i dati interni al testo sono insufficienti per proporre una datazione certa.<sup>10</sup> Innanzitutto segnala un passaggio dell'*Ap. II*, nel

<sup>5</sup> Beck 1959, p. 732.

<sup>6</sup> Trapp 1966, p. 44\*.

<sup>7</sup> Trapp 1988, p. 286. I passi sono contenuti in Cantacuzenus *Refutationes*, pp. 96-7 e 150.

<sup>8</sup> In ultimo sulla datazione del *CIS* si veda Fanelli 2022.

<sup>9</sup> Voordeckers 1967-68, pp. 296-7.

<sup>10</sup> Todt 1991, pp. 231-5.

quale Cantacuzeno propone una cronologia a partire dalla creazione del mondo. Ancora una volta il dato risulta secondo noi inservibile a causa di una lacuna, in realtà colmata dalla successiva edizione di Förstel, il quale in questo punto segue il testo trasmesso dal Basel, Universitätsbibliothek, A II 3 pur registrando in apparato che importanti testimoni (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 686; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1242; Zurich, Zentralbibliothek, Tigur. gr. C 27) mostrano la lacuna. Qui di seguito il testo edito:

Ἀπὸ τῆς συστάσεως τοῦ κόσμου ἕως τῆς συντελείας τοῦ παρόντος αἰῶνος ἑπτάκις χίλιοι χρόνοι λέγονται εἶναι ἢ καὶ πλεόν. Μετὰ δὲ τὴν παρέλευσιν τῶν τοσούτων χρόνων μέλλει γενέσθαι ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Ἀπὸ γοῦν τοῦ Ἀδάμ μέχρι τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως παρήλθοσαν χρόνοι < τρίς χίλιοι ἑνακόσιοι ἑβδομήκοντα τέτταρες >· ἐναπέμειναν καὶ ὡς πρὸς τοὺς ἑπτάκις χιλίους χρόνους ἕτεροι < τρίς χίλιοι εἴκοσιν ἕξ >.<sup>11</sup>

Dalla creazione del mondo fino alla fine dei giorni si dice passino settemila anni o anche di più. Al compimento di tanti anni ci sarà la resurrezione dei morti. Dunque da Adamo fino alla nascita di Cristo sono trascorsi <3974> anni e per arrivare a 7000 ne rimangono altri <3026>.

Come si può vedere, ricostruito o meno, il passo risulta ininfluenza per dirimere il problema della datazione: è evidente che qui Cantacuzeno si concentra sulla questione relativa alla fine dei tempi e di conseguenza i riferimenti cronologici sono tutti dipendenti dalla data fatidica dell'anno 7000 (1491/92 d. C.), scadenza della fine del mondo secondo la tradizione apocalittica bizantina.

Ammettendo l'insufficienza dei dati interni, Todt acutamente allora si rivolge alle informazioni desumibili dalla tradizione manoscritta. Egli osserva che i testimoni datati più antichi non sono mai anteriori al 1373 (Vat. gr. 686). Il fatto poi che il lussuoso Par. gr. 1242 accolga i discorsi contro l'Islam e contro gli Ebrei nella seconda sezione, completata nel 1375 e successiva alla raccolta degli scritti sulla controversia palamitica che impegnarono l'imperatore monaco almeno dal 1367 al 1369, lo convince che la composizione delle *Ap.*, delle *Or.* e degli *Adversus Iudaeos* si debba fissare necessariamente tra il 1370 e il 1373.

<sup>11</sup> Ap. II, 3: Cantacuzenus *Apologiae*, 445AB = Förstel *Kantakuzenos*, p. 78, ll. 133-8.

### 1.1.2 La tradizione manoscritta: un riesame

Ci troviamo dunque di fronte a una divaricazione cronologica apparentemente inconciliabile: l'unico sicuro dato interno – per quanto controverso, non trascurabile – ci porta a una datazione ai primi anni Sessanta, peraltro – come vedremo – plausibile sulla base della narrazione contenuta nelle pagine introduttive del *corpus*, e dall'altro canto il ritorno che si ottiene dalla tradizione manoscritta non ci permette di risalire a prima dell'inizio degli anni Settanta.

Una piccola nota a giustificazione del tentativo di soluzione che andremo a esporre. Come detto, Todt ritiene che l'intera *summa* polemico-apologetica di Cantacuzeno (*Ap., Or. e Adv. Iud.*) sia stata realizzata nei primissimi anni Settanta. Risulta tuttavia singolare il fatto che quella stessa tradizione manoscritta attribuisca unanimemente a Christodoulos i dialoghi contro gli Ebrei. Sappiamo che tale pseudonimo fu adottato da Cantacuzeno per le opere composte *ante* 1367 (*Historiae* e *Antirrhethika* contro Kyparissiotēs). Sarebbe dunque un inspiegabile (ed ennesimo) *lapsus* dell'autore confermare tale pseudo-paternità agli inizi del decennio successivo e dopo aver firmato le opere contro gli antipalamiti con il nome monastico di Ioasaph. Chiarito questo aspetto, procediamo ad una riconsiderazione complessiva del problema.

Primo passaggio della nostra disamina consiste quindi in una rivalutazione della tradizione manoscritta. Costretti dall'insufficienza della più recente edizione critica del *corpus*, abbiamo compiuto un nuovo censimento dei testimoni che trasmettono il testo. Il risultato sia arricchisce gli elenchi già proposti prima da Voordeckers<sup>12</sup> poi da Todt<sup>13</sup> sia corregge in modo talvolta sostanziale alcune datazioni. Non immaginato in vista di una edizione critica, il nostro censimento si limita a raccogliere i dati secondo la letteratura più aggiornata, confermandoli – ove possibile – con la consultazione delle versioni digitali oggi disponibili di alcuni testimoni. L'ordine di presentazione è dunque puramente cronologico e non intende in alcun modo riconoscere famiglie o dirette derivazioni, a meno che esplicitamente desumibili.

Partiamo da un dato quantitativo. Oggi contiamo 52 manoscritti che recano in forma integrale o per frammenti l'opera antislamica di Cantacuzeno,<sup>14</sup> distribuiti su un arco temporale che va dal XIV sec. al XIX sec. Qui di seguito l'elenco.

<sup>12</sup> Voordeckers 1967-68, pp. 547-54.

<sup>13</sup> Todt 1991, pp. 135-63.

<sup>14</sup> Voordeckers ne recensiva 42, Todt 48.

## Secolo XIV

**1 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 686 [diktyon 67317]**

data: giugno 1373

copista: Giovanni Pepagomenos<sup>15</sup>

luogo: Costantinopoli

possessore: non identificato

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 1-122v: *Adv. Iud.*; B) ff. 122β (bianco) e 123-285r: *Ap. I-IV* e *Or. I-IV*

osservazioni: Andrist riconosce due unità (A e B), coeve ma distinte

note: filigrane di A risalenti al 1360-80; non compaiono i versi di Atoumanos;

manca l'*excusatio* (Vedi: Tigur. C 27 e Vat. gr. 348, Vat. gr. 839)

bibliografia: Mondrain 2004, pp. 255-6, 260-1, 291; Andrist 2016, pp. 219-23

**2 Zurich, Zentralbibliothek, Tigur. gr. C 27 [diktyon 72790]**

data: marzo 1374

copista: Manuel Tzykandyles<sup>16</sup>

luogo: Costantinopoli

possessore: Giovanni Stojković, domenicano (1390/95-1443)

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 1-211: *Ap. I-IV* e *Or. I-IV*; B) ff. 212v, 213-390v versi di Atoumanos e *Adv. Iud.*

osservazioni: Andrist riconosce due unità (A e B), coeve ma distinte

note: manca l'*excusatio*. Vedi: Vat. gr. 686, Vat. gr. 348, Vat. gr. 839

bibliografia: Mondrain 2004, pp. 251 e 256, 260-1, 291; Martiniani-Reber 2015, pp. 460-1, nr. 469 (scheda Andrist); Gumbert 2018, p. 185; Cataldi Palau 2008, p. 17; Pérez Martín 2008, p. 397 nota 28

**3 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1242 [diktyon 50849] (v)**

data: novembre 1370 (A) e febbraio 1375 (B)

copista: Ioasaph τῶν Ὁδηγῶν<sup>17</sup>

luogo: Costantinopoli

possessore: monastero di Santa Anastasia Pharmakolytria (Calcidica) (post 1520) (f. 437v)

materiale: pergameneo

contenuto: A) opere palamite di Cantacuzeno; B) ff. 120-232: *Ap. I-IV*; ff. 233-92*Or. I-IV* con sommario; ff. 293-436: *Adv. Iud.*

osservazioni: scrittura su due colonne; miniature su ff. 5v (sinodo del 1351),

92v (Trasfigurazione), 93 (Gregorio di Nazianzo) e 123v (doppio ritratto

di Cantacuzeno)

note: non compaiono i versi di Atoumanos.

bibliografia: Darrouzès 1954, p. 51; Voordeckers 1967-68, pp. 505-43;

Cantacuzenus *Refutationes*, pp. LXII-LXV; Guran 2001; Mondrain 2004,

pp. 255-6; Hutter 2008, pp. 77-8, 86, 162; Pérez Martín 2008, pp. 96-7;

Pérez Martín 2011, pp. 237-8, 240; Gumbert 2018, p. 173

<sup>15</sup> RGK III, 292.<sup>16</sup> RGK I, 225; II, 351; III, 419.<sup>17</sup> RGK I, 208; II, 287; III, 344.

**4 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. Z 151 (coll. 393)****[diktyon 69622] (v)**

data: anni Sessanta-Settanta (A)

copista: Ioasaph τῶν Ὁδηγῶν (A)

luogo: Costantinopoli

possessore: Bessarione

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 1-137v (acefalo): *Ap.* I-IV e ff. 138-207: *Or.* I-IV; B) f. 208: versi di Atoumanos, ff. 209-373v *Adv. Iud.*

osservazioni: il manoscritto è acefalo già ai tempi del possesso di Bessarione che inserisce il titolo al f. 1

note: filigrane di A (con indicazioni di Mioni non sempre coerenti): Mošin-Traljić 1957, nrr. 2687 (1350-60), 4370 (1360-70), 3927 (1355-65), 2850 (1350-60), 4390 (1378) [ma non corrisponde ai tre frutti, meglio 4168-74 (1359-74), 7203 (1376)]

bibliografia: Mioni 1981, pp. 214-15; Todt 1991, pp. 141-2

**5 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Suppl. gr. 34****[diktyon 71496]**

data: 1380 (vedi note)

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

contenuto: ff. 1-144v: *Ap.* I-IV, ff. 145-83v: *Or.* I-IV

osservazioni: filigrane tipo Briquet 1907, nr. 3182 (a. 1368).

note: sottoscrizione con data al f. 183v, ma non della mano principale

bibliografia: Hunger, Hannick 1994, p. 66

**6 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 151****[diktyon 65393] (v)**

data: seconda metà del XIV sec. (vedi osservazioni)

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 120-86 (acefalo: *incipit ἀλλὰ μᾶλλον κοπτομένων*): *Ap.* I-IV, ff. 187-200: *Or.* I-IV

osservazioni: il manoscritto raccoglie testi vari, solo la sezione indicata risale al XIV sec.

note: al f. 120 una mano successiva annota ἀπολογίας (*sic*) ὑπὲρ Χριστοῦ κατὰ Ἰουδαίωv

bibliografia: Ferron, Battaglini 1893, pp. 85-6; Todt 1991, pp. 140-1;

Eleuteri 2016, p. 84



**7 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 2574 [diktyon 69205]**

data: ultimo terzo del XIV sec. (1370-80)

copista: Manuel Tzykandyles (?)

luogo: Costantinopoli (?)

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 10-118: *Ap.* I-IV, ff. 119-83v: *Or.* I-IV; B) f. 185βv: versi di

Atoumanos, ff. 186-277 e 279-314: *Adv. Iud.*

osservazioni: gli *Adv. Iud.* mostrano numerose perdite: I (mutilo), II (acefalo e lacune interne), III (mutilo), IV (acefalo), VII (mutilo), VIII (acefalo), IX (mutilo)

note: Andrist riconosce due unità codicologiche, coeve ma distinte

bibliografia: Andrist 2016, pp. 328-32; Gumbert 2018, p. 185

**8 El Escorial, Biblioteca Real, Escor. gr. Σ. III. 4 (Revilla 103) [diktyon 15374]**

data: ultimo terzo del XIV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: Diego Hurtado de Mendoza

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-118: *Ap.* I-IV, ff. 121-73: *Or.* I-IV; ff. 174-305v: *Adv. Iud.*, f. 306: versi di Atoumanos

osservazioni: filigrane come Briquet 1907, nrr. 7939 (a. 1361), 786 (a. 1372) e 9948 (a. 1366)

note: nessuna

bibliografia: Martínez Manzano 2015, pp. 204-5 e nota 23

**9 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1249 [diktyon 50857] (v)**

data: ultimo quarto del XIV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: A) opere varie di Teophanes III di Nicea e le lettere del patriarca latino Paolo a Cantacuzeno (ff. 19v-20); B) ff. 132-207: *Ap.* I-IV, ff. 207v-236v: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: il testo è disposto su due colonne, elegante ma non di lusso; scrittura simile a Ioasaph

osservazioni: Omont fa risalire il manoscritto al XV sec., ma sulla base delle filigrane la prima unità è stata prodotta tra il 1361 e il 1388

note: vedi Bucaresti 562 (Litzica 626) e London, British Library, Harley 5551

bibliografia: Πολέμης 2000, p. 97

**10 Athos, Μονὴ Παντελεήμονος 174 (5681) [diktyon 22313]**

data: ultimo quarto del XIV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-91v: *Ap.* I-IV, ff. 92-131: *Or.* I-IV, quindi ff. 179-96 versi di Teodoro Prodromos

osservazioni: ai ff. 138v-139 si legge una professione di fede palamita per un metropolita sul modello di quelle dei patriarchi Antonio e Callisto II Xanthopoulos

note: probabilmente a uso privato del copista o del possessore

bibliografia: Kotzabassi, Paraskeuopoulou 2007, pp. 203-4

**11 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1172**

**[diktyon 22313]**

data: XIV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: contiene circa 20ff. con passi tratti dalle ultime tre *Or.*

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: non esiste catalogazione, ma si veda Voordeckers 1967-68, p. 549

**12 Athos, Μονὴ Διονυσίου 139 (3673) [diktyon 20107]**

data: XIV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: contiene le sole *Ap.*

osservazioni: acefalo e molto danneggiato

note: catalogazione insufficiente

bibliografia: Lambros 1895, p. 343

## Secolo XV

**13 Basel, Universitätsbibliothek, A. II. 43 [diktyon 74198]**

data: 1438 (solo sezione A)

copista: Giorgio Disypatos Galesiotes<sup>18</sup> per i ff. 42-153

luogo: Costantinopoli

possessore: Giovanni Stojković, domenicano (1390/95-1443)

materiale: cartaceo

contenuto: A) traduzione di Demetrio Cidone del *CIS* di Riccoldo da Monte di Croce (con elogio a Riccoldo); B) ff. 42-153: *Ap.* I-IV

osservazioni: la data del 1438 vale solo per A; B potrebbe essere anteriore di 15 o 30 anni.

note: nessuna

bibliografia: Martiniani-Reber 2015, pp. 464-5, nr. 471 (scheda Andrist); Gilly 2001, p. 132

**14 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 348**

**[diktyon 66979]**

data: XV sec. (inizio)

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-99v: Maccabei I-III; ff. 99v-230; *Ap.* I-IV; ff. 230-93: *Or.* I-IV; ff. 294-7: *incipit* dell'*Ap.* I.

note: in entrambi gli *incipit* delle *Ap.* manca la *excusatio*. Vedi: Vat. gr. 686, *Tigur.* C 27, Vat. gr. 839

bibliografia: Devreesse 1937, p. 27

**15 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 839**

**[diktyon 67470]**

data: X (per A) – XV sec. (per B)

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 1-174v: *Constitutiones Apostolicae*; B) ff. 176-269v: *Ap.* I-IV; ff. 279v-312: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: si tratta di due unità codicologiche distinte

note: manca l'*excusatio*. Vedi: Vat. gr. 686, *Tigur.* C 27, Vat. gr. 348

bibliografia: Devreesse 1950, pp. 387-8

<sup>18</sup> RGK I, 59; II, 79; III, 99.

**16 Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 346 [diktyon 18490]**

data: XV sec. (per Eustratiades), XVI sec. (per Pinakes)

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: bomicino

contenuto: ff. 1-108v: *Ap.* I-IV; ff. 109-64: *Or.* I-IV (con sommario); ff. 166v-323v:

*Adv. Iud.*; f. 323v: versi di Atoumanos

osservazioni: solo gli *Adv. Iud.* sono attribuiti a Christodoulos

note: nessuna

bibliografia: Eustratiades, Arcadios 1924, p. 68

**17 Athos, Μονὴ Σταυρονικήτα 67 (932) [diktyon 30128]**

data: XV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: *Ap.* I-IV e *Or.* I-IV

osservazioni: catalogazione insufficiente

note: nessuna

bibliografia: Lambros 1895, p. 87

**18 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1265**

**[diktyon 30128] (v)**

data: probabile XV sec. per la sezione contenente *Ap.* e *Or.*

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: prima mano: ff. 1-4 *Testamentum* di Arsenio Autoreianos; ff. 5-7:

inesistenti; seconda mano: ff. 8-206v: *Ap.* I-IV e *Or.* I-IV (interrotto e mutilo a *Or.* IV, l. 371 (ed. Förstel); f. 207rv vuoto; terzo copista: ff. 208-11: *incipit.*

Ἰστεύομεν ὅτι ἔστι Θεὸς δημιουργὸς πάντων; *desinit:* ἐκθελήματος τοῦ Θεοῦ, διελύθη ἂν εὐκόλως; f. 211v: vuoto; quarto copista: ff. 212-33 *incipit:*

[titolo illeggibile] Τοῖς τετηρηκόσιν τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ, ἀρρύποτον καὶ ἀδιαλώβητον, *desinit:* dossologia

osservazioni: il manoscritto raccoglie almeno quattro unità differenti, per contenuto, copista e periodo di produzione (XV-XVI sec.). Al f. 233v una mano differente dalle quattro annota: 1507 μην φλεβαριον θ / εολ τω χαρτητον τι.

note: il testo del *corpus* antislamico presenta un'impaginazione sospetta:

talvolta il copista non utilizza il *recto*, nonostante il testo prosegue correttamente sul *verso*

bibliografia: non esiste catalogazione; si veda Voordeckers 1967-68, p. 549

## Secolo XVI

**19 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1243 [diktyon 50850] (v)**

data: 1542

copista: Christophe Auer

luogo: Roma

possessore: Bibliothèque Royale de Fontainebleau

materiale: pergameneo

contenuto: ff. 1-231: *Adv. Iud.*; ff. 232-414: *Ap.* I-IV; ff. 414-512: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: nessuna

note: vedi London, British Library, Harley 5551

bibliografia: Omont 1866, p. 275

**20 München, Bayerische Staatsbibliothek, Monac. gr. 7 [diktyon 44450] (v)**

data: 1550 ca.

copista: Emmanuele Bembaines<sup>19</sup>

luogo: Venezia

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 1a-249v: *Historiae* di Diodoro Siculo; B) ff. 250-94: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: si tratta di due unità codicologiche separate

note: il testo di Cantacuzeno è stato rivisto e corretto da una seconda mano.

Data la provenienza potrebbe essere legato a Marc. gr. Z 151 (coll. 393)

bibliografia: Tiftixoglu, Hajdú, Duursma 2004, pp. 54-7; Mondrain 1991-92, pp. 375 nota 21, 377, 380, 382 nota 51

**21 München, Bayerische Staatsbibliothek, Monac. gr. 139 [diktyon 44584] (v)**

data: 1550 ca.

copista: per la parte di Cantacuzeno, due collaboratori di Nicola Choniata<sup>20</sup>

luogo: sconosciuto

possessore: dal 1557 Johann Jakob Fuggers in Augusta; nel 1571 passaggio alla Hofbibliothek di Monaco

materiale: cartaceo

contenuto: A) ff. 1-310v: *Chronicon* di Giorgio Harmatolos; B) ff. 358-442v: *Ap.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Hajdú 2003, pp. 168-72

<sup>19</sup> RGK I, 113; II, 145; III, 188.<sup>20</sup> RGK I, 321; II, 439; III, 521.

**22 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 384****[diktyon 65627] (v)**

data: metà del XV sec. con unità del XIV sec. (vedi contenuto)

copista: Gabriel Probatars<sup>21</sup> (a. 1544-62, ff. 32-91v); Manuel Glynzounios<sup>22</sup> (XVI sec., ff. 159-80v e 184-200)

luogo: sconosciuto

possessore: fino al 1588 cardinal Guglielmo Sirleto, quindi dal 1611 Giovanni Angelo d'Altemps

materiale: cartaceo

contenuto: C) ff. 32-91v: traduzione cidoniana del *CIS* di Riccoldo; F) ff. 159-200: *pastiche* di *Ap.* e *Or.*

osservazioni: numerose unità codicologiche accomunate dalla presenza di testi controversistici

note: ff. 181-3v risalenti al XIV sec.

bibliografia: Ferron, Battaglini 1893, pp. 197-9; Andrist 2016, pp. 157-68; Cardinali 2019, pp. 23-6

**23 Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 459 (Vlad. 234)****[diktyon 44084]**

data: 1° ottobre 1568

copista: Giovanni Malaxos di Costantinopoli

luogo: Costantinopoli

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 7-48: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Владуміръ 1894, pp. 305-6

**24 Istanbul, Πατριαρχική Βιβλιοθήκη, Παναγίας 138 [diktyon 33783]**

data: 20 febbraio 1585

copista: Christophoros ieromonaco e proigumeno del monastero del Prodromos di Sozopolis

luogo: monastero del Prodromos di Sozopolis

possessore: monastero del Prodromos di Sozopolis

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 4-119v: *Ap.* I-IV; ff. 119v-180v: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazione: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Kouroupou, Géhin 2008, pp. 351-2

<sup>21</sup> RGK II, 350; III, 418.<sup>22</sup> RGK II, 341; III, 409.

**25 Modena, Biblioteca Estense Universitaria, α. G. 3. 7 (Puntoni 179)****[diktyon 43308]**

data: seconda metà del XVI sec.

copista: Andrea Darmarios<sup>23</sup>

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 9-104: *Ap.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Puntoni 1896, pp. 495-6

**26 El Escorial, Real Biblioteca, Escor. Ω. IV. 3 (Andrés 555) [diktyon 15104]**

data: XVI sec.

copista: Manuel Glynzounios

luogo: sconosciuto

possessore: Benito Arias Montano (1527-98)

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 2-276v: *Ap.* I-IV; ff. 277-416v: *Or.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Martínez Manzano 2016, p. 263

**27 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. Z 577 (coll. 681)****[diktyon 70048]**

data: XVI sec.

copista: due copisti

luogo: sconosciuto

possessore: Daniele II Barbaro (1514-70); Zan Carlo Grimani (1648-1714);

Giambattista Recanati (1687-1734)

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-281v: *Ap.* I-IV; ff. 282-418v: *Or.* I-IV

osservazioni: il primo copista, più accurato, opera sui ff. 158v-159r e 79r-180v

note: nessuna

bibliografia: Mioni 1985, pp. 489-90

<sup>23</sup> RGK I, 13; II, 21; III, 22.

**28 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. Suppl. gr. 1091****[diktyon 53755] (v)**

data: XVI sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: Christodoulos Blantes

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 154-231v: *Ap.* I-IV; ff. 233v-270: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: il manoscritto è opera di cinque copisti: a) ff. 1-128v, b) ff. 129-37v, c) ff. 138-45v, d) ff. 146-52v, e) ff. 154-273v)

note: il manoscritto raccoglie una grammatica in lingua volgare (ff. 1-128v),

un frammento sulla processione dello Spirito Santo (ff. 129-37v),

il *Sulle figure* di Erodiano (ff. 138-45v), ancora sulla processione (ff. 146-52v).

Dopo la sezione dedicata a Cantacuzeno: frammenti di Marco Eugenio (ff. 270v-272v)

bibliografia: Astruc, Concasty 1960, pp. 217-18

**29 Athos, Μονὴ Ἱβήρων 494 (4614) [diktyon 24091]**

data: XVI sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 223-71v: *Ap.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Lambros 1900, pp. 155-6



## Secolo XVII

**30 Athos, Μονὴ Ἰβήρων 205 (4325) [diktyon 23802]**

data: 2 maggio 1610

copista: Abessalom ieromonaco

luogo: Athos, monastero di Iviron (?)

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 47-96v: *Or.* I-IV

osservazioni: manoscritto contenente testi di argomento antislamico

note: nessuna

bibliografia: Lambros 1900, p. 58; per il copista: Πολίτης, Πολίτη 1994, p. 329

**31 Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας Ω 10 (Eustratiades 1820) [diktyon 28872]**

data: 9 dicembre 1633

copista: Gkinos, sacerdote ed economo di Pogonianis

luogo: Pogonianis

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-255: *Ap.* I-IV e *Or.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: vedi Athos, Μονὴ Ἰβήρων 395 (4515)

bibliografia: Spyridon, Eustratiades, pp. 325-6; per il copista: Πολίτης 1972;

Πολίτης, Πολίτη 1994, p. 611

**32 Athos, Μονὴ Ἰβήρων 395 (4515) [diktyon 23992]**

data: 31 ottobre 1640

copista: Gkinos, sacerdote ed economo di Pogonianis

luogo: Pogonianis

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-142v: *Ap.* I-IV; ff. 143-220: *Or.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: vedi Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας Ω 10 (Eustratiades 1820)

bibliografia: Lambros 1900, p. 140; per i copisti Πολίτης 1972; Πολίτης, Πολίτη

1994, pp. 398-400 e 611

**33 București, Biblioteca Academiei Române (BAR), ms. gr. 562 (Litzica 626)****[diktyon 10635]**

data: maggio 1644

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 270-556: *Ap.* I-IV e *Or.* I-IV

osservazioni: nessuna

note: contiene opere di Teophanes III di Nicea e lettere di Paolo, patriarca latino di Costantinopoli. Probabile derivazione da Par. gr. 1249

bibliografia: Litzica 1909, pp. 329-31

**34 Odessa, Odes'ka Natsional'na Naukova Biblioteka 25 [diktyon 46697]**

data: luglio 1646

copista: Kallinikos di Cipro ieromonaco

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 7-212: *Ap.* I-IV; ff. 213-320: *Or.* I-IV

osservazioni: potrebbe trattarsi della traduzione di Meletios Syrigos

note: nessuna

bibliografia: Мочульский 1890, pp. 80-1; Фонкич 1978, pp. 196-8

**35 Zabordas, Μονή τοῦ Ἁγίου Νικάνωρος 98 [diktyon 72380]**

data: 1669

copista: Ioasaph ieromonaco e vescovo di Servia (τῶν Σερβίων)

luogo: Tessalonica (?)

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-174: *Ap.* I-IV; ff. 175-26: *Or.* I-IV

osservazioni: il copista è attivo a Tessalonica nella seconda metà del XVII sec.

(sottoscrizione a f. 284v). Il manoscritto contiene inoltre un *Symbolum Fidei*

(ff. 261-4) e opere di Teodoro II Laskaris (ff. 274-84v)

note: nessuna

bibliografia: Πολίτης, Πολίτη 2012, pp. 69-70; per il copista Πολίτης, Πολίτη 1994, p. 491

**36 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Suppl. gr. 80 [diktyon 71543]**

data: seconda metà XVII sec.

copista: Gennadio, metropolita di Ungrovalacchia

luogo: sconosciuto

possessore: Costantino Bessarab Brankovan, *megas logothetes*

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-139v: *Ap.* I-IV; ff. 140-212: *Or.* I-IV (senza sommario)

osservazioni: il manoscritto è dedicato da Gennadio a Costantino Bessarab con sottoscrizione datata al 27 febbraio 1688

note: nessuna

bibliografia: Hunger, Hannick 1994, pp. 136-7

## Secolo XVIII

**37 Athos, Μονὴ Ἰβήρων 600 (4720) [diktyon 24197]**

data: 22 marzo 1706 (per *Ap.* I-IV e *Or.* I-IV)

copista: Giuseppe di Sinope

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: estratto da *Adv. Iud.* (solo dialogo IX), *Ap.* I-IV (?) e *Or.* I-IV; i testi contro l'Islam interrotti dal *Contra gentes* di Simeone metropolita di Tessalonica

osservazioni: *Adv. Iud.* (dialogo IX) con *incipit* Καὶ Δανιὴλ ὁ τῶν ἐπιθιμῶν ἀνὴρ ἐθεώρουν φησὶν ἐκ ὅτου θρόνοι ἐτέθησαν, *desinit*: ἐν γὰρ τῷ ᾧ Ἰσλὰς τις ἐξομολογήσεται σοὶ φησὶ Δαυὶδ δηλόντος οὐδεὶς καὶ αὐθὶς μὴ ἰατροὶ ἀναστήσουσι καὶ ἐξομολογήσονται σοὶ

note: la mano di Giuseppe di Sinope è responsabile di *Ap.* I-IV (?) e *Or.* I-IV

bibliografia: Lambros 1900, pp. 181-2; per il copista Πολίτης, Πολίτη 1994, pp. 498-9

**38 London, British Library, Harley 5551 [diktyon 39516] (v)**

data: 1720

copista: Giovanni Giona

luogo: Parigi

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: integralmente dedicato a *Ap.* I-IV e *Or.* I-IV (ff. 1-221v)

osservazioni: si tratta di una copia fatta a partire da un manoscritto conservato nella biblioteca reale di Parigi. Possibili antigrifi Par. gr. 1243 e Par. gr. 1249

note: nessuna

bibliografia: Nares, Stebbing, Planta, Douce 1808, p. 276; per il copista: Πολίτης, Πολίτη 1994, pp. 471-2

**39 București, Biblioteca Academiei Române (BAR), ms. gr. 1300 [diktyon 11375]**

data: 18 agosto 1765

copista: Giovanni Diamandi Dimarios di Ioannina (ff. 1 e 50v)

luogo: Bucarest

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-50v: *Or.* I-IV (con sommario). Per il resto il manoscritto si configura come una miscellanea antislamica

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Caratașu 2004, pp. 311-15

**40 Athēna, Ἑθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, Μετόχιον τοῦ Ἁγίου Τάφου 616****[diktyon 11375]**

data: prima metà del XVIII sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-43: traduzione cidoniana del *C/S* di Riccoldo; ff. 44-102: *Ap.* I-IV; ff. 102v-134: *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: nessuna

note: nessuna

bibliografia: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1963<sup>2</sup>, p. 145**41 Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 176 [diktyon 18320]**

data: XVIII sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 2-142: *Ap.* I-IV; ff. 142v-226: *Or.* I-IVosservazioni: il catalogatore ricorda che le *Or.* compaiono in lingua corrente (εἰς ἀπλῆν γλῶτταν)

note: non si può escludere che si tratti della versione metafrasizzata da Meletios Syrigos

bibliografia: Eustratiades, Arcadios 1924, p. 41

**42 Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 369 [diktyon 54613]**

data: XVIII sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: integralmente dedicato a *Ap.* I-IV

osservazioni: catalogazione insufficiente

note: vedi Patmos 370

bibliografia: Σακελλίων 1889, pp. 235-9; Σακελλίων 1890, p. 167

**43 Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 370 [diktyon 54614]**

data: XVIII sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: integralmente dedicato a *Or.* I-IV

osservazioni: catalogazione insufficiente

note: vedi Patmos 369

bibliografia: Σακελλίων 1889, pp. 235-9; Σακελλίων 1890, p. 167

**44 Athēna, Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, ΧΑΕ 123 (Βέης 77)****[diktyon 1638]**

data: XVIII sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: ff. 1-502: *Ap.* IV e *Or.* I-IV (con sommario)

osservazioni: i ff. 330v-339v sono vuoti

note: nessuna

bibliografia: Βέης 1906, pp. 109-10

**45 Athēna, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, 353 [diktyon 1638]**

data: XVIII sec. (?)

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

contenuto: frammenti da *Ap.* II e *Or.* III (ipotetico)

osservazioni: come già segnalato da Todt, la descrizione di Sakkelion è alquanto fumosa: si parla di una raccolta di argomento teologico nella quale compare uno scritto dell'imperatore Cantacuzeno (Περὶ τῆς σαρκώσεως).

bibliografia: Σακκελίων, Σακκελίων 1892, p. 59; Todt 1991, p. 159

---

 Secolo XIX

**46 Athēna, Ἑταιρεία Ἑλληνικοῦ Λογοτεχνικοῦ καὶ Ἱστορικοῦ Ἀρχείου, Λοβέρδου 214 [diktyon 7516]**

data: 1860  
 copista: Demetrio Berses di Atene  
 luogo: Parigi  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: ff. 122-36v: *Ap. I*; ff. 137-43: *Ap. II* (mutila)  
 osservazioni: nessuna  
 note: nessuna  
 bibliografia: Λάμπρος 1922, pp. 332-3

**47 Athos, Μονὴ Παντελεήμονος 696 (6203) [diktyon 22835]**

data: 1894  
 copista: Amfilochio, metropolita di Pelousion  
 luogo: sconosciuto  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: vedi Patmos 370  
 osservazioni: copia di Patmos 370  
 note: nessuna  
 bibliografia: Lambros 1900, p. 416

**48 Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 658 [diktyon 18802]**

data: XIX sec.  
 copista: sconosciuto  
 luogo: sconosciuto  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: ff. 1-71v: traduzione cidoniana del *C/S* di Riccoldo; ff. 71v-228: *Ap. I-IV* e *Or. I-IV*  
 osservazioni: nessuna  
 note: nessuna  
 bibliografia: Eustratiades, Arcadios 1924, p. 132

## Non datati

**49 Iskandariyya, Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου 63 [diktyon 32950]**

data: sconosciuta  
 copista: sconosciuto  
 luogo: sconosciuto  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: ff. 1-58: *Ap.* I-IV; ff. 58v-91v: *Or.* I-IV; ff. 92-174v: *Adv. Iud.* I-IX  
 osservazioni: nessuna  
 note: nessuna  
 bibliografia: Μοσχόνας 1945, p. 74

## Perduti

**50 El Escorial, Real Biblioteca, Escor. K. III. 1 (Andrés 527) [diktyon 14731]**

data: 1450  
 copista: sconosciuto  
 luogo: sconosciuto  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: ff. 1-78: *Adv. Iud.* (solo i primi sette discorsi); ff. 79-165r: *Ap.* I-IV;  
 ff. 165v-fine: *Or.* I-IV  
 osservazioni: distrutto  
 note: nessuna  
 bibliografia: de Andrés 1968, p. 229

**51 El Escorial, Real Biblioteca, Escor. M. III. 15 (Andrés 632) [diktyon 14835]**

data: indicato come *antiquus*  
 copista: sconosciuto  
 luogo: sconosciuto  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: ff. 1-54: *Ap.* I-IV; ff. 54v-fine: *Or.* I-IV (con sommario)  
 osservazioni: distrutto  
 note: nessuna  
 bibliografia: de Andrés 1968, p. 293

**52 El Escorial, Real Biblioteca, Escor. M. II. 15 (Andrés 620) [diktyon 14823]**

data: indicato come *recens*  
 copista: sconosciuto  
 luogo: sconosciuto  
 possessore: sconosciuto  
 materiale: cartaceo  
 contenuto: oltre alla *Panoplia Dogmatica* di Eutimio Zigabeno, ff. 244v-343v:  
*Ap.* I-IV; ff. 343v-fine: *Or.* I-II  
 osservazioni: distrutto  
 note: nessuna  
 bibliografia: de Andrés 1968, p. 288

Per completezza a questo punto correggiamo il dato che si legge in *Pinakes*. Non contengono l'originale cantacuzenico dei discorsi contro l'Islam bensì la versione metafrasizzata da Meletios Syrigos i seguenti manoscritti: Ankara, Milli Kütüphanesi, gr. 11 (antico Trabzon, Monè Soumela, 58) [diktyon 616], datato al 1° dicembre 1675;<sup>24</sup> Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας I 35 (Eustratiades 1119) [diktyon 28138], datato al 1697<sup>25</sup> e Athos, Μονὴ Ἰβήρων 174 (4294) [diktyon 23771].<sup>26</sup>

Questo censimento offre una serie di spunti interessanti per la nostra indagine. Innanzitutto prova il favore raccolto dalla corposa opera fino alle soglie del XX secolo. In secondo luogo, a volersi concentrare solo sui testimoni risalenti al XIV secolo, osserviamo come 12 manoscritti riportino il *corpus* o in forma integrale o in parte e di questi ben 5 siano stati prodotti dall'*entourage* dell'ex imperatore (Vat. gr. 686; Tigr. C 27; Par. gr. 1242; Vat. gr. 2574; Marc. gr. Z 151).

D'altra parte non possiamo che confermare quanto già osservato da Todt ossia che i testimoni datati non risalgono a prima del giugno 1373 (Vat. gr. 686), anche se le filigrane attestate per alcuni dei rimanenti potrebbero anticipare di poco – o pochissimo – questa datazione: il Vindob. Suppl. gr. 34, seppur datato al 1380, mostra l'utilizzo di carte con filigrane attestate nel 1368; la rilevazione di Mioni per il Marc. gr. Z 151 ci pare poi alquanto sospetta con carte prodotte tra il 1350 e il 1376; infine l'Escor. gr. Σ. III. 4 mostra filigrane risalenti al periodo 1368-72. In altri termini il dato materiale prova l'avvio della produzione del testo intorno ai primi anni Settanta del XIV sec. Poiché nessuno dei codici rivela una produzione a Mistras, dove l'imperatore-monaco soggiornò per la seconda volta presso la corte del figlio, escludiamo che la riproduzione del *corpus* sia iniziata prima del suo ritorno a Costantinopoli ossia nel corso del 1371.<sup>27</sup>

Nonostante ciò, la proposta di Todt, che – come detto – in conseguenza alla datazione dei manoscritti colloca la composizione del *corpus* antislamico e di quello antiggiudaico<sup>28</sup> ai primi anni Settanta, non ci pare convincente per due ordini di motivi. In primo luogo proprio i testimoni più antichi distinguono la paternità delle due opere: da un lato i discorsi contro l'Islam (*Ap. e Or.*) sono sempre introdotti dalla consueta titolatura che ricorda Cantacuzeno come imperatore

<sup>24</sup> Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1897, pp. 40-1; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1912, pp. 298-9; già Todt 1991, p. 171.

<sup>25</sup> Spyridon, Eustratiades 1925, p. 179; già Todt 1991, p. 170.

<sup>26</sup> Lambros 1900, pp. 46-7; già Todt 1991, p. 169.

<sup>27</sup> Rigo 2016, pp. 65-6.

<sup>28</sup> Per gli *Adv. Iud.* l'edizione disponibile è quella edita da Soteropoulos (Cantacuzenus *Contra Iudaeos*), utile per aver reso disponibile il testo, ma inficiata da una insufficiente presentazione dei testimoni e un'opportuna discussione sulla costituzione del testo.



e monaco con il nome di Ioasaph;<sup>29</sup> nel caso invece dei discorsi contro gli Ebrei tutti i testimoni del XIV sec. attribuiscono l'opera al monaco Christodoulos, pseudonimo utilizzato da Giovanni VI per le opere risalenti alla prima fase della sua produzione, genericamente *ante* 1367 (*Historiae* e *Antirrhethika* contro Kyparissiotēs).<sup>30</sup> In aggiunta, questo dato è corroborato anche da quei manoscritti che riportano esclusivamente gli *Adv. Iud.*: il Leiden, Universitaire Bibliotheken, BPG 046 [diktyon 37673], opera di Manuel Tzykandyles successiva al 1370,<sup>31</sup> il Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 685 [diktyon 67316], vergato ancora da Tzykandyles e risalente all'ultimo terzo del XIV sec.,<sup>32</sup> il Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. Z 576 (coll. 907) [diktyon 70047], copiato a Costantinopoli da Giovanni Pepagomenos nel 1374.<sup>33</sup> Va altresì considerato che, lì dove gli *Adv. Iud.* compaiono abbinati al *corpus* antislamico, l'analisi codicologica registra che nella maggior parte dei casi si tratta di due unità codicologiche distinte seppur coeve (Vat. gr. 686, Marc. gr. Z 151, Tigur. C 27, Vat. gr. 2574). Fanno eccezione il Par. gr. 1242 e l'Escor. Σ. III. 04. Infine, di nuovo con la sola eccezione del Par. gr. 1242, tutti i testimoni allegano o prima o dopo il testo degli *Adv. Iud.* i versi di elogio composti dal vescovo latino di Tebe Simeone Atoumanos all'indirizzo di Cantacuzeno.<sup>34</sup> Dunque, sebbene Giovanni abbia deciso di proporre i due testi spesso in un unico volume, la genesi degli *Adv. Iud.* a nostro giudizio deve essere separata da quella dei discorsi antislamici e la data di composizione in occasione del primo soggiorno a Mistras (autunno-inverno 1361 - primi mesi del 1363) pare in assoluto convincente.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> La citiamo per chiarezza: Τὸ παρὸν πόνημα ἐξετέθη παρὰ τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως ἡμῶν κυρίου Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ τοῦ διὰ τοῦ καὶ μοναχικοῦ σχήματος μετονομασθέντος Ἰωάσαφ μοναχοῦ.

<sup>30</sup> Per questi ultimi vedi Rigo 2016, p. 6. Per Kyparissiotēs in particolare l'edizione in Movioῦ 2021.

<sup>31</sup> De Meyier, Hulshoff Pol 1965, pp. 60-2; Gumbert 2018, pp. 174-82.

<sup>32</sup> Devreesse 1950, pp. 147-8.

<sup>33</sup> Mioni 1985, pp. 488-9.

<sup>34</sup> Sul contenuto di questi versi, sul loro autore e la difficile loro datazione si veda Fanelli 2022, pp. 291-6.

<sup>35</sup> Ancora Rigo 2016, pp. 63-5. Anticipando quanto discusso in un nostro prossimo contributo aggiungiamo inoltre che la cornice di cui è protagonista l'ebreo Xenos è altamente verosimile, data la presenza di un insediamento giudeo alle porte di Mistras.

## 1.1.3 I copisti di Cantacuzeno e la cronologia delle sue opere

Sebbene sia cosa risaputa, per la maggior parte dei manoscritti risalenti ai primi anni Settanta del XIV sec. il nostro censimento ribadisce l'identità e il ruolo di una serie di copisti che lavorarono per conto di Giovanni: *in primis* i ben noti Manuel Tzykandyles, Giovanni Pepagomenos e Ioasaph del monastero τῶν Ὁδηγῶν. In particolare per Tzykandyles è possibile avvalersi degli importanti contributi di Turyn<sup>36</sup> e recentemente di Gumbert,<sup>37</sup> e soprattutto di Mondrain,<sup>38</sup> che hanno di volta in volta arricchito l'elenco di manoscritti da lui vergati. Prendendo avvio dai risultati fin qui raccolti, è opportuno studiare la produzione di questi e di altri copisti che furono legati alla persona di Giovanni al fine di intuire interessi, letture e intendimenti letterari dell'ex imperatore. Come vedremo, questo genere di indagine può gettare nuova luce anche sui tempi di composizione e sulle modalità di pubblicazione delle opere del nostro.

Cantacuzeno, già prima della sua incoronazione e ancor più dopo la sua monacazione, fu un avido lettore e soprattutto collezionista di manoscritti. Tra il 1326 e il 1340-41 egli fece dono al monastero athonita di Vatopedi di ben 26 manoscritti di lusso che raccoglievano per lo più opere patristiche.<sup>39</sup> In questa fase si avvale – tra gli altri – dei servizi di Chariton del monastero τῶν Ὁδηγῶν<sup>40</sup> (Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 306 [diktyon 18450], Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 310 [diktyon 18454], Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, Σκευοφυλάκιον 16 [diktyon 19774]), di Michael Klostomalles<sup>41</sup> (Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 128 [diktyon 18272] e Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 132 [diktyon 18276]), di Georgios Galesiotes<sup>42</sup> (Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 65 [diktyon 18212] e Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 105 [diktyon 18249]) e di un omonimo Ioasaph,<sup>43</sup> proveniente dal medesimo monastero di Chariton (Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 327 [diktyon 18471]).

Per gli anni di regno (1347-54) non sono stati individuati manoscritti recanti datazione e quindi di sicura attribuzione. A partire dal dicembre 1354 invece furono prodotte da suoi copisti di fiducia copie delle traduzioni cidoniane dell'opera di Tommaso d'Aquino e di altri padri occidentali, come evidente nei seguenti casi:<sup>44</sup>

<sup>36</sup> Turyn 1964.

<sup>37</sup> Gumbert 2018.

<sup>38</sup> Mondrain 2004.

<sup>39</sup> Lamberz 2000; 2006, pp. 43-8; 2008a; 2016.

<sup>40</sup> RGK II, 522.

<sup>41</sup> Notizia in PLP 11867.

<sup>42</sup> RGK I, 57; II, 77; III, 77 e PLP 3528.

<sup>43</sup> RGK I, 208; II, 287; III, 344.

<sup>44</sup> Ci chiediamo se a questo periodo risalga la *Summa contra Gentiles*, copiata da

**53 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 616 [diktyon 67247]<sup>45</sup>**

data: 24 dicembre 1354

copista: Manuel Tzykandyles e Demetrio Cidone (sottoscrizione)

contenuto: libri III e IV della traduzione per la *Summa contra Gentiles*

note: si tratta della versione rivista in ultimo da Cidone stesso, con sottoscrizione del medesimo

**54 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Theol. gr. 9 [diktyon 71676]<sup>46</sup>**data: *post* 1358 (per filigrane)

copista: copista C (vedi note)

contenuto: traduzione planudea del *De Trinitate* di Agostino (vedi note), quindi opere di Teodoro di Cirro, Giovanni Damasceno, il *De processione* di Massimo Planude e Cirillo di Alessandria

note: per il copista C si vedano Marc. gr. Z 146 e Marc. gr. Z 43, Par. gr. 909 e Par. gr. 1247 e Laur. Plut. 9. 9. Il manoscritto è stato verosimilmente utilizzato per le citazioni agostiniane inserite nel tomo contro Procoro Cidone (1368)

**55 Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 56 (Vlad. 228)****[diktyon 43681]<sup>47</sup>**

data: novembre 1358

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: 43 capitoli dalla *Summa Theologiae* I di Tommaso d'Aquino

note: il manoscritto fino al XVII sec. era conservato presso il monastero athonita di Vatopedi

**56 Kalabryta, Μονὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου 43 [diktyon 36229]<sup>48</sup>**data: *post* 1358

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *Summa contra Gentiles* I-II

note: distrutto. Il manoscritto riportava la sottoscrizione al f. 7v: impossibile dire se si trattasse di originale del XIV sec. o di una sua copia. Nella sottoscrizione Tzykandyles dice che fu prodotto per ordine (κατὰ πρόσταξιν) di Cantacuzeno

Dopo questa prima serie vediamo Tzykandyles e altri copisti vicini a Cantacuzeno lavorare a una serie di testimoni di argomento vario. Il medesimo Tzykandyles seguì Giovanni nel primo soggiorno a Mistras. Interessante osservare ancora un certo interesse per le traduzioni cidoniane da Tommaso<sup>49</sup> e probabilmente la prima copia delle *Historiae*:

---

Tzykandyles e conservata nel Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. Z 149 (coll. 489) [diktyon 69620]. Si veda Fyrigos 2011.

<sup>45</sup> Mondrain 2004, p. 252.<sup>46</sup> Mondrain 2004, pp. 263-4; Hunger, Kresten 1976, pp. 15-16.<sup>47</sup> Mondrain 2004, p. 251; Mondrain 2007, p. 176, nota 34.<sup>48</sup> Mondrain 2004, p. 253; Βέης 1915, pp. 45-6.<sup>49</sup> Potrebbero essere stati prodotti nell'arco di questi anni anche il Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 609 [diktyon 67240] e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 612 [diktyon 67243]. Nel primo sono state riconosciute

**57 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 135 [diktyon 49702]<sup>50</sup>**

data: settembre 1361-agosto 1362

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: libro di Giobbe

note: presenza di miniature

**58 Oxford, Bodleian Library, Canon. gr. 93 [diktyon 47643]<sup>51</sup>**

data: 7 aprile 1362 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *Vite parallele* di Plutarconote: dedicato a Demetrios Kassandrenos; vedi Ambros. D 538 inf.<sup>52</sup>**59 Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ambros. D 538 inf. (Martini-Bassi 1000)****[diktyon 42661]<sup>53</sup>**

data: 7 aprile 1362 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *Vite parallele* di Plutarco

note: dedicato a Demetrios Kassandrenos; vedi Bodleian, Canon. gr. 93 del quale è la continuazione

**60 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. Z 146 (coll. 1043)****[diktyon 69617]<sup>54</sup>**

data: 17 aprile 1363 – Costantinopoli (?)

copista: copista A (ff. 1-278v e 301-52) (vedi note); Manuel Tzykandyles (ff. 279-300v) e copista C (ff. 352v-482) (vedi note)

contenuto: *Summa Theologiae* I pars (qu. 1-119)

note: per il copista A si veda Vindob. Theol. gr. 9; per il copista C si veda Marc. gr. Z 43, Par. gr. 909, Laur. Plut. 9. 9, Bonon. 2212 (correzioni) e Par. gr. 450

le mani di Tzykandyles, Demetrio Cidone e di Meligalas, quest'ultimo fra i copisti del Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 2140 [diktyon 51769] (manoscritto di argomento medico) e dell'Athos, Μονὴ Διονυσίου 270 (3804) [diktyon 20238], con sottoscrizione al 13 ottobre 1349. Il Vat. gr. 612 è della mano del solo Tzykandyles. I due manoscritti riportano rispettivamente la traduzione della *Summa Theologiae*, pars I, traduzioni da Agostino e autografi di Procoro Cidone e la *Summa Theologiae*, pars II. Sui due testimoni si veda Mondrain 2004, pp. 252 e 262.

<sup>50</sup> Mondrain 2004, p. 251; Rigo 2016, p. 64-5.<sup>51</sup> Mondrain 2004, p. 251; Rigo 2016, p. 65; Hutter 1982, p. 251-2.<sup>52</sup> Ricordiamo che si ritrova la mano di Tzykandyles anche ai ff. 876-936v del Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1672 [diktyon 51296], anch'esso consacrato alle *Vite parallele* (ff. 2-435v e 537-45v) e ai *Moralia* (ff. 437-537 e 545v-936v) di Plutarco. Ultima sezione è dedicata all'*Historia Romana* di Appiano (ff. 937-44v). Si veda Mondrain 2004, p. 258 nota 15.<sup>53</sup> Mondrain 2004, pp. 251 e 257 nota 13; Rigo 2016, p. 65; Turyn 1972, pp. 229-31.<sup>54</sup> Mondrain 2004, pp. 263-4, 268, 272, 285, 291-2; Rigo 2016, p. 65; Mioni 1981, pp. 206-7.

**61 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 450 [diktyon 50024]<sup>55</sup>**

data: 11 settembre 1363 – Costantinopoli (?)

copista: copista C (vedi note)

contenuto: Giustino e *De mortuorum resurrectione* di Atenagora

note: per il copista C si vedano Marc. gr. Z 146 e Marc. gr. Z 43, Par. gr. 909, Laur. Plut. 9. 9 e Bonon. 2212 (correzioni)

**62 Istanbul, Topkapi Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Gayri İslami Eserler 28****[diktyon 33974]<sup>56</sup>**data: *post* 1363

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *Historiae* di Giovanni Cantacuzeno

note: rilegatura con monogramma dei Paleologi (vedi Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρα Θ 215 [Eustratiades 1077])

Per il quinquennio 1363-67, benché non sia possibile contare su codici datati con certezza, siamo ugualmente sicuri della produzione di almeno due testimoni, rispettivamente contenenti i materiali consultati e il testo del poderoso attacco di Giovanni all'opera dell'antipalamita Kyparissiotēs:<sup>57</sup>

**63 Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 206 (Vlad. 337)****[diktyon 43831]<sup>58</sup>**

data: anni Sessanta del XIV sec.

copista: Malachia

contenuto: testi sull'Esicismo, passaggi dal tomo del 1351, scritti di Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa

note: per Malachia si vedano Par. gr. 1247 e Par. gr. 2511, Mosqu. Synod. gr. 233 e Vat. gr. 686 (*marginalia*)<sup>55</sup> Mondrain 2004, p. 292.<sup>56</sup> Mondrain 2004, p. 256 e nota 11, p. 285; Pérez Martín 2008, p. 402, nota 35; Irigoin 2002, p. 174; Canart 2008, p. 163.<sup>57</sup> Ci chiediamo se a questo periodo vadano riferiti i manoscritti di Tzykandyles di argomento medico (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Med. gr. 40 [diktyon 71065], Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut. 74. 10 [diktyon 16665], Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. Suppl. gr. 57 [diktyon 52828]). Meno probabile che a questi anni risalgano i testimoni che raccolgono opere di Filoteo Kokkinos (Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 164 (Vlad. 257) [diktyon 43789], Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 421 [diktyon 49995]), presso il quale di certo Tzykandyles lavorò.<sup>58</sup> Mondrain 2004, pp. 273-4; Прохоров 1969, p. 319; Фонкич, Поляков 1993, p. 113; Rigo 2015, pp. 319-20 e 330; Rigo 2016, pp. 15-18.

**64 Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut. 8. 8 [diktyon 16066]<sup>59</sup>**data: anni Sessanta (*post* 1367)

copista: copista C (vedi note)

contenuto: *Proemium contra Barlaamum et Acindynum*, *Antirrhethika* contro Kyparissiotis (entrambi attribuiti al monaco Christodoulos) e 32 dodecasillabi in onore di Cantacuzeno

note: per il copista C si vedano Marc. gr. Z 146, Marc. gr. Z 43, Par. gr. 909 e Par. gr. 1247, Laur. Plut. 9. 9 e Bonon. 2212 (correzioni)

Dal 1368 al 1372 i copisti operanti per Giovanni (copista C, Tzykandyles e Malachia) sono occupati nella riproduzione seriale di sue opere e scritti o materiali legati all'ultima fase della controversia palamitica. Anche in questo caso Tzykandyles accompagna Cantacuzeno durante il secondo soggiorno a Mistras, trattenendosi lì almeno fino al settembre 1372 (Vat. gr. 127). Di seguito l'elenco:

**65 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 909 [diktyon 50497]<sup>60</sup>**

data: marzo 1368

copista: copista C (vedi note)

contenuto: opere di Teodoro Graptos

note: al f. 341 si ricorda che il manoscritto fu trovato da Cantacuzeno il quale finanziò questa copia a causa delle pessime condizioni dell'antigrafo (riconosciuto nel Par. gr. 910). I testi di Teodoro Graptos sono citati in Ref. I, 43, 26-33. Per il copista C si vedano Marc. gr. Z 43, Marc. gr. Z 146, Laur. Plut. 9. 9; Par. gr. 450 e Bonon. 2212 (correzioni)

**66 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1247 [diktyon 50855]<sup>61</sup>**

data: giugno 1367 – aprile 1368

copista: Manuel Tzykandyles e Malachia (ff. 68-242) (vedi note)

contenuto: opere di Davide Disypatos (ff. 1-50v), Gregorio di Nissa (ff. 52-63), lettera di Tarasio ad Adriano (ff. 66-7v), *De essentia* di Procoro Cidone (ff. 68-84v), *Refutatio* I contro Procoro Cidone (prima versione) (ff. 85-148), *Contra Isaccum Argyrum* (ff. 149-242), *Sullo Spirito Santo* di Gregorio Palamas (ff. 244-81)<sup>62</sup>note: per Malachia si vedano Mosqu. Synod. gr. 143 (Vlad. 233), Mosqu. Synod. gr. 206 (Vlad. 337), Monac. gr. 438 e Vat. gr. 686 (*marginalia*)<sup>59</sup> Rigo 2016, pp. 6-8; Μοιού 2021, pp. 65-7.<sup>60</sup> Mondrain 2004, pp. 264 e 268.<sup>61</sup> Mondrain 2004, pp. 254, 269-71; Cantacuzenus *Refutationes*, pp. XLV-LV.<sup>62</sup> Opere di Palamas si ritrovano anche in altri manoscritti di Tzykandyles. Il Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. Coisl. 97 [diktyon 49241] è una raccolta delle omelie di Gregorio Palamas seguita dalla *Vita* di Pietro Athonita, dalla lettera a Xena, dal *Decalogo*, dal *De dispensatione incarnatione Domini* e chiuso dalla lettera dalla prigionia presso i Turchi; si veda Pérez Martín 2008, p. 398, nota 28. Il Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1711 [diktyon 68340] presenta invece oltre ad alcuni scritti di Palamas anche l'encomio per santo Stefano e il *De fide* di Basilio di Cesare; al proposito Mondrain 2004, p. 257 nota 13 e Pérez Martín 2008, p. 398, nota 28.

**67 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1241 [diktyon 50848]<sup>63</sup>**

data: settembre 1369 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *De Essentia* di Procoro Cidone (ff. 1-19), *Refutationes duae* (ff. 20-160), *Disputatio* con Paolo e lettere (ff. 162-226)

note: il Par. gr. 1241 tiene conto delle correzioni leggibili su Par. gr. 1247, ma non riporta le modifiche presenti su Mosqu. Synod. gr. 143 (Vlad. 233)

**68 Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut. 9. 9 [diktyon 16097]<sup>64</sup>**

data: 7 dicembre 1369

copista: copista C (vedi note)

contenuto: *Historiae* di Cantacuzeno<sup>65</sup>

note: per il copista C si vedano Marc. gr. Z 43, Marc. gr. Z 146; Par. gr. 909, Par. gr. 450; Bonon. 2212 (correzioni)

**69 Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 143 (Vlad. 233) [diktyon 43768]<sup>66</sup>**data: *post* settembre 1369

copista: Manuel Tzykandyles e Malachia (ff. 38-47, 139-40, 145-6, 147-56) (vedi note)

contenuto: *De Essentia* di Procoro Cidone (ff. 3-20v), *Refutationes duae* (ff. 21-165)note: il testo delle *Refutationes* appare nella seconda versione, che recepisce le correzioni presenti su Par. gr. 1241 e 1247. Per Malachia si vedano Par. gr. 2511, Mosqu. Synod. gr. 206 (Vlad. 337), Monac. gr. 438 e Vat. gr. 686 (*marginalia*)**70 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 2511 [diktyon 52143]<sup>67</sup>**

data: anni Cinquanta-Settanta (per filigrane)

copista: una decina di copisti tra i quali Malachia (ff. 5-36v, 55-80, 84rv)

contenuto: *Onirocritica*, estratti vari, *Refutatio* I (ff. 20-160), calcoli astronomici, Deuteronomio (ff. 116-220v), *Isagoge* di Porfirio (ff. 298-379v)note: sulla base del testo della *Refutatio* I almeno la sezione che la contiene è successiva al 1368. Per Malachia si vedano Par. gr. 1247, Mosqu. Synod. gr. 143 (Vlad. 233), Mosqu. Synod. gr. 206 (Vlad. 337), Monac. gr. 438 e Vat. gr. 686 (*marginalia*)<sup>63</sup> Mondrain 2004, p. 251; Rigo 2016, p. 65; Cantacuzenus *Refutationes*, pp. LV-LVI.<sup>64</sup> Mondrain 2004, pp. 268-9, 285-8.<sup>65</sup> Altre copie che riportano il testo delle *Historiae* in una versione intermedia sono il Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. Coisl. 144 [diktyon 49283], vergato da Malachia e del medesimo il Bonon. 2212, nel quale sono presenti anche note del copista C. Per questi due manoscritti si veda Mondrain 2004, pp. 269 e 285-8.<sup>66</sup> Mondrain 2004, pp. 253-4, 273; Gumbert 2018, p. 182; Cantacuzenus *Refutationes*, pp. LVII-LVIII.<sup>67</sup> Mondrain 2004, pp. 274-8, 280, 283, 284.

**71 Meteora, Ἀγίας Τριάδος 1 (Rousanos 3) [diktyon 74057]<sup>68</sup>**

data: aprile 1370 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *De Essentia* di Procoro Cidone (ff. 1-20v), *Refutationes duae* (ff. 21-162v), *Disputatio* con Paolo e lettere (ff. 166-225)note: ff. 109v-110v vuoti; f. 111rv *narratio* su Paolo**72 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 674****[diktyon 67305]<sup>69</sup>**

data: giugno 1370 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *De Essentia* di Procoro Cidone (ff. 1-20v), *Refutationes duae* (ff. 21-162v), *Disputatio* con Paolo e lettere (ff. 166-225)

note: si veda Vat. gr. 673

**73 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 673****[diktyon 67304]<sup>70</sup>**

data: 1369-70 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *De Essentia* di Procoro Cidone (ff. 1-19), *Refutationes duae* (ff. 20-141), *Disputatio* con Paolo e lettere (ff. 143-95v)

note: si veda Vat. gr. 674

**74 München, Bayerische Stadtsbibliothek, Monac. gr. 451 [diktyon 44899]<sup>71</sup>**

data: marzo 1370 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *Anabasi* di Arriano

note: nessuna

**75 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 127****[diktyon 66758]<sup>72</sup>**

data: 4 settembre 1372 – Mistras

copista: Manuel Tzykandyles e Marcianos

contenuto: *Storie* di Tucidide

note: dedicato a Manuele Cantacuzeno

<sup>68</sup> Mondrain 2004, p. 251, 274; Rigo 2016, p. 66; Cantacuzenus *Refutationes*, pp. LX-LXIII.<sup>69</sup> Mondrain 2004, p. 251; Rigo 2016, p. 66; Cantacuzenus *Refutationes*, p. LVII.<sup>70</sup> Mondrain 2004, p. 253; Cantacuzenus *Refutationes*, pp. LVI-LVII.<sup>71</sup> Mondrain 2004, pp. 251, 257, 274; Rigo 2016, p. 66.<sup>72</sup> Mondrain 2004, p. 251.



**76 München, Bayerische Stadtbibliothek, Monac. gr. 438 [diktyon 44886]<sup>73</sup>**

data: 1369-70 (per filigrane) – Mistras (?)

copista: Manuel Tzykandyles (cf. ff. 232-70v) e Malachia (ff. 1-231) (vedi note)

contenuto: opere di Massimo Confessore, Giovanni Damasceno e Gregorio di Nissa

note: per Malachia si vedano Par. gr. 1247, Mosqu. Synod. gr. 143 (Vlad. 233), Mosqu. Synod. gr. 206 (Vlad. 337), Vat. gr. 686 (*marginalia*)

La partenza di Cantacuzeno per il Peloponneso va fissata all'estate 1369. Da lì egli fece ritorno nella capitale nel corso del 1371.<sup>74</sup> Solo dal giugno 1373 riprende la serie delle riproduzioni dell'*atelier* di Giovanni, proprio con la copia delle opere contro gli Ebrei e contro l'Islam (Vat. gr. 686 [giugno 1373]; Tigur. C 27 [marzo 1374]; Marc. gr. Z 576 [giugno 1374]; Par. gr. 1242 [novembre 1375]). A partire da questa data sono copiati da Tzykandyles anche i Vat. gr. 685 (solo *Adv. Iud.*) e Vat. gr. 2574 (*Ap., Or. e Adv. Iud.*), da Ioasaph τῶν Ὁδηγῶν il Marc. gr. Z 151 (*Ap., Or. e Adv. Iud.*). Tzykandyles, Pepagomenos e Ioasaph sono inoltre variamente chiamati a copiare anche altri testi, ora di Cantacuzeno ora di argomento religioso.<sup>75</sup>

**77 Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 347 [diktyon 18491]<sup>76</sup>**

data: 1369-74 (per filigrane)

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: *Contra Isaccum Argyrum* (ff. 1-78v), *Disputatio* con Paolo (ff. 153-233)

note: nessuna

**78 Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας Θ 215 (Eustratiades 1077) [diktyon 28096]<sup>77</sup>**

data: 1360-80 – Costantinopoli (?)

copista: Manuel Tzykandyles

contenuto: atti del VII concilio (Nicea II)

note: presenza del monogramma dei Paleologi (vedi Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Gayri İslami Eserler 28); posseduto da Cantacuzeno

<sup>73</sup> Mondrain 2004, pp. 257 e 274-5.<sup>74</sup> In ultimo Rigo 2016, pp. 65-6.<sup>75</sup> Menzioniamo a questo punto, dato il contenuto ascetico (discorsi di Isacco il Siriano e altri), il Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 874 [diktyon 50462] e il Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. gr. 25 [diktyon 66492] (ff. 1-155v)<sup>76</sup> Cantacuzenus *Refutationes*, pp. LXV-LXVII.<sup>77</sup> Canart 2008, pp. 163-4; Lamberz 2008b, p. XXIV.

**79 Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 290 (Vlad. 236)****[diktyon 43915]<sup>78</sup>**

data: ultimo terzo del XIV sec.

copista: Ioasaph τῶν Ὁδηγῶν e Manuel Tzykandyles

contenuto: opere di Nicola Kabasilas

note: nessuna

**80 Jerusalem, Πατριαρχικὴ βιβλιοθήκη, Ἀγίου Σάβα 65 [diktyon 34322]<sup>79</sup>**

data: ultimo terzo del XIV sec.

copista: Ioasaph τῶν Ὁδηγῶν

contenuto: *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco

note: posseduto da Giovanni Cantacuzeno

**81 Athēna, Μουσείο Μπενάκι T.A. 139 [diktyon 8249]<sup>80</sup>**

data: luglio 1373.

copista: Malachia (ff. 1-229) e Giovanni Pepagomenos (ff. 230-341v)

contenuto: *menaion* giugno-agosto (ff. 1-299) e sinassario giugno-agosto (ff. 230-341v)

note: Malachia conclude la sua copia nel luglio 1373 (f. 229). Il manoscritto è acefalo

**82 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. Z 43 (coll. 322)****[diktyon 69514]<sup>81</sup>**

data: 30 aprile 1374

copista: copista C (vedi note)

contenuto: commentario di Origene ai Vangeli di Matteo e Giovanni

note: per il copista C si vedano Marc. gr. Z 146, Par. gr. 450, Par. gr. 909, Laur. Plut. 9. 9 e Bonon. 2212 (correzioni)

**83 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Theol. gr. 2****[diktyon 71669]<sup>82</sup>**

data: 1363-70 (per filigrane)

copista: Manuel Tzykandyles e Giovanni Pepagomenos

contenuto: scritti di Padri della Chiesa (per lo più Atanasio di Alessandria)

note: sono di Pepagomenos i ff. 252-361 e 372-424v

Compito improbo – e forse ozioso – costringersi a trovare una *ratio* nella massa di testi e materiali qui elencati. È tuttavia possibile indicare delle tendenze. Al di là della riproduzione di opere di contenuto religioso, i copisti vicini a Cantacuzeno sembrano operare secondo il disegno di una regia. Se negli anni che precedono l'incoronazione

<sup>78</sup> Pérez Martín 2008, p. 398.<sup>79</sup> Daroouzès 1957, p. 146; Pérez Martín 2008, p. 397 nota 27.<sup>80</sup> Mondrain 2004, pp. 289-90; Λάππα Ζίζηκα, Ρίζου Κουρούπου 2017, pp. 212-20.<sup>81</sup> Mondrain 2004, p. 264; Mioni 1981, pp. 64-5.<sup>82</sup> Mondrain 2004, p. 261; Hunger, Kresten 1976, pp. 1-6.

imperiale l'intento devozionale guida Giovanni a progettare una massiccia donazione al monastero di Vatopedi e per gli anni di regno conteremmo come unico caso un testimone di carattere giuridico,<sup>83</sup> ciò che ci interessa direttamente è quanto fu prodotto durante il lungo ritiro monastico. Già Demetrio Cidone, all'epoca fidato e fedele segretario dell'ex imperatore, ci informava che Cantacuzeno si fece promotore della diffusione delle sue traduzioni dall'Aquinate presso il più ampio pubblico possibile.<sup>84</sup> Ecco allora – come già osservato – fino alle soglie degli anni Sessanta la riproduzione di copie delle aquinati *Summa contra Gentiles* e *Summa Theologiae* e della traduzione planudea del *De Trinitate* di Agostino. Importante notare per la nostra ricerca che nulla compare delle altre traduzioni cidoniane, in *primis* del CIS. Durante il primo soggiorno a Mistras (autunno/inverno 1361 – primi mesi del 1363) Giovanni è accompagnato da Tzykandyles che ha l'incarico di produrre copie di classici (Plutarco) o di pregio (le miniature nel Giobbe) per la corte, e delle novità in circolazione nella capitale (ancora la *Summa Theologiae*). Per quanto ipotetica, la datazione *post* 1363 del Seragl. 28 ci lascia poi immaginare che, a conclusione della prima versione delle sue memorie, Giovanni sentì l'urgenza di vedere la sua fatica formalmente disponibile; il fatto che sia necessario attendere il dicembre 1369 (Laur. Plut. 9. 9) per contare una seconda copia delle stesse forse dice molto sulla limitata e meditata circolazione del testo per volontà del suo autore.

Gli anni '65-'67 sono occupati dai materiali preparatori e dalla stesura del *Proemium contra Barlaamum et Acindynum* e degli *Antirrhetika* contro Kyparissiotēs (Mosqu. Synod. gr. 206 (Vlad. 337) e Laur. Plut. 8. 8). Ma l'opposizione a Kyparissiotēs – per quanto impegnativa – è subito superata dall'attivismo di Giovanni nella lotta contro gli ultimi avversari del Palamismo. Non ci pare infatti un

**83** In realtà il Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Jur. gr. 7 [diktyon 71014], opera per i ff. 1-198 di Manuel Tzykandyles, è datato tra il 1340 e il 1360. Riporta il *Prochiron auctum* e contiene inoltre testi di natura giuridica, alcuni dei quali si riferiscono agli anni del regno di Cantacuzeno (il *Rapporto dei metropolitani ad Anna Paleologa* contro Giovanni XIV Kalekas e il *prostagma* del 1347). Si veda Hunger, Kresten 1969, pp. 14-16; Rigo 2013, pp. 753-4; Pérez Martín 2015, pp. 144-7 e 155. Impossibile al momento determinare la datazione approssimativa anche del Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 653 [diktyon 67284], raccolta di autori ascetico-religiosi (Nilo d'Ancira, Evagrio Pontico, Giovanni di Karpato, ecc.), per il quale le filigrane rimandano genericamente al XIV sec. Si veda Devreesse 1950, pp. 79-82; Géhin 2017, p. 94.

**84** Ecco le ben note parole di Demetrio al proposito: οὗτω δὲ σπουδῆς ἄξιον ἐνομίσθη, ὥστ' εὐθύς μὲν ὁ βασιλεὺς λαβὼν ἐξεγράψατο, ταῦτό δ' ἐποίησιν καὶ τῶν σεμνοτέρων πολλοὶ καὶ οἷς ἦν μαθεῖν τι τῶν χρησίμων σπουδῇ. Καὶ νῦν ἐστὶν ἐν πολλῶν χερσὶ τὸ τοῦ Θωμᾶ καθ' Ἑλλήνων βιβλίον, ἔπαινον μὲν φέρον τῷ συγγραφεῖ, πολλὴν δὲ καὶ τοῖς χρωμένοις ὠφέλειαν ἔχον [da *Apologia* I, ll. 25-9 in Mercati 1931, p. 363]. E poco dopo (ll. 149-52) aggiunge: ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐπισταμένους γράφειν εὐπορωτέρους ἐποίησιν οἷς περὶ τὴ μετεγγράφειν ἐπόνουν, σφόδρα γὰρ ὁ βασιλεὺς τῶν βιβλίων ἐρῶν πολλοὺ τοὺς περὶ ταῦτα τῶν γραφῶν πόνους ὠνεῖτο, καὶ τοῖς αὐτοῦ θησαυροῖς ἐκεῖνα προστιθεὶς τιμιώτερόν τι τῶν ἐκεῖ κειμηλίων ἀποτιθέναι ἐνόμιζεν.

caso che gli *Antirrhethika* ci siano pervenuti in *codex unicus*. Gli anni dal '68 al '70 vedono infatti Cantacuzeno in prima linea nell'*affaire* di Procoro Cidone lì dove mette in campo tutto il volume di fuoco che ha a disposizione. Ci troviamo di fronte alla produzione seriale di codici che trasmettono versioni spesso rimaneggiate delle sue *Refutationes*. La celebre lettera di Demetrio (1371/1372) è la conferma diretta dell'aggressività di Giovanni: il dotto convertito, lontano da Costantinopoli perché impegnato ad assistere Giovanni V nella delicatissima trasferta presso la curia romana, denuncia con rammarico e sottile acredine proprio la diffusione capillare e amplissima del testo, a lui tenuto nascosto.<sup>85</sup> Ma Cantacuzeno va oltre e diffonde unitamente anche il suo carteggio con il patriarca latino Paolo e il *Contra Isaccum Argyrum*.

Alla luce dei dati fin qui raccolti ci pare più che probabile che Cantacuzeno tenda a rendere pubbliche le opere appena prodotte, anche a costo di inserire modifiche e correzioni al momento della riproduzione. Questo è il caso delle *Historiae*, delle *Refutationes* e del carteggio con Paolo. Sono gli anni del secondo soggiorno a Mistras (estate 1369-71). Nella capitale del despotato di Morea Cantacuzeno incarica Tzykandyles di intensificare la riproduzione delle opere contro l'ultima resistenza antipalamita. Quando tale compito pare esaurito, l'infaticabile copista può allora dedicarsi – come quasi dieci anni prima – a vergare manoscritti di storici antichi (Arriano e Tucidide), perché nulla di nuovo ha prodotto la penna di Cantacuzeno.

La nuova fase di intensa attività riparte solo nei primi mesi del 1373 con le *Ap.* e le *Or.* unitamente agli *Adv. Iud.* e culmina con il *Par. gr.* 1242. Se la nostra ipotesi che immagina Cantacuzeno pronto a «dare alle stampe» opere appena completate è corretta, allora troviamo spiegazione del motivo per cui la lavorazione sul codice parigino (pergamenaceo) si articolò in due momenti: un primo conclusosi nel febbraio 1370 con la silloge antipalmitica e quindi cinque anni più tardi (novembre 1375) con l'aggiunta della silloge apologetico-polemica.

Giungiamo così al punto di partenza ossia a riconoscere l'ipotesi di Todt che fissa ai primi anni Settanta la composizione del *corpus* antislamico, ma vi giungiamo attraverso un percorso diverso, cioè per via di una ricostruzione più ampia e conseguente ai lunghi censimenti qui offerti.

<sup>85</sup> Mercati 1931, pp. 338-40; Cydonès II, nr. 400, pp. 355-6; Kydonès I/2, nr. 93, pp. 500-3.

## 1.2 I dati interni

### 1.2.1 Contro la (presunta) unità compositiva del *corpus* antislamico

Eppure questa ipotesi continua a non convincere del tutto. Essa infatti lascia aperti due problemi: il primo tutto interno al *corpus* antislamico, ossia quello relativo all'unico dato cronologico che fissa la composizione al 1360, e il secondo concernente l'attribuzione e la titolazione degli *Adv. Iud.*, che sovente precedono o seguono il *corpus* e che riteniamo risalenti al primo soggiorno a Mistras.

Siamo convinti che fino a oggi la critica si sia impegnata ad affrontare l'aporia – senza risolverla – partendo da un pregiudizio ossia dalla presunta unità compositiva dell'opera. Tale presupposto coincide a nostro parere proprio con l'obiettivo che Cantacuzeno si proponeva al momento della pubblicazione. In altri termini riteniamo che attraverso l'attività di riproduzione Giovanni intese rendere pubblici materiali concepiti in periodi differenti e solo in quel momento volutamente riuniti: a nostro giudizio il cosiddetto *corpus* antislamico è in verità un'aggregazione concepita *a posteriori*, al fine di concludere, insieme agli *Adv. Iud.*, quel ciclo apologetico-polemico avviato con l'attacco all'ultima generazione di antipalamiti e dunque contro quanti si oppongono alla retta fede.

Per giustificare questa ipotesi è indispensabile rileggere e valutare una serie di passi e dettagli disseminati nell'opera. Ci suggerisce inoltre tale pista proprio il prologo degli *Adv. Iud.* Nel corso della nostra disamina abbiamo segnalato come la presenza di questi dialoghi, ora raccolti insieme al *corpus* antislamico ora riprodotti separatamente ma comunque in manoscritti successivi al 1370, generi non poche difficoltà. Gli *Adv. Iud.* sono infatti opera risalente al primo soggiorno a Mistras o di poco successiva. Essi sono attribuiti unanimemente a Christodoulos, pseudonimo adottato da Cantacuzeno almeno fino ai tempi della composizione degli *Antirrhetika* contro Kyparissios (1365-67). Come spiegare dunque la loro riproduzione solo a partire dai primi anni Settanta? Per rispondere a questa domanda non ci pare casuale un dettaglio che si legge nelle righe iniziali dell'opera. Qui l'autore si chiede – come leggiamo nell'edizione disponibile – se sia meglio intitolare il suo scritto *contro* gli Ebrei o *per* gli Ebrei<sup>86</sup> poiché esso potrebbe servire da condanna e monito (ἔλεγχος, στήλη) per quanti distolgono lo sguardo dalla verità o al contrario da guida (ποδηγία) per coloro che invece appaiono più disponibili. Poco prima

<sup>86</sup> Cantacuzenus *Contra Iudaeos*, p. 69, ll. 4-5: Οὐκ οἶδ' ὁπότερον κάλλιον, φαῖεν ἂν τινες, ἐπιγράψαι τῷ τοιοῦτῳ συντάγματι, κατὰ ἰουδαίων, ἢ ἂν ἄλλον ὑπὲρ αὐτῶν.

di introdurre il personaggio di Xenos, con nostra sorpresa Cantacuzeno inserisce per esteso proprio la titolatura che si legge a capo degli scritti successivi al 1367: Τοῦ γὰρ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος ῥωμαίων Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ, τοῦ διὰ τοῦ θείου καὶ μοναχικοῦ σχήματος μετονομασθέντος Ἰωάσαφ μοναχοῦ (ll. 13-16). Collocata in questo punto, essa infatti appare un corpo estraneo, una correzione successiva, verosimilmente integrata al momento della pubblicazione e volta a formalizzare la paternità dell'opera, potenzialmente incerta. Nel caso degli *Adv. Iud.* ci troviamo di fronte a un testo che, concepito agli inizi degli anni Sessanta, fu reso pubblico con una massiccia opera di riproduzione solo agli inizi del decennio successivo.

Spostando ora l'attenzione sul *corpus* antislamico, vi sono almeno tre aspetti testuali da considerare.

### 1.2.2 Le differenze strutturali tra *Apologiae* e *Orationes*

A chi si dedica alla lettura complessiva degli otto discorsi contro l'Islam si mostra chiaro che essi differiscono non solo sulla base degli obiettivi - apologetici i primi quattro e polemici i restanti -, ma anche per il procedimento adottato. Come aveva già osservato Voordeckers,<sup>87</sup> le *Ap.* si caratterizzano per una struttura strettamente logica; diversamente le *Or.* denotano una modulazione delle argomentazioni strettamente analitica. In altri termini i discorsi apologetici seguono un tracciato che collega i singoli argomenti affrontati generando un percorso persuasivo stringente, dove a farla da padrone sono le continue e ampie citazioni vetero e neotestamentarie, vera ossatura del ragionamento. Nelle *Or.* invece si susseguono nuclei polemici per i quali è più labile il nesso di collegamento. Non è infatti un caso - e in questo siamo nuovamente in accordo con Voordeckers - che solo i discorsi polemici siano preceduti da un sommario, che permette al lettore un'agevole consultazione e di reperire con facilità i passi che più interessano. In questo Cantacuzeno ricalca - senza esplicita dichiarazione - le forme del *CIS*, di cui è pesantemente debitore. In questa perlustrazione complessiva non ci pare poi un dettaglio che i rimandi interni siano sempre sulla direttrice *Or.-Ap.* e mai in senso contrario, ossia Cantacuzeno negli scritti polemici rinvia alla lettura di un passo delle *Ap.* e in esse al contrario non faccia menzione alcuna dei discorsi polemici.

Ulteriore - ma non secondario - aspetto riguarda l'impostazione complessiva delle due serie di discorsi. Nelle *Ap.* Cantacuzeno adotta con insistenza le forme del *Du Stil*, richiamando continuamente

<sup>87</sup> Voordeckers 1967-68, p. 295.

l'attenzione del suo interlocutore. Nelle *Or.* la figura di Sampsatines invece scompare e i quattro discorsi si configurano come un'analisi puntuale di citazioni coraniche e tradizioni islamiche delle quali Cantacuzeno è informato essenzialmente a partire dalla traduzione di Cidone. La *pars polemica* non ha dunque un destinatario definito, ma si rivolge a un generico pubblico, mai chiaramente identificabile.

### 1.2.3 Indizi interni contro l'unità compositiva

Passiamo ora ad analizzare direttamente il testo di Cantacuzeno. Alcuni dettagli che si leggono nelle pagine iniziali sia delle *Ap.* sia delle *Or.* attirano la nostra attenzione. Nel proemio alle *Ap.* Cantacuzeno illustra brevemente gli obiettivi che si propone di raggiungere. Di seguito il passo che ci interessa direttamente:

‘Ο δὲ λόγος ἀφορμὴν λαβὼν τὴν τῆς ἐπιστολῆς ἀνασκευὴν χωρεῖ κατὰ τῆς τῶν Σαρακηνῶν αἰρέσεως ἐπεδικῶν μὲν τὰ Χριστιανῶν, κατατρέχων δὲ τῆς τῶν Σαρακηνῶν αἰρέσεως ἀπὸ μέρους ἐν λόγοις ἥδη τέσσαρσιν, ἀνακόλουθον αὐτὴν πρὸς τε τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἀποδεικνύς ὥς μὴδὲ ἑαυτῇ συμβαίνειν ἰκανῶς ἔχουσιν. [*Prooemium ad apologias*]<sup>88</sup>

Il discorso, prendendo spunto dalla confutazione della lettera, si scaglia contro l'eresia dei Saraceni, da un lato prendendo le difese delle <credenze> dei Cristiani dall'altro attaccando l'eresia dei Saraceni in parte già in quattro discorsi, dimostrando <come> questa <risulti> contraddittoria sia rispetto alla verità sia verso sé stessa, poiché in sé non è in grado di essere sufficientemente coerente.

Appare del tutto evidente che l'obiettivo primario dei discorsi apologetici sia la difesa dei dogmi e più ampiamente della fede cristiana di fronte alle accuse mosse nella lettera del persiano Sampsatines. La demolizione di posizioni avversarie è secondaria e accessoria, utile solo a certificare l'incoerenza del messaggio islamico. La limitatezza dei contenuti prettamente polemici (ἀπὸ μέρους) perseguita già (ἥδη) nei quattro discorsi, più che indiretta anticipazione di uno scritto ad essi totalmente dedicato, ci pare chiaro riferimento all'*Ap.* IV, che, più dei testi che la precedono, mostra un'impostazione e contenuti polemici. In altri termini al momento della scrittura di queste righe Cantacuzeno immagina un progetto che esaurisce il tema nell'arco dei primi quattro discorsi.

<sup>88</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 373AB = Förstel *Kantakuzenos*, p. 2, ll. 28-33.

Passiamo alle righe proemiali dell'*Or.* I. Qui si legge:

Πάντος ἀντιλέγοντος ὁ σκόπος εἷς ἐστίν, ἵνα τὸ μὲν οἰκέϊον κατασκευάσῃ, τὸ δὲ ἀντίπαλον ἀνατρέφῃ. Ἐπεὶ γοῦν περὶ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἱκανῶς διελέχθημεν καὶ λίαν ὀρθῶς, ὥς ἔμοιγε καὶ τῇ ἀληθείᾳ δοκεῖ, φέρε δὴ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι θαρρήσαντες τῷ παρ' ἐκείνοις μὲν ἀτιμαζομένῳ, παρ' ἡμῖν δὲ προσκυνουμένῳ σκεψώμεθα, τίνες οἱ λόγοι, οὓς κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀληθείας ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ἐξηρεύετο Μωάμεθ.

Οὐ ἐπελαθόμεθα δὲ τοῦ λόγου ἡμῶν, οὐπὲρ φθάσαντες εἵπομεν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ παρ' ἡμῖν σπουδαζόμενον, ἵνα καθολικῶς ἐπελέγξωμεν τὰ παρὰ τοῦ Μωάμεθ ἐκτεθέντα ἀτοπήματα, ἀλλὰ μόνον ἀντίπρωμεν, ἅπερ κατὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐνσάρκου αὐτοῦ οἰκονομίας κακῶς καὶ ἀφρόνως ἐφρυάξαντό τινες βλάσφημα. Ἵνα δὲ μὴ δόξωμεν ὥς ἀδυνατοῦντες ἀποφεύγειν τὸν ἀγῶνα, ἥδη Θεοῦ συνάρσει ἀναλαμβάνομεν αὐτόν, ὅπως καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ζητούντων ἡ ἀλήθεια γενήται. [*Prooemium ad orationes*]<sup>89</sup>

L'unico scopo di chi intenda confutare è da un lato dare forza alla propria tesi, dall'altro distruggere quella avversaria. Poiché quindi discutemmo a sufficienza e sin nel dettaglio della fede in Cristo – per come sembra opportuno alla mia persona e alla [luce della] verità – orsù, incoraggiati dallo Spirito Santo che è disprezzato da costoro ma da noi venerato, rivolgiamo l'attenzione a quali siano i discorsi che Maometto, il figlio della rovina, vomitò contro Dio e la verità. Non ci dimenticammo del nostro intento, di cui in precedenza parlammo, ossia che non era nostra intenzione ribattere in toto alle assurdità pronunziate da Maometto, ma unicamente rispondere alle illazioni che taluni ebbero il coraggio di tagliare con malignità e stupidità come una bestemmia contro Cristo e l'economia della sua incarnazione. Ma per non apparire come coloro che sfuggono alla sfida, perché privi di forze, ora l'affrontiamo con l'aiuto di Dio, affinché la verità sia al servizio di quanti la ricercano.

Nonostante lo stile un po' involuto, è chiaro il significato complessivo del passaggio. Cantacuzeno sostiene la necessità di completare il disegno della sua opera, manchevole di una *pars polemica* inizialmente non concepita, poiché in parte già assolta nelle *Ap.* In un primo momento infatti e in maniera esaustiva si è concentrato precipuamente sulla replica alle illazioni «ragliate» da taluni. Non può non colpire come l'identità di Sampsatinos scompaia a questo punto (e, come detto, nella totalità delle *Or.*) e i toni concilianti delle *Ap.* qui si tramutino

<sup>89</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 589BC = Förstel *Kantakuzenos*, p. 244, ll. 2-14.



in aggressione diretta e volgare (ἐφρυνάξαντό τινες βλάβσφημα). Il progetto iniziale ora è rivisto (ἤδη Θεοῦ συνάρσει ἀναλαμβάνομεν): il disegno, che in precedenza contemplava solo la risposta alle accuse contro i Cristiani (οὐπερ φθάσαντες εἵπομεν), ora si tramuta in un attacco diretto all'Islam e ai contenuti della predicazione di Maometto.

La composizione delle *Or.* – certo a completamento della precedente sezione – è quindi mossa da un'urgenza differente, da un ravvedimento dell'autore insoddisfatto delle sue iniziali intenzioni.

Il confronto tra questi due passaggi, unito al risultato dell'analisi dei dati desunti dalla tradizione manoscritta, ci convince che, seppur integrate, le due parti del *corpus* furono composte in due momenti differenti. Questa soluzione può così spiegare e armonizzare l'unica informazione cronologica presente nelle *Ap.* con l'intensa attività di riproduzione dell'intero testo intorno agli anni 1373-75. È possibile dunque che solo le *Ap.* siano state composte intorno alla data del 1360 e probabilmente prima del primo soggiorno in Peloponneso di Cantacuzeno; le *Or.* invece furono concepite successivamente, pensiamo solo nei primi anni Settanta. Completato il ciclo, Giovanni ritenne che fosse giunto il momento di rendere l'intero *corpus* pubblico.

### 1.3 La cornice del *corpus* cantacuzenico contro l'Islam

#### 1.3.1 Il problema della cornice: struttura e autenticità

Come anticipato, è tuttavia indispensabile un'analisi puntuale della cornice che introduce l'intero *corpus*. Le *Ap.*, come detto, sono infatti precedute da una serie di testi nei quali l'autore presenta gli antefatti che lo indussero alla composizione dell'opera a vantaggio del convertito Melezio. Va innanzitutto evidenziato che l'inserimento di una cornice pare un espediente letterario gradito a Cantacuzeno, almeno per le opere risalenti alla metà degli anni Sessanta del XIV sec. Le *Historiae*, nelle quali gli ultimi eventi menzionati riguardano la fine del 1364 – inizi del 1365, sono introdotte dal carteggio con il monaco Nilo, identificato con il metropolita Nilo Kabasilas.<sup>90</sup> Anche gli *Adv. Iud.* prendono spunto da un episodio narrato nelle primissime battute: durante una cavalcata fuori le mura di Mistras, dove soggiornava alla corte di suo figlio Manuele despota di Morea, Giovanni si imbatte in un ebreo di nome Xenos con il quale intavola un contraddittorio di cui i dialoghi sono testimonianza ovviamente rifinita *a posteriori*.<sup>91</sup> Sebbene di poco eccedenti alla metà del de-

<sup>90</sup> Dräseke 1900, pp. 72-84.

<sup>91</sup> Cantacuzenus *Contra Iudaeos*, p. 69, ll. 13-23.

cennio, anche gli *Antirrhetika* contro Giovanni Kyparissiotēs sono preceduti da un'ampia introduzione nella quale Cantacuzeno ripercorre e delinea le tappe che portarono all'affermazione del Palamismo, dalle origini della controversia fino all'approvazione sinodale del tomo del 1351.<sup>92</sup>

Anche il *corpus* antislamico – o meglio le *Ap.* – non sfugge a questa impostazione. La cornice, che per le caratteristiche e l'eterogeneità dei testi che la compongono si configura a nostro giudizio come un vero e proprio *dossier*, si articola in quattro parti. È evidente che una corretta valutazione dell'opera non possa prescindere dall'analisi e dalla soluzione del problema della sua autenticità. Come vedremo, il fatto che i protagonisti siano due musulmani, di cui uno convertito volontariamente al Cristianesimo, rappresenta infatti una novità nel panorama della produzione antislamica bizantina, nella quale il confronto è sempre giocato su opposte sponde. Va fin da qui evidenziato un altro fattore dirimente. Risulta chiaro che i testi che compongono il *dossier* – forse, come vedremo, a esclusione del secondo – risentono della diretta manipolazione dell'autore.

Il primo testo ha la funzione di *preambulum*. In forma impersonale qui si riassumono le circostanze che hanno indotto alla composizione dell'opera. Si ritrae il profilo del protagonista: un achemenide, nobile e dedito all'insegnamento, è folgorato dalla luce della verità e decide di convertirsi. Si affretta a raggiungere Costantinopoli, quando l'impero era retto proprio da Cantacuzeno. Al momento dell'abdicazione e del volontario ritiro monastico di Giovanni VI, l'apostata segue la sorte del suo mentore e, fattosi monaco, prende il nome di Melezio. Qui grazie alla familiarità e alla frequentazione con l'ex imperatore approfondisce la sua conoscenza del Cristianesimo. Raggiunto dalla lettera di un suo correligionario e sentendo la necessità di replicare, chiede aiuto al suo protettore, che si offre a prestare la voce al convertito. Il testo prosegue avvertendo – come abbiamo ampiamente descritto – che i quattro discorsi (*scil.* le *Ap.*) hanno innanzitutto l'obiettivo di difendere la fede cristiana a partire dalle Sacre Scritture, in quanto testi riconosciuti come veritieri dagli stessi Musulmani. Le argomentazioni e le prove addotte sono valide tuttavia anche contro gli Ebrei. Nelle prescrizioni rituali e nei fondamenti teologici si ravvisa infatti una colpevole similitudine tra Giudei e i seguaci di Maometto, tanto da definire l'Islam una forma deviata di Giudaismo. Il testo si conclude con una citazione profetica dall'Apocalisse (Ap 2, 9) che mette in guardia da quanti si presenteranno come Giudei pur non essendo tali.

Come secondo testo è proposta la lettera, tradotta in greco volgare, che il persiano Sampsatines di Işfahān indirizza a Melezio. Nel

<sup>92</sup> Rigo 2016.

paragrafo iniziale l'autore sente la necessità di presentarsi all'apostata. Egli ammette di non aver mai conosciuto di persona Melezio, ma di essere giunto nella terra del *grande emiro* e lì di essere stato a tal punto commosso dall'affetto e dal rimpianto degli amici e confratelli del convertito da convincere l'emiro a richiamarlo al suo incarico. Il Persiano con toni concilianti insiste al fine di un ripensamento da parte di Melezio, il quale a suo dire deve con contrizione confidare nella misericordia divina. Ai suoi occhi è infatti inspiegabile la ragione di questa conversione a fronte della cultura del suo interlocutore e dell'evidente errore predicato dai Cristiani, che mina l'unicità di Dio accreditando Cristo come Figlio di Dio senza che egli stesso l'abbia mai confermato. Qui il Persiano ci informa che Melezio aveva in precedenza inviato una difesa, che ai suoi occhi appare ulteriore prova di colpevolezza (Ἀλήθεια τὰς γραφὰς τὰς ἔγραψας καὶ ἀπέστειλας, οὐδὲν ἦσαν πρὸς τὴν γνῶσιν σου, ἀλλ' οὐδὲ εἰς τὴν τιμὴν σου). Sampsatines prosegue quindi con una serie di perentori interrogativi intorno ai fondamenti della fede cristiana, la cui replica rappresenterà l'intelaiatura sulla quale saranno costruite le quattro Ap. L'accusa per la proditoria espunzione del nome di Maometto dalle Scritture operata dai Cristiani e la riaffermazione della radice abramica dell'Islam sono gli ultimi temi affrontati nella missiva. Il fatto che il testo si interrompa senza un opportuno e atteso congedo allunga l'ombra di una manipolazione operata dall'autore del *corpus*, che, forse disinteressato al prosiegua degli argomenti, *sua sponte* ha deciso di mutilare la lettera.

Il testo successivo non è altro che un brevissimo paragrafo che ha le movenze e i motivi di un'*excusatio*. Non è superfluo segnalare innanzitutto come esso sia assente in due importanti testimoni manoscritti (Vat. gr. 686 e Tigur. C 027). Il suo inserimento quindi potrebbe rispondere a un'operazione di revisione o versione del *corpus* in vista della circolazione in specifici ambienti o a fronte delle critiche ricevute. Non ci pare infatti un caso che esso compaia nel *Par. gr.* 1242, versione di lusso dell'intera opera cantacuzenica e completata nel 1375. Nel breve paragrafo si chiede venia per lo stile semplice e disadorno che in effetti segna una netta differenza rispetto alla *doctrina* e al compiacimento retorico proprio della produzione del secolo. La ragione è dichiarata: l'obiettivo è confutare e chiamare in causa Maometto e i suoi seguaci, ossia barbari ignoranti della *filosofia* e delle sue sottigliezze argomentative. Tale *excusatio* ha quindi l'obiettivo tutt'altro che secondario di giustificare la *mimesis* che contraddistingue tutti e otto i discorsi: non si deve infatti dimenticare che essi nascono come confronto tra due protagonisti non ellenofoni e d'altro canto conferma indirettamente la paternità di Cantacuzeno, che di questa lingua e di questo stile elementari si scusa con i lettori.

Il quarto e ultimo testo fa da controcanto alla lettera di Sampsatines. Inserito in testa all'Ap. I, si configura come un biglietto con il quale Melezio accompagna la (prima) serie dei discorsi. L'apostata si meraviglia dell'interesse del dotto Persiano nei suoi confronti e lo informa dell'invio di una precedente lettera-apologia nella quale tentava una prima risposta agli interrogativi supposti. Di questo testo non abbiamo alcuna traccia, nonostante l'apostata sostenga che gli sia tornato indietro senza alcuna annotazione. Melezio prosegue lamentando la mancanza di una replica da parte del suo antico correigionario, ma racconta che alcuni non meglio specificati personaggi, giunti dalla regione in cui vive Sampsatines, gli hanno riferito che suddetta lettera non gli fu mai recapitata e, rammaricato, ne chiede una, più ampia e dettagliata. Gli anonimi intermediari ribadiscono inoltre i medesimi interrogativi posti già in precedenza dal Persiano. Melezio si dice ben disposto a fornirla a dispetto dei Musulmani che evitano i contraddittori con i Cristiani, i quali sono al contrario convinti della purezza e bontà della loro fede. Dopo la consueta manifestazione di umiltà di fronte al gravoso compito, Melezio si chiede se Sampsatines saprà guarire dall'oftalmia per la luce della verità che lo colpisce come ogni altro musulmano. Quindi il convertito fa appello alla naturale sapienza di cui Dio fece dono al dotto, alla sua erudizione e scienza, dichiarando che il terreno del confronto e della sua esposizione è rappresentato da quelle Sacre Scritture che sono riconosciute e venerate dagli stessi Musulmani. Prima di concludere con una professione di fede per Cristo Figlio di Dio incarnato, esorta il Persiano a non comportarsi come chi, seduto su un tesoro, se ne allontana o chi in presenza di una fonte di acqua purissima rimane assetato.

Sarebbe ingenuo ritenere che il tessuto di corrispondenze e conferme interne tra i testi del *dossier* sia criterio sufficiente a garantirne l'attendibilità storica. Giudichiamo tuttavia che la lettera di Sampsatines sia l'unico scritto con peculiarità tali da poter gettare luce sulla questione. Procederemo quindi a un'indagine su questo testo lungo due canali. Innanzitutto linguistico: abbiamo infatti la fortuna di poter consultare la traduzione della missiva del sultano mamelucco Ḥasan al-Malik al-Nāṣir, inviata in risposta all'ambasceria organizzata dallo stesso Cantacuzeno per discutere una serie di questioni aperte, tra le quali la conclusione della controversa elezione di Lazzaro al patriarcato di Gerusalemme. Di questa missiva è lo stesso Giovanni a offrire una copia nelle sue *Historiae* e nulla lascia pensare che si tratti di una sua contraffazione.<sup>93</sup> Il fatto che essa sia datata al 30 ottobre 1349, quindi in tempi assai vicini a quelli del presunto carteggio tra Melezio e Sampsatines, è un'ulteriore fortunata

<sup>93</sup> Cantacuzenus, III, XIV, pp. 94-9.

coincidenza. In un secondo momento proporremo l'analisi delle citazioni, non solo coraniche, presenti nel testo, la cui bontà può essere garanzia di autenticità della lettera medesima.

Il quadro sinottico che proponiamo [tab. 1] è costruito allo scopo di riconoscere la presenza di costrutti sintattici ed elementi morfologici caratterizzanti la lettera di Sampsatines e la missiva della cancelleria mamelucca. In entrambe infatti si registrano usi linguistici propri del *sermo humilis* (articolo greco utilizzato con valore pronominale, ὅπου come pronomi relativo; desinenze -ουν per la III persona plurale attiva, tutte soluzioni difformi dalla *Hochsprache* adottata da Cantacuzeno). Tenendo presente la differente destinazione e le dimensioni dei due testi – uno privato e l'altro ufficiale –, abbiamo escluso un confronto lessicale. Inoltre, al fine di alleggerire la tabella abbiamo volontariamente omissso l'elenco dei casi in cui è adottata la costruzione, caratteristica e frequentissima, di *vá* con indicativo e congiuntivo: se ne contano 4 casi nella lettera di Sampsatines e ben 48 in quella della cancelleria mamelucca.

Difficile non ammettere la netta coincidenza. Non ci sentiremmo nemmeno di escludere che i due testi siano stati tradotti dal medesimo ufficio cancelleresco, se non dal medesimo interprete. Mentre infatti è naturale giustificare che per la lettera di Sampsatines, in quanto corrispondenza personale, sia stata adottata la lingua d'uso, siamo ben più meravigliati al contrario che un testo ufficiale ed essenziale per il riavvio delle relazioni diplomatiche tra Bisanzio e il sultanato mamelucco sia disponibile solo in lingua volgare. Ciò lascerebbe adito a credere che i traduttori attivi nella cancelleria imperiale padroneggiassero la lingua greca solo nel suo registro medio (se non popolare). Tutt'altro che secondaria è poi la conseguente considerazione che riposa su quella che doveva essere necessariamente la lingua originale del testo: l'adozione degli stessi schemi sintattici e grammaticali lascia supporre che, al pari della missiva proveniente da il Cairo, anche la lettera di Sampsatines in origine fosse scritta in lingua araba.<sup>94</sup>

Come anticipato, passiamo ora alla verifica delle citazioni inserite nella lettera del Persiano. Seppur indicativa, la presenza della *basmalah*, che si legge anche identica come *incipit* della missiva del sultano, non è in sé probante in quanto formula d'uso, quindi di facile contraffazione. Alcune righe dopo Sampsatines afferma che la voce di Dio pronunciò la sua disponibilità ad accogliere quanti si convertono (ll. 67-8: καὶ ὁ Θεὸς μὲ τὸ στόμα >ν< τοῦ τὸ ἅγιον Ἑτοιμός εἰμι, νὰ δέξωμαι τὸν μετανοῶντα). Si tratta di una citazione da Corano 2, 160.

<sup>94</sup> Sulla documentazione proveniente dalla cancelleria mamelucca si veda Bauden 2005 e Bauden, Dekkiche 2019. Raccolta a oggi insuperata dei trattati stretti con potentati cristiani rimane Holt 1995 (in part. nr. 9, pp. 118-28 [Trattato con Michele VIII Paleologo, 1281]). Per il XIV sec. bizantino si veda Korobeinikov 2004.

Tabella 1 Quadro sinottico

	Sampsatinis epistula	Nasiris Hasani epistula in Cantacuzeni Historiis
Articolo come pronome	55: τὴν δικαιοσύνην του 59: εἰς τὸ 65: τὸ κακὸν αὐτὸ οὐδέν το ἔπαθες ἐσὺ μόνος 69: εἰ τις μετανοήσῃ, εἰς τὰ ἔσφαλε τὸν Θεόν 65. 76. 86. 89. 90: το 67: μὲ τὸ στόμα<ν> του 74: τὰς γραφάς, τὰς ἔγραψας 82: τὸν 85. 93: τους 93. 94: των 103: τὸν φρόνιμον εἰς λόγος σώζει τον	p. 94, l. 18: νὰ τὸ ζητῇ p. 95, l. 11: νὰ τὸ δεχώμεθα p. 95, l. 12: τὰ ἐδεξάμεθα p. 95, ll. 14-15: τὸ ἔγραφεν p. 95, l. 15: τὸ ἐζητεῖ p. 95, l. 16: τὸ ἦτον p. 95, l. 21: τὸ θέλεις p. 96, l. 3: τὸ ἐζητήσατε p. 96, l. 4: νὰ τὸ ἀπολογηθῶμεν p. 96, l. 5: τὰς δουλείας του p. 96, ll. 5-6: τὸ ἠθελεν p. 96, l. 6: ὁ λόγος του p. 96, ll. 9-10: τὸν λόγον του καὶ ἐπληρώσαμεν τον p. 96, ll. 13-14: ἐπληρώσαμεν τον p. 96, l. 17: ἀπέσωσέν το p. 97, l. 6: εἰς τὸ ἐνεθύμιζεν p. 97, l. 9: τὰ κρίματά του p. 97, l. 15: νὰ τὸν φυλάσσωνται p. 98, l. 6: ἐγροκίσασμέν το p. 98, l. 20: τὸ πῶς τὸν p. 98, l. 22: νὰ τὴν πλατύνῃ p. 98, l. 23: νὰ τὴν ποιήσῃ p. 98, l. 24: νὰ τὴν ποιήσῃ p. 99, l. 2: ἐλέους του... εὐεργεσίας του p. 99, l. 7: μετὰ τῶν μαθητῶν του
ὅπου come pronome relativo	61: ὅπου οὐδέ σε γινώσκω 95: τὸν Χριστόν, ὅπου ἔνι Λόγος Θεοῦ	p. 95, l. 23: ὅπου ἔναι p. 99, l. 8: ὁποῦ ἐλπίζω
Pronomi personali	65: ἐσὺ	p. 94, l. 19: ἀπὸ τὸ ὀσπήτιόν μας p. 95, l. 1: ἀπὸ τῆς αὐθεντίας μας p. 95, ll. 1-2: ὑψαρίστου μας p. 95, ll. 2-3: εἰς τὴν ἡγιασμένην αὐλὴν μας p. 95, l. 3: συνετύχαιάν μας p. 95, l. 5: ἀπὸ τῆς αὐθεντίας μας p. 95, l. 6: ἀπ' ἐμᾶς p. 95, l. 10: ἀπ' ἐσᾶς p. 95, l. 11: καλοσύνης μας p. 96, l. 10: τὸν ὀρισμόν μας p. 96, l. 14: μας παρεκάλεσεν p. 96, l. 19: ὀρισμός μας ὑψηλός p. 98, ll. 10-11: ὅταν ἐχῇ θέλημα ἄς μας φθάνῃ μανδάτον
Forme verbali	52: δέξασαι 58: βλέπουν 59: παρακαλοῦν 66: ἔσφαλαν 69: ἔσφαλε 70: ἔσφαλες 82: ὑβρίζουν 83: λέγουν 84: παραδέρνουν 95: διαβάλλουν 95. 96. 99. 103: ἐνι 101: ἦσαι	p. 95, l. 2: ἐπεμψαν p. 95, l. 3: συνετύχαιαν p. 95, ll. 9. 15. 19. 23: ἔναι p. 95, l. 21: ὑπαγαίνου p. 96, l. 2: προσέξουν p. 96, l. 13: ἐζητήσεις p. 97, ll. 1-2: ἀφήνουν; καταφρονοῦν; δέρνουν p. 97, l. 8: ἀποστείλῃν p. 98, l. 17: ἐμάθαμεν
ἀπὸ cum accusativo	57: ἀπὸ τοὺς ἀδελφούς καὶ φίλους 63: ἀπὸ τὸ σκότος καὶ τὴν ἀπώλειαν	p. 94, l. 18: ἀπὸ τὴν Σουλτανικὴν ἐξουσίαν μου p. 94, l. 19: ἀπὸ τὸ ὀσπήτιόν μας p. 95, l. 12: ἀπὸ τὰ χέρια p. 96, l. 22: ἀπὸ τὸν ἀμνηρᾶν p. 97, ll. 19-20: ἀπὸ τὴν χώραν p. 98, l. 18: ἀπὸ τὸν πατριάρχην p. 98, l. 19: ἀπὸ τὸν ἄρχοντα
μὲ cum accusativo	67: μὲ τὸ στόμα<ν> του	p. 98, l. 9: μὲ τὴν ἀπολογίαν p. 98, l. 13: μὲ τὸν ὀρισμόν

A nostra conoscenza essa è assente in tutti gli apologeti e polemisti bizantini, in *primis* lo stesso Cantacuzeno, ma anche Niceta Byzantios. Altrettanto importante osservare che essa non compare nemmeno nel *CIS* di Riccoldo, fonte latina di Giovanni.

Ben più problematico quanto si legge poche righe dopo, lì dove si dice che il Profeta insieme a Dio pronunciò la frase: Εἴ τις μετανοήσῃ, εἰς τὰ ἔσφαλε τὸν Θεόν, ὡς ἀναμάρτητός ἐστιν (ll. 69-70). Come già Förstel, anche noi siamo costretti ad ammettere l'irreperibilità del passo. Nulla nel Corano si adatta alla formulazione in greco, nonostante siano parecchi i *loci* in cui si affronta il problema del pentimento, primo fra tutti la *sura* 9 (*at-Tawbah*), completamente dedicata al tema. Degno di nota inoltre l'eco che registriamo rispetto a Corano 7, 153. Non possiamo escludere altresì che si tratti di un *ḥadīth* del Profeta, che sfortunatamente non siamo riusciti a isolare. Di certo la citazione di Sampsatines risponde pienamente alle pratiche e alle convinzioni islamiche riguardo al pentimento e alla misericordia divina.

Assai complesso il caso della citazione successiva, nella quale si accenna a una frase pronunciata dal profeta per conto di Allah (ll. 78-9: Πάντα ἐποίησα διὰ σὲ καὶ σὲ δι' ἐμῆ). Förstel, che ammette l'irreperibilità del passo, ritiene che esso alluda al tema della preesistenza di Maometto, argomento conosciuto da alcuni polemisti come Bartolomeo di Edessa. Noi invece riconosciamo in questa formulazione la citazione di un *ḥadīth qudsī* (خَلَقْتَ الْإِنْسَاءَ لِحُجَّتِكَ لِحُجَّتِكَ لِحُجَّتِكَ), ossia appartenente alla collezione di detti direttamente provenienti secondo la tradizione islamica da Allah. Il dato è oltremodo significativo perché ancor più che per quelli precedenti in questo caso dobbiamo ammettere una conoscenza dei testi della *sunna* che travalica le competenze della polemistica bizantina e non solo.

Ancor più enigmatica la citazione che segue poche righe dopo. Insistendo sull'unicità di Dio e accusando i Cristiani di aver gettato discredito su Cristo attribuendogli il titolo di Verbo di Dio, Sampsatines riporta lo scambio di battute tra i Giudei e Gesù durante il processo che condusse alla sua condanna e passione. Qui è evidente l'eco di Lc 22, 70 (εἶπαν δὲ πάντες· σὺ οὖν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ; Ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι). La presenza della citazione sollecita due considerazioni: 1) da un lato sarebbe prova di una certa conoscenza diretta del testo evangelico da parte del Persiano e 2) d'altro canto attesta l'assoluta letteralità della traduzione in greco volgare: il traduttore non è intervenuto in alcun modo a regolarizzare il testo sulla base del dettato evangelico, lasciando spazio alla tendenziosità e parzialità della citazione medesima.

In ultimo, al fine di ribadire l'assurdità della decisione del correggionario, Sampsatines propone un passo coranico nel quale Allah esclude la possibilità di condividere la natura divina con alcuno. Qui Förstel ravvisa la contiguità con Corano 10, 68 e 23, 91; noi al contrario riteniamo che la traduzione greca sia più attinente a Corano 20, 14

(إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعِزَّنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي). In nessun caso la citazione è presente né in Cantacuzeno né in Riccoldo-Cidone né in Niceta Byzantios.

I dati sin qui raccolti convincono dell'autenticità della lettera di Sampsatines. La precisione delle citazioni coraniche o derivate dalla tradizione islamica esclude che si tratti di un testo falso o manipolato, poiché le competenze e le conoscenze a disposizione degli apologeti e polemisti bizantini del XIV sec. o precedenti non arrivano a questo livello di dettaglio. Il profilo dell'autore della lettera appare dunque coerente con le dichiarazioni che Melezio riporta in particolare nella seconda metà del biglietto che accompagna il *corpus*: qui più volte egli elogia la cultura e la dottrina del suo interlocutore, la sapienza e dunque la conoscenza delle Scritture, sia islamiche sia cristiane. Dunque a nostro giudizio l'analisi testuale conferma l'attendibilità del testo e impone un approfondimento circa l'identità dei personaggi in gioco.

### 1.3.2 I personaggi

#### Melezio

Le pagine incipitarie del *corpus* a nostra conoscenza sono l'unica testimonianza sul personaggio di Melezio. Ciò lascerebbe adito a dubitare in forma pregiudiziale sulla storicità del convertito, tuttavia l'ampia riproduzione del testo in vita dell'ex imperatore e da questi sostenuta gioca a sfavore di una siffatta conclusione: agli occhi dei contemporanei sarebbe troppo ingenua la finzione. Al limite della pervicacia suonerebbe poi il fatto che Melezio sia ricordato proprio nel *preambulum* come uno di coloro che seguirono l'imperatore dopo l'abdicazione del dicembre 1354 nel ritiro monastico (Καὶ τούτου τυχῶν εὐμενοῦς, ἐπεὶ πρὸς τὸν φιλόσοφον βίον ὁ Θεὸς τὸν βασιλέα ἐκάλει, γίνεται καὶ αὐτὸς εἰς τῶν ἀκολουθησάντων ἐπὶ τὴν ὁδὸν ταύτην ἐρχομένῳ τῷ βασιλεῖ).<sup>95</sup> Melezio deve dunque essere figura storicamente attendibile.

Alquanto singolare è il fatto che non sia menzionato il nome antecedente la conversione. Egli è semplicemente registrato sulla base della sua origine (Ἀχαιμενίδης τις). Proprio l'utilizzo dell'etnonimo, spesso associato a quanti appartengono alle varie tribù turche insediatesi in Anatolia e dirette concorrenti con Bisanzio per il controllo di quelle terre,<sup>96</sup> ha indotto a supporre che Melezio fosse un fuggiasco turco proveniente dalla corte dell'emiro Orhan I, sebbene non vi siano fonti che attestino il fatto. A nostro giudizio la

<sup>95</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 372AB = Förstel *Kantakuzenos*, p. 2, ll. 13-15.

<sup>96</sup> Sull'associazione si veda Durak 2009; Todt 2013. In tal modo Gregorio Palamas definisce i Turchi pressì i quali fu fatto prigioniero proprio in quegli stessi anni (marzo 1354 – primavera 1355).



consuetudine in sé non giustifica l'identificazione di Melezio con un turco, tantomeno ottomano. Per estensione il titolo di achemenide potrebbe adattarsi a quanti sono originari di territori che nella distorsione arcaicizzante tipica della prospettiva bizantina sono in qualche modo riconducibili alle regioni dell'antico impero persiano. L'etnonimo quindi a nostro giudizio allude a una generica origine orientale e alla padronanza dell'idioma turco, la cui diffusione ricordiamo non è circoscritta all'area anatolica. Lo storico mamelucco Maqrīzi menziona per l'anno 1326-27 l'arrivo a il Cairo di due inviati bizantini, tali Aqsunqur e Bahādur, immigrati cristianizzati in quell'occasione convertitisi all'Islam, che ricevettero l'incarico forse a motivo delle loro competenze linguistiche presso l'allora corte turcofona.<sup>97</sup> Se rimaniamo nell'ambito mamelucco ricordiamo come il possesso della lingua turca sia anche richiesto come requisito per l'ingresso nelle scuole coraniche finanziate dai vari emiri.<sup>98</sup>

Oltre all'origine orientale ciò che possiamo dire di Melezio è dunque contenuto nel ritratto che ci consegna Cantacuzeno. Il nostro convertito è ormai un uomo (εἰς ἄνδρας ἐλάυνων ἦδη), probabilmente di natali altolocati (τὴν τύχην οὐκ ἀγεννής), dotato di buone sostanze (ἐπιτήδευμα διδασκαλικὸν μετιών), poiché convinto sostenitore (ζηλωτής) della bontà della fede musulmana. Illuminato dalla grazia egli si converte e fugge a Bisanzio (τρέχει), dopo essersi evangelicamente spogliato dei suoi beni. Qui regna Giovanni VI Cantacuzeno (Ἰωάννης ὁ Καντακουζηνὸς οὗτος ἦν).<sup>99</sup> L'arrivo di Melezio va dunque collocato tra il 2 febbraio 1347 e il 10 dicembre 1354. Al momento dell'abdicazione, Melezio, che aveva intessuto con lui ottimi rapporti, segue l'imperatore nel suo ritiro monastico. In una data successiva al gennaio 1355 dobbiamo quindi immaginare il convertito vestire l'abito monastico e prendere il nome di Melezio.

La lettera di Sampsatines completa il magro ritratto fin qui ricostruito. Lì si dice che grande è lo sconforto lasciato dal convertito presso fratelli e amici, tanto che essi richiedono allo stesso Sampsatines che si faccia latore presso il grande emiro per un rapido ritorno del fuggitivo (τὸν ἔπαινόν σου, καὶ τὸν λόγον σου καὶ τὴν γνώσιν σου ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ φίλου, οὗς ἔχεις ἐνταῦθα, ἔμαθον. Καὶ τόσῃν ἀγάπῃν ἔχουν πρὸς σέ, ὅτι οὐδέποτε με βλέπουν, ἵνα οὐδέν με παρακαλοῦν διὰ σέ εἰς τό, νὰ παρακαλέσω τὸν ἀμην, νὰ σέ καταστήσῃ).<sup>100</sup> I termini utilizzati a nostro parere lasciano supporre

<sup>97</sup> Shukurov 2016, p. 371 e nota 293. Sulla turcofonia alla corte mamelucca si veda Irwin 2003.

<sup>98</sup> Fernandes 1987, p. 93.

<sup>99</sup> Per il testo si veda Cantacuzenus *Apologiae*, 372A = Förstel *Kantakuzenos*, p. 2, ll. 6-13.

<sup>100</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 373D = Förstel *Kantakuzenos*, p. 4, ll. 56-60.

un legame non familiare ma educativo: sono i confratelli e compagni della comunità, a cui Melezio in origine apparteneva, a lamentare il suo abbandono. Questa relazione formale è infatti indirettamente confermata dal fatto che lo stesso Sampsatines chiami l'apostata con il titolo di fratello (Ἀδελφὲ ἡγαπημένε) e dunque si dica in qualche modo legato a quella confraternita o comunità che pare diretta o sovvenzionata dall'emiro.

A quanto descritto nel testo si può aggiungere la probabile identificazione del ritratto di Melezio presente sul Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Synod. gr. 429 (Vlad. 303) [diktyon 44054] a opera di G.M. Prochorov.<sup>101</sup> Al f. 28v la ventesima strofe dell'*Akathistos* lì riprodotta è preceduta da una miniatura che rappresenta il Cristo circondato da due schiere: alla sua destra due patriarchi (Calisto I e Filoteo Kokkinos) e un gruppo di monaci fra i quali è stato riconosciuto al centro lo stesso Cantacuzeno nelle vesti del monaco Ioasaph; alla sinistra del Cristo una serie di dignitari e in seconda fila un uomo dai tratti orientali senza copricapo che tende la mano alla figura centrale.

A nostro giudizio l'identificazione tra l'immagine e il nostro Melezio è plausibile nei limiti in cui risulta attendibile un riconoscimento senza riscontro. Di certo l'ipotesi di datazione del Mosqu. Synod. gr. 429 (Vlad. 303) vergato dal monaco Ioasaph τῶν Ὁδηγῶν, autore – va ricordato – del summenzionato Par. gr. 1242, tra il 1355 e il 1364 si accorda con i pochissimi dati cronologici relativi alla vicenda di Melezio. In questa prospettiva l'osservazione di Prochorov, che nota come Melezio non mostri ancora l'abito monastico al contrario indossato da Cantacuzeno (*post* dicembre 1354), suggerirebbe che la tonsura del convertito non sia immediatamente seguita al suo ritiro in monastero e indurrebbe a una datazione alta del codice.

### Sampsatines di Isfahan

Identificare l'interlocutore di Melezio parrebbe impresa ben più agevole, se non fosse altro perché il suo nome è menzionato nelle rubriche che introducono sia la lettera del Persiano sia la risposta di Melezio, che accompagna l'Ap. I, e nel testo della medesima, ma mai all'interno del *corpus*. L'indicazione è tuttavia alquanto generica, poiché sia il nome sia la *nisbah* sono piuttosto diffusi e di conseguenza lasciano adito ad associazioni con vari personaggi attivi nei decenni centrali del XIV sec. Ci pare tuttavia fuori dubbio che la traslitterazione greca coincida con la forma Shams al-Dīn al-Isfahānī.

<sup>101</sup> Prochorov 1972, pp. 251-2 e tav. 7; analisi più recente in Gediminskaitė 2024.

Altrettanto generico, come per il caso di Melezio, risulta il ritratto di Sampsatines. Dai testi introduttivi sappiamo soltanto che si tratta di un Persiano (Πέρσης), dunque uomo di riconosciuta provenienza orientale, stimato per la sua erudizione e saggezza (τὸν φρονιμώτατον καὶ συνετώτατον Σαμψατὴν Ἰσφαχανίην), più volte ribadita con convinzione dallo stesso Melezio. È invece direttamente Sampsatines a informarci che i due non hanno mai avuto occasione di conoscersi di persona (ὁ εἷς τὸν ἄλλον οὐδὲν εἶδεν) e che della vicenda del convertito gli è giunta voce solo quando si è trasferito nella terra del grande emiro (κατέλαβον εἰς τὴν χώραν τοῦ μεγάλου ἀμηνᾶ).

Nessuna delle ipotesi formulate fino a oggi risolve il problema. L'identificazione con l'omonimo dotto persiano Shams al-Dīn al-Iṣfahānī è stata rigettata sulla base della data di morte (1348/1349), ritenuta troppo alta per giustificare la composizione del *corpus*, necessariamente successiva all'abdicazione di Giovanni VI (*post* 1354).<sup>102</sup> Todt, primo fra tutti, sostiene poi che la provenienza di Sampsatines vada cercata negli ambienti religiosi della nascente corte ottomana. Egli infatti interpreta l'espressione κατέλαβον εἰς τὴν χώραν τοῦ μεγάλου ἀμηνᾶ che si legge nella lettera dell'avversario di Melezio come un chiaro riferimento all'emiro Orhan I che in alcuni documenti bizantini coevi (*in primis* la *Lettera alla sua Chiesa* di Gregorio Palamas) è appunto menzionato con questo titolo.<sup>103</sup> Sulla scia di questa ipotesi Balivet in una corsiva annotazione ha aggiunto al novero dei potenziali personaggi il nome di un tale Şemseddin, attestato nel 1361 come membro di un'ambasceria ottomana in Persia.<sup>104</sup>

Ci pare necessaria a questo punto una rivalutazione complessiva del problema a partire dalle ulteriori notizie biografiche che siamo in grado di fornire. Facciamo seguire una previa schedatura prosopografica di tutti i personaggi che per onomastica, per qualità e sulla base del periodo di attività potrebbero essere identificati con il nostro Sampsatines.

### Şemseddin

Come accennato, Balivet, discutendo sull'identità di Sampsatines, riferisce il caso di un altrimenti ignoto Şemseddin, incaricato nel 1361 di un'ambasceria – aggiungiamo noi – presso il sovrano jalayiride

<sup>102</sup> Trapp 1966, p. 44\* e nota 123.

<sup>103</sup> Todt 1991, pp. 235-49.

<sup>104</sup> Balivet 1994, p. 121, nota 16. Qui si fa cenno anche al caso di un *akhi* Şemseddin incontrato dal viaggiatore arabo Ibn Baṭṭūta a Bursa durante il suo soggiorno avvenuto circa vent'anni prima della vicenda di Melezio.

Uways.<sup>105</sup> Di lui si fa menzione nella lettera d'accompagnamento alla missione che Murad I rivolge a Uways lì dove l'emiro ottomano con tono sommesso ringrazia il destinatario per la precedente visita presso la sua corte dell'emissario Jeladdin Düli *bey*. Nulla è precisato circa l'identità di Şemseddin.

L'attendibilità della notizia, e quindi della proposta di Balivet, dipende tutta dall'autenticità del documento. Il testo è contenuto nel *Mecmua'a-ı Münşe'at al-Selatin* di Ahmed Feridun<sup>106</sup> di cui Beldiceanu-Steinherr ha dimostrato come gran parte della corrispondenza attribuita ai sultani Osman, Orhan e Murad I sia inattendibile. Anche per questo caso la studiosa classifica il documento come un falso, segnalando evidenti incongruità di ordine cronologico. La lettera, datata al luglio del 1361, designa infatti Murad I come emiro in carica, quando in realtà suo padre Orhan I governò fino al marzo dell'anno successivo.<sup>107</sup> Trattandosi di un falso, la possibilità di identificare il personaggio con il nostro Sampsatines decade o quanto meno ci pare fortemente ridimensionata.

Fakhrī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Fakhr al-Dīn  
Sa'īd Iṣfahānī<sup>108</sup>

Autore di un dizionario della lingua persiana, di cui la quarta parte è un lungo trattato di poesia, Fakhrī fu poeta, esperto in questioni prosodiche e lessicografo. Nell'introduzione della sua opera egli fornisce alcuni dati utili a ricostruirne la biografia. Originario di Iṣfahān, nel 1313 viaggiò per il Lurestān, dove ebbe occasione di incontrare poeti e dotti locali, su richiesta dei quali compose un'altra opera sempre di argomento poetico. Traferitosi quindi da Iṣfahān a Shīrāz compose e dedicò la sua opera maggiore, terminata intorno al 1344, a Jamāl al-Dīn Shaikh Abu Eshāq Injū (1321-1357), signore di Fars e ultimo degli Injuidi.

Dato il profilo, se si esclude la città natale e gli estremi cronologici che fissano il suo *floruit* intorno alla metà del secolo, nulla giustifica un'associazione con Sampsatines.

<sup>105</sup> Wing 2016, pp. 101-28.

<sup>106</sup> Ahmed Feridun 1849, pp. 92-3.

<sup>107</sup> Beldiceanu-Steinherr 1967, pp. 161-3 (doc. nr. 24).

<sup>108</sup> Storey 1984, pp. 9-11.

Shams al-Dīn Maḥmūd Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Iṣfahānī  
(1276-1348/1349)

Più complessa la valutazione del caso di Shams al-Dīn al-Iṣfahānī,<sup>109</sup> del quale abbiamo abbondanti informazioni che desumiamo dai dizionari biografici dell'epoca.

Nato a Iṣfahān nel 1276 e appartenente a una famiglia illustre per il suo impegno nello studio, Shams al-Dīn al-Iṣfahānī fu introdotto all'*uṣūl ad-dīn* dal padre 'Abd ar-Raḥmān ibn Aḥmad, a sua volta discepolo del celebre 'Abd Allāh al-Bayḍāwī. Insieme al genitore, ancora bambino si trasferì a Tabriz. Con il fratello studiò anche logica secondo l'insegnamento dell'*ar-Risāla ash-Shamsiyya fī l-mantiq* di al-Kātibī, che raccoglieva l'eredità sia degli *Analitici posteriori* di Aristotele sia dell'*al-Burhān* di Avicenna. Approfondì parimenti lo studio del Corano, degli *ḥadīth*, della filosofia, della grammatica, della retorica e del *kalām* con Nuṣayr ad-Dīn al-Fārūqī e Jamāl ad-Dīn ibn Abī ar-Rajā', quindi l'astronomia, la matematica e la medicina con Qutb ad-Dīn ash-Shīrāzī e Nāṣir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, al seguito del quale ebbe modo di lavorare presso l'osservatorio di Marāgha alla corte ilkhànide. Proprio durante il lungo soggiorno a Tabriz si colloca la sua prima produzione, concentrata sul dibattito fra fede sunnita e sciita. Il fatto che sotto il regno di Abū Sa'īd la presenza sunnita fosse divenuta minoranza indusse Shams al-Dīn al-Iṣfahānī a trasferirsi. Nel 1324 compì il pellegrinaggio rituale a La Mecca e di ritorno passò per Gerusalemme, quindi in Siria, riscuotendo particolare notorietà e rispetto nei circoli della Damasco mamelucca. I cronisti e storici dell'epoca confermano questo dato, attribuendogli titoli che in vario modo evidenziano sia la cultura e la dottrina del personaggio sia l'assoluta rispettabilità e benemerenzia. A Damasco i suoi interessi si spostano dalla teologia filosofica all'*uṣūl al-fiqh* (*ḥadīth* e *tafsīr*), come testimoniano il suo commentario al *Muqaddimat* di Ibn al-Ḥājib o le brevi note su alcuni versetti del Corano, forse a motivo delle relazioni con le scuole lì attive in particolare shāfi'ite (Jalāl al-Dīn al-Qazwīnī e Kamāl al-Dīn Ibn az-Zamalkānī). Proprio a Damasco dal 1300 ricoprì l'incarico prestigioso di *Umm aṣ-Ṣāliḥ Madrasa*. L'alta considerazione del suo insegnamento gli valse anche il rispetto del celebre studioso ḥanbalita Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, versato – è doveroso ricordarlo – sul tema del rapporto fra Islam e Cristianesimo.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Al Ghouz 2017; Al Ghouz 2016; Caverley, Pollock 2002, pp. XXXVIII-XLV.

<sup>110</sup> Cucarella 2011; Michel 1984. Non va poi dimenticato quanto il dibattito inter-religioso fosse acceso nella Damasco dei primissimi anni Venti del XIV sec. come prova la replica di Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī a una lettera proveniente da Cipro sulla quale Ebied, Thomas 2005.

Raggiunto nella tarda primavera del 1332 da una lettera nella quale il sultano al-Malik al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn<sup>111</sup> lo invitava a sovrintendere alla sua *khānqāh* detta *Nāṣiriyya* al Siryāqūs, Shams al-Dīn al-Iṣfahānī si trasferì a il Cairo in quell'anno. L'istituzione delle *khānqāh* ebbe particolare impulso nel corso del XIV sec. mamelucco. Si tratta di complessi atti ad accogliere comunità essenzialmente composte da sufi con il duplice scopo di concentrare religiosi sotto la guida di dotti stimati e parallelamente operare una profonda urbanizzazione e presidio delle aree periferiche de il Cairo (e non solo), sovente edificando nelle adiacenze una moschea a uso della comunità. A questo scopo il sultano al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn procurò fondi e materiali ai propri emiri per la costruzione di *khānqāh* nella zona di Qarafa, attraendo così sufi dall'Alto Egitto e dalla Siria.<sup>112</sup> È durante il terzo periodo di regno di al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310 – † 1341) che Shams al-Dīn al-Iṣfahānī, su richiesta del sovrano, compose il suo commento all'opera di 'Abd Allāh al-Bayḍāwī, per il quale ottenne grandissima notorietà e stima negli ambienti religiosi e di corte.

Nel 1336 l'influentissimo e potente emiro Sayf al-Dīn Qawṣūn al-Sāqī al-Nāṣirī<sup>113</sup> inaugurò la propria *khānqāh* (*qubbat wa khānqāh amir Qawṣūn*) e riuscì a convincere Shams al-Dīn al-Iṣfahānī a lasciare il Siryāqūs, offrendogli l'alta onorificenza di *shaikh shuyūkh* ossia responsabile della gestione, delle buone pratiche dei sufi lì residenti e dell'insegnamento impartito. Particolarmente allettante doveva anche essere lo stipendio, l'alloggiamento e la disponibilità di manoscritti che la nuova posizione comportava. Ciò non determinò alcuna frizione con il sultano.

Da questo momento non si evidenziano particolari notizie sul conto di Shams al-Dīn al-Iṣfahānī. Va infatti notato che alla morte del sultano si aprì una lunga fase di confusione nella successione che vide l'apparizione e l'altrettanto repentina scomparsa di aspiranti al trono, spesso manovrati da smaliziati e levantini emiri.<sup>114</sup> Durante questi anni turbolenti Shams al-Dīn al-Iṣfahānī proseguì la sua attività di studioso e insegnante senza spostamenti degni di nota. Secondo lo storico Ibn Ḥajar al-'Asqalanī, Shams al-Dīn al-Iṣfahānī morì a il Cairo nel mese di Dhu al-Qa'dah del 749 (febbraio 1349) durante la seconda pandemia di peste.

<sup>111</sup> Levanoni 1995.

<sup>112</sup> Sulla costruzione delle *khānqāh* si vedano Fernandes 1980; Homerin 1999; Little 1991; Behrens-Abouseif 1985. Per il caso della *khānqāh* del Siryāqūs si veda Williams 1984.

<sup>113</sup> Sul personaggio si veda Van Steenberghe 2001, pp. 449-66.

<sup>114</sup> Van Steenberghe 2006.

L'identificazione con Šemseddin, ambasciatore di Murad I, appare pesantemente inficiata dall'inattendibilità del documento che lo menziona. Anche il caso di Fakhrī, lessicografo e poeta, stride con la figura di Sampsatines che pare esperto in questioni religiose come provano le citazioni coraniche e non solo che abbiamo isolato nella sua lettera. Diversamente il profilo del dotto persiano Shams al-Dīn al-Iṣfahānī a nostro parere si adatta in maniera convincente al ritratto dell'interlocutore di Melezio.

Non si possono tuttavia negare, come osservato, le difficoltà generate dalla seppur minima sfasatura dei piani cronologici. Circa la data di morte, è da escludere un errore da parte del biografo, il quale fissa la dipartita del dotto all'età di 75 anni e dunque necessariamente all'inizio del 1349. Ciò costringe a immaginare che il carteggio con Melezio vada collocato tra il febbraio 1347 e i primi mesi del 1349, tenendo conto del fatto che esplicitamente è fissato l'arrivo di Melezio a Costantinopoli quando Cantacuzeno era imperatore. A ben vedere il *terminus* del 2 febbraio 1347 non sarebbe da considerare in maniera così vincolante, dal momento che sempre Cantacuzeno nelle sue *Historiae* accredita la propria persona con il titolo di *basi-leus* anche per gli eventi antecedenti la sua formale incoronazione.

Altro motivo di difficoltà risiede nel fatto che Sampsatines dice espressamente di non conoscere di persona Melezio e di aver ricevuto notizie sul suo conto solo dopo l'arrivo presso la terra del grande emiro. Due paiono le fonti dichiarate dal Persiano sulla vicenda del convertito: da un lato il rammarico dei confratelli dell'apostata e dall'altro le lettere che Melezio aveva inviato alla sua comunità. È in tal senso infatti che interpretiamo il passaggio della lettera dove Sampsatines rimprovera il convertito, dicendo polemicamente che le missive da lui inviate offendono con il loro contenuto la sua stimata dottrina (Ἀλήθεια τὰς γραφάς, τὰς ἔγραψαν καὶ ἀπέστειλας, οὐδὲν ἦσαν πρὸς τῆς γνώσιν σου, ἀλλ' οὐδὲ εἰς τὴν τιμὴν σου). Eppure per Shams al-Dīn al-Iṣfahānī dopo il trasferimento presso la *khānqāh* dell'emiro Qawṣūn nel 1336 non sono documentati ulteriori spostamenti. Di certo l'assassinio dell'emiro (marzo 1342) durante i turbolenti anni che seguirono la morte del sultano provocò un impoverimento della *khānqāh* nella quale il dotto esercitava il suo magistero. Non ci pare quindi un azzardo pensare che un trasferimento – o una visita temporanea – presso il complesso nel quale viveva Melezio abbia offerto a Shams al-Dīn al-Iṣfahānī occasione per conoscere la sorte e la scelta dell'apostata. Alla confusione legata alla travagliata lotta di successione negli anni 1347-49 va poi considerato in aggiunta un fattore tutt'altro che secondario ossia la diffusione del contagio di peste che sconvolse la vita dell'Egitto mamelucco. Ci chiediamo se proprio alla peste vada imputata la mancata risposta alla prima missiva inviata da Melezio che di ciò si lamenta con Sampsatines (Καὶ ἐθαύμασα μέγᾳλως ἀναλογιζόμενος κατ' ἐμαυτὸν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις ἐπὶ

τῷ γεγονότι). Il numero dei morti e le ininterrotte esequie funebri e riti organizzati per sostenere la devozione popolare richiesero un carico sempre crescente da parte dei religiosi, guidati e coordinati dall'impegno degli emiri più influenti. Le fonti mamelucche ricordano al proposito numerosi casi: l'emiro Shaykhū insieme ad altri pari organizzò ad esempio una cerimonia per il popolo afflitto dal morbo presso la Qubbat al Nāṣr l'ottavo giorno di Ramaḍān del 749 (domenica 30 novembre 1348);<sup>115</sup> il medesimo Shaykhū insieme all'allora potente emiro Mughultāy si preoccupò delle abluzioni e della ricomposizione dei cadaveri in vista della sepoltura.

Proprio la figura di 'Alā' al-Dīn Mughultāy ibn Sūsūn al-Nāṣirī († 1354) attira la nostra attenzione. Nella lettera, come abbiamo ricordato, il Persiano sostiene di essere venuto a conoscenza della vicenda di Melezio nel momento in cui *giunse nella terra del grande emiro* (κατέλαβον εἰς τὴν χώραν τοῦ μεγάλου ἁμῖρᾶ). Dimostrata l'autenticità della missiva a partire da un originale arabo, sotto questa luce dobbiamo necessariamente riconsiderare i dati in essa contenuti. La lettura «ottomana» di Todt, il quale ritiene che il *grande emiro* sia da identificare con Orhan I a motivo dell'assegnazione di questo titolo in autori bizantini coevi (primo fra tutti Gregorio Palamas), non ci pare di conseguenza convincente. La locuzione *grande emiro* (τοῦ μεγάλου ἁμῖρᾶ) infatti potrebbe essere libera traduzione del titolo di *atābak al-'asākīr*, onorificenza ben attestata negli anni del regno di al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn e a partire dal 1354 evolutasi nella formula di *amīr kabīr*<sup>116</sup> o versione in greco più letterale del titolo di *amīr ākhūr kabīr*. Originariamente questo ufficio si riferiva all'incarico, eminentemente di ordine militare, di supervisore delle scuderie del sultano. Verso la metà del XIV sec. tuttavia le funzioni di quanti furono insigniti di tale onorificenza superarono il limite delle incombenze militari e abbiamo notizia di emiri, come 'Alā' al-Dīn Aydughmish († 1342), che presiedettero le pubbliche sessioni (*khidma*), conferendo promozioni e fissando udienze, in realtà prerogative personali del sultano.<sup>117</sup> Mughultāy ricoprì l'incarico di *amīr ākhūr kabīr* tra il dicembre 1347 e l'agosto 1351<sup>118</sup> e della centralità del suo ruolo durante questi anni sono prova innanzitutto il conflitto con gli altrettanto potenti emiri Baybughā Rūs e Manjak (luglio 1349) o il loro arresto

<sup>115</sup> La cerimonia segue la processione penitenziale svoltasi il venerdì precedente. Si veda Dols 1977, p. 246.

<sup>116</sup> Van Steenberghe 2006, p. 44; per la diffusione del titolo di *atābak al-'asākīr* si veda l'appendice II sempre in Van Steenberghe 2006, pp. 177-88. Il primo a fregiarsi del titolo fu l'emiro Shaykhū, come attesta indirettamente lo stesso Cantacuzeno, che ricorda la repressione contro i Cristiani (copti in particolare) scatenata dallo spietato personaggio. Si veda Cantacuzenus, III, XV, pp. 99, 101 e 103.

<sup>117</sup> Van Steenberghe 2006, pp. 43-4.

<sup>118</sup> Van Steenberghe 2006, p. 184.



insieme a Shaykhū (29 dicembre 1350) per volontà del sultano al-Nāṣir Ḥasan. Non è poi possibile tralasciare il legame che univa Mughultāy al giovanissimo sultano, di cui era patrigno avendone sposata la madre. Mughultāy, come i suoi pari, non si risparmiò nemmeno in ambito religioso. Nel 1329 fece erigere una sua *khānqāh*, per la quale è disponibile un'edizione parziale dell'atto di fondazione (*waqfiyya*).<sup>119</sup> Egli stabilì che a sovrintenderla fosse un *mudarris* appartenente alla scuola hanafita in qualità di *shaykh al-mashyakha*. Il complesso prosperò di certo fino alla morte del fondatore nel 1354.

I dati fin qui raccolti lasciano spazio a nostro giudizio alla seguente ricostruzione. Melezio operava con funzioni di dotto coranico presso la *khānqāh* di Mughultāy fino al momento della sua conversione al Cristianesimo. Di qui egli prese la via per Costantinopoli verso il 1346 o 1347. Il *terminus* è fissato sulla base dell'indicazione fornita dallo stesso Cantacuzeno che ricorda il convertito giungere quando lui era *basilus*. La diffusione del contagio di peste e le turbolenze politiche dovute alla lotta per la successione del sultano al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn generarono una situazione di confusione generale. Non ci pare dunque un azzardo immaginare il dotto Shams al-Dīn al-Iṣfahānī subire le vicissitudini del periodo. Il silenzio delle fonti ci consente solo di ipotizzare un trasferimento temporaneo o una visita prolungata presso la *khānqāh* di Mughultāy, attivo, al pari di altri emiri, ad alleviare le sofferenze della popolazione. Di qui spieghiamo l'espressione che si legge nella lettera di Sampsatines (κατέλαβον εἰς τὴν χώραν τοῦ μεγάλου ἀμυρᾶ): il termine χώρα andrebbe inteso come «terreno di proprietà» dell'allora *amīr ākhūr kabīr* Mughultāy, che tenne questo incarico tra il dicembre 1347 e l'agosto 1351.

Dal canto suo Melezio era in qualche modo rimasto in contatto con la sua comunità come indica il ricordo di una o più lettere che Shams al-Dīn al-Iṣfahānī poteva leggere (Ἀλήθεια τὰς γραφάς, τὰς ἔγραψαν καὶ ἀπέστειλας, οὐδὲν ἦσαν πρὸς τῆς γινώσιν σου, ἀλλ' οὐδὲ εἰς τὴν τιμὴν σου) e che dovevano essere state recapitate a pochi mesi dall'abbandono della medesima. Sampsatines ricorda quindi il rammarico dei confratelli e discepoli di Melezio e la loro richiesta di appellarsi all'emiro. A questo punto egli contatta il suo correligionario attraverso la lettera confluita poi nella cornice al *corpus* di Cantacuzeno.

Melezio replicò a breve giro senza ottenere risposta. La catastrofica contrazione della produzione e del commercio a causa della peste generò un blocco degli scambi.<sup>120</sup> Indiretta prova di ciò è la durata dell'ambasceria che lo stesso Cantacuzeno aveva inviato a il Cairo per risolvere il problema della contestata elezione di Lazzaro

<sup>119</sup> Fernandes 1980, pp. 33-5 (descrizione del sito), 168-72 (pubblicazione parziale dell'atto di fondazione).

<sup>120</sup> Dols 1977, pp. 255-80.

alla sede patriarcale di Gerusalemme. Senza addentrarci nelle questioni procedurali legate alla nomina del patriarca,<sup>121</sup> osserviamo che l'ambasceria impiegò ben due anni a far ritorno a Costantinopoli. Essa era costituita dallo stesso patriarca e dall'*apokrisarios* imperiale Manuel Sergopoulos e giunse nella capitale mamelucca dopo il dicembre 1347 (Ramaḍān 748), ossia dopo l'ascesa al sultanato di Hasan Qumārī Ibn al-Malik al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (12/1347-8/1351 e 10/1354-3/1361), il figliastro – come abbiamo ricordato – proprio di Mughultāy. Essa prese la via del mare per il ritorno nella capitale bizantina solo dopo il 30 ottobre 1349, come mostra la data apposta alla lettera di risposta del sultano (15 ṣa'bān 750), e quindi dobbiamo credere che essa tornò intorno alla metà del novembre successivo. Solo parzialmente questo lungo lasso di tempo è giustificato con la visita degli ambasciatori, concessa e sostenuta dal sultano, ai luoghi santi o al sopralluogo sui numerosi siti cristiani che egli si riprometteva di proteggere e preservare. Altri fattori, come ad esempio la peste, rallentarono o impedirono la rapida conclusione della missione. Non è quindi da escludere che proprio i membri di ritorno dell'ambasceria, tra i quali non compare più il patriarca Lazzaro, siano gli anonimi personaggi che riferirono a Melezio il rammarico di Sampsatines per non aver ricevuto risposta alla sua prima lettera (Ἐλθόντες δέ τινες ἀπὸ αὐτόθι εἰπόν μοι ὅτι ἄπεδέχου...).

A questo punto della vicenda (seconda metà del 1349) il carteggio non ha più motivo di proseguire per la morte per peste di Shams al-Dīn al-İṣfahānī. E qui la storia prende la via della finzione letteraria. Nessun documento patriarcale infatti riporta l'atto di conversione di Melezio né altrove egli è menzionato come monaco. L'unica testimonianza potrebbe essere l'associazione con il misterioso personaggio dai tratti orientali raffigurato nella miniatura del Mosqu. Synod. gr. 429 (Vlad. 303), f. 28v. Ciononostante crediamo che Melezio abbia preso l'abito monastico e accompagnato l'imperatore nel ritiro successivo alla sua abdicazione (post dicembre 1354). Difficilmente potremmo giustificare la falsificazione della notizia sulla monacazione in un'opera per la quale l'ex imperatore si impegnò in un'ampia diffusione come prova l'intesa riproduzione databile all'inizio degli anni Settanta del XIV sec. Inoltre sulla base delle evidenti affinità di resa linguistica che abbiamo rilevato a proposito del confronto tra la traduzione della lettera di Sampsatines e la missiva del sultano Ḥasan al-Malik al-Nāṣir saremmo anzi indotti ad ipotizzare – ma la cosa è in sé indimostrabile – che sia proprio Melezio il traduttore di cui si servi Cantacuzeno per la versione in greco del dispaccio proveniente dalla corte mamelucca.

<sup>121</sup> Notizia in PLP 14350; Canard 1937; Wirth 1961.

Un'ultima considerazione che ci proietta alla questione discussa nel paragrafo successivo. L'utilizzo massiccio di citazioni ed estratti dalla traduzione di Demetrio Cidone del *CIS* del domenicano Riccoldo da Monte di Croce, in particolare se non esclusivamente nelle quattro *Or.*, suggerisce che al momento della composizione degli scritti dichiaratamente polemici Cantacuzeno non ebbe più la possibilità di avvalersi di una fonte diretta circa il contenuto del Corano e della tradizione islamica. Ciò lascia credere che Melezio sia morto prima della composizione delle *Or.*

#### 1.4 Le fonti di Cantacuzeno: la traduzione di Demetrio Cidone dal *Contra legem Sarracenorum* di Riccoldo da Monte di Croce

Passiamo così all'ultimo aspetto che può gettar luce su tempi e modalità di composizione dell'opera antislamica di Cantacuzeno. La dipendenza (almeno di una parte) del *corpus* dalla traduzione in greco approntata da Demetrio Cidone a partire dal *CIS* del domenicano fiorentino Riccoldo da Monte di Croce non può essere oggetto di discussione.<sup>122</sup> È infatti lo stesso Giovanni a elogiare l'opera del Domenicano in un passaggio dell'*Or.* I:

Τῷ ἀπὸ τῆς τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ σαρκώσεως χιλιοστῷ διακοσιοστῷ ἡδεκάτῳ ἔτει τις τῆς τάξεως τῶν Πρεδικατόρων, ἦτοι τῶν κηρύκων, Ῥικάλδος ὄνομα αὐτῷ, ἀπελθὼν εἰς τὴν Βαβυλῶνα, ἔνθα τὸ μουσεῖον καὶ τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας ἐνεργεῖται καὶ φιλοπονήσας εἰς ἄκρον ἐξήσκησε τὴν τῶν Ἀρράβων διάλεκτον, ὃς καὶ ἐξετάσας καὶ εἰς ἀκρίβειαν εὐρών τὰ ἐν νόμῳ τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἐμπεριειλημμένα εἰς τὴν τῶν Λατίνων γλῶσσαν ἀπὸ τῆς τῶν Ἀρράβων μετήνεγκεν.<sup>123</sup>

Nell'anno dall'incarnazione del Signore nostro e Salvatore Gesù Cristo, vero Dio, 1210, un tale dell'ordine dei Predicatori, ovvero annunciatori, di nome Ricaldo, giunto a Babilonia (*scil.* Baghdad), dove si pratica lo studio e il culto dell'iniquità, con estremo impegno apprese la lingua araba; costui, sia dopo attente ricerche sia dopo aver trovato ciò che è contenuto nella legge degli Ismaeliti, tradusse dall'arabo in lingua latina.

Prescindendo dall'errore di datazione (qui in precedenza già rilevato), il passo merita almeno tre considerazioni. Innanzitutto alcune

<sup>122</sup> Il testo è edito in PG 154, 1037-1152 (= Demetrius *CIS*).

<sup>123</sup> *Or.* I, 4, 272-8 = 601BC.

informazioni, come la forma *Ricaldo* (Ῥικάλδος) per il nome del frate e la sua appartenenza all'ordine domenicano, trovano riscontro nel titolo con il quale in alcuni manoscritti e nell'edizione disponibile circola la traduzione di Cidone.<sup>124</sup> In secondo luogo in un breve passaggio di poco successivo del *CIS*<sup>125</sup> Riccoldo riassume la propria vicenda: il lungo soggiorno a Baghdad, lo studio della tradizione islamica e del Corano e la sua traduzione (parziale) in latino. Non ci pare invece secondario sottolineare il fatto che Cantacuzeno non menzioni il nome del traduttore greco, pur puntualizzando che l'opera fu concepita in latino.

Attira poi la nostra attenzione il punto in cui Cantacuzeno sceglie di collocare la menzione di Riccoldo. Apparentemente il passo sembra un corpo estraneo al testo e al percorso logico che sta compiendo. A ben vedere è possibile tuttavia trovare una spiegazione: dopo aver ricordato il versetto evangelico in cui Cristo mette in guardia dalla predicazione di falsi profeti (Mt 7, 15) e dal giudicare l'albero dal frutto (Mt 7, 18), Giovanni inserisce la menzione di Riccoldo. È come se ritenesse l'opera del Domenicano una fonte attendibile e finalmente per lui disponibile per una puntuale analisi del testo coranico, utile a metterne in luce tutte le contraddizioni e discrepanze che giustificano il suo giudizio negativo. Ciò corrisponde in effetti all'intenzione di Riccoldo. Il *CIS* è infatti un libello-*pamphlet* che ha come obiettivo precipuo la demolizione del testo coranico a partire da una precisa analisi di passi e citazioni con l'obiettivo di porre in evidenza la violenza, la contraddittorietà e l'ispirazione demoniaca del messaggio di Maometto.

L'opera, concepita a Firenze nel convento di Santa Maria Novella, lì dove Riccoldo tornò dopo il lungo soggiorno in Oriente, fu composta intorno all'anno 1300. Essa ebbe notevole diffusione come prova l'ampia tradizione manoscritta. L'edizione critica disponibile è stata tuttavia approntata da Mérigoux a partire dal solo Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C. VIII. 1173, che è manoscritto d'autore, proveniente dalla biblioteca di Santa Maria Novella, ovvero nel quale compaiono una serie di glosse, correzioni e revisioni di pugno di Riccoldo, solo in parte recepite dai taluni testimoni.<sup>126</sup> Ciò ha determinato il fatto che il testo sia circolato con minime variazioni, seppur significative, a motivo – aggiungiamo noi – di una sua riproduzione ora precedente ora successiva alla definitiva revisione dell'autore, che purtroppo non è possibile datare. La traduzione di Cidone, sulla base delle osservazioni dell'editore Mérigoux e di una nostra verifica, fu condotta a partire da una copia del manoscritto

<sup>124</sup> Demetrius *CIS*, 1037A.

<sup>125</sup> Demetrius *CIS*, 1040D.

<sup>126</sup> Mérigoux 1986, pp. 8-11 e 35-43.

fiorentino. Bisogna dunque supporre l'esistenza di una copia costantinopolitana del CIS, e ci sembra plausibile ipotizzare che essa fosse conservata nella biblioteca del convento di San Domenico di Pera, al quale di certo Demetrio ebbe accesso grazie alle conoscenze maturate sin dagli anni del suo apprendistato nello studio del latino, come a breve ricorderemo.<sup>127</sup>

#### 1.4.1 La datazione della traduzione greca del *Contra legem Sarracenorum*

È innegabile che stabilire la data della traduzione cidoniana equivalga a definire il *terminus post quem* per la redazione del *corpus* di Cantacuzeno. A oggi tuttavia a motivo della mancanza di dati certi ciò risulta impossibile e pare quasi un paradosso ammettere che la datazione del *corpus* medesimo rappresenti il *terminus ante quem* per la versione della traduzione del CIS.

Dato lo scarso interesse che la prova ermeneutica di Cidone ha riscosso tra gli studiosi, è comunemente accolta una datazione oscillante tra il 1354 e il 1360 sulla scorta delle considerazioni di Trapp.<sup>128</sup> Solo Todt, ammettendo l'insufficienza dei dati desumibili dalla tradizione manoscritta e rigettando al contempo la datazione delle *Ap.* e *Or.* al 1360, per conseguenza ritiene come ragionevole *terminus ante quem* per la traduzione di Cidone il giugno 1373, data alla quale risale – come detto – la redazione del Vat. gr. 686, primo manoscritto datato del *corpus* di Cantacuzeno.<sup>129</sup> Certo plausibile, l'ipotesi di Todt non è in alcun modo risolutiva perché nulla giustifica la datazione di un testo sulla base del fatto che esso sia citato in un altro. In secondo luogo entrambe le proposte di datazione partono dall'assunto di una composizione unitaria del *corpus*, cosa che noi abbiamo messo in dubbio nelle pagine precedenti. Riteniamo dunque indispensabile anche in questo caso un riesame complessivo dei dati a nostra disposizione, che innanzitutto contempli l'inserimento della traduzione del CIS nel percorso ermeneutico compiuto da Demetrio e che valuti il reale utilizzo del testo da parte di Cantacuzeno. Procederemo prima riconsiderando gli aspetti esterni al testo, quindi proseguiremo con l'analisi degli elementi testuali, così da approdare a una valutazione complessiva.

<sup>127</sup> Sulla biografia e sulla produzione di Riccoldo, quindi sulla complessa questione relativa alla genesi del CIS si veda Mérigoux 1986, pp. 6-53. Per la circolazione del testo a Bisanzio si veda Fanelli 2022, pp. 270-84.

<sup>128</sup> Trapp 1966, pp. 35\*-43\*; Kydonēs I/1, p. 71 (Tinnefeld); Ryden 2010, pp. 26, 34 nota 174 e 156; Todt 1991, pp. 283-305.

<sup>129</sup> Todt 1991, pp. 298-9.

È fuori di dubbio che il *terminus post quem* sia direttamente collegato alla competenza linguistica nel latino raggiunta da Cidone.<sup>130</sup> Come da lui stesso raccontato nella sua *Apologia* I e confermato di conseguenza dal dato manoscritto, Demetrio intraprese lo studio del latino sotto la guida di un frate domenicano – unitariamente riconosciuto nella persona di Filippo Bindo de Incontris –<sup>131</sup> negli anni del regno di Cantacuzeno, poiché da quest'ultimo sollecitato al fine di potersi avvalere di un competente e fidato interprete per le numerose ambascerie e visite a corte di Occidentali.<sup>132</sup> Il contatto con il mondo latino produsse in Demetrio un tale interesse per la cultura e la letteratura teologica scolastica, e poi patristica, da approdare alla traduzione della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino, completata il 24 dicembre 1354, come si legge nella ben nota sottoscrizione al f. 313r del Vat. gr. 616, vergato da Manuel Tzykandyles.<sup>133</sup> Il lavoro fu compiuto in due fasi. Sempre nell'*Apologia* I Demetrio infatti ricorda che, dopo aver tradotto alcuni capitoli, volle condividere il contenuto con la corte e in particolare con l'imperatore Cantacuzeno, che lo incoraggiò a completare l'opera.<sup>134</sup> Di qui il ricordo di Cidone si sofferma sul suo intenso desiderio di raccogliere altri testi e sulla frequentazione della sua casa non solo di connazionali interessati, ma anche e soprattutto di membri dell'ordine domenicano.<sup>135</sup> Sempre Cantacuzeno si impegnò a promuovere il testo, finanziando le sue riproduzioni e la sua diffusione.<sup>136</sup>

L'interesse per le opere dell'Aquinate indusse poi Cidone a dedicarsi alla traduzione della poderosa *Summa Theologiae*, di cui la *pars prima*, almeno per i capitoli nrr. 44-119, fu completata il 13 novembre 1358, come prova la sottoscrizione sul Mosqu. Synod. gr. 56 (Vlad. 228). Di certo l'intera versione fu conclusa prima del 1363, come testimoniato dal Marc. gr. Z 146 (coll. 1043). Ulteriore passaggio nella conoscenza dell'opera di Tommaso è la versione, terminata entro il 1365 (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. II. 2 (coll. 1012) [diktyon 70164]), della lista degli scritti dell'Aquinate compilata da Bernardo Guy.<sup>137</sup> Tra le traduzioni cidoniane l'unica

<sup>130</sup> Sulle traduzioni dal latino di Demetrio Cidone si vedano: Kianka 1982; Glycofrydi-Leontsini 2003.

<sup>131</sup> Mercati 1931, p. 361, ll. 63-8.

<sup>132</sup> Mercati 1931, pp. 360-1, ll. 39-58.

<sup>133</sup> Mercati 1931, pp. 160-1. Sul giudizio di Demetrio per Tommaso si veda ancora Mercati 1931, p. 362, ll. 5-6.

<sup>134</sup> Mercati 1931, p. 362, ll. 115-23.

<sup>135</sup> Mercati 1931, pp. 362-3, ll. 130-5.

<sup>136</sup> Mercati 1931, p. 363, ll. 126-9.

<sup>137</sup> Demetracopoulos 2010 (per la datazione, pp. 843-7).

che può infine essere datata è la versione dei *Soliloquia* di Agostino, con un certo margine di sicurezza conclusa tra il 1369/70 o 1371/72 e presumibilmente dedicata a Elena Cantacuzena Paleologina.<sup>138</sup>

Meno definita la datazione del *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*,<sup>139</sup> altra opera di Tommaso il cui tema mostra affinità con il *CIS*. Essa infatti, insieme alla *Summa contra Gentiles* e il *CIS* appunto, sembra costituire una sorta di trilogia antislamica e comunque è prova certa degli interessi di Cidone nei confronti della risposta occidentale al confronto con il messaggio coranico. Il breve saggio è inoltre forse l'unica opera ad aver ricevuto tale attenzione negli ambienti bizantini da meritare di essere stata tradotta due volte e da due autori differenti, Cidone per l'appunto e un altrimenti ignoto Atoumes.<sup>140</sup> La versione cidoniana è trasmessa da cinque manoscritti, di cui il Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. II., 9 (coll. 1438) [diktyon 70171] merita attenzione perché potrebbe indicare un termine per la datazione:<sup>141</sup> si tratta di una raccolta antinunionista, che si conclude con la traduzione da Tommaso d'Aquino e le sue filigrane suggeriscono una datazione al terzo quarto del XIV sec.

Almeno per le traduzioni da Tommaso il cerchio si circoscrive dunque entro la seconda metà degli anni Cinquanta e la prima metà del decennio successivo. Tale datazione è ancora confermata da una lettera presente nell'epistolario di Cidone (nr. 333 [Loenertz]; nr. 0341 [Tinnefeld]) di molto successiva alla redazione della summenzionata *Apologia*. Il testo, risalente al 1385-87, è indirizzato a Massimo Chrysoberges<sup>142</sup> e mostra numerosi spunti di interesse. Innanzitutto Demetrio si rivolge al giovane Massimo per invitarlo allo studio dell'opera di Tommaso, disponibile grazie alle sue traduzioni e di qui coglie l'occasione per ricordare le circostanze che lo indussero ad applicarsi su quei testi. Vi si ricorda innanzitutto il ruolo avuto da Cantacuzeno nella promozione di quelle traduzioni e poche righe dopo Demetrio si rammarica della difficoltà di reperimento di manoscritti latini affidabili, giustificando così alcune lacune e imperfezioni che Massimo troverà nel testo.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Demetracopoulos 2007. Per la dedica a Elena si veda Kianka 1992.

<sup>139</sup> Dondaine 1968, B57-B73.

<sup>140</sup> Sulle due versioni e rispettivi manoscritti si veda Παπαδόπουλος 1967, pp. 56-60. Sulla versione di Atoumes si veda Blanchet 2016.

<sup>141</sup> Blanchet 2018.

<sup>142</sup> Cydonès II, pp. 266-8; Kydonès III, pp. 312-16. Su Massimo notizia in PLP 31123.

<sup>143</sup> Cydonès II, p. 268, ll. 42-9: Καὶ τρίτον δ' ἂν τις αἰτιάσαιτο τὴν τῶν βιβλίων σπάνιν. Μόλις γὰρ ἐνὸς εὐποροῦμεν ὅθεν ἐχρῆν μεταφέρειν, ὥστε τὴν ἐκείνου φθορὰν οὐκ ἦν ῥαδίως φωράσθαι ἢ διορθώσασθαι, οὐκ ὄντος ἑτέρου ᾧ τὸ ἐν ἐκείνῳ τι παραβάλλον ἡδύναντ' ἂν μάλλον τῆς ἀληθείας στοχάσασθαι. Λατινικῶν γὰρ βιβλίων οὐκ ἦν παρ' ἡμῖν ταμείον, ἀλλ' ἔδει τοῖς ὡς ἔτυχεν εὐρισκομένοις ἀρκεῖσθαι. Πλὴν ὅπερ εἶπον τὸ μὴ ῥαδίως τῶν ἀγνοουμένων ἀφίστασθαι, ἀλλ' ἐπανασκοπεῖν, καὶ αὐτὸν ἐξετάζοντα καὶ τὰ παρὰ τῶν βέλτιον εἰδῶτων μανθάνειν περὶ ὧμενον, πλείστον σοι πρὸς τὸ μηδενὸς τῶν ἀνεγνωσμένων ἀπολειφθῆναι ποιήσει.

Quando quindi Demetrio si accosta alla lettura e alla traduzione di Tommaso, quattro sono gli elementi rilevanti: 1) ciò avvenne durante il regno di Giovanni VI che si mostrò sostenitore e finanziatore delle riproduzioni di alcuni testi (le due *Summae*); 2) esistevano copie delle traduzioni cidoniane, sorte di edizioni circolanti con il sostegno di Cantacuzeno;<sup>144</sup> 3) Demetrio fu guidato nell'apprendimento del latino e nella pratica della traduzione da frati domenicani; 4) Cidone tradusse opere per lui disponibili, provenienti in *primis* da quegli ambienti domenicani con i quali strinse salde relazioni, accedendo per prestito – dobbiamo presumere – alla loro biblioteca conventuale.

Prova del fatto che in questi stessi anni Cidone non si limitò alla traduzione di Tommaso ci giunge da un'informazione che si legge nel *Libellus qualiter Graeci recesserunt ab oboedientia Ecclesiae Romanae*, composto proprio da quel Filippo de Incontris, probabile precettore latino di Demetrio.<sup>145</sup> Il trattatello, verosimilmente dedicato al legato pontificio Pierre Thomas<sup>146</sup> in visita a Costantinopoli,<sup>147</sup> risale al 1357. Attribuendo la conciliazione tra le posizioni greche e quelle romane intorno al problema del *Filioque* ai lavori del concilio foziano del 868-70, Filippo registra che fu proprio Demetrio Cidone a rinvenire il manoscritto che recava gli atti conciliari, a lungo dimenticati, nella biblioteca del convento costantinopolitano di San Giovanni Prodromos di Petra. Di qui i due approntarono una traduzione latina del testo, come si legge:

*Ipse autem Demetrius praellegatus, invento predicto concilio, quod habebatur in quodam solemnny monasterio vocato Sancto Iohanne de Petra, statim revelavit michi ut verus fidelis, et fecit transcribi et michi eciam tradidit, ut ego transcribi facerem, nec fui negligens. Post hec statim ipse una mecum transtulimus in linguam latinam, ut auribus nostrorum traderetur ad perpetuam rei memoriam et amplius non posset occultari.*<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Per ora: Vat. gr. 616 e Kalabryta, Μονὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, 43 (distretto) (*Summa contra Gentiles*); Mosqu. Synod. gr. 56 (Vlad. 228) e Marc. gr. Z 146 (coll. 1043) (*Summa Theologiae*).

<sup>145</sup> A oggi solo parzialmente edito (Kaeppli 1953, pp. 163-94), il testo è preservato nella Biblioteca del Capitolo della Cattedrale di Merseburg in Bassa Sassonia con il numero di inventario 67, ai ff. 328r-40r. Vedi Holtzmann 2000, pp. 65-6.

<sup>146</sup> Notizia in PLP 7799.

<sup>147</sup> A questa occasione risale il resoconto del contraddittorio tra il legato e lo *hierodiakonos* Atanasio presso il monastero del Pantokratoros, edito in Darrouzès 1961.

<sup>148</sup> Trascrizione in Kaeppli 1953, pp. 164-5 dal codice Merseburg, Domstiftsbibliothek 67, f. 328r.



Demetrio in persona il lettore quindi, ritrovato <il testo del> suddetto concilio, che era conservato in un celebre monastero dedicato a San Giovanni di Petra, immediatamente me ne diede notizia, come un vero amico e provvide a farne una copia e me la consegnò affinché io ne facessi un'altra a mia volta e <in ciò> fui scrupoloso. Dopo ciò, insieme traducemmo in lingua latina affinché <il contenuto> giungesse alle nostre orecchie a perpetua memoria e non rimanesse ulteriormente nascosto.

Come abbiamo discusso in altra sede,<sup>149</sup> se, come pensiamo, il *Libellus* fu composto nel 1357, il lavoro di Demetrio andrà necessariamente collocato nell'anno precedente e ciò è prova del fatto che Cidone fu impegnato con il circolo domenicano della capitale in una stretta collaborazione che gestì parallelamente alle traduzioni da Tommaso, che di conseguenza rappresentano solo una parte del grande lavoro di contatto e conoscenza con la produzione in lingua latina.

Prima di tornare al nostro problema concernente la datazione della traduzione cidoniana del *CIS*, va considerato il contenuto di un'altra lettera di Demetrio, completamente dedicata al trattato antisalmico di Riccoldo. Indirizzato a un anonimo corrispondente tessalonicense e verosimilmente databile al 1385, si tratta del biglietto che accompagnava la copia della traduzione che Demetrio donava al sodale. Tale biglietto è preservato in due versioni nell'epistolario.<sup>150</sup> Qui l'autore nulla dice sui tempi della lavorazione del testo, ma si concentra a illustrare le ragioni della scelta: attraverso la metafora che ha come protagonista un mercante che diffonde nella sua terra prodotti che non è possibile altrimenti coltivare, Demetrio giudica l'opera di Riccoldo come un frutto della saggezza che proviene dal mondo latino, un frutto di cui egli fa dono a quanti godranno del contenuto (ll. 10-13: καὶ αὐτὸς τοίνυν αἰσθόμενος πολλοὺς παρὰ τοῖς βαρβάροις καρποὺς σοφίας ἀποκειμένους, τούτους ἐκ τῆς ὑπερορίας εἰς τὴν Ἑλλάδα μετενεγκὼν οὐκ ἐφθόνησα τοῖς πολίταις, προῖκα δὲ ἀπολαύειν ἔδωκα τοῖς ἐκείνων θέλουσιν ἐμφορεῖσθαι). A compenso chiede solo la riconoscenza per averlo reso disponibile. Le ragioni della traduzione del *CIS* vanno quindi ricercate nella novità e nel tesoro di informazioni che agli occhi di Cidone esso veicola. Pare superfluo osservare che la datazione della lettera in alcun modo può intervenire nella definizione di una data di composizione.

<sup>149</sup> Fanelli 2016.

<sup>150</sup> Cydonès II, nrr. 328-328\*, pp. 258-60; Kydonès III, nrr. 317-317\*, pp. 250-3.

Proseguiamo, come anticipato, a esaminare ora gli aspetti testuali ossia interni al testo. È innanzitutto necessario approfondire a questo punto una questione della quale si avvide Trapp e che da allora non è stata più considerata.<sup>151</sup> Il testo di Riccoldo, mai in maniera esplicita,<sup>152</sup> cita, anche letteralmente, brani dalle due *Summae* di Tommaso. Trapp si concentra sulla citazione più ampia,<sup>153</sup> che utilmente offre in sinossi con una versione latina dell'originale di Riccoldo,<sup>154</sup> quindi con il testo dalla *Summa contra Gentiles* di Tommaso e infine con la traduzione della detta *Summa* ancora di Demetrio. Con nostra sorpresa lo studioso non fa seguire alcuna valutazione. La comparazione dei passi ci suggerisce tuttavia alcune riflessioni. Appare innanzitutto evidente che Cidone abbia tradotto in maniera indipendente i due testi. Ciò risulta alquanto singolare, tenendo conto della preparazione intellettuale del nostro traduttore, capace di fini citazioni e allusioni da una molteplicità di testi. L'osservazione ci pare confermata dal fatto che nel Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 706, che riporta *marginalia* dello stesso Demetrio, in corrispondenza del passo non compaia alcuna annotazione sull'ascendenza tomistica del brano. Eppure siamo altrettanto convinti che la traduzione del CIS sia successiva a quella della *Summa contra Gentiles*. Nella versione dal libello antislamico infatti appare una tecnica ermeneutica più matura rispetto al procedimento *verbum pro verbo*, che, seppur presente anche per il CIS, si mostra più pedissequo e meccanico quando applicato al testo di Tommaso [tab. 2].

Alla luce di questo confronto ci limitiamo a giudicare per ora il lavoro sul CIS successivo al 1354-55, anno di conclusione della versione della *Summa contra Gentiles*.

<sup>151</sup> Trapp 1966, pp. 36\*-41\*.

<sup>152</sup> Osserva Mérigoux che sono in corrispondenza del cap. XVII (ll. 8-10) si legge in margine sul Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C. VIII. 1173 una nota di mano di Riccoldo che direttamente rinvia alla *Summa Theologiae* I-II, 106, art. 3: cf. Mérigoux 1986, p. 140, nota 1 e apparato. Più in generale sull'utilizzo delle opere di Tommaso nella composizione del CIS ancora Mérigoux 1986, p. 32.

<sup>153</sup> Demetrius CIS, 1084D-1088A = Mérigoux 1986, VIII, pp. 96-8, ll. 179-243.

<sup>154</sup> Non era disponibile per lo studioso tedesco l'edizione di Mérigoux e quindi cita il testo di Riccoldo dal Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7317, erroneamente datato al XIV sec. Sul manoscritto si veda Mérigoux 1986, p. 43. Confrontando il testo su manoscritto e l'edizione oggi disponibile, minime e ancor più vicine all'originale di Tommaso ci paiono le singole *lectiones*.

Tabella 2

Demetrius, CIs, 1084D-1085A	Mérigoux 1986, VIII, Il. 196-200	Thomas, ScG, IV, art. 83	Demetrius, Transl. ScG, in Vat. gr. 616, f. 296v
"Ἐτι εἰ ἡ χρῆσις ἀφροδισίων ἔστιν ἐκεῖ, εἰ μὴ μάτην εἶναι, ἔπειτα καὶ ἀνθρώπων <sup>1</sup> γένεσιν ἔσονται, ὥστερ καὶ νῦν. Πολλοὶ ἄρα γεννηθήσονται μετὰ τὴν ἀνάστασιν πρὸ τῆς ἀναστάσεως μὴ ὄντες. Μάτην ἄρα τοσούτων ἡ τῶν νεκρῶν ἀνάστασις παρατείνεται, ἵνα πάντες ὁμοῦ οἱ τὴν αὐτὴν ἔχοντες φύσιν λάβοιεν τὴν ζωὴν.	Amplius, si usus venereorum erit tibi, nisi sit frustra, sequeretur etiam quod erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.	Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.	Εἰ τὸν καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔσται τοῦτο, εἰ μὴ μάτην εἶναι, ἔπειτα καὶ ἀνθρώπων γένεσιν εἶναι, ὥστερ καὶ νῦν. Πολλοὶ τὸν ἔσονται μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄνθρωποι μὴ πρότερον ὄντες. Μάτην ἄρα τοσούτῃ ἔστιν ὑπέρθεσι τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, ὥς τοὺς πάντας ὁμοῦ τὴν ζωὴν ἀπολαβεῖν τοὺς τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχοντας
Demetrius, CIs, 1085AB	Mérigoux 1986, VIII, Il. 207-09	Thomas, ScG, IV, art. 83	Demetrius, Transl. ScG, in Vat. gr. 616, f. 297rv
"Ἐτι εἰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔσται ἀνθρώπων γένεσις, οἱ γεννηθῆσόμενοι ἢ πάλιν φθαρήσονται ἢ ἔσονται ἀθάρτοι καὶ ἀθάνατοι. Εἰ μὴ φθαρήσονται, πολλὰ ἔψεται ἅπαντα	Preterea, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem non erunt corruptibiles, sequentur inconvenientia	Amplius, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur	Ἐτι εἰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔσται γένεσις ἀνθρώπων, ἢ οἱ γεννηθῆσόμενοι πάλιν φθαρήσονται ἢ ἀθάρτοι ἔσονται καὶ ἀθάνατοι. Εἰ μὲν ἀθάρτοι ἔσονται καὶ ἀθάνατοι, πολλὰ ἅπαντα ἔψεται
Demetrius, CIs, 1085BC	Mérigoux 1986, VIII, Il. 211-13	Thomas, ScG, IV, art. 83	Demetrius, Transl. ScG, in Vat. gr. 616, f. 297v
οἱ γὰρ διὰ τῆς ἐκ σπέρματος γενέσεως ἄνθρωποι <sup>2</sup> νῦν μὲν ἔχουσι φθαρτὴν ζωὴν, τότε δὲ ἀθάρτον.	Homines enim per generationem que est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem	Homines enim per generationem quae est ex semine nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem	Διὰ γὰρ τῆς γενέσεως, ἣτις ἔστιν ἐκ τοῦ σπέρματος, ἄνθρωποι νῦν μὲν φθαρτὴν λαμβάνουσι ζωὴν, τότε δὲ ἀθάνατον.
Demetrius, CIs, 1085AB	Mérigoux 1986, VIII, Il. 215-20	Thomas, ScG, IV, art. 83	Demetrius, Transl. ScG, in Vat. gr. 616, f. 297v
Εἰ δὲ οἱ τότε γεννηθῆσόμενοι ἄνθρωποι φθαρτοὶ ἔσονται, καὶ ἀποθάνουσι τὰ εἰ πάλιν οὐκ ἀναστήσονται. ἔπειτα τὰς ἐκείνων ψυχὰς ἀεὶ μένουν τῶν σωμάτων κερχωριζόμενας, ὅπερ ἔστιν ἄτοπον τοῦ αὐτοῦ εἶδους οὐδίας ταῖς τῶν ἀνιστάμενων ἀνθρώπων ψυχαῖς. Εἰ δὲ κἀκεῖνοι ἀναστήσονται, ἔδει καὶ τὴν ἐκείνων ἀνάστασιν ἄλλους πάλιν ἀναμεινέιν ὥσθ' ἅμα πᾶσι τοῖς τῆς αὐτῆς φύσεως μετασχούσι τὴν δωρεὰν χαρισθῆναι τῆς ἀναστάσεως.	Si autem homines qui tunc nascentur corruptibiles erunt, et morientur; si iterato non resurgunt, sequitur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae, quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgent, debuit et eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui naturam participant beneficium conferatur resurrectionis.	Si autem homines qui tunc nascentur corruptibiles erunt et morientur; si iterato non resurgunt, sequitur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae, quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant beneficium conferatur resurrectionis [...].	Εἰ δ' οἱ τότε γεννηθῆσόμενοι ἄνθρωποι φθαρτοὶ ἔσονται, καὶ ἀποθάνουσι· εἰ μὲν πάλιν οὐκ ἀναστήσονται, ἔψεται τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀεὶ μένουν κερχωριζόμενας τοῦ σώματος, ὅπερ ἔστιν ἄτοπον (τοῦ αὐτοῦ γὰρ εἶδους ταῖς τῶν ἀνιστάμενων ἀνθρώπων ψυχαῖς)· εἰ δὲ κἀκεῖνοι ἀναστήσονται, ἔδει καὶ τὴν ἐκείνων ἀνάστασιν ἀναμεινέιν ἐτέρους, ἵνα πᾶσι τοῖς τὴν αὐτὴν ἔχουσι φύσιν τοῦ τῆς ἀναστάσεως ἀγαθὸν δοθῇται [...]

1 Si legge in margine al f. 106r del Vat. gr. 706. È aggiunta di mano di Demetrio stesso.

2 L'intera locuzione, assente nell'edizione della Patrologia, è invece regolarmente riportata da entrambi i manoscritti più antichi (Vat. gr. 706, f. 106r e Vat. gr. 719, f. 38v).

#### 1.4.2 Sulla genesi della versione cidoniana del *Contra legem Sarracenorum*

È risaputo che la versione cidoniana del *CIS* del domenicano Riccoldo riscosse particolare fortuna in periodo umanistico. Il testo oggi disponibile e riportato nel volume 154 della *Patrologia Graeca* riproduce difatti quello stampato nella prima edizione della silloge antislamica approntata dall'umanista Theodor Bibliander e pubblicata per i tipi di Johannes Oporinus.<sup>155</sup> La medesima edizione comprendeva anche l'intera raccolta delle *Ap. e Or.* di Giovanni VI Cantacuzeno, oltre al testo di una professione di fede contro l'Islam che in forma dubitativa era attribuita per ragioni stilistiche allo stesso Riccoldo.<sup>156</sup>

La traduzione di Demetrio è lì disposta su due colonne ovvero affiancata alla sua retroversione in latino pubblicata, prima a Roma nel 1506 e quindi proprio a Basilea l'anno successivo, da Bartolomeo Picerno da Monte Arduo, frate domenicano. Tale retroversione si distingueva, come accennato nella prefazione dall'autore, per uno stile più classicheggiante rispetto a quello adottato da Riccoldo.<sup>157</sup>

Appare quantomeno singolare la scelta da parte degli editori elvetici di una retroversione al testo di Demetrio, escludendo quindi la possibilità di pubblicare l'originale riccoldiano di facile reperimento per esperti umanisti.<sup>158</sup> A discolpa sono da ricordare i tempi e le complicate vicissitudini che condussero alla pubblicazione del volume.<sup>159</sup> Per quanto invece riguarda il testo greco di Demetrio è importante in questa sede fare alcune osservazioni. Bibliander e Oporinus non ebbero la possibilità di utilizzare il manoscritto consultato da Bartolomeo, perché nell'edizione dell'italiano compare solo la sua retroversione latina. Non è tantomeno possibile identificare

<sup>155</sup> Bibliander 1543<sup>1</sup>, vol. 2, pp. 82-165.

<sup>156</sup> Al momento non è possibile indicare alcun manoscritto che trasmetta questo testo, altrimenti disponibile in PG 154, 1151-70. Non ci risulta alcuno studio sul testo, la sua genesi e la sua paternità.

<sup>157</sup> Bartholomeus Picernus 1506 et 1507. Nella praefatio si legge: *sed cum vidissem Demetrium Cydonium opusculum illud e Latino in Graecum elegantiori stylo transtulisse, idcirco pro viribus conatus sum libellum illum iterum ea dicendi elegantia quoquo modo in nostram lingua transferre.*

<sup>158</sup> A questo proposito si veda Fanelli (in corso di stampa).

<sup>159</sup> Sulle complicate vicende che portarono alla pubblicazione del testo si veda Segesvary 1998, pp. 161-88. Sulla circolazione di testi bizantini contro l'Islam negli ambienti della Riforma, innanzitutto Rigo 2002. Aggiungiamo d'altra parte circa modalità e condizioni nelle quali furono elaborate le pubblicazioni relative all'Islam negli ambienti della Riforma il fatto che bisogna attendere il 1616 affinché veda la luce la prima traduzione tedesca del Corano ad opera di Salomon Schweigger, che è in realtà una versione a partire dalla traduzione italiana di Andrea Arrivabene (1547), che tradusse a sua volta dal Corano latino di Roberto di Ketton (1143).

con certezza il testimone originale a partire dal quale Bartolomeo ritradusse in latino il testo di Riccoldo. Il domenicano operò presso la Biblioteca Apostolica Vaticana negli anni 1503-6 e a papa Giulio II dedicò la sua traduzione del *Constitutum Constantini* che aveva ultimato proprio a partire dalla traduzione di Demetrio Cidone. Bartolomeo quindi ebbe modo di consultare uno dei numerosi manoscritti cidoniani che erano conservati nella biblioteca a partire almeno dal 1475. È dunque altrettanto probabile che durante la lavorazione o del *Constitutum* o del *CIS* egli ebbe occasione di visionare i manoscritti di Cidone presenti a Roma. Nessuno di questi infatti riporta unitamente le due opere.<sup>160</sup>

Al contrario a monte dell'operazione editoriale dei due umanistici elvetici è possibile determinare il manoscritto di partenza. Nel registro dei manoscritti e dei modelli appartenuti a Oporinus si ricorda per ben due volte la fonte consultata. Ai nrr. 97.8 e 117.16 si legge rispettivamente: *Ricardi contra Mahometum graece et Io. Cantacuzeni oratio adversus sectam Mahometicam. Manus. graecum.*<sup>161</sup> Il codice è stato identificato con l'odierno Basel, Universitätsbibliothek, A. II. 43, vergato nel 1438<sup>162</sup> e recante appunto i due testi (ff. 1r-36r e 41r-153r). In entrambi i catalogatori hanno notato la presenza di varianti marginali di mano di Bibliander, che potrebbero spiegare la discrepanza tra il testo edito e quello conservato nei manoscritti, in particolare nel Vat. gr. 706, che conserva le correzioni di mano di Cidone. Proprio questa annotazione suscita in noi perplessità sulla qualità e attendibilità del testo edito e ci costringe a una rivalutazione della tradizione manoscritta. Un'analisi quantitativa sui 24 codici superstiti recanti il testo di Cidone ci informa che fra questi ben 9 risalgono al XV sec.,<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Sulla questione Congedo 2017, pp. 204-5 e note 2 e 3. Qui ricordiamo che il *Constitutum* è conservato nei cidoniani Vat. gr. 614, 778, 789, 973, Ottob. gr. 309; diversamente, come detto, il *CIS* è tradito in due manoscritti trecenteschi della Vaticana (Vat. gr. 706 e Vat. gr. 719), di cui il primo riporta correzioni e un elogio di Riccoldo di mano del Cidone medesimo.

<sup>161</sup> Gilly 2001, pp. 108, 132 e 199.

<sup>162</sup> Al momento non ci è stato possibile consultare il codice di Basilea.

<sup>163</sup> Qui l'elenco: Basel, Universitätsbibliothek, A. II. 3 [diktyon 74198] (completato nel 1438 per il testo di *CIS*); El Escorial, Real Biblioteca, Escor. Q. IV. 1 (Andrés 553) [diktyon 15102]; Athos, Μονή της Μεγίστης Λαύρας, Q 44 (Eustratiades 1854) [diktyon 28906]; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. gr. 1191 [diktyon 50796]; Patmos, Μονή του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου 416 [diktyon 54657]; Patmos, Μονή του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου 418 [diktyon 54659] (completato nel 1463); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 433 [diktyon 67064]; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1098 [diktyon 67729]; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1748 [diktyon 68377].

4 al XVI,<sup>164</sup> 2 al XVII,<sup>165</sup> 4 al XVIII<sup>166</sup> e uno solo al XIX sec.,<sup>167</sup> testimoniando una continua attenzione dei lettori per il testo, in particolar modo nei decenni a ridosso della presa di Costantinopoli. Oltre a due testimoni non databili,<sup>168</sup> a completare il censimento vi sono poi due soli manoscritti che per la loro datazione al XIV sec. attirano tutta la nostra attenzione e che abbiamo visionato nella loro versione online: i Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 706 e 719.

#### 84 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 706

[diktyon 67337]<sup>169</sup>

data: XIV-XV sec.

copista: A) Isidoro di Kiev per ff. 10v-22r, 163r-165v, 170r-175v e 191r-196v;<sup>170</sup> B)

Manuel Angelos per ff. 166r-169v;<sup>171</sup> C) copista anonimo per ff. 79r-135v

(traduzione di Cidone del *CIS*); D) Demetrio Cidone per f. 135v (Elogio a

Riccoldo); e) anonimo<sup>172</sup> nel f. 135v (sottoscrizione).

luogo: sconosciuto

possessore: Demetrio Cidone (?) per ff. 79r-135v; Isidoro di Kiev<sup>173</sup>

materiale: cartaceo

Si tratta di una miscellanea confezionata dal cardinal Isidoro. Essa raccoglie alcuni suoi testi autografi insieme a opere di argomento grammaticale e metrico (Efestione, Cassio Longino, Manuele Moschopoulos), raccolte epistolografiche (anonimo, Libanio), scritti antilatini (Leone d'Ocrida, Eustrazio di Nicea) e legati alla coda della controversia palamitica (Andrea di Rodi) con in aggiunta qualche pagina di contenuto canonico. La traduzione del *CIS* è preceduta dalla versione

<sup>164</sup> Qui l'elenco: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 384 [diktyon 65627] (completato tra il 1544 e 1562 ca.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1570 [diktyon 68201]; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. gr. II. 105 (coll. 563) [diktyon 70267]; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Theol. gr. 261 [diktyon 71928] (completato tra il 1566 e il 1574).

<sup>165</sup> Qui l'elenco: Athēna, Μουσείο Μπενάκι, T.A. 175 [diktyon 8285]; Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, Synod. gr. 360 (Vlad. 235) [diktyon 43985], completato nel 1627.

<sup>166</sup> Qui l'elenco: Athēna, Εθνικό Ιστορικό Μουσείο – Αρχείο Ιστορικών Εγγραφών, 37 [diktyon 7572]; Athēna, Βυζαντινὸ καὶ Χριστινικὸ Μουσείο, Λοβέρδου 49 [diktyon 1412]; Patmos, Μονὴ τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 415 [diktyon 54656] e Patmos, Μονὴ τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 417 [diktyon 54658].

<sup>167</sup> Si veda Athos, Μονὴ Βατοπεδίου 658 [diktyon 18802].

<sup>168</sup> Si veda Athos, Μονὴ Καρακάλλου 60 (1573) [diktyon 25629]. Il manoscritto Edirne, Gumnasion 1097 (9) [diktyon 13793] è l'odierno Athēna, Μουσείο Μπενάκι, T.A. 175.

<sup>169</sup> Devreesse 1950, pp. 25-30 e Mercati 1931, pp. 161 e 210.

<sup>170</sup> RGK I, 155; II, 205; III, 256.

<sup>171</sup> Canart 2008b, p. 55.

<sup>172</sup> In Mercati 1931, p. 161 associato al copista del Vat. gr. 604, ff. 153-69, 183-7 in via ipotetica.

<sup>173</sup> Notizia in PLP 8300 e Mercati 1926.

planudea del *De consolatione philosophiae* di Boezio (ff. 23-78A).<sup>174</sup> I due testi non appartenevano alla medesima unità codicologica a motivo della differente mano che li ha vergati e per il fatto che sul f. 78Av si legge una nota che allude al testo che doveva *ab origine* seguire la versione planudea (Ποίησιν ὥδε τοῦ σοφοῦ Φωκυλλίδου ὅρα ποδηγοῦσαν σε πρὸς τὰ βελτίω Φωκυλίδου ποίησις ὠφέλιμος).

L'importanza del testimone per il *CIS* è tutta nel fatto che, come osservato da Mercati, esso conserva annotazioni autografe di Cidone, il quale a conclusione aggiunse un elogio a Riccoldo. Proprio la presenza di questo elogio caratterizza un ramo della tradizione.<sup>175</sup> La scrittura, in principio ariosa, si mostra sempre più affrettata e fitta, pur rispettando nella sostanza la *mise en page* iniziale.

Importante segnalare l'assenza del titolo consueto: qui si leggono, tradotte, le parole con cui si apre il *CIS* nell'originale: Ἀρχὴ τοῦ βιβλίου συντεθέντος παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ῥικάρδου τῆς τάξεως τῶν πρεδικατόρων κατὰ τοῦ νόμου τῶν σαρακηνῶν. Sul piano codicologico registriamo tracce di numerazione dei fascicoli: f. 82r: ιβ (angolo marg. inf.); f. 94v: ancora ιβ; f. 127r: ιδ; f. 132v: ιζ. Compaiono segni di lettura ai ff. 86r, 88v, 89rv, 90r-v, 94r, 100r, 124v, 126rv, 127r (*bis*), 127v, 132v, ai quali si aggiungono richiami in forma di *cruces* ai ff. 105r, 129v e 133v. Come vedremo a breve, le annotazioni cidoniane mirano non solo a correggere il testo prodotto dal copista, ma anche a prospettare alcune variazioni sulla traduzione o note al contenuto. Va ancora menzionata l'esistenza di una seconda serie di annotazioni, tutte a correzione del testo, nell'interlinea, che, a nostro giudizio, sono da attribuire alla mano del copista. Infine segnaliamo l'esistenza di finestre di superficie variabile per le quali sfugge funzione e utilità (ff. 117v, 119v, 122, 130).

#### 85 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 719

[diktyon 67350]<sup>176</sup>

data: A) terzo quarto XIV sec.; B) e C) metà del XIV sec.

copista: sconosciuto

luogo: sconosciuto

possessore: sconosciuto

materiale: cartaceo

Il manoscritto è costituito da tre unità codicologiche indipendenti. Nella prima è tradata la versione cidoniana del *CIS* (ff. 2-86 con 86v bianco). La seconda trasmette i discorsi crisostomici *Adversus Iudaeos* (I e IV-VIII)<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Papathomopoulos 1999.

<sup>175</sup> Contengono il testo: Athos, Μεγίστη Λαύρα, Ω 44 (Eustratiades 1854); Vat. gr. 1748; Vat. gr. 1570; Vindob. Theol. gr. 261; Mosqu. Synod. gr. 360 (Vlad. 235).

<sup>176</sup> Devreesse 1950, pp. 216-17 e Andrist 2016, pp. 234-44.

<sup>177</sup> CPG 4327.

(ff. 87r-193v), un estratto dalla *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno (ff. 194r-221r), un florilegio sulla Trinità (ff. 221-32), i *Capitula de sacra Scriptura* di Michele Glykas (ff. 232-5v).<sup>178</sup> La terza infine tramanda la *Disputatio adversus Iudaeos* di Anastasio Sinaita (ff. 236r-98).<sup>179</sup>

La prima unità mostra una scrittura regolare e distesa; numerosissime le finestre, che talvolta si collocano nei medesimi punti del testo rispetto al Vat. gr. 706;<sup>180</sup> alcuni segni di lettura.<sup>181</sup> Al f. 59rv il modulo di scrittura si riduce quasi per colmare uno spazio lasciato bianco, ma la mano è la medesima così come nelle rarissime integrazioni a margine (ff. 72v e 76v).

Abbiamo provveduto a una preliminare collazione<sup>182</sup> tra i due codici vaticani e l'edizione stampata in *Patrologia*, che abbiamo detto dipendere verosimilmente dal codice della biblioteca universitaria di Basilea (A. II. 43) con altrettante verosimili correzioni ed emendamenti a opera dei due editori elvetici.

I risultati ci paiono di rilevante importanza. Innanzitutto limitano fortemente il valore e l'attendibilità finora riconosciuti all'edizione in Migne, la quale deforma pesantemente il testo trasmesso dai due manoscritti più antichi, di cui – come abbiamo detto – uno revisionato dall'autore. Di seguito le occorrenze:<sup>183</sup>

<b>P<sup>1</sup></b>	<b>V<sub>1</sub></b>	<b>V<sub>2</sub></b>	<b>CLIS – Riccoldo</b>
1040C: ὁν δὴ καὶ νόμον	f. 80v: ὁν δὴ νόμον	f. 4r: ὁν δὴ νόμον	<i>Prolog.</i> , 61: quam legem
1040C: ἀπηνεῖ τυραννεῖ τυραννίδι	f. 80v: ἀπηνεῖ τυραννίδι	f. 4r: ἀπηνεῖ τυραννίδι	<i>Prolog.</i> , 50: per tyrannidem seuiundo
1041B: κατὰ τὴν διάνοιαν	f. 81v: κατὰ διάνοιαν	f. 5v: κατὰ διάνοιαν	<i>Prolog.</i> 77: in sententia
1041D: καθὼς	f. 82r: καθ' ἃς	f. 6r: καθ' ἃς	I, 4: in quibus
1041D: κατέμεσεν	f. 82r: ἐξήμεσεν	f. 6r: ἐξήμεσεν	I, 6: reuomit
1045A: ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων Χριστὸν	f. 83v: ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τὸν Χριστὸν	f. 7v: ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τὸν Χριστὸν	I, 50: Iudei non occiderunt Christum

**1** Legenda: **P**=*Patrologia graeca*, coll. 1037-1152; **V<sub>1</sub>**=Vat. gr. 706; **V<sub>2</sub>**=Vat. gr. 719; **CLIS – Riccoldo**=Mérigoux 1986.

<sup>178</sup> Interrotto bruscamente alla *quaestio* 16.

<sup>179</sup> CPG 7772.

<sup>180</sup> Qui l'elenco: 7v, 16v, 19r, 22r, 28rv, 30v, 33r, 36v, 47v, 51rv, 55r, 56v, 57v, 59rv, 60rv, 64rv, 66rv, 67v, 71r, 77rv.

<sup>181</sup> Qui l'elenco: 18rv, 20r, 21v, 31v, 33v, 38r, 62r, 69r, 71r.

<sup>182</sup> Si tratta – lo ribadiamo – di un lavoro preliminare, intrapreso per verificare la ricezione dei *marginalia* di Cidone. Proprio il Vat. gr. 706 è stato scelto in questa fase come punto di riferimento.

<sup>183</sup> Abbiamo escluso dalla presente raccolta errori di ortografia (iotacismo, scempie), le occorrenze relative alla grafia, sempre oscillante, del nome Μωάμεθ/Μωάμεδ, i numerali ora in letterale ora in sistema alfanumerico, *lectiones* in margine che producono testi identici tra le versioni analizzate.



## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i> <sup>1</sup>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>	<i>CIS</i> – <i>Riccardo</i>
1045C: ὁπόσας	f. 84r: ὄσας	f. 8v: ὄσας	I, 75: quot
1045C: ὅπερ ἂν μέγα	f. 84r: ὅπερ ἂν ἡ μέγα	f. 8v: ὅπερ ἂν ἡ μέγα	I, 83: quicquid erat arduum
1045D: περὶ δὲ τῶν ἀρετῶν	f. 84v: περὶ δὲ ἀρετῶν	f. 8v: περὶ δὲ ἀρετῶν	I, 86: De uirtutibus autem
1048A: ἐξ αἰδίων	f. 84v: ἐξ αἰδίου	f. 9v: ἐξ αἰδίου	I, 98: ab eterno
1048B: αὐτοῦ	f. 85r: αὐτῷ	f. 10r: αὐτῷ	II, 11: [in corde] suo
1048C: εἰ καὶ μὴ πρόσσεισι ἀποδείξεις.	f. 85r: εἰ καὶ μὴ πρόσσεισι ἡμῖν ἀποδείξεις	f. 10r: εἰ καὶ μὴ πρόσσεισι ἡμῖν ἀποδείξεις	II, 19-20: licet non habeamus rationes
1048D: [τὸ Ἀλκοράνον] λέγων	f. 85v: [τὸ Ἀλκοράνον] λέγον	f. 10v: [τὸ Ἀλκοράνον] λέγον	II, 24: dicens [Alcoranus]
1049A: πιστεύομεν	f. 86r: πιστεύομεν	f. 11r: πιστεύομεν	II, 38: habemus
1049B: μὴδὲ ὁ Χριστὸς	f. 86r: μὴ δ' ὁ Χριστὸς	f. 11v: μὴ δ' ὁ Χριστὸς	II, 46: Christus non
1049C: τὸν ἄνθρωπον νικήσαντα	f. 86r: τὸν τὸν ἄνθρωπον νικήσαντα	f. 11v: τὸν τὸν ἄνθρωπον νικήσαντα	II, 51-52: illum qui hominem [astutia] deceperat
1051A: Ὁ γολιάθ	f. 86v: ὁ γολιάθ	f. 12r ὁ γολιάθ	II, 66: Golias
1052A: [tit.] καὶ τὸ τοῖς Σαρρακηνοῖς	f. 86v: [tit.] καὶ ὅτι τοῖς Σαρρακηνοῖς	f. 12r: [tit.] καὶ ὅτι τοῖς Σαρρακηνοῖς	III, 2: et quod Sarraceni
1052C: μέχρις Ἰωάννην	f. 87v: μέχρις Ἰωάννου	f. 12v: μέχρις Ἰωάννου	III, 17: usque ad Iohannem
1053C: τράπεζα	f. 88v: τράπεζαν	f. 14r: τράπεζαν [corr. v]	III, 44: mensa
1055A: τὸ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον	f. 89v: τοῦ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον	f. 15r: τοῦ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον	III, 76: quod rationem omnino excedit scilicet quod homo ille sit uere Deus et huiusmodi.
1055A: τῶν τῷ Εὐαγγελίῳ	f. 89v: τῶν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ	f. 15r: τῶν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ	III, 77: aliquid de euangelio
1055C: λέγει	f. 90r: λέγειν	f. 16r: λέγειν	III, 95: ut dicerent
1055D: ἀσυμφωνεῖ	f. 90r: ἀσυμφώνου	f. 16r: ἀσυμφώνου	III, 100: nec uideatur... conuenire
1057A: τόποις	f. 90v: τρόποις	f. 16r: τρόποις	III, 112: omnibus... modis
1057B: τῷ Εὐαγγελίῳ	f. 90v: τὸ Εὐαγγέλιον	f. 17r: τὸ Εὐαγγέλιον	III, 121-22: [nisi compleant legem et] Euangelium
1057C [tit.]: ἐπεὶ μὴ φράσιν	f. 91r [tit.]: ἐπεὶ μὴ ἔχει φράσιν	f. 17v [tit.]: ἐπεὶ μὴ ἔχει φράσιν	IV, 2: quod non habet
1060A: τοῦτο καὶ Μωάμεθ	f. 92r: τούτω καὶ Μωάμεδ	f. 18r: τούτω καὶ Μωάμεθ	IV, 20-2: Machometo
1060A: Ἐλεμπίς	f. 92r: Ἐλεμπιῖ	f. 18r: Ἐλεμπιῖ	IV, 21: Elenbia
1060A: ἐστι	f. 92r: ἦν	f. 18v: ἦν	IV, 23: erat

<sup>1</sup> Legenda: *P*=*Patrologia graeca*, coll. 1037-1152; *V*<sub>1</sub>=*Vat. gr.* 706; *V*<sub>2</sub>=*Vat. gr.* 719; *CIS* – *Riccardo* = Mérigoux 1986.

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i> <sup>1</sup>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>	<i>CIS</i> – <i>Riccardo</i>
1060B: φησὶ	f. 92r: φασὶ	f. 18v: φασὶ	IV, 32: dicunt
1060 C: ἀλλὰ	f. 92r: ἀλλ' οὐ	f. 18v: ἀλλ' οὐ	IV, 34: numquid
1060C: τῇ μυῖα	f. 92v: ἡ μυῖα	f. 19r: ἡ μυῖα	IV, 44: formica ( <i>nom.</i> )
1060D: ἐκ Σαβέας	f. 92v: ἐκ τῆς [inter lineas corr.] Σαβέας	f. 19v: ἐκ τῆς Σαβέας	IV, 50: de Sabea
1060D: Καμὰρ	f. 92v: καραμὰρ	f. 19v: καραμὰρ	IV, 53: del Kamar
1061C: οὗτοι οἱ ἄγιοι ἄγγελοι	f. 93r: οὗτοι οἱ ἄγγελοι	f. 20r: οὗτοι οἱ ἄγγελοι	IV, 73: isti angeli
1061C1: ἄστέρων	f. 93v: ἄστρων	f. 20v: ἄστρων	IV, 79: sidera
1064C: ὑποτίθενται	f. 94r: ὑποτίθεται	f. 22r: ὑποτίθεται	V, 31: ponit
1065A: ὁμοίως	f. 94v: ὁμοία	f. 22v: ὁμοία	non invenitur
1065A: Μαριῆλ	f. 94v: μαριεῖμ	f. 22v: μαριεῖμ	V, 46: Mariem
1065D: προφήτην εἶναι	f. 95v: εἶναι προφήτην	f. 24r: εἶναι προφήτην	VI, 17: esse [generalem] prophetam
1068A: Ἰμπακαρᾶ	f. 96r: μπακαρᾶ	f. 24r: μπακαρᾶ	VI, 20: delbachara
1068C: ἂν βούλησθε	f. 96v: ἂν βούλοισθε	f. 24v: ἂν βούλοισθε	VI, 41: ut uultis
1068C: οὖν ἦσαν	f. 96v: ἦσαν οὖν	f. 25r: οὖν ἦσαν	VI, 46: Sed quomodo illi fuerunt
1068C: ἀνάγκη	f. 96v: ἀνάγκη εἶναι	f. 25r: ἀνάγκη εἶναι	VI, 48: constat
1069A: Μιπαιρᾶ	f. 97r: μπαϊρᾶ	f. 25v: μπαῖρᾶ	VI, 60: Baheyra
1069A: Ἀβδαλλᾶ	f. 97r: ἄβδααλλᾶ	f. 25v: ἄβδααλλᾶ	VI, 61: Abdaalla
1069A: ὄν	f. 97r: ἐν	f. 26r: ἐν	VI, 65: unam
1069B: αὐτῶν	f. 97r: αὐτῷ	f. 26r: αὐτῷ	VI, 70: ei
1069C: οὐ δὴ	f. 97v: οὐδὲν	f. 26v: οὐδὲν	VII, 4: aliquot
1069D: αὐτῷ	f. 98r: αὐτῶν	f. 27r: αὐτῶν	VII, 12: eorum
1073D: ὅτι δὲ θαυμάτων χωρὶς	f. 100r: εἰ θαυμάτων χωρὶς	f. 30r: εἰ θαυμάτων χωρὶς	VII, 88: si sine miraculo
1076C: Ἄνεσέ	f. 100v: αἰεσέ	f. 31r: αἰεσέ	VIII, 25: Aiesse
1076D: ἐπὶ τοῦτο	f. 101r: ἐπὶ τούτῳ	f. 31v: ἐπὶ τούτῳ	VIII, 37: super hoc
1077C: γὰρ	f. 102r: ἄρα	f. 32v: ἄρα	VIII, 67: igitur
1080A: διαγγέλλεσθαι	f. 102v: διαγγέλεσθαι	f. 33v: διαγγέλεσθαι	VIII, 87: pronuncient
1080A: εὐαγγελία	f. 102v: διαγγέλια	f. 33v: διαγγέλια	VIII, 88: annuntiatio
1080D: ποιῆσαι	f. 103v: ποιεῖται	f. 34v: ποιεῖται	VIII, 116: facit
1081C: Ὦν νόμος	f. 104r: ὦ νόμος	f. 36r: ὦ νόμος	VIII, 143: O lex
1084A: κοινῇ πάντες	f. 105r: πάντες κοινῇ	f. 36v: πάντες κοινῇ	VIII, 167: omnes comuniter
1084C: κατὰ τὸ εἶδος τὸ μὴ δυνάμενον	f. 105v: κατ' εἶδος ὃ μὴ δύναται φυλάττεσθαι	f. 37v: κατ' εἶδος ὃ μὴ δύναται φυλάττεσθαι	VIII, 186-87: in specie quod non potest conseruari
1089A: ἀποκρινόμενος εἶπεν	f. 108r: ἀποκρίνεται εἶπε	f. 41r: ἀποκρίνεται εἶπε	IX, 7: respondet: Dic
1092C: Τάρταροι	f. 109v: Τάταροι	f. 43r: Τάταροι	IX, 59: a Tartaris
1092C: Τελτεούμπε	f. 109v: ντελτεούμπε	f. 43r: ντελτεούμπε	IX, 60: delteube

<sup>1</sup> Legenda: *P* = *Patrologia graeca*, coll. 1037-1152; *V*<sub>1</sub> = *Vat. gr.* 706; *V*<sub>2</sub> = *Vat. gr.* 719; *CIS* – *Riccardo* = Mérigoux 1986.

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<b>P<sup>1</sup></b>	<b>V<sub>1</sub></b>	<b>V<sub>2</sub></b>	<b>CIS – Riccoldo</b>
1093A: σαρρακηνὸς	f. 110r: σαρρακηνισμὸς	f. 43v: σαρρακηνισμὸς	IX, 78: Saracenisismus
1096C: ἀπέστειλαν	f. 111v: ἀπέστελλον	f. 46r: ἀπέστελλον	IX, 133: mittebant
1096D: ἐθέλησαν	f. 111v: ἠθέλησαν	f. 46v: ἠθέλησαν	IX, 149: uoluerunt
1100A: εἰ δὲ λέγει	f. 113r: εἰ δὲ λέγοι	f. 48v: εἰ δὲ λέγοι	IX, 197: Si uero dicat
1100C: ἐλαστάρ	f. 113r: ἐλασιάρ	f. 49r: ἐλασιάρ	IX, 215: Elhasciar
1100C: αὐτῷ	f. 113r: αὐτὸ	f. 49r: αὐτὸ	IX, 217: eum
1100D: Κὺφ	f. 113v: Κὰφ	f. 49v: Κὰφ	IX, 226: Caf
1101A: ἐπήει	f. 113v: ἀπήει	f. 49v: ἀπήει	IX, 235: ibat
1104B: τὴν Ἑλεσαλὲμ	f. 114v: δὴν ἔλεσαλὲμ	f. 51v: δὴν ἔλεσαλὲμ	X, 12: din ellessalem
1104D: παράσχε	f. 115r: πάρασχέ	f. 52v: πάρασχέ	X, 32: prebe
1108C: Τοῦτο ἄγος	f. 116v: Τοῦτο τὸ ἄγος	f. 55r: Τοῦτο τὸ ἄγος	X, 96: Hoc scelus
1108C: Τάρταροι	f. 116v: Τάταροι	f. 55r: Τάταροι	X, 97: Tartari
1108C: ἔν τε τῆς φύσεως ἔργοις	f. 116v: ἔν τε τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις	f. 55v: ἔν τε τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις	XI, 6: in operibus nature
1109A: πρῶτον	f. 117r: πρῶτον κεφάλαιον	f. 56r: πρῶτον κεφάλαιον	XI, 21: primum capitulum
1109A: Ἀβραὰμ	f. 117r: ἀμράμ	f. 56r: ἀμράμ	XI, 25: Amram
1109A: παρενέβαλε	f. 117r: παρενέβαλλε	f. 56r: παρενέβαλλεν	XI, 26: interserit
1112B: Ἐλγὲμ	f. 118r: τῷ ἐλγὲμ	f. 57v: τῷ ἐλγὲμ, in marg. inferiore	XII, 8: et etiam in capitulo Elgen
1116C: ἐκτελεῖν	f. 120r: ἐκδικεῖν	f. 61r: ἐκδικεῖν	XIII, 17: defendere
1116C: ἐν μέσῳ	f. 120r: ἐν μέσῳ, sed ἐν del.	f. 61r: μέσῳ	XIII, 20: medie
1116D: τοιαύτην	f. 120v: τοσαύτην	f. 61v: τοσαύτην	XIII, 33: tantam
1117A: ἐτέρους	f. 120v: ἐταίρους	f. 62r: ἐταίρους	XIII, 39: comites
1117A: τινας καὶ Ἰουδαίους	f. 120v: τινας καὶ Ἰουδαίους, sed καὶ del.	f. 62r: τινας Ἰουδαίους	XIII, 39: quosdam Iudeos
1117A: Αὐδαλλᾶ	f. 120v: αὐδαλᾶ	f. 62r: αὐδαλᾶ	XIII, 44: Habdalla
1117A: διὰ τῶν ἐτέρων	f. 120v: διὰ τῶν ἐταίρων	f. 62r: διὰ τῶν ἐταίρων	XIII, 47-48: a sociis
1117B: Ὅμβρᾶ	f. 121r: ὁμρᾶ	f. 62r: ὁμρᾶ	XIII, 52: Homra
1117B: ἐροῦσι, sed om. ὅτι	f. 121r: ἐροῦσι ὅτι	f. 62v: ost ἐροῦσι ὅτι	XIII, 54: dicetur quod
1117B: μέχρι τοῦ Μωάμεθ	f. 121r: μέχρι τοῦ Μαχούμετ	f. 62v: μέχρι τοῦ Μαχούμετ	XIII, 55: usque ad Mahometum
1117C: Αὐδαλλᾶ	f. 121r: αὐδαλᾶ	f. 62v: αὐδαλᾶ	XIII, 58: Abdalla
1117C: Ἀβιτελὲμ	f. 121r: ἀβιταλὲμ	f. 62v: ἀβιταλὲμ	XIII, 60: Abitaleb
1117C: Περπᾶν	f. 121r: περμπᾶν	f. 62v: μερμπᾶν	XIII, 64: Merebam
1117D: ἀποφάσεις περιέχειν	f. 121v: περιέχειν ἀποφάσεις	f. 63r: περιέχειν ἀποφάσεις	XIII, 70: continebat sententias
1120A: οὕτω	f. 121v: οὕτως	f. 63v: οὕτως	XIII, 82: reuera
1120A: τῷ Μαχούμετ	f. 121v: τὸν Μαχούμετ	f. 63v: τὸν Μαχούμετ	XIII, 86: Machumeto
1120A: Οἱ δὲ Ἐλφικὰ	f. 121v: οἱ δὲ ἐλφοκαὰ	f. 63v: οἱ δὲ ἐλφοκαὰ	XIII, 87: Elfocaha

<sup>1</sup> Legenda: **P**=*Patrologia graeca*, coll. 1037-1152; **V<sub>1</sub>**=*Vat. gr.* 706; **V<sub>2</sub>**=*Vat. gr.* 719; **CIS – Riccoldo**=Mérigoux 1986.

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i> <sup>1</sup>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>	<i>CIS</i> – <i>Riccardo</i>
1120C: ἐκ τοῦ κοινοῦ ἀναγκαῖα	f. 122r: ἀναγκαῖα ἐκ τοῦ κοινοῦ	f. 64v: ἀναγκαῖα ἐκ τοῦ κοινοῦ	XIII, 102: necessaria de comuni
1120C: εἶναι νομίζουσι	f. 122r: νομίζουσι εἶναι	f. 64v: νομίζουσι εἶναι	XIII, 104: reputant
1120D: Μεκὲ	f. 122r: μεκκὲ	f. 64v: μεκκὲ	XIV, 7: Mesque
1121A: τὸ ὄνομα	f. 122v: τὸ ὄνομα αὐτοῦ	f. 65r: τὸ ὄνομα αὐτοῦ	XIV, 14: nomen eius
1121B: ἡ βολὴ ὀφθαλμοῦ	f. 122v: ὀφθαλμοῦ βολὴ	f. 65r: ὀφθαλμοῦ βολὴ	XIV, 23: ictus oculi
1121D: ἐπανελθεῖν om. με	f. 123r: ἐπανελθεῖν με	f. 65r: ἐπανελθεῖν με	XIV, 46-47: michi Moyses quod reascenderem
1124A: Μεκὲ	f. 123r: μεκκὲ	f. 66v: μεκκὲ	XIV, 52: Mesque
1124B: πρὸς τὸν Μωάμεθ	f. 123v: περὶ τοῦ Μωάμεθ	f. 66v: περὶ τοῦ Μωάμεθ	XIV, 61: de Machometo
1124B: πρὸς ἡμῶν	f. 123v: πρὸς ἡμᾶς	f. 67r: πρὸς ἡμᾶς	XIV, 62: ad nos
1124B: παρ' αὐτοῦ τὰ θαύματα	f. 123v: παρ' αὐτοῦ θαύματα	f. 67r: παρ' αὐτοῦ θαύματα	XIV, 65: ab eo miracula
1124B: Αὐτὸς ὁ Μαχούμετ	f. 123v: αὐτὸ τὸν Μαχούμετ	f. 67r: αὐτὸ τὸν Μαχούμετ	XIV, 68: ipse est qui affirmat Machometum
1124C: Μεκὲ	f. 123v: μεκκὲ	f. 67v: μεκκὲ	XIV, 78: Mecca
1125A: ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ οὗτος	f. 124r: ὁ λόγος οὗτος τοῦ Θεοῦ	f. 68v: ὁ λόγος οὗτος τοῦ Θεοῦ	XV, 16: Est ergo locutio Dei
1125D: σαφά	f. 124v: σαφάτ	f. 69r: σαφάτ	XV, 35: <i>saffat</i>
1125D: οὐδὲ μίαν	f. 124v: οὐδεμίαν	f. 69r: οὐδεμίαν	XV, 37: nullam
1128B: ὁ	f. 125r: ὄν	f. 69v: ὄν	XV, 55: quod
1128B: διὰ Πνεύματος	f. 125v: διὰ τοῦ [inter lineas] πνεύματος τοῦ [inter lineas] ἁγίου	f. 69v: διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου	XV, 55: per Spiritum Sanctum
1128B: Εἰσάγοι	f. 125v: εἰσάγει	f. 70r: εἰσάγει	XV, 61: Inducit
1129C: λόγος συμβεβηκῶς	f. 126r: λόγος συμβεβηκὸς	f. 71v: λόγος συμβεβηκὸς	XV, 111: Verbum Dei accidentale
1132B: ὁ ἥλιος εἰ τοιοῦτον	f. 127r: εἰ ὁ ἥλιος τοιοῦτον	f. 72v: εἰ ὁ ἥλιος τοιοῦτον	XV, 138-39: si sol generaret ex se talem
1133D: Χριστὸν	f. 128r: τὸν Χριστὸν	f. 74v: τὸν Χριστὸν	XV, 197: ipse Christus
1136C: γινώσκοιεν	f. 129r: ἀναγινώσκοιεν	f. 75v: ἀναγινώσκοιεν	XV, 232: legerent
1137A: παλλιλογῶν	f. 129r: παλλιλογῶν	f. 76v: παλλιλογῶν	XV, 255: replicat
1137D: τεμνομένη	f. 130r: τεμνομένω	f. 77v: τεμνομένω	XV, 290: ei ... in minutione
1140B: νυκτὸς πρὸς τὸν Θεόν	f. 130v: πρὸς τὸν Θεὸν νυκτὸς	f. 78r: πρὸς τὸν Θεὸν νυκτὸς	XV, 306-07: ad Deum de nocte
1141C: Ἐλενφάν	f. 131v: ἐλενφάλ	f. 79v: ἐλενφάλ	XVI, 27: <i>Elenfal</i>
1141C: ἀπόλυται	f. 131v: ἀπόληται	f. 79v: ἀπόληται	XVI, 29: periret
1141C: καὶ μόνον ἀναγκαῖον νόμον	f. 131v: καὶ μόνον ὄντα ἀναγκαῖον νόμον	f. 79v: καὶ μόνον ὄντα ἀναγκαῖον νόμον	XVI, 30: et sola necessaria erat scilicet lex gratie

<sup>1</sup> Legenda: *P* = *Patrologia graeca*, coll. 1037-1152; *V*<sub>1</sub> = *Vat. gr.* 706; *V*<sub>2</sub> = *Vat. gr.* 719; *CIS* – *Riccardo* = Mérigoux 1986.

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i> <sup>1</sup>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>	<i>CIS - Riccoldo</i>
1144A: ἄν βούλονται	f. 132r: ἄν βούλωνται	f. 80v: ἄν βούλωνται	XVI, 47: uoluunt
1144C: οὐδὲ μία	f. 132v: οὐδεμία	f. 81r: οὐδεμία	XVI, 66: nulla
1145A: ἀπήτησε	f. 133r: ἀπήρτισε	f. 81v: ἀπήρτισε	XVI, 86: consummauit
1145B: οὐδὲν ἕν ἄλλο	f. 133r: οὐδὲν ἄλλο	f. 82r: οὐδὲν ἄλλο	XVI, 92: non ... aliud
1145B: οὐδεμίαν	f. 133r: οὐδὲ μίαν	f. 82r: οὐδὲ μίαν	XVI, 97: nullam
1145C: λάβοι	f. 133r: λάβῃ	f. 82r: λάβῃ	XVI, 100: acciperit
1145C: τοῦ χρόνου	f. 133v: χρόνου	f. 82v: χρόνου	XVI, 107: temporis
1148B: λέγουσι	f. 134r: ἀντιλέγουσι	f. 83v: ἀντιλέγουσι	XVI, 131: contradicentibus
1148C: οὐκ εἶναι	f. 134r: μὴ εἶναι	f. 83v: μὴ εἶναι	XVII, 4: non ... sit
1149A: συνήδονται	f. 134v: δυνήσονται	f. 84v: δυνήσονται	XVII, 26: possent
1149B: καὶ περιέχει	f. 134v: καὶ παριέχει, sed καὶ del.	f. 84v: περιέχει	XVII, 32: continet
1149B: ὅσον	f. 135r: ὅσω	f. 84v: ὅσω	XVII, 35: quanto
1149C: ὥστε	f. 135r: ὥστε καὶ	f. 85r: ὥστε καὶ	XVII, 41: ergo
1152A: ὀλίγοι	135v: ὀλίγοι λίαν	f. 85v: ὀλίγοι λίαν	XVII, 60: paucissimi

<sup>1</sup> Legenda: *P*= *Patrologia graeca*, coll. 1037-1152; *V*<sub>1</sub>= *Vat. gr.* 706; *V*<sub>2</sub>= *Vat. gr.* 719; *CIS - Riccoldo*= Mérigoux 1986.

Più difficile invece giustificare la presenza di passaggi assenti nella tradizione manoscritta e addirittura nell'originale latino di Riccoldo. I due casi che abbiamo individuato potrebbero spiegarsi o con la presenza di *marginalia* sul testimone utilizzato dagli editori o con interventi diretti sul testo dei medesimi.

<i>P</i>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>	<i>CIS - Riccoldo</i>
1049C: ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ Πατήρ μου	f. 86r: non invenitur	f. 11v: non invenitur	II, 50: non invenitur
1049D: ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφίενται αὐτοῖς· ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται, καὶ τὰ λοιπὰ	f. 86v: ἀφῆτε καὶ τὰ λοιπὰ	f. 11v: ἀφῆτε καὶ τὰ λοιπὰ	II, 56-57: quorum remiserint et etc.

Ben più interessante - qui si riscontra il pesante difetto di affidabilità - il fatto che il testo in *Patrologia* ometta una serie di termini o passaggi unanimemente attestati nei due manoscritti vaticani. La perdita di singoli termini trova spiegazione nell'imprecisione del copista o della composizione tipografica. Più difficile immaginare una soluzione all'assenza di intere locuzioni, cosa che lascia presumere l'esistenza di un archetipo innanzitutto per i due testimoni più antichi:

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i>	<i>V<sub>1</sub></i>	<i>V<sub>2</sub></i>	<i>CIS – Riccoldo</i>
1064B: om.	f. 94r: δὲ	f. 21v: δὲ	V, 21: etiam
1065A: om.	f. 94v: δὲ	f. 22v: δὲ	V, 45: uero
1065C: om.	f. 95v: ἐξάγοιντο	f. 23v: ἐξάγοιντο	VI, 10: educantur
1068A: om.	f. 96r: σὺ	f. 24v: σὺ	VI, 29: tu
1073A: καὶ προσέθηκεν ἢ καὶ τὴν τοῦ Εὐϊδορδᾶ ρίνα	f. 99r: καὶ προσέθηκεν et postea εἰ πρὸς τοῖς εἰρημένους πίοι καὶ οἶνον ἢ καὶ φονεύσει καὶ προσέθηκεν ἢ καὶ ibi spatium minimum pro uno verbo, deinde τὴν τοῦ Εὐϊδορδᾶ ρίνα	f. 28v: post καὶ προσέθηκεν ἢ καὶ spatium usque ad τὴν τοῦ Εὐϊδορδᾶ ρίνα	VII, 54-55: et addidit: Etiam si cum precedentibus biberit uinum et etiam si occiderit: Et adiecit: Etiam si torserit nasum Ebidorda
1077CD: ἐν πλείστοις γὰρ τόποις τῷ αἰσχίστῳ τούτῳ ῥήματι μόλις αὐτοὶ χρῶνται οἱ κωμικοὶ ποιηταί, οἷς ὕλη τῶν ποιημάτων τὰ σαρκικὰ καὶ αἰσχυρά, εἰ καὶ οὗτοι σπανίως	f. 102r: ἐν πλείστοις γὰρ τόποις τῷ αἰσχίστῳ τούτῳ ῥήματι χρῆται, συνουσιάζω· [hic spatium breve pro uno verbo] ὅπερ οὐδεὶς ἄλλος νόμος ποιεῖ· ὃ ῥήματι μόλις αὐτοὶ χρῶνται οἱ κωμικοὶ ποιηταί, οἷς ὕλη τῶν ποιημάτων τὰ σαρκικὰ καὶ αἰσχυρά, εἰ καὶ οὗτοι σπανίως	f. 33r: ἐν πλείστοις γὰρ τόποις τῷ αἰσχίστῳ τούτῳ ῥήματι χρῆται, συνουσιάζω· [hic spatium breve pro uno verbo] ὅπερ οὐδεὶς ἄλλος νόμος ποιεῖ· ὃ ῥήματι μόλις αὐτοὶ χρῶνται οἱ κωμικοὶ ποιηταί, οἷς ὕλη τῶν ποιημάτων τὰ σαρκικὰ καὶ αἰσχυρά, εἰ καὶ οὗτοι σπανίως	VIII, 72-75: Nam in pluribus locis, utitur uerbo uerecundissimo “futio, futis”, quod nulla alia lex facit, quo uerbo uix utuntur etiam poete qui uerecundas et carnales materias tractauerunt
1084B: om.	f. 105r: ἐν τοῖς τῆς γαστρὸς	f. 37r: ἐν τοῖς τῆς γαστρὸς	VIII, 177: in actu gule
1084C: om.	f. 105v: γὰρ	f. 37v: γὰρ	VIII, 182: Nam
1085B: om.	f. 106r: οἱ γὰρ διὰ τῆς ἐκ σπέρματος γενέσεως ἄνθρωποι	f. 38v: οἱ γὰρ διὰ τῆς ἐκ σπέρματος γενέσεως ἄνθρωποι	VIII, 211-12: homines enim per generationem que est ex semine
1089B: περιέβαλε om. φανερά	f. 108v: φανερά παρενέβαλε	f. 41v: φανερά	IX, 15: manifeste... interserit
1089B: om.	f. 108v: πρὸς δέκα γένη ἀρχοειδῆ· λέγει γὰρ	f. 41v: πρὸς δέκα γένη ἀρχοειδῆ· λέγει γὰρ	IX, 17-18: principales... eius ad decem genera. Dicit enim
1096A: om.	f. 111r: ὡς αὕτη ἦν, θυγάτηρ τοῦ Ἀμράμ	f. 45v: ὡς αὕτη ἦν, θυγάτηρ τοῦ Ἀμράμ	IX, 119-20: quod ipsa fuit filia Amram
1101A: Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον	f. 113v: Τοῦτον δέ, τοῦτον τὸν τρόπον	f. 49v: Τοῦτον δέ, τοῦτον τὸν τρόπον	IX, 233: quod narrat in hunc modum

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i>	<i>V<sub>1</sub></i>	<i>V<sub>2</sub></i>	<i>CIS – Riccoldo</i>
1108D: om.	f. 117r: ἀλλὰ καὶ τὸ εὐαγγέλιον, εὐτακτότατα πρόεισι, καὶ τῇ τάξει τοῦ χρόνου καὶ τῇ τῆς ἱστορίας καὶ τῆς ὕλης	f. 55v: ἀλλὰ καὶ τὸ εὐαγγέλιον, εὐτακτότατα πρόεισι, καὶ τῇ τάξει τοῦ χρόνου καὶ τῇ τῆς ἱστορίας καὶ τῆς ὕλης	XI, 15-16: Euangelium etiam ordinatissime procedit ordine temporis et hystorie et materie
1109D: om.	f. 117v: ἐγὼ οὐ προσκυνῶ ὁ προσκυνεῖτε καὶ ὑμᾶς οὐ προσκυνεῖτε ὁ προσκυνῶ	f. 57r: ἐγὼ οὐ προσκυνῶ ὁ προσκυνεῖτε καὶ ὑμᾶς οὐ προσκυνεῖτε ὁ προσκυνῶ	XI, 49-50: ego non adoro quod adoratis et uos non adoratis quod adoro
1112A: om. <sup>1</sup>	f. 118r [tit.]: Θεοῦ legitur πονηρὸς γὰρ	f. 57v [tit.]: titulus evanescens, ergo non legitur	XII, 3-4: Quod est lex mala
1121B: om.	f. 122v: καὶ εἶπεν ὁ γαβριήλ	f. 65v: καὶ εἶπεν ὁ γαβριήλ	XIV, 30: Respondit Gabriel
1124B: οὔτε πιστεύετε εἰ μὴ διὰ ξίφους	f. 123v: καὶ οὐδὲ ὑμεῖς πιστεύετε θαύμασιν, οὔτε πιστεύετε εἰ μὴ διὰ ξίφους	f. 67r: καὶ οὐδὲ ὑμεῖς πιστεύετε θαύμασιν, οὔτε πιστεύετε εἰ μὴ διὰ ξίφους	XIV, 66-67: nec etiam uos miraculis crederetis, nec credetis nisi per gladium
1124C: om.	f. 123v: post ἄλλοτε δέ φησι legitur μηδὲν πεποιηκέναι σημαῖον	f. 67v: post ἄλλοτε δέ φησι legitur μηδὲν πεποιηκέναι σημαῖον	XIV, 75-76: modo dicit quod nullum fecit miraculum
1132C: om.	f. 127r: post εἰ ποιητοὺς legitur ἔχειν τὸν Θεὸν	f. 73r: post εἰ ποιητοὺς legitur ἔχειν τὸν Θεὸν	XV, 151: Deum habere multos filios adoptiuos dicens
1136C: om.	f. 129r: ἐν	f. 75v: ἐν inter lineas	XV, 235: Vnum
1137D: om.	f. 130r: κοινῶς del. et κοινῇ inter lineas	f. 77v : κοινῶς et κοινῇ inter lineas	XV, 290: comuniter
1148B: ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ ἐλκαφερίν sed om. quod scribitur antea	f. 134r: ἐν τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ ἐλκαφερίν	f. 83r: ἐν τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ ἐλκαφερίν	XVI, 129-30: in capitulo lone et in capitulo <i>Elkafferin</i>
<sup>1</sup> Sed in titulo translationis Petri de Monte Arduo legitur: <i>iniqua enim est</i> .			

L'esistenza di un archetipo è confermata da una serie di occorrenze che legano il testo di *P* con *V*<sub>1</sub> e che quest'ultimo spesso riporta nell'interlinea. Pare proprio che il copista di *V*<sub>1</sub> e lo stesso Demetrio abbiano ricontrollato il loro lavoro a partire da un antigrafo il cui testo è stato modello per *P*:

<i>P</i>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>	<i>CIS</i> – <i>Riccoldo</i>
1037B: τοῦ κατὰ τῶν ἀσεβῶν πολέμου	f. 79v: τοῦ κατὰ τῶν ἀσεβῶν πολέμου [in marg. manu Cydonii]	f. 2v: τοῦ πολέμου	<i>Prol.</i> , 19: belli
1040A: καὶ οὕτω τῶν θείων Γραφῶν δραστηρίῳ; om. τῷ	f. 80r: καὶ τῷ οὕτω [inter lineas] τῶν θείων Γραφῶν δραστηρίῳ	f. 3r: καὶ τῷ τῶν θείων Γραφῶν δραστηρίῳ	<i>Prol.</i> , 28: et efficacia scripturarum
1040A: κἄν εἰς ὅσον οὔτοι σκαιότητος καὶ πονηρίας ἐλάσωσι	f. 80r: κἄν εἰς ὅσον οὔτοι [inter lineas] σκαιότητος καὶ πονηρίας ἐλάσωσι	f. 3v: κἄν εἰς ὅσον σκαιότητος καὶ πονηρίας ἐλάσωσι	non invenitur
1040B: γήρως	f. 80r: γήρως	f. 3v: γήρους	<i>Prol.</i> , 37: senectam
1040B: πλὴν θείας βοηθείας	ff. 80rv: πλὴν θείας βοηθείας	f. 3v: τῆς τε θείας βοηθείας ἐκτὸς	<i>Prol.</i> , 37: nisi in auxilio divino
1040C: ἀλλὰ τοῖς τρισὶ τοῖς γενικωτάτοις	f. 80v: ἀλλὰ τοῖς τρισὶ τοῖς γενικωτάτοις	f. 4r: ἀλλὰ τρισὶ τοῖς γενικωτάτοις	<i>Prol.</i> , 48-50: sed omnibus tribus
1040C: πρεδικατόρων	f. 81r: πρεδικατόρων	f. 4v: περδικατόρων	<i>Prol.</i> , 54: predicatorum
1044C: ἐτέρῳ δὲ καὶ	f. 83r: ἐτέρῳ δὲ καὶ	f. 7r: ἐτέρῳ δὲ τῷ καὶ	I, 31: Aliud
1060C: δοκοῦντα	f. 92v: δοκοῦντα in marg.	f. 19r: om.	IV, 39-40: quedam pauca magis notabilia referam
1065B: μιγνύσθαι	f. 95r: in marg. μιγνύσθαι	f. 23r: om.	V, 63: concubitum
1065D: ὑπὸ τοῦ Θεοῦ	f. 95v: ὑπὸ τοῦ [inter lineas] Θεοῦ	f. 24r: ὑπὸ τοῦ Θεοῦ	non invenitur
1068D: γοῦν	f. 97r: γοῦν [inter lineas]	f. 25v: om.	VI, 55-56: in incisura dattili
1069C: εἶναι τὸ	f. 97v: εἶναι τὸ [inter lineas]	f. 26v: om.	VI, 77-78: Est igitur manifesta contrarietas et apertum mendacium quod sit missus
1069D: πολλοὶ	f. 98r: πολλοὶ [inter lineas]	f. 27r: om.	non invenitur
1069D: τινες	f. 98r: τινες [inter lineas]	f. 27r: om.	non invenitur
1073C: ὥστε ἀθῶν καὶ μεγάλων ἐπιτιθέντων τῷ κόσμῳ	f. 100r: ὥστε ἀθῶν [θῶν inter lineas] καὶ μεγάλων ἐπιτιθέντων τῷ κόσμῳ	f. 29v: ὥστε ἀθήη καὶ μεγάλην ἐπιτιθείσης τῷ κόσμῳ	VII, 83: tam ardua et insolita mundo imponat



## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>P</i>	<i>V<sub>1</sub></i>	<i>V<sub>2</sub></i>	<i>CIS – Riccoldo</i>
1084A: Γραφή	f. 104v: Γραφή [in marg.]	f. 36v: om.	VIII, 160: in sacra scriptura
1085A: ἀρχή	f. 106r: βασιλεία et inter lineas ἀρχή	f. 38r: βασιλεία	VIII, 206: regnum
1093B: καὶ	f. 110v: καὶ [inter lineas]	f. 44r: om	IX, 85: om. [quia ipse]
1093B: ἔτι δὲ	f. 110v: ἔτι δὲ inter lineas	f. 44r: om.	IX, 88-89: (Cum idem Mahometus) ergo om.
1100C: καὶ τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ	f. 113r: καὶ τοῦ φόβου, inde del. et τοῦ Θεοῦ	f. 49r: καὶ τοῦ φόβου καὶ τοῦ Θεοῦ	IX, 217: timore Dei
1104A: νομίζεται	f. 114v: νομίζεται	f. 51v: λογίζεται	IX, 273: reputatur
1105D: τοῦ προρρηθέντος	f. 116r: τῶν προρρηθέντων sed corr. manu Demetrii (?) τοῦ προρρηθέντος	f. 54r: τῶν προρρηθέντων sed corr. scriba τοῦ προρρηθέντος	X, 69: absque eo
1113D: πρὸς τὸ ὁμιλεῖν τοῖς θυρωροῖς	f. 119v: πρὸς τὸ ὁμιλεῖν τὰς θυρωροὺς sed inter lineas Demetrius corr.: πρὸς τῷ ὁμιλεῖν τοῖς θυρωροῖς	f. 60r: πρὸς τὸ ὁμιλεῖν τὰς θυρωροὺς	XII, 71: ad dicendum hystorias
1116C: ἐν μέσῳ	f. 120r: ἐν μέσῳ, ubi ἐν del.	f. 61r: μέσῳ	XIII, 20: medie
1121B: Γαβριήλ	f. 122v: ὁ γαβριήλ, ubi ὁ del.	f. 65v: ὁ Γαβριήλ	XIV, 28: Ego sum Gabriel
1124B: Ἀντίρρησις – responsio	f. 123v: in marg. ἀντίρρησις manu Demetrii	f. 67r: om.	XIV: non invenitur
1133B: ὅς	f. 127v: ὅς corr. in marg.	f. 74r: ᾧ	XV, 179: quod
1144A: ἀναγινωσκέτωσαν τε	f. 132r: ἀναγινωσκέτωσαν τε [inter lineas]	f. 80v: ἀναγινωσκέτωσαν	XVI, 46: legant
1145A: τὸ οἰκειότατον καὶ φυσικὸν πρόσταγμα	f. 133r: τὸ φυσικώτατον καὶ οἰκειότατον πρόσταγμα, ubi super φυσικώτατον legitur α et β super altero	f. 82r: τὸ φυσικώτατον καὶ οἰκειότατον πρόσταγμα	XVI, 91: naturalissimum et conuenientissimum preceptum

La serie successiva mostra ancora come in  $V_1$  compaiano una serie di ripensamenti e correzioni assenti in  $P$  e  $V_2$  (la penultima occorrenza si spiega come errore insidioso di iotacismo) e ciò ci convince che  $V_1$  sia successivo a  $V_2$ , ma ad esso collegato. Interessante infatti il seguente caso:  $P$  1085A: ἀρχή;  $V_1$  f. 106r: βασιλεία *sed inter lineas* ἀρχή;  $V_2$  f. 38r: βασιλεία. Dunque  $V_1$  dipende contemporaneamente dall'archetipo e da  $V_2$ , apportando modiche rispetto a entrambi.

<i>P</i>	<i>V<sub>1</sub></i>	<i>V<sub>2</sub></i>	<i>CLS – Riccoldo</i>
1064D: ἐπειγόμενος	f. 94v: ἀναγκαζόμενος in marg. ad corrigendum ἐπειγόμενος	f. 22v: ἐπειγόμενος	V, 41: cogente
1069A: οὓ	f. 97r: δν	f. 25v: οὓ	VI, 64: quem
1077D: Ὁράτιος [sed in nota Bibliander explanat in Graeco legendum esse Aratum. Dubito num hoc in manuscripto?]	f. 102r: Ὁράτιος in marg. manu Demetrii ποιητῆς λατινικὸς εἰδωλολάτρης	f. 33r: ἄρατος	VIII, 76: Oratius
1100A: προφορικοῦ	f. 112v: προφορικοῦ, sed in marg. ἐξωτερικοῦ; sic transtulit sequentem <i>accidentali</i> cum ἐξωτερικοῦ	f. 48r: προφορικοῦ	IX, 191: accidentali
1117A: χριστιανούς ὁμοίως αἰρετικούς	f. 120v: χριστιανούς ὁμοίως ἄντικρυς αἰρετικούς sed ἄντικρυς del.	f. 62r: χριστιανούς ὁμοίως αἰρετικούς	XIII, 40: Christianos hereticos
1124A: ἴδωμεν	f. 123v: εἴδομεν	f. 66v: ἴδωμεν	XIV, 57: uideamus
1132D: ἔσο	f. 127v: in marg. apud ἔσο legitur ἴσθι ἢ ὑφίστασο manu Cydonii	f. 73v: ἔσο	XV, 165: Esto

Non mancano infine *lectiones* difformi tra i tre testimoni:

<i>P</i>	<i>V<sub>1</sub></i>	<i>V<sub>2</sub></i>	<i>CLS – Riccoldo</i>
1065B: συγκαθεύδειν φησί	f. 95r: συγκαθεύδειν ἐξῆϊναι φησί	f. 23r: συγκαθεύδειν ἐξέστω	V, 62: (si sunt in concordia secure) succumbant etc. que ibi
1077A: ἡγάγου	f. 101v: ἡγάγω	f. 31r: ἡγάγυν	VIII, 53: duxisti
1092A: post μετὰ σοῦ legitur "Ἐτι τοίνυν ὁ Μαχούμετ, ὅτι θεοὺς οἱ Χριστιανοὶ τούτους καλοῦσιν.	f. 109r: post μετὰ σοῦ legitur ψεύδεται τοίνυν ὁ Μαχούμετ ὅτι θεοὺς οἱ Χριστιανοὶ τούτους καλοῦσιν manu Demetrii	f. 42v: post μετὰ σοῦ legitur ψευδῇ τοίνυν λεγει ὁ Μαχούμετ ὅτι θεοὺς οἱ Χριστιανοὶ τούτους καλοῦσιν	IX, 45-46: Credidit igitur Mahometus quod Christiani uocarent eos deos

Vi è infine un ultimo aspetto che emerge dalla collazione tra i manoscritti più antichi e la versione della *Patrologia*. Nei passaggi qui riportati appare chiaro come Demetrio, anche in *V<sub>1</sub>*, non abbia portato a termine la traduzione del testo latino di Riccoldo. Non si tratta infatti solo di espressioni sinonimiche che vengono opportunamente semplificate. Spesso i copisti, il traduttore (e addirittura gli editori) lasciano uno spazio per segnalare la lacuna, forse in attesa di una successiva integrazione che non è mai stata inserita.

<i>CLS – Riccoldo</i>	<i>P</i>	<i>V<sub>1</sub></i>	<i>V<sub>2</sub></i>
<i>Prol.</i> , 21: draco truculentissimus de caverna frendens	1037C: δράκων φρυαττόμενος ἐκ τοῦ φωλεοῦ	f. 79v: δράκων φρυαττόμενος ἐκ τοῦ φωλεοῦ	f. 2v: spatium infra δράκων et φρυαττόμενος ἐκ τοῦ φωλεοῦ
I, 93-94: et Job et Moysi legem	om.	om.	om.
V, 32: irriguis	om.	om.	f. 22r: spatium
VII, 83: tam ardua et insolita mundo imponat	1073C: ὥστε ἀηθῶν καὶ μεγάλων ἐπιτιθέντων τῷ κόσμῳ	f. 100r: ὥστε ἀηθῶν [-θῶν inter lineas] καὶ μεγάλων ἐπιτιθέντων τῷ κόσμῳ	f. 29v: ὥστε ἀήθη καὶ μεγάλῃν ἐπιτιθείσης τῷ κόσμῳ
VIII, 72-75: Nam in pluribus locis, utitur uerbo uerecundissimo "futuo, futis", quod nulla alia lex facit, quo uerbo uix utuntur etiam poete qui uerecundas et carnales materias tractauerunt	1077CD: ἐν πλείστοις γὰρ τόποις τῷ αἰσχίστῳ τούτῳ ῥήματι μόλις αὐτοὶ χρῶνται οἱ κωμικοὶ ποιηταί, οἷς ὕλη τῶν ποιημάτων τὰ σαρκικὰ καὶ αἰσχρά, εἰ καὶ οὐτοὶ σπανίως	f. 102r: ἐν πλείστοις γὰρ τόποις τῷ αἰσχίστῳ τούτῳ ῥήματι χρῆται, συνουσιάζω· [hic spatium breve pro uno verbo] ὅπερ οὐδεὶς ἄλλος νόμος ποιεῖ· ὃ ῥήματι μόλις αὐτοὶ χρῶνται οἱ κωμικοὶ ποιηταί, οἷς ὕλη τῶν ποιημάτων τὰ σαρκικὰ καὶ αἰσχρά, εἰ καὶ οὐτοὶ σπανίως	f. 33r: ἐν πλείστοις γὰρ τόποις τῷ αἰσχίστῳ τούτῳ ῥήματι χρῆται, συνουσιάζω· [hic spatium breve pro uno verbo] ὅπερ οὐδεὶς ἄλλος νόμος ποιεῖ· ὃ ῥήματι μόλις αὐτοὶ χρῶνται οἱ κωμικοὶ ποιηταί, οἷς ὕλη τῶν ποιημάτων τὰ σαρκικὰ καὶ αἰσχρά, εἰ καὶ οὐτοὶ σπανίως
VIII, 197: hominum	om.	f. 106r: nota in marg. manu Cydonii non legimus	om.

## Il problema della datazione: le ragioni di un'indagine

<i>CIS</i> – Riccoldo	<i>P</i>	<i>V</i> <sub>1</sub>	<i>V</i> <sub>2</sub>
IX, 174-75: sicut in ferro bene calefacto et non candenti, sic et filius Dei	om.	om.	f. 47v: spatium inter σιδήρω et οὔτω καὶ ὁ Υἱὸς
IX, 268-69: Scimus autem quod uerum aurum nec limam timet nec paragonem nec etiam ignem	1101A: ἴσμεν δέ, ὅτι τὸ καθαρὸν χρυσίον οὔτε τὸ ὕδωρ δέδοικεν, οὔτε τὸ πῦρ	f. 114v: ἴσμεν δέ ὅτι τὸ καθαρὸν χρυσίον οὔτε inde spatium usque ad δέδοικεν, οὔτε τὴν βάσανον οὔτε τὸ πῦρ	f. 51r: ἴσμεν δέ ὅτι τὸ καθαρὸν χρυσίον οὔτε inde spatium usque ad δέδοικεν, οὔτε τὴν βάσανον οὔτε τὸ πῦρ
IX, 271-72: Et non solum scripturis, sed etiam picturis et celaturis publice	1104A: καὶ οὐ γράμμασιν μόνον, ἀλλὰ καὶ γραφαῖς δημοσίαις	f. 114v: καὶ οὐ γράμμασιν μόνον, ἀλλὰ καὶ γραφαῖς spatium usque ad δημοσίαις	f. 51r: καὶ οὐ γράμμασιν μόνον, ἀλλὰ καὶ γραφαῖς spatium usque ad δημοσίαις
XI, 40: id est uetationis	1109C: post τούτέστιν spatium	f. 117v: post τούτέστιν spatium	f. 56v: post τούτέστιν spatium
XII, 42: innodatione eius	om.	f. 119r: post ἀλλὰ usque ad ὥσανει spatium	f. 59r: post ἀλλὰ usque ad ὥσανει spatium
XI, 54: tynnullus	om.	f. 118r: post τὸν βιβίον ὄλον spatium	f. 57v: post τὸν βιβίον ὄλον spatium
XII, 69-70: et uocati et nisi perstrepat deforis	om.	f. 119v: post ἀκλητούς spatium	f. 60r: post ἀκλητούς spatium
XIV, 49-50: non remanserunt nisi quinque orationes	1121D: ὁ ἄριθμος	f. 123r: spatium post ὁ	f. 66v: spatium post ὁ
XV, 277: uideamus e ragione	1137C: post ἴδωμεν spatium nullum	f. 129v: post ἴδωμεν spatium	f. 77r: post ἴδωμεν spatium

Il lungo percorso qui compiuto ci consegna un'immagine ben più articolata della genesi della traduzione del *CIS* di quanto finora conosciuto. La lavorazione impegnò il nostro Demetrio in più fasi: dopo un'iniziale versione egli infatti apportò una serie di modifiche frutto dei numerosi ripensamenti intorno alla possibilità di rendere fedelmente il testo latino. Questa cura e la conseguente applicazione sul libello di Riccoldo, a nostro avviso, danno ragione delle brevi righe dell'elogio che Demetrio inserisce in coda al Vat. gr. 706, che quindi restituisce la versione ultima, non definitiva, del suo sforzo ermeneutico. Il fatto che anche l'ultima versione in ordine di tempo non sia completa non deve in alcun modo autorizzare l'idea che egli abbia abbandonato l'impresa. A sua giustificazione giungono almeno due evidenze. Come abbiamo già notato, nella lettera a Massimo Chrysoberges Demetrio si lamentava nella sua traduzione di Tommaso di alcune imperfezioni non dovute a sua negligenza, ma alla qualità della copia latina a sua disposizione.<sup>184</sup> Identica condizione potrebbe aver ostacolato ancora Cidone nel completamento del *CIS*. D'altra parte

<sup>184</sup> Cydonès II, nr. 333, p. 268, ll. 42-9.

Demetrio, che ancora nel 1371 ammetteva (per falsa modestia?) un'innadeguata conoscenza della lingua degli Occidentali,<sup>185</sup> sempre nella lettera a Massimo a sua discolpa ricordava che al momento della traduzione delle due *Summae* egli era ancora giovane, inesperto della lingua latina e pressato dalle incombenze di corte.<sup>186</sup>

Riassumendo i risultati di questa nostra analisi sul testo e sulla tradizione della traduzione cidoniana del *CIS*, non possiamo che confermare l'ipotesi già avanzata da Trapp, datando almeno la prima versione alla seconda metà degli anni Cinquanta del XIV sec.

#### 1.4.3 Le citazioni dal *Contra legem Sarracenorum* nelle *Apologiae*

Entrando nella tessitura del testo, proprio il rapporto con il libello di Riccoldo ci conduce a una seconda indagine inerente all'utilizzo della traduzione cidoniana da parte di Cantacuzeno.

Trapp, nell'ampia panoramica sulla letteratura antislamica prodotta a Bisanzio che precede la sua edizione dei dialoghi di Manuele II,<sup>187</sup> dedicava particolare attenzione all'opera di Cantacuzeno, che per ammissione dello stesso Paleologo influenzò la di lui opera. Discutendo il problema delle fonti utilizzate da Giovanni, lo studioso inseriva un elenco di passi nei quali riconosceva le dipendenze di Cantacuzeno dal modello di Riccoldo, ovviamente avendo per tramite la traduzione in greco di Cidone. Ribadendo, insieme a Beck,<sup>188</sup> che tali dipendenze sono massicciamente presenti nelle *Or.* per un totale di 62, Trapp segnalava solo 8 passaggi anche nelle *Ap.* Senza voler scomodare l'ipotesi di una revisione complessiva finale, già solo questa osservazione di Trapp lascerebbe propendere per l'unità compositiva del *corpus* e di certo per l'antiorità della traduzione del *CIS* all'intero *corpus*. Al contrario Voordeckers metteva in evidenza che di questi paralleli solo uno è apparentemente una ripresa letterale e concludeva che nel complesso si trattasse di notizie e argomentazioni già presenti in polemisti precedenti,<sup>189</sup> giudicando infine la traduzione di Cidone successiva al 1360. Accantonando per un momento

<sup>185</sup> Cydonès I, nr. 103, p. 141, ll. 63-5: Ἐμὲ γὰρ καὶ πάνυ νέον ὄντα τὴν ψυχὴν τοῦ συγγενέσθαι τοῖς ἀνδράσι κατέσχεν ἐπιθυμία, ἐν ὀλίγοις οἷς οἶός τ' ἦν τῆς φωνῆς συνιέναι, τῆς ἐκείνων στοχαζόμενος διανοίας.

<sup>186</sup> Cydonès II, nr. 333, pp. 267-8, ll. 37-42: Πάνυ γὰρ νέος τῆς ἑρμηνείας τῶν τοῦ Θωμᾶ λόγων ἡψάμην, ὅτ' οὐπω τῆς Ἱταλῆς γλώσσης ὅσον ἐβουλόμην συνελεξάμην. Ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν κοινῶν φροντίδες καὶ ἀσχολίαι, αἷς με βασιλεὺς τότε φέρων προσέδωκε, καὶ τὸ δεῖν τὰς πάντων χρεῖας μανθάνοντα δήλας ἐκείνῳ ποιεῖν, οὐ πάνυ τὴν ἑρμηνείαν ἀκριβοῦς συνεχώρησεν.

<sup>187</sup> Trapp 1966, pp. 14\*-48\*.

<sup>188</sup> Beck 1937, p. 127.

<sup>189</sup> Voordeckers 1967-68, pp. 297-8 e nota 35.

la proposta di datazione di Voordeckers, la considerazione è in sé condivisibile almeno per quattro casi. Qui di seguito offriamo una sinossi e per brevità facciamo riferimento allo studio di Khoury, che sintetizza le argomentazioni polemiche e rimanda agli autori anteriori a Cantacuzeno:

Cantacuzeno	Demetrius CIS	Khoury 1972 <sup>1</sup>
Ap. II, 2 (la cacciata del diavolo)[441C; Förstel <i>Kantakuzenos</i> , p. 74, ll. 62-70]	1125B	p. 296
Ap. II, 21 (la falsa crocifissione di Cristo)[476D; Förstel <i>Kantakuzenos</i> , p. 110, ll. 797-801]	1045A	pp. 196-201
Ap. IV, 5 (il paradiso islamico)[545C; Förstel <i>Kantakuzenos</i> , p. 190, ll. 290-93]	1081B	pp. 304-11
Ap. IV, 6 (parità uomo-donna)[552BC; Förstel <i>Kantakuzenos</i> , pp. 196-98, ll. 410-24]	1088B	p. 262

<sup>1</sup> Khoury 1972.

I restanti quattro si leggono tutti nell'Ap. IV (§§ 5 e 7), che, come detto, non a caso è il più "polemico" dei discorsi apologetici. Procediamo con ordine a partire dal passo che pare riportare letteralmente il testo di Cidone. Esso si legge in Ap. IV, 3<sup>190</sup> e si inquadra nella lunga discussione che Cantacuzeno intavola contro la pretesa islamica dell'annuncio già nelle Scritture di Maometto come profeta. Merita di essere citato per esteso insieme ai presunti ipotesti:

#### Cantacuzeno

Ὅτι δέ, ὡς λέγουσιν οἱ Μουσουλμάνοι, ὡς γεγραμμένον εὐρίσκετο τὸ τοῦ Μαχούμετ ὄνομα ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ εἰπόντος τοῦ Χριστοῦ περὶ ἐκείνου, ὅτι Ἐυαγγελίζομαι ὑμῖν, ὅτι μετ' ἐμὲ μέλλει ἔλθεῖν ὁ ἀπόστολος καὶ προφήτης, ὄνομα αὐτῷ Μωάμεθ.

#### Cidone

Ἐυαγγελίζομαι ὑμῖν τὸν ἀπόστολον τοῦ Θεοῦ ὃς ἤξει μετ' ἐμὲ καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μαχούμετ. [Demetrius CIS, 1052D]

#### Riccardo

Euangelizo uobis de legato Dei qui ueniet post me, et nomen eius Machomettus. [Mérigoux 1986, III, p. 71, ll. 25-6]

Nel caso di Riccardo-Cidone si tratta di un'evidente citazione del versetto coranico (Corano 61, 6), di solito utilizzato dai polemisti musulmani per denunciare le falsificazioni operate da Ebrei e Cristiani sulle Sacre Scritture allo scopo di cancellare il nome di Maometto

<sup>190</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 540B = Förstel *Kantakuzenos*, pp. 182-4, ll. 151-4.

(*tahrīf*).<sup>191</sup> Khoury segnala la conoscenza del versetto da parte dei polemisti bizantini,<sup>192</sup> ma osserva il diverso trattamento della citazione: mentre Teodoro Abū Qurra commenta ampiamente il passo coranico, pur riportandolo in forse sintetica,<sup>193</sup> Niceta Byzantios,<sup>194</sup> Eutimio Zigabeno e Niceta Choniata si limitano alla sua menzione senza alcuna annotazione. Poiché debitore del primo Niceta ma abbondantemente più popolare come dimostra l'ampia diffusione manoscritta, attira l'attenzione in particolare Zigabeno che così scrive:

Ἐγὼ ἀπόστολός εἰμι τοῦ Θεοῦ πρὸς ὑμᾶς ἀληθοποιῶν τὰ ἔμπροσθέν μου τὰ τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελιζόμενος ἀπόστολον ἐρχόμενον μετ' ἐμέ, ὄνομα αὐτοῦ Μωάμεθ.<sup>195</sup>

L'affinità con il testo di Eutimio inficerebbe l'ipotesi dell'unica dipendenza della citazione da Cidone, se non fosse per un altro passo, non registrato da Trapp, che merita assoluta attenzione e di cui Cantacuzeno si serve in *Or. I, 10*:<sup>196</sup>

Cantacuzeno

Καὶ περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦ Μωάμεθ, ὡς εὕρεται ἐξ αἰδίου γεγραμμένον ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι τοῦ δεσποτικοῦ θρόνου ἐν τῷ ἀνωτέρῳ μέρει. Καὶ, ὅτι περὶ αὐτοῦ προφητεύων ὁ Χριστὸς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ οὕτως εἶρηκεν· Εὐαγγελίζομαι ὑμῖν τὸν ἀπόστολον τοῦ Θεοῦ τὸν ἥξοντα μετ' ἐμέ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωάμεθ.

Cidone

πολλὰ περὶ αὐτοῦ φησι τὸν Χριστὸν προφητεῦσαι ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἰρηκότα, Εὐαγγελίζομαι ὑμῖν τὸν ἀπόστολον τοῦ Θεοῦ τὸν ἥξοντα μετ' ἐμέ· καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωάμεθ. Δισχυρίζεται δὲ τοῦνομα τοῦτο ἐξ αἰδίων [ma mss. ἐξ αἰδίων] γεγράφθαι ἐν τῷ τοῦ Θεοῦ θρόνῳ πρὸς τοῖς δεξιοῖς ἐν τῷ ἀνωτέρῳ μέρει. [Demetrius CIS, 1048A]

Riccoldo

Ed super omnia alia commendat Euangelium Christi, et dicit quod Christus de ipso prophetavit, et «dixit filiis Israel in Euangelio

<sup>191</sup> Ancora di riferimento Di Matteo 1922.

<sup>192</sup> Khoury 1972, pp. 116-17 e 212-13.

<sup>193</sup> Abū Qurra, *op.* 19, PG 97, 1544C: ἀποστέλλω ὑμῖν προφήτην Μωάμεθ λεγόμενον.

<sup>194</sup> Per Niceta Byzantios e Niceta Choniata rispettivamente: Förstel *Niketas*, XVIII, 3, p. 112, ll. 56-8 e Choniata *Thesauri*, XX, 13 (117BC).

<sup>195</sup> Förstel *Arethas - Zigabenos - Koran*, p. 80, ll. 543-5.

<sup>196</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 605BC = Förstel *Kantakuzenos*, p. 264, ll. 363-5.

dicens: Annuntio uobis de nuncio Dei qui post me ueniet, et nomen eius Mahometus». Hoc autem nomen asserunt esse scriptum ab eterno in throno Dei in superiori parte ad dexteram. [Mérigoux 1986, I, p. 67, ll. 95-8]

Questa seconda occorrenza, senza fugare ogni dubbio, lascia supporre tuttavia che la traduzione di Cidone abbia rappresentato la fonte più vicina per Cantacuzeno.

Il secondo caso è ancor più spinoso. In *Ap. IV*, 5 Giovanni accusa direttamente Maometto di essersi presentato come profeta non con l'evidenza dei prodigi ma con la forza della spada e del coltello. Trapp rimanda alla traduzione di Cidone (1072B e 1068A), dove effettivamente si legge il medesimo concetto, espresso però in termini totalmente differenti:

Cantacuzeno

Λέγει ὁ Μωάμεθ, Ἐγὼ οὐκ ἦλθον διὰ θαυμάτων δοῦναι τὸν νόμον, ἀλλὰ διὰ σπάθης καὶ ξίφους. [*Ap. IV*, 5]

Cidone

1) Οὐ γὰρ ἐπίστευον· ἀλλ' ἦλθον ἐν δυνάμει ὅπλων. Τοῦτο δὲ ἐλέγχεται φανερώτατον ψεῦδος ὄν. [Demetrius *CIS*, 1072B]

2) Τὸ δὲ ἐν δυνάμει ὅπλων ἀφῆχθαι, ὅπερ ἀντὶ θαύματος εἰσάγει, φανερόν ἐστι ψεῦδος. [Demetrius *CIS*, 1072B]

Riccardo

1) non enim crederent; sed ueni in virtute armorum. Sed hoc conuincitur expressum esse mendacium. [Mérigoux 1986, VII, p. 88, ll. 24-5]

2) [Quod autem inducit pro signo quod sit a Deo] missus in virtute armorum expressam continet falsitatem. [Mérigoux 1986, VII, p. 88, ll. 32-3]

Cidone

Μετὰ δὲ ταῦτα αὐτὸς ἐν πλείστοις τόποις ἐντέλλεται ἀποκτείνεσθαι πάντας, καὶ λωποδυτεῖσθαι τοὺς μὴ πιστεύοντας, μέχρις ἂν ἡ πιστεύωσιν ἢ τελέσωσι φόρους. [Demetrius *CIS*, 1068A]

Riccardo

Et postea mandat in pluribus locis quod occidantur et expolientur qui non credunt donec credant uel soluant tributum. [Mérigoux 1986, VI, p. 84, ll. 26-7; cf. Corano 9, 29]

Sarebbe sufficiente questo a escludere una dipendenza, ma d'altro canto rimane aperto il problema dell'origine di quello che nella pena di Cantacuzeno pare un pronunciamento di Maometto. Non è poi



secondario il fatto che una versione assai simile del passo si legga qualche riga dopo e anche in altri due punti delle *Or.*, come evidenti dalla sinossi che segue:

Λέγει ὁ Μωάμεθ, Ἐγὼ οὐκ ἤλθον διὰ θαυμάτων δοῦναι τὸν νόμον, ἀλλὰ διὰ σπάθης καὶ ξίφους. [*Ap.* IV, 5]

Τὸ δὲ δοῦναι τὸν νόμον μετὰ ξίφους καὶ σπάθης φόνους πάντως καὶ ἀρπαγὰς διδάσκει. [*Ap.* IV, 5]<sup>197</sup>

οὐκ ἤλθον διὰ θαυμάτων, ἀλλὰ διὰ ξίφους καὶ τιμωρίας· καὶ τοῖς μὴ πειθομένοις τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ καὶ τῇ διδαχῇ, θάνατος ἔσται ἡ τιμωρία, ἣ φόρους διδότησαν. [*Or.* I, 11]<sup>198</sup>

Ἐγὼ οὐκ ἤλθον τὸν νόμον διὰ θαυμάτων πιστώσασθαι, ἀλλὰ διὰ ξίφους. [*Or.* I, 13]<sup>199</sup>

Tutt'altro che scontato trovare però l'occorrenza precisa in Riccoldo-Cidone. Si leggono solo passi affini:

#### Cidone

Καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὁ νόμος οὗτος κυρίως ἂν λέγοιτο νόμος σφαγῆς καὶ θανάτου, οὐ μόνον ὅτι αἰωνίῳ παραπέμπει θανάτῳ, ἀλλ' ὅτι σφαγῇ σωματικῇ καὶ θανάτῳ τοὺς ἀνθρώπους βιάζεται πιστεῦειν τοῖς ἐν αὐτῷ λεγομένοις [*Demetrius CIS*, 1104B].

#### Riccoldo

Lex ista proprie potest dici lex occisionis et mortis, non solum quia ducit ad mortem eternam, sed etiam quia cogit homines per mortem et occisionem corporalem quod hoc credant quod in ea dicitur [X, Mérioux 1986, p. 109, ll. 4-7; cf. Corano 8, 7]

#### Cidone

Ἐνετείλατο γάρ μοι Κύριος, φησί, ξίφει καταπολεμῆσαι τὰ ἔθνη, μέχρις ἂν ὁμολογήσωσιν, ὅτι οὐκ ἔστι Θεὸς πλὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅτι ἐγὼ ἀπόστολός εἰμι τοῦ Θεοῦ. Ὅπερ οἱ ὁμολογήσαντες ἐφύλαξαν τὸ ἀργύριον αὐτῶν καὶ τὸ αἶμα. [*Demetrius CIS*, 1072C]

#### Riccoldo

Dixit enim: «Iussit michi Deus expugnare gentes gladio donec testificentur quod non est Deus nisi Deus et quod ego sum nuncius

<sup>197</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 544CD = Förstel *Kantakuzenos*, p. 188, ll. 259-60.

<sup>198</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 605C = Förstel *Kantakuzenos*, p. 264, ll. 373-5.

<sup>199</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 612C = Förstel *Kantakuzenos*, p. 270, ll. 497-8.

eius, quod si hoc fuerint confessi seruauerunt sanguinem et pecuniam suam [Mérigoux 1986, VII, p. 88, ll. 41-4]

Cidone

Πρὸς δὲ τὸ βεβαιοῦν ταῦτα πάντα, οὐδὲν ἔδειξε σημεῖον· ἀλλ' ἀπεγύμνου μόνον τὸ ξίφος. [Demetrius CIS, 1073A]

Riccoldo

Ad hoc autem omnia confirmanda non ostendabat miraculum sed nudabat gladium [Mérigoux 1986, VII, p. 89, ll. 57-8]

Cidone

[...] καὶ μετὰ ταῦτα οἱ πρὸ ὑμῶν οὐκ ἐπίστευσαν· ἀλλ' οὐδ' ἂν ὑμεῖς ἐπιστεύσατε, εἰ μὴ διὰ ξίφος. [Demetrius CIS, 1073A]

Riccoldo

Et post: Qui precesserunt uos non crediderunt nec etiam uos miraculis credetis. Nisi per gladium etc. [Mérigoux 1986, VII, p. 89, ll. 63-5; cf. Corano 21, 7]

Cidone

[...] δέδωκεν αὐτῷ τῷ Μωάμεθ ὄργανον οἰκεῖον, τουτέστι ξίφος πρὸς τὸ φονεύειν· καὶ αὐτὸς δέδωκεν ἐντολὴν ἐν τῷ νόμῳ φονεῦσθαι πάντας τοὺς ἐναντιούμενους καὶ μὴ πιστεύοντας [Demetrius CIS, 1104C]

Riccoldo

Dedit ipsi Mahometo conueniens instrumentum scilicet gladium ad occidendum et ipse super hoc dedit in lege mandatum quod occidentur contradicentes et etiam non credentes [Mérigoux 1986, X, p. 109, ll. 20-3]

Cidone

Ἀποκρινεῖται αὐτοῖς ὅτι Οἱ πρὸ ἡμῶν οὐκ ἐπίστευσαν θαύμασιν, οὕτε πιστεύετε, εἰ μὴ διὰ ξίφους [Demetrius CIS, 1124B]

Riccoldo

Respondebit eis quoniam qui precesserunt uos non crediderunt miraculis nec etiam uos miraculi crederetis, nec credetis nisi per gladium [Mérigoux 1986, XIV, p. 123, ll. 65-7; Corano 17, 59; 21, 9]

Nessuno di questi soddisfa appieno la nostra ricerca; se non si può negare una certa affinità, non vi è tuttavia coincidenza rispetto a quella che in Cantacuzeno parrebbe a tutti gli effetti una citazione letterale, che in questa formulazione non compare nemmeno nei polemisti precedenti. Non si può escludere che, allo scopo di imprimere

solennità alla sua contraffazione, Giovanni qui adatti un versetto dal Vangelo di Matteo (10, 34)<sup>200</sup> per muovere la tradizionale accusa *ad personam* contro Maometto, descrivendolo, al pari di tutti i suoi predecessori, come un uomo sanguinario e determinato a diffondere la sua *religio* senza alcuna prova miracolosa a sostegno della sua missione profetica.<sup>201</sup>

Al pari del caso appena presentato anche gli ultimi due passi individuati da Trapp pongono il medesimo interrogativo. Il primo (*Ap.* IV, 5) esclude l'origine divina della legge di Maometto al solo considerare le prescrizioni riguardo l'etica sessuale nei confronti di prostitute e vergini:

#### Cantacuzeno

Ἦτι νομοθετεῖ ὅτι Ὁ δοῦς τῇ πορνῇ μίσθωμα καὶ κοιμηθεὶς μετ' αὐτῆς οὐχ ἁμαρτάνει. Καὶ ὁ βιασάμενος παρθένον ἁμαρτάνει, ὁ δὲ μετὰ τῆς θελήσεως αὐτῆς κοιμηθεὶς μετ' αὐτῆς οὐχ ἁμαρτάνει. Καὶ ἐὰν αἰχμαλωτίδας τις λάβῃ ἐν πολέμῳ, ἔξεστιν αὐτῷ ποιεῖν ἐπ' αὐταῖς, ὃ βούλεται, ἀκωλύτως. Ὁ γοῦν πορνείας καὶ παρθενοφθορίας νομοθετῶν τῶν ἀπὸ Θεοῦ; [*Ap.* IV, 5]<sup>202</sup>

#### Cidone

Τὰ δ' ἐναντία τούτων εὐρίσκονται ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐλνούρ, ὁ ἐρμηνεύεται φῶς, ὅπου τὸ μὲν ἀναγκάζειν αὐτὰς ἀπολλύναι τὴν σωφροσύνην κωλύεται, συμφωνούσαις δὲ ἀσφαλῶς συγκαθεύδειν φησί. Τὸ δ' αὐτὸ δηλόν· καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐλμουμνίμ, ὅπου συγχωρεῖ μετὰ τε τῶν ἰδίων γυναικῶν, καὶ ὧν ἂν τις ἐν πολέμῳ λάβῃ μίγνυσθαι. [*Demetrius CIS*, 1065B]

#### Riccoldo

Contraria uero horum habentur in capitulo *Elnur*, quod interpretatur lux, ubi solum prohibetur quod non compellant eas perdere castitatem. Idem patet in capitulo *Elmuminim* ubi permittit concubitum tam cum uxoribus quam cum illis quas in bello ceperunt. [*Mérigoux* 1986, V, p. 82, ll. 60-4]

Non ravvisiamo alcuna diretta corrispondenza. Cantacuzeno pare ancora rimodellare liberamente il contenuto, curiosamente avvicinandosi al dettato coranico (Corano 24, 33; 23, 5-6; 70, 30; 4, 25; 33, 52). Non è tuttavia da escludere che anche in questo caso Giovanni nella volontaria distorsione proceda a partire da alcuni versetti

<sup>200</sup> Mt 10,34: Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.

<sup>201</sup> Khoury 1972, pp. 93-6.

<sup>202</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 545B = Förstel *Kantakuzenos*, p. 190, ll. 288-90.

veterotestamentari relativi alle prescrizioni circa la violenza sulle vergini e la prostituzione (Deut 22, 25-9; 23, 17-18).

Passiamo all'ultima citazione (Ap. IV, 7), nella quale Cantacuzeno testimonia la diffusione dei quattro Vangeli e la loro composizione plurilingue da parte dei rispettivi apostoli e discepoli come prova inconfutabile della loro attendibilità:

#### Cantacuzeno

Ἄπερ εἶδον οἱ ἀπόστολοι καὶ μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἅπερ ἀκηκόασιν ἐξ αὐτοῦ τοῦ στόματος τοῦ Χριστοῦ, ταῦτα καὶ ἔγραψαν καὶ ἐδίδαξαν. Ἐξ αὐτῶν οὖν τῶν τοῦ Χριστοῦ μαθητῶν τέσσαρες συνεγράψαντο τὸ Εὐαγγέλιον. Ὁ μὲν εἰς ὀνομαζόμενος Ματθαῖος, Ἑβραϊκῶς δὲ ἐξέδωκε τοῦτο εἰς τὴν Παλαιστίνην ἥτοι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης· ὁ δὲ ἕτερος Μάρκος, Λατινικῶς δὲ εἰς τὴν Ἀχαιαν, καὶ ἐδόθη εἰς τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥώμην, ἀλλὰ δὴ καὶ εἰς τὰ κατὰ τὰ ἐσπέρια πάντα ἔθνη· ὁ ἕτερος Λουκᾶς, Ἑλληνικῶς δέ, καὶ ἐδόθη εἰς τὴν Ἀσίαν καὶ Αἰθιοπίαν καὶ Περσίαν καὶ Ἰνδίαν καὶ Ἀραβίαν· ὁ δὲ ἕτερος Ἰωάννης, καὶ αὐτὸς Ἑλληνικῶς, καὶ ἐδόθη εἰς τὰ μέρη τῆς Ἑυρώπης καὶ τὰς νήσους καὶ ἔνθα εὕρισκοντο Ἕλληνες. [Ap. IV, 7]<sup>203</sup>

#### Cidone

Ἔτι τὰ τέσσαρα Εὐαγγέλια οὔτε κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν, οὔτ' ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, οὔτ' ἐν τῷ αὐτῷ ἰδιώματι ἐξετέθησαν· ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ συγγραφέως, ἀλλ' ὁ μὲν Ματθαῖος ἑβραϊκῶς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, ἑλληνικῶς δὲ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν τῇ Ἀχαιᾳ, ὁ δὲ Μάρκος λατινικῶς ἐν τῇ Ἰταλίᾳ. [Demetrius CIS, 1053C]

#### Riccoldo

Preterea quatuor euangelia non sunt scripta, nec eodem tempore, nec eodem loco, nec eodem idiomate, nec ab eodem scriptore. Sed Matheus in hebreo in Iudea, Iohannes in greco in Asia, Lucas in greco in Achaia, Marcus in latino in Italia euangelium scripsit. [Mérigoux 1986, III, p. 73, ll. 54-7]

Più che per i casi precedenti, qui è indubbia l'affinità tra i testi. Non vi è ripresa letterale: Cantacuzeno amplia, modifica e arricchisce quanto si legge nella traduzione di Cidone. Non secondario segnalare che sul Vat. gr. 706 in margine al f. 88v dove è riportato il passo si trova una segnalazione di lettura (σημειῶσαι).

Va tuttavia evidenziato che l'argomentazione, seppur non proposta con tale precisione, si legge in un passaggio della *Lettera alla sua Chiesa* di Gregorio Palamas, risalente nella sua versione definitiva

<sup>203</sup> Cantacuzenus *Apologiae*, 553BC = Förstel *Kantakuzenos*, p. 200, ll. 461-71.

circa al 1355. Nel resoconto del colloquio con un dotto coranico (*ta-simane*) presso la porta Orientale di Nicea il metropolita di Tessalonica lì prigioniero, al fine di replicare alla consueta accusa mossa sulle falsificazioni della Bibbia, così rispondeva:

Ἀλλὰ καὶ πολλαὶ καὶ διάφοροι διάλεκτοι μάρτυρες, πρὸς ἃς ἔξ ἀρχῆς εὐθὺς μετελήφθη τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον, οὐδὲ κατὰ μίαν μόνην ἔξ ἀρχῆς γεγραμμένον.<sup>204</sup>

Ma [valgono] come testimonianze anche le molte e differenti lingue nelle quali sin dal principio fu tradotto immediatamente il Vangelo di Cristo, non scritto all'inizio in una sola.

L'osservazione di Palamas è inequivocabilmente meno puntuale, ma attesta il fatto che l'argomentazione della pluralità linguistica dei Vangeli quale prova della loro autenticità fosse conosciuta e adottata già alla metà del XIV sec.

Il quadro che si ottiene da questa perlustrazione risulta alquanto incerto. Da un lato alcuni paralleli individuati da Trapp paiono risolti da argomenti già presenti nella tradizione antislamica bizantina. In altri casi il rilevamento di ipotesi vetero e neotestamentari pare giustificare le variazioni che Cantacuzeno apporta rispetto alla formulazione che si legge nella traduzione cidoniana. In ultimo rimangono altri passaggi ancora che lasciano presumere la conoscenza della traduzione cidoniana, seppur autonomamente riletta dal nostro polemi-sta. Tenendo in conto questi ultimi passi, propendiamo per affermare che, se è indubbio che le frequenti citazioni letterali da Cidone presenti nelle *Or.* confermano la continua e puntuale consultazione del testo al momento della loro redazione, per le *Ap.* dobbiamo supporre il completamento della traduzione da parte di Cidone già per gli anni intorno al 1360. Saremmo indotti inoltre a credere che in questo momento Cantacuzeno abbia una conoscenza superficiale o parziale del testo di Riccoldo, derivata probabilmente da discussioni o letture di stralci, che egli riutilizza citando a memoria o riformulando sulla base delle proprie esigenze argomentative.

#### 1.4.4 Le citazioni coraniche nelle *Orationes*: un commentario

Abbiamo già segnalato l'uso massiccio che Cantacuzeno fa della traduzione cidoniana nella stesura delle *Or.* La finalità polemica giustifica in sé la scelta del consistente prelievo di materiali. Il giudizio dichiaratamente positivo del traduttore sull'opera del Domenicano

<sup>204</sup> Philippidis-Braat 1979, *LE* § 25, ll. 6-8, p. 157; *LA* § 9, ll. 4-6, p. 190.

poi non può che aver convinto Giovanni a preferire questa fonte rispetto alle altre trattazioni maturate in seno alla tradizione antislamica bizantina. Novità e precisione dei riferimenti sono in sé ragioni sufficienti a spiegare la preferenza di Cantacuzeno. Il debito con il testo riccoldiano tuttavia va oltre. L'impianto delle *Or.* è figlio della struttura del *CIS*: l'inserimento di un indice in capo al testo è scelta mutuata direttamente dalla fonte. Anche la progressione argomentativa ha un tenore e un ritmo completamente diverso rispetto alle *Ap.* Lì la dilatazione di ogni singolo passaggio è conseguente all'uso ampio – e quasi ipertrofico – delle citazioni scritturistiche. Sebbene non assenti, nelle *Or.* esse appaiono ridotte perché il punto di caduta di ogni addebito o aggressione al credo musulmano punta dritto alla citazione coranica che, nell'intento dell'autore, inchioda Maometto alla sua (ir)responsabilità.

La novità e la ragione della fortuna dell'opera di Cantacuzeno consistono proprio in questa scelta. C'è tuttavia da chiedersi quale sia l'attendibilità di queste citazioni, il loro grado di letteralità rispetto alla fonte e il modo in cui Giovanni maneggi questi materiali.

Qui ci concentriamo su tutte le citazioni coraniche 'letterali' che abbiamo reperito nel testo e, al fianco dell'opportuna sinossi con il testo di Cidone, proponiamo per ciascuna un breve commento, lasciando al termine una valutazione complessiva.<sup>205</sup>

## Corano 2, 62

Ἦτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Μπακαρᾷ, ὅπερ ἐρμηνεύεται δάμαλις, λέγει, ὡς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ Χριστιανοὶ σωθῆναι μέλλουσιν. Ἐν δὲ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ αὐθὶς φησιν, ὅτι οὐδεὶς δύναται σωθῆναι ἄνευ τῶν ἐν τῷ νόμῳ τῶν Ἰσραηλιτῶν. [*Or.*, II, 10, ll. 109-10, p. 282 = 620C]

Ἦτι φησὶν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἰμπακαρᾷ [*mss.* Μπακαρᾷ], ὃ ἐρμηνεύεται δάμαλις, ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ οἱ Χριστιανοὶ καὶ οἱ Σαββείῃοι σωθήσονται. [Demetrius *CIS*, 1068A1-3 = Mériçoux 1986, VI, ll. 20-1]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Cantacuzeno fa immediatamente seguire il passo da Corano 3, 19, di contenuto affine (vedi *infra*). Rispetto al modello è interessante l'espunzione del riferimento ai Sabei, forse giustificato dalla problematica identificazione di questo gruppo religioso. Anche presso gli esegeti coranici l'identità di questa comunità è oggetto di discussione. Essa è menzionata in tre passi (Corano 2, 62; 5, 69; 22, 17), sempre

<sup>205</sup> Nei testi di Cidone il corsivo serve a evidenziare le differenze rispetto al testo di Giovanni.

in associazione con Ebrei e Cristiani, in qualità di credenti, con l'assicurazione per le tre categorie del benevolo giudizio divino alla fine dei tempi. Il problema permane anche per i commentatori contemporanei.<sup>206</sup> Da escludere tuttavia una sua associazione con i Sabei di Harran, ai quali farebbe vaga allusione Teodoro Abū Qurra.<sup>207</sup>

## Corano 2, 256

Ἀλλὰ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμπακαρᾶ, ὅπερ ἐρμηνεύεται βοῦς, οὕτως φησιν, ὅτι Ἐν τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι βία, ὅτι τὸ ἴσον ἐξ ἀρχῆς ἤδη διώρισται. [*Or.*, I, 12, ll. 414-16, p. 266 = 608C]

Καίτοι γε ἐν αὐτῷ τῷ Ἀλκοράνῳ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμπακαρᾶ, ὃ ἐρμηνεύεται βοῦς, λέγεται, ὡς Ἐν τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι βία, καὶ ὅτι τὸ ἴσον ἐξ ἀρχῆς ἤδη διώρισται. [*Demetrius CIS*, 1104B5-8 = Mérigoux 1986, X, ll. 8-10]

Il versetto è conosciuto da Niceta Byzantios che ne fornisce la traduzione: Οὐκ ἀναγκάσαι δὲ εἰς πίστιν· ἐφανερώθη γὰρ τὸ εὐπρόσδεκτον ἐκ τοῦ σφαλεροῦ.<sup>208</sup> Indiscutibile l'estraneità della versione di Giovanni rispetto al polemista. Per quanto sorprendente entrambe le versioni sono rispettose dell'originale.

D'altra parte rileviamo i minimi aggiustamenti operati da Cantacuzeno che preserva tuttavia la letteralità del testo coranico rispetto a Cidone.

Nel complesso, per il titolo della sura 2 Cantacuzeno riporta di volta in volta la proposta di Cidone sia per il nome arabo (Μπακαρᾶ/Ἑλμπακαρᾶ) sia per la corrispondente traduzione in greco (δάμαλις/βοῦς), senza preoccuparsi di uniformare il testo.

<sup>206</sup> EI, s.v., t. 8, pp. 675-8.

<sup>207</sup> Monnot 1991.

<sup>208</sup> Förstel *Niketas*, I, 15, p. 58, ll. 376-7. Eutimio Zigabeno ripropone il versetto con modifiche ininfluenti (Förstel *Arethas - Zigabenos - Koran*, p. 70, ll. 400-1: Οὐ καταναγκάσετε, φησίν, εἰς πίστιν αὐτούς· ἐφανερώθη γὰρ τὸ εὐπρόσδεκτον ἐκ τοῦ σφαλεροῦ).

**Corano 3, 7**

καὶ βουλόμενος συσκιάσαι αὐτὴν οὕτωςί φησιν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐλαράμ, ὅτι οὐδεὶς πλὴν τοῦ Θεοῦ ἔγνω τὴν τοῦ Κορὰν ἐξήγησιν. [Or., II, 7, ll. 75-7, p. 280 = 617D]

Ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐλαμράμ περὶ τοῦ Ἀλκοράνου φησίν, ὅτι οὐδεὶς πλὴν τοῦ Θεοῦ ἔγνω τὴν τούτου ἐξήγησιν. [Demetrius CIS, 1120A4-6 = Mérioux 1986, XIII, ll. 80-1]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Cantacuzeno apporta minime modifiche di ordine lessicale e sintattico al testo di Cidone. Un probabile errore di trascrizione spiegherebbe la forma Ἐλαράμ.

**Corano 3, 19**

Ἐν δὲ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ αὐθὶς φησιν, ὅτι οὐδεὶς δύναται σωθῆναι ἄνευ τῶν ἐν τῷ νόμῳ τῶν Ἰσραηλιτῶν. [Or., II, 109-12, p. 282 = 620C]

Καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ φησιν μετὰ ταῦτα, ὅτι οὐδεὶς σωθήσεται πλὴν ἐν τῷ νόμῳ τῶν Σαρρακηνῶν. [Demetrius CIS, 1068A3-6 = Mérioux 1986, VI, ll. 21-2]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Minime modifiche di ordine lessicale e sintattico che non variano il contenuto. Importante la sostituzione dell'etnonimo (Ἰσραηλιτῶν-Σαρρακηνῶν). Considerando le occorrenze dei due termini, a prescindere da una leggera preferenza per ἰσραηλίτης, pare che in Giovanni essi abbiano un valore pressoché sinonimico (vedi *infra* Corano 5, 68; 33, 53).

**Corano 3, 28**

Ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ φησίν· Μὴ πιστεύσητε ἕτερον πλὴν τοῦ ἐπομένου τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ. [Or., IV, 1, ll. 194-5, p. 358 = 684D]

[...] φησὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ, Μὴ πιστεύσητέ τινα πλὴν τῶν ἐπομένων τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ. [Demetrius CIS, 1136D2-4 = Mérioux 1986, XV, ll. 239-40]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Minime modifiche apportate rispetto al testo di Cidone, che traduce alla lettera Riccoldo (*qui sequitur*). In ambo i casi va comunque rilevata libertà di interpretazione rispetto al dettato coranico, da attribuire alla traduzione latina.



**Corano 3, 35-6 (+ 19, 28)**

Ἔτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ λέγει περὶ τῆς ἀειπαρθένου ἁγίας Μαρίας τῆς θεοτόκου, ὅτι θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Ἀμράμ, ὅς ἐστι πατὴρ τοῦ προφήτου Μωϋσέως καὶ τοῦ Ἀαρών. [Or., III, 8, ll. 504-7, p. 346 = 676A]

Περὶ δὲ τῆς Παρθένου Μαρίας φησὶ διαρρήδην ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμράμ· ὁ δὲ Ἀμράμ πατὴρ ἦν τοῦ Μωσέως καὶ Ἀαρών. [Demetrius CIS, 1096A9-11 +11-13 = Mérigoux 1986, IX, ll. 119-20]

Già Riccoldo, attraverso un'operazione di associazione logica (*ex-presse*/διαρρήδην), produceva una sintesi tra i due versetti coranici (3, 35-6 e 19, 28), il primo dedicato alla discendenza di Maria da Amram e il secondo alla fratellanza con Aronne e Mosè. Cantacuzeno si limita a replicare con l'aggiunta di alcuni epiteti.

Il tema delle origini di Maria secondo il racconto coranico rappresenta ovviamente un *leitmotiv* polemico in quanto facile prova dell'inaffidabilità storica del testo islamico. Qui ci limitiamo ai chiarimenti riferimenti a Corano 3, 35-6 (figliolanza da Amram), rimandando al commento di 19, 28 (fratellanza con Aronne e Mosè) ulteriori segnalazioni. La precisa annotazione sulla discendenza diretta di Maria da Amram si legge nel solo Niceta Byzantios, il quale tuttavia si limita a parafrasare liberamente la fonte coranica in due riprese,<sup>209</sup> includendo anche la menzione di Zaccaria come tutore di Maria. La notizia non sembra recepita da Cantacuzeno, il quale nell'Ap. II cita più volte il testo profetico di Zaccaria senza fare allusione alla sua presenza nel Corano.

**Corano 4, 82**

a) Ἐν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλνεσᾶ, ὅπερ ἐρμηνεύεται γυναῖκες, οὕτως φησιν· Εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ ἦν τὸ Κορράν, πολλὰ ἐναντιότητες εὐρίσκοντο ἂν ἐν αὐτῷ. [Or., I, 12, ll. 453-5, p. 268 = 609C]

b) ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλσεᾶ, ὅπερ ἐρμηνεύεται γυναῖκες, αὐτὸς ἑαυτὸν ἀνατρέπων ἐστὶ. Φησὶ γάρ, ὅτι Εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ ἦν τοῦτο τὸ Κοράν, πολλὰ ἐναντιότητες εὐρίσκοντο ἂν ἐν αὐτῷ. [Or., II, 3, ll. 43-5, p. 278 = 617A]

Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλνεσᾶ, ὃ ἐρμηνεύεται γυναῖκες, Εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ ἦν τοῦτο τὸ Ἀλκοράνον, πολλὰ ἐναντιότητες εὐρίσκοντο ἂν ἐν αὐτῷ. [Demetrius CIS, 1065C6-8 = Mérigoux 1986, VI, ll. 5-7]

<sup>209</sup> Förstel Niketas, II, 1, p. 62, ll. 13-19; II, 2, p. 64, ll. 49-50.

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti, sebbene il tema delle contraddizioni interne al Corano sia ben presente in Niceta Byzantios.<sup>210</sup>

Cantacuzeno utilizza il passo due volte, rimanendo sempre molto fedele alla traduzione di Cidone. Giovanni se ne serve in maniera funzionale per sostenere l'inaffidabilità della predicazione di Maometto: colui che infatti attribuisce a Dio il contenuto della rivelazione riportata nel libro sacro è diretto responsabile delle numerose contraddizioni (precettistiche e teologiche).

### Corano 4, 171

a) Ἐν δὲ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλνεσᾶ, ὅπερ ἐρμηνεύεται γυναῖκες, οὕτωςί φησιν· ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας, λόγος Θεοῦ ἐστὶ καὶ ψυχὴ Θεοῦ καὶ πνοὴ Θεοῦ. [Or., III, 3, ll. 23-5, p. 320 = 652CD]

b) Ἐν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Αἰνεσάν φησιν· Ὡς ἐταιρεία τῆς βίβλου τουτέστιν οἱ πιστοὶ μὴ λέγετε περὶ τοῦ Θεοῦ πλὴν τῆς ἀληθείας, ὅτι ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀπόστολος Θεοῦ καὶ Λόγος Θεοῦ, ὃν ἐν αὐτῇ ἔθηκε διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου. [Or., IV, 3, ll. 294-7, p. 364 = 688D-689A]

a) Φησὶ γὰρ ἐν τῷ Ἀλκοράνῳ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλνεσᾶ, ὃ ἐρμηνεύεται γυναῖκες, ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ Ἰησοῦς υἱὸς τῆς Μαρίας λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ πνεῦμά ἐστι Θεοῦ [Demetrius CIS, 1097D6-10 = Mérigoux 1986, IX, ll. 185-7]

b1) Διὰ τοῦτό φησιν Ἐν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλνεσάν, Ὡς ἐτερεία τῆς βίβλου τουτέστιν οἱ πιστοὶ μὴ σχολάζετε ἐν τῷ νόμῳ ἡμῶν καὶ μὴ λέγετε περὶ Θεοῦ πλὴν τῆς ἀληθείας, ὅτι ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς ἐστὶ τῆς Μαρίας καὶ ἀπόστολος τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγος Θεοῦ, ὃν ἐν αὐτῇ ἔθηκε διὰ τοῦ Πνεύματος [τοῦ ἁγίου in mss]. [Demetrius CIS, 1128B2-8 = Mérigoux 1986, XV, ll. 53-5]

b2) Καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλνεσᾶ λέγεται· μὴ εἴπης περὶ τοῦ Θεοῦ πλὴν τῆς ἀληθείας, ὅτι ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς τῆς Μαρίας ἀπόστολός ἐστι τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὃν αὐτὸς ἔθηκε ἐν αὐτῇ διὰ Πνεύματος τοῦ ἁγίου. [Demetrius CIS, 1129B10-14 = Mérigoux 1986, XV, ll. 106-9]

Citazione coranica tra le più ricorrenti nella polemistica bizantina, introdotta per sostenere sia il dogma cristologico (concezione e divinità di Gesù) sia quello trinitario. Vi allude chiaramente il

<sup>210</sup> Förstel *Niketas*, I, 1, p. 40; X, 1, p. 68.

Damasceno<sup>211</sup> e Niceta Byzantios ne propone la traduzione.<sup>212</sup> La versione di Cidone non si discosta di molto, essendo in partenza letterale rispetto al testo coranico. Cantacuzeno invece propone due formulazioni, delle quali solo la seconda corre parallela al suo modello. Assolutamente anomala appare invece la resa in *Or.* III, dove si utilizzano i termini ψυχή e πνοή estranei non solo a Cidone ma anche a tutta la tradizione. Non pare una svista, poiché Cantacuzeno riprende i termini nel corso della discussione successiva. Ponendosi per un istante nella prospettiva maomettana egli discute il passaggio, puntando a una accusa *ad hominem* che ha in più una ricaduta teologica determinante:

Ἐπεὶ δὲ τὸν Χριστὸν ὁ αὐτὸς Μωάμεθ ψυχὴν Θεοῦ καὶ πνοὴ Θεοῦ διαρρήδην ὀνομάζει καὶ λέγει, ὑποθώμεθα καὶ ἡμεῖς τοῦτο οὕτως εἶναι κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον. Καί, εἰ ἡ τοῦ Θεοῦ πνοὴ καὶ ψυχὴ κρίσμα δύναται εἶναι καὶ ἔστιν, ἰδοὺ ἔστιν ὁ Θεὸς κατὰ τὸν Μωάμεθ καὶ ἄπνους καὶ ἄψυχος ἦν καὶ διὰ κτισμάτων ἐγένετο τέλειος. Καὶ ἡ αὐτὸς ἑαυτὸν ἐδημιούργησε καὶ ἐποίησε τέλειον ἀτελὲς εὐρισκόμενος ἢ ἕτερός ἐστιν ὁ τοῦτου δημιουργός. Καὶ σκόπει τὸ ἄτοπον.

Εἰ δὲ οὐκ ἦν ποτε, ὅτε ὁ Θεὸς ἄπνους καὶ ἄψυχος εὐρίσκετο, ἀλλ' αἰεὶ ἔμψυχος καὶ ἔμπνους, λοιπὸν καὶ αἰεὶ ὁ Χριστὸς, οὐχὶ καθὼ ἀνθρώπος, ἀλλὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ γενόμενος, ὑπῆρχε τῷ Θεῷ. Κἂν τε γοῦν Λόγον, κἂν τε σοφίαν, καὶ δύναμιν εἴπῃς, αἰεὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν. Οὐδὲ γάρ ἐστὶ ποτε ὁ σοφὸς ἄνευ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας οὐδὲ ὁ δυνατὸς ἐκτὸς τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως οὐδὲ ὁ νοῦς χωρὶς τοῦ ἑαυτοῦ λόγου, ὥς οὐδὲ ὁ ἥλιος ἄνευ τῆς ἑαυτοῦ ἀκτίνος. Κἂν τε γοῦν ψυχὴν Θεοῦ καὶ πνοὴν εἴπῃς, τὸν αὐτὸν λόγον ἔστιν εἰπεῖν. Εἰ γὰρ ψυχὴν εἶχεν ὁ Θεός, τὸ τίμιον αὐτοῦ ἢ ψυχὴ αὐτοῦ εὐρίσκετο ἄν.

Καὶ ἰδοὺ ἀπὸ τε τῆς ἀληθείας ἀπὸ τε τῆς τοῦ Μωάμεθ ὁμολογίας ὁ Χριστὸς τῆς αὐτῆς καὶ μιᾶς φύσεως τῷ Θεῷ εὐρισκόμενος ἀποδέδεικται. [*Or.*, III, 92-110, pp. 324-6 = 656BD]

Poiché espressamente questo Maometto chiama e nomina Cristo anima e soffio di Dio, ammettiamo pure anche noi che sia così sulla base della sua dichiarazione. E, se il soffio di Dio e l'anima possono essere creatura e quindi esistono, ecco che secondo Maometto c'è stato un tempo in cui Dio non aveva né respiro né anima e divenne perfetto per mezzo di creature. E o egli creò sé stesso e si rese perfetto, trovandosi nella condizione di imperfezione, oppure il suo demiurgo è un altro. E guarda l'assurdità.

Se tuttavia non si verificò mai che Dio fosse privo di respiro e anima, ma sempre dell'una e dell'altra dotato, di conseguenza

<sup>211</sup> Kotter 1981, p. 61, ll. 18-22.

<sup>212</sup> Förstel *Niketas*, III, 5, p. 72, ll. 102-4: Ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς, υἱὸς Μαρίας, ἀπόστολος Θεοῦ ἐστὶ καὶ Λόγος αὐτοῦ, ὃν ἔρριπεν πρὸς τὴν Μαρίαν καὶ Πνεῦμα ἔξ αὐτοῦ.

anche Cristo sempre, non come uomo ma generato da Dio, era presso Dio. Dunque se lo dici Verbo e saggezza e potenza, sempre proviene da Dio ed è con Lui. Difatti mai vi è saggio privo della sua saggezza né un forte separato dalla sua forza né la mente senza la sua parola come nemmeno il sole senza il proprio raggio. E se quindi parli di anima di Dio e soffio, è possibile parlare di lui come parola. Se infatti Dio avesse un'anima, la sua anima sarebbe ciò di cui maggiormente è degno di onore.

Ed ecco sia in base alla verità sia a partire dalla dichiarazione di Maometto è stato dimostrato che Cristo condivide la sua e unica natura con Dio.

Non si può escludere che Cantacuzeno amplifichi il commento che leggeva nella traduzione di Cidone lì dove Riccoldo così chiosava il versetto coranico:

Ζητεῖται τοίνυν, τίς ἂν εἴη οὗτος ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος; Πότερον Λόγος συμβεβηκώς, ἢ μᾶλλον προσωπικὸς καὶ πραγματικὸς; Εἰ λέγει λόγον εἶναι φωνητικὸν μόνον, καὶ συμβεβηκότα, τοῦτο οὐκ ἂν δύναίτο λέγειν. Διαλέγεται γὰρ περὶ αὐτοῦ τὸ Ἀλκοράνον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον ἐνικῶς, ὥς περὶ ἐνὸς μόνου Λόγου. Ὁ δὲ φωνητικὸς Λόγος καὶ συμβεβηκὼς οὐχ εἷς, ἀλλὰ πολλοί. Πάντες γὰρ οἱ ἀγαθοὶ λόγοι καὶ ἅγιοι, καὶ ἀληθεῖς, λόγοι Θεοῦ δύνανται λέγεσθαι [...] Εἰ δὲ οὐσιωδῶς καὶ προσωπικῶς ὁ Λόγος λαμβάνοιτο, δῆλον, ὥς αἰδιος ἂν εἴη ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ Θεὸς ἀληθής. Ὡσπερ γὰρ ὁ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ φθαρτοῦ ἀνθρώπου προεὶς λόγος φθαρτὸς ἐξ ἀνάγκης ἐστίν, οὕτω καὶ ὁ ἐξ αἰδίου προελθὼν τοῦ στόματος τοῦ Θεοῦ Λόγος, δι' οὗ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ μεταξὺ (ἵνα τῷ τοῦ Ἀλκοράνω χρώμαι λόγῳ) ἐποίησεν, ἄφθαρτον καὶ αἰδιον εἶναι ἀνάγκη. [Demetrius CIS, 1129C1-D10 = Mérigoux 1986, XV, ll. 111-27]

Ci si chiede perciò chi sia questo verbo di Dio, se un Verbo accidentale o piuttosto personale e reale. Se sostiene che il Verbo è soltanto vocale e accidentale, non è possibile affermare ciò. Difatti di questo il Corano ed anche il Vangelo parlano al singolare come di un unico verbo soltanto. Inoltre il verbo, vocale ed accidentale, non è mai unico ma sono molti. Difatti si può dire che tutte le parole buone, sante e vere siano parole di Dio. [...] Se invece si considera il Verbo secondo la sostanza e in maniera personale, è evidente che il Verbo di Dio è eterno e vero Dio. Come infatti la parola che esce dalla bocca di un uomo corruttibile è necessario che sia corruttibile, così il Verbo che promana eternamente dalla bocca di Dio, grazie al quale *creò il cielo, la terra e ciò che è fra essi*, per utilizzare l'espressione del Corano (Corano 25, 59; 32, 4; 21, 16; 38, 27; 44, 38; 46, 3; 50, 38), è necessario sia incorruttibile ed eterno.

L'espressione φωνητικὸς Λόγος καὶ συμβεβηκῶς/*uerbum uocale et ac-cidentale* potrebbe infatti giustificare la personale lettura di Giovanni che utilizza il termine πνοή, ma la terminologia filosofica tomista è ben più precisa e tecnica.

Altra fonte, prossima culturalmente a Giovanni, potrebbe essere un passo sempre dal Damasceno:

Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτούς· Ὑμῶν λεγόντων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἐταιριαστάς; Ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ Θεῷ ἐστὶν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον, ὅτι καὶ Θεὸς ἐστὶν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ Θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους. Οὐκοῦν φεύγοντες ἐταιριάζειν τὸν θεὸν ἐκόψατε αὐτόν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς, ὅτι ἐταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτόν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἢ τι τῶν ἀναισθήτων παρεισάγειν. Ὡστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδιγοροῦντες ἐταιριαστάς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ Θεοῦ.<sup>213</sup>

Ancora diciamo contro di loro: quando voi sostenete che Cristo è il verbo di Dio e respiro, perché ci apostrofate come associazionisti? Difatti il verbo e il soffio sono cosa distinta da chi lo ha generato; se quindi è in Dio in quanto suo Verbo, è chiaro che è Dio. Se al contrario è al di fuori di Dio, secondo voi Dio è privo di verbo e di respiro. Forse al fine di evitare di associare a Dio, avete finito per scinderlo. Difatti sarebbe meglio che voi diceste che ha un compagno o che lo consideraste scisso e lo rappresentaste come una pietra o un pezzo di legno o qualsiasi altro materiale inanimato. Come voi, dicendo falsità, ci definite associazionisti, così noi vi biasimiamo come quelli che scompongono Dio.

Pensiamo tuttavia che Cantacuzeno in questo passaggio dell'*Or. III* abbia ben presente un testo a lui contemporaneo, ossia la *Dialexis* con i Chioni, sostenuta da Gregorio Palamas durante la cattività presso i Turchi (primavera 1354/ primavera 1355). Lì al § 6 si legge una dimostrazione trinitaria e cristologica che ci sembra affine a quella di Cantacuzeno:

Τὸν γὰρ Χριστὸν λέγοντες εἶναι θεοῦ λόγον, καὶ πνεῦμα τοῦ θεοῦ εἶναι τοῦτον λέγετε, ὡς μηδέποτε τοῦ ἁγίου πνεύματος χωριζόμενον. Ἐχει γοῦν ὁ θεὸς καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ἀνάρχως καὶ ἀχώριστως σὺν αὐτῷ ὄντα καὶ διαμένοντα· οὐ γὰρ ἦν ποτε ὁ θεὸς οὐδ' ἔσται ἄπνους ἢ ἄλογος. Ἐν γοῦν τὰ τρία καὶ τὰ τρία ἐν. Ἐχων δὲ ὁ θεὸς λόγον καὶ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἡμεῖς ἔχομεν οὕτω καὶ αὐτὸς ἔχει, εἰς ἀέρα

<sup>213</sup> Kotter 1981, pp. 63-4, ll. 69-77.

διαλυόμενα, ἀλλὰ θεοπρεπῶς καὶ ὡς ἐν παραδείγματι· καθάπερ τὸ ἀπαύγασμα τοῦ ἡλίου γεννᾶται ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἡ ἀκτίς τοῦ ἡλίου ἐκπορεύεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει καὶ οὐδέποτε χωρίζεται ἀπὸ τοῦ δίσκου οὔτε τὸ ἀπαύγασμα οὔτε ἡ ἀκτίς, διὸ καὶ ταῦτα λέγοντες ἡλίον οὐ λέγομεν ἕτερον παρὰ τὸ ἓνα, οὕτω καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λέγοντες θεὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄλλον θεὸν λέγομεν παρὰ τὸν ἓνα, τὸν ἀνάρχως καὶ αἰδίως σὺν ἀνάρχῳ λόγῳ καὶ πνεύματι θεωρούμενον. Καὶ οὕτως ἡμᾶς πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἐδίδαξεν, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος.<sup>214</sup>

Quando dite che Cristo è il Verbo di Dio, voi dite che è anche Spirito di Dio, visto che non è mai separato dallo Spirito Santo. Dio ha quindi sia un Verbo sia uno Spirito che, senza inizio e in maniera inseparabile, sono e dimorano con lui, poiché Dio non è stato né mai sarà senza Spirito e senza Verbo. Dunque l'uno è tre e i tre uno solo. Ma se Dio ha un Verbo e uno Spirito, non li possiede così come li possediamo noi, ovvero che svaniscono nell'aria, ma come si addice a Dio e secondo quest'esempio: come il bagliore del sole nasce dal sole e il raggio del sole da lui procede e discende su di noi e né il bagliore né il raggio sono mai separati dal disco solare e per questa ragione, quando diciamo che essi sono il sole, noi non diciamo che essi siano un altro sole se non l'unico sole, allo stesso modo, parlando del Verbo di Dio e dello Spirito Santo che sono Dio, noi non diciamo che essi siano altro Dio che l'unico Dio, che, senza inizio e in eterno, è contemplato insieme al Verbo e allo Spirito, i quali sono senza inizio. È questo che ci ha insegnato a credere e professare Cristo in persona, il Verbo di Dio.

Poco dopo troviamo una conferma alla nostra associazione. I Chionii infatti dicono:

ἡμεῖς μὲν δεχόμεθα τὸν Χριστὸν καὶ ἀγαπῶμεν καὶ τιμῶμεν καὶ λέγομεν αὐτὸν εἶναι τοῦ θεοῦ λόγον καὶ πνοήν.<sup>215</sup>

Noi accogliamo Cristo, lo amiamo, lo onoriamo e diciamo che egli è parola e soffio di Dio.

Nessuna traccia invece del termine *anima/ψυχή*, che pare a tutti gli effetti un'aggiunta di Giovanni.

<sup>214</sup> Philippidis-Braat 1979, *D* § 6, ll. 2-14, p. 173.

<sup>215</sup> Philippidis-Braat 1979, *D* § 13, p. 181, ll. 3-4.

**Corano 5, 18**

Ἔτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ φησὶ τῷ Ἑλμαῖδᾶ, ὅπερ ἐρμηνεύεται τράπεζα, μὴ εἶναι τοὺς Χριστιανούς ἢ τοὺς Ἑβραίους υἱοὺς ἢ φίλους τοῦ Θεοῦ διὰ τὸ παιδεύεσθαι τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν ἕνεκα. [Or., II, 25, ll. 498-500, p. 302 = 637C]

Ἔτι ἐν τῷ αὐτῷ [scil. Ἑλμαῖδᾶ] κεφαλαίῳ λέγων περὶ τῶν Χριστιανῶν καὶ τῶν Ἰουδαίων ὡς οὐκ εἰσὶν οὗτοι υἱοὶ Θεοῦ ἢ φίλοι Θεοῦ· ὁ δαίκνυσιν ἐκ τοῦ θλίβεσθαι ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, ὡς αὐτὸς φησιν. [Demetrius CIS, 1092B7-10 = Mérioux 1986, IX, ll. 53-5]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Si tratta di una riscrittura, fedele nell'argomento ma completamente variata nel lessico e nella sintassi. Va notato che nell'originale coranico non compare il riferimento alla punizione per i peccati, ma più latamente si allude alla condizione umana e alla imperscrutabile volontà divina.

**Corano 5, 68**

a) Ὅτι ἡ τοῦ βίβλου ἑταιρεία οὐδὲν ὅλως ἐστίν, εἰ μὴ πληρώσαιεν τὸ τε Εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον. Ἑταιρεία δὲ τοῦ βίβλου λέγονται κατ' ἐκείνον οἱ τοῦ Μωάμεθ ἀκόλουθοι. [Or., II, 1, ll. 32-4, p. 276 = 616D]

b) πῶς ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὕτω παραγγέλλει ὑμῖν, ὡς εἰ μὴ πληρώσετε τὸν τε παλαιὸν νόμον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον, οὐδὲν ἐστὶ, τουτέστιν οὐδεμία ὠφέλειά ἐστὶν ἐν ὑμῖν. [Or., IV, 1, ll. 156-8, p. 356 = 681D]

a) Ἔτι ἐν τῷ Ἀλκοράνῳ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμαῖδᾶ, ὁ ἐρμηνεύεται τράπεζα, λέγεται ὅτι ἡ τοῦ βιβλίου ἑταιρία οὐδὲν ὅλως ἐστὶν εἰ μὴ πληρώσαιεν τῷ Εὐαγγελίῳ [sic] καὶ τὸν νόμον. Ἑταιρίαν δὲ τοῦ βίβλου φησὶ τοὺς Σαρρακηνοὺς, ὥσπερ αὐτόθι [scil. Ἑλμαῖδᾶ] φησὶν, ὅθεν λέγει· εἰ μὴ πληρώσαιεν τὸ τε Εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον, ... Ὅτι δὲ οἱ Σαρρακηνοὶ ἑταιρεία λέγονται τοῦ βίβλου κατὰ τὸν τοῦ Μωάμεθ σκοπὸν. [Demetrius CIS, 1057B1-6 e 11-13 = Mérioux 1986, III, ll. 128-31]

b1) Φησὶ δὲ καὶ τοὺς Σαρρακηνοὺς μηδὲν εἶναι μὴ πληρώσαντας τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον. [Demetrius CIS, 1136D5-7 = Mérioux 1986, XV, ll. 241-3]

b2) φησὶν ὡς οὐδὲν εἰσὶν οἱ Σαρρακηνοὶ, εἰ μὴ πληρώσαιεν τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον τοῦ Μωϋσέως, καὶ τὸ Ἀλκοράνον, ὡς εἴρηται ἀνωτέρω. [Demetrius CIS, 1149A10-12 = Mérioux 1986, XVII, ll. 26-8]

Più completa e letterale la citazione che si legge in Niceta Byzantios e recuperata da Zigabeno.<sup>216</sup> Scontata l'utilità della citazione come prova della validità al pari del Corano degli altri libri rivelati. Nella sostanza Cantacuzeno aderisce al modello. Va tuttavia anche qui notata la sostituzione del termine Σαρρακηνοί, sempre presente in Cidone, con espressioni alternative (vedi *infra* Corano 3, 19; 33, 53). La seconda del versetto in Giovanni pare più una glossa esplicativa, tuttavia va segnalato che l'espressione οὐδεμία τουτέστιν ὠφέλειά ἐστιν ἐν ὑμῖν riecheggia il commento che si legge in Zigabeno (Οὐδὲν ὄφελος δηλονότι).

### Corano 5, 72

καὶ ὅτι τοῖς Ἰουδαίοις εἶπεν, ὅτι Προσκυνεῖτε τὸν Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν καὶ Κύριόν μου καὶ Κύριον ὑμῶν. [Or., III, 4, ll. 216-18, p. 330 = 661A]

1) καίτοι τοῖς Ἰουδαίοις εἰπόντος αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ Προσκυνεῖτε τὸν Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν καὶ τὸν Κύριόν μου καὶ Κύριον ὑμῶν. [Demetrius CIS, 1044C4-7 = Mérigoux 1986, I, ll. 33-4]

2) τοῦτο δὲ ὅτι εἶπεν αὐτὸν Χριστὸν εἰπεῖν Προσκυνεῖτε τὸν Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν καὶ τὸν Κύριόν μου καὶ Κύριον ὑμῶν. [Demetrius CIS, 1133D3-5 = Mérigoux 1986, XV, ll. 196-8]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Si tratta di uno dei numerosi detti riferiti nel Corano al personaggio di Gesù. Cantacuzeno cita in maniera letterale con modifiche di ordine perlopiù sintattico.

### Corano 5, 89

Ἔτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμαῖδᾶ, ὅπερ ἐρμηνεύεται τράπεζα, λέγει, ὅτι Οὐ λογιέται ὁ Θεὸς ἡμῶν τὴν ἀπάτην τοῦ ὄρκου, ὑπὲρ δὲ τῆς παραβάσεως αὐτοῦ ἄρκετόν ἐστι δέκα πενήτων τροφὴ καὶ ἔνδυμα τσοσούτων ἢ ἀντὶ τούτων ἑνὸς αἰχμαλώτου λύτρωσις. Ὁ δ' ἀπὸ τούτων μὴ δυνάμενος ποιῆσαι, τρεῖς νηστεύσει ὁ τοιοῦτος. [Or., II, 6, ll. 90-4, p. 280 = 620A]

Περὶ δὲ τῆς ἐπιπορκίας διαρρηδὴν φησὶν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμειντέ, ὃ ἐρμηνεύεται τράπεζα· Οὐ λογιέται ὑμῖν ὁ Θεὸς τὴν ἀπάτην τοῦ ὄρκου,

<sup>216</sup> Förstel *Niketas*, IV, 3, p. 76, ll. 58-62: Ἄε, οἱ κείοι γραφῶν, οὐδὲν ἐστε, ἕως ἂν ἐκακολουθῆτε τῷ νόμῳ καὶ τῷ Εὐαγγελίῳ καὶ τοῖς κατενεχθεῖσι παρὰ τοῦ Κυρίου ὑμῶν· προτίθεται γὰρ ἐκ τῶν κατενεχθέντων ἡμῖν παρὰ τοῦ Κυρίου πλάνη καὶ ἄρνησις. Quindi in Zigabeno: Förstel *Arethas - Zigabenos - Koran*, p. 72, ll. 417-19.



ἀλλὰ ὥσανεὶ ἔλεγεν, Οὐ χρηματίσας ὑμᾶς ἐνόχους ποιεῖ ἡ ἐπιτορκία, ἀλλὰ τιμωρίας. Καὶ μετὰ ταῦτα φησὶν ὑποκατιῶν, Ὑπὲρ δὲ τῆς παραβάσεως αὐτοῦ ἀρκεῖ δέκα πενήτων τροφή ἢ ἔνδυμα τοσοῦτων ἢ ἐνὸς αἰχμαλώτου λύτρωσις. Ὁ δὲ ταῦτα μὴ δυνάμενος, τρὶς νηστεύσει. [Demetrius *CIS*, 1113A9-B1 = Mérioux 1986, XII, ll. 40-5]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti, ma solo un cenno in Niceta Byzantios.<sup>217</sup>

Si tratta di un versetto di contenuto precettistico. Nelle parti prescrittive Giovanni si mostra letterale, adattando il resto ma senza modificare il contenuto coranico.

### Corano 5, 110

Ἦτι ὁ Χριστὸς φρικτὰ καὶ ἐξαίσια πεποίηκε θαύματα, ὥς καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμαῖδᾳ μεμαρτύρηται, ὅτι ὁ Χριστὸς τυφλοὺς ἐφώτισε, λεπροὺς ἐκαθάρισε, νεκροὺς ἀνέστησε καὶ ἄλλα εἰργάσατο. [Or., IV, 327-9, p. 364 = 689CD]

Ἦτι ὁ μὲν Χριστὸς φρικτὰ πεποίηκε θαύματα καὶ χρήσιμα, ὥς γὰρ λέγεται καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμοῖδῃ πρὸς τῷ τέλει, ὁ Χριστὸς τυφλοὺς ἐφώτισε, λεπροὺς ἐκαθάρισε, νεκροὺς ἀνέστησεν. [Demetrius *CIS*, 1140A13-B2 = Mérioux 1986, XV, ll. 299-301]

Si fa cenno ai prodigi di Gesù riferiti nel Corano nel *Rituale di abiura*.<sup>218</sup>

Cantacuzeno rimane in sostanza fedele al modello, ma tace sul fatto che il versetto si legge verso la conclusione della sura (πρὸς τῷ τέλει) [vedi *infra* Corano 38, 86].

### Corano 10, 94

καθὼς καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ, ὅπερ ἐστὶ ἐν τῷ Κορράν, οὕτωςί φησιν, ὅτι Ὑπὲρ ὧν ὑμῖν ἀπεκαλύψαμεν εἴπερ ἀμφιβάλλετε, αἰτήσατε παρὰ τῶν πρότερον ἐμοῦ τὰ βιβλία ἀνεγνωκότων, καὶ εὐρήσετε τὴν ἀλήθειαν. [Or., I, 4, ll. 238-41, p. 256 = 600C]

1) λέγεται γὰρ ἐν τῷ περὶ τοῦ Ἰωνᾶ κεφαλαίῳ Εἰ περὶ ὧν ὑμῖν ἀπεκαλύψαμεν ἀμφιβάλλετε, ζητήσατε παρὰ τῶν πρότερον ὑμῶν τὸ βιβλίον ἀνεγνωκότων. [Demetrius *CIS*, 1052D10-1053A1 = Mérioux 1986, III, ll. 30-1]

<sup>217</sup> Förstel *Niketas*, IV, 1, p. 74, l. 5.

<sup>218</sup> Montet 1906, p. 152, ll. 17-18 = PG 140, 129CD.

2) Ὡς εἶπερ ἐν ἀμφιβόλῳ τινὶ περὶ τοῦ Ἀλκοράνου γένοιτο οἱ Σαρρακινοὶ, ζητεῖν ἐκ τῶν πρὸ αὐτῶν λαβόντων τὰς βίβλους, τουτέστι παρὰ τῶν Χριστιανῶν καὶ τῶν Ἰουδαίων. Καὶ τοῦτό φησιν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ. [Demetrius CIS, 1136B10-15 = Mériçoux 1986, XV, ll. 223-6]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Rispetto alla prima occorrenza in Demetrio osserviamo minime variazioni lessicali operate da Cantacuzeno. Non secondario però il fatto che sostituisca ὑμῶν con ἐμοῦ, segnando uno scarto rispetto al testo coranico, fedelmente tradotto da Riccoldo/Cidone.

### Corano 10, 99-100 + 2, 190-1

Ἐν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ οὕτω φησίν, ὅτι Κὰν ὁποῖός ποτε φωραθῇ ἀντιλέγων τὸ Κορράν, θάνατος ἔστι ἡ τιμωρία, μηδὲ πιστεύειν ἕτερον πλὴν αὐτοῦ. [Or., IV, 192-4, p. 358 = 684CD]

Non vi alcun passo che possa essere affiancato. Si veda per prossimità di contenuto:

Ἔτι ὁ Μωάμεθ ἐν τῷ προειρημένῳ νόμῳ κελεύει ὥσπερ ἐκ στόματος Θεοῦ φονεύεσθαι τοὺς ἀπίστους, τουτέστι τοὺς μὴ ὄντας Σαρρακινοὺς· καίτοι γε εἰπὼν περὶ αὐτῶν, ὥς οὐ δύνανται τὰ ὀρθὰ φρονεῖν, μὴ παρὰ Θεοῦ ὀδηγούμενοι· τὸν δὲ Θεὸν αὐτοὺς μὴ ὀδηγῆσαι. Ἀλλὰ ἄτοπον φονεύεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι· οὐς καὶ δυναμένους οὐ προσῆκον ἦν ἀνανγκάζεσθαι, διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τῷ Θεῷ τὴν κατηναγκασμένην λατρείαν. Τὸ δὲ φονεύεσθαι, εἰ μὴ πιστεύειν, ἢ ἕτερον τρόπον συνωθεῖσθαι εἰς τὸ πιστεύειν, καὶ αὐτὸς ὁ ταῦτα προστάσων Μαχούμετ ἄτοπον κρίνει καὶ ἄλογον. Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ· Εἰ ἤθελεν ὁ Θεός, πάντες ἂν ἐπίστευσαν οἱ ἐν τῇ γῇ; Καὶ σὺ ἀναγκάζεις τοὺς ἀνθρώπους ὥστε πιστεύειν; Καὶ οὐδεὶς δύναται εἶναι πιστός, τί μὴ τοῦτ' αὐτῷ χαρισθεῖη παρὰ Θεοῦ; [Demetrius CIS, 1080C5-D4 = Mériçoux 1986, VIII, ll. 105-14]

Passo problematico, poiché non trova paralleli in Cidone. Possibile un volontario fraintendimento di Cantacuzeno che rimodella quanto legge nel cap. VIII della traduzione di Cidone, lì dove sono riportate due citazioni coraniche (Corano 2, 190-1 e 10, 99-100). La menzione del titolo della sura 10 spiegherebbe perché Giovanni assegna il testo alla sura di Giona. Va infine rilevato che Corano 2, 190-1 è tradotto da Niceta Byzantios e ripreso da Zigabeno.<sup>219</sup>

<sup>219</sup> Förstel Niketas, I, 14, p. 58, ll. 354-5 (Φονεύσατε...αὐτούς, ὅπου ἂν συναντήσητε αὐτοῖς); Förstel Arethas - Zigabenos - Koran, p. 70, l. 384.

**Corano 16, 125 e 29, 46**

a) Ὅτι τοῦτο ἐντέλλεται ὁ Μωάμεθ, ἵνα οὐδεὶς τῆς ἐκείνου πατρίδας ὅλως μετὰ Χριστιανοῦ διαλέξηται, τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν δεδοικώς. Καίτοι γε αὐτὸς ὁ αὐτὸς ἐν ἑτέροις τόποις ἐντέλλεται μὴ διαλέγεσθαι λόγοις τραχέσι καὶ αὐστηροῖς τινι ἑτέρας αἰρέσεως, ἀλλ' ἡπίοις. Οὐ γὰρ ἀνθρώπου, φησὶν, ἐστὶ τὸ καταρτίζειν, ἀλλὰ μόνου Θεοῦ. Καὶ ἕκαστος ὑπὲρ αὐτοῦ μόνου, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ ἑτέρου λόγον δώσει, αὐτὸς ἑαυτὸν ἀντιλέγων καὶ ἀνατρέπων. [*Or.*, I, 12, ll. 394-400, p. 266 = 608B]

b) Καὶ γὰρ αὐτὸς οὗτος ὁ ἐντελλόμενος, ἵνα μὴ διαλέγωνται τισιν ἑτέρου δόγματος ἐν λόγοις τραχέσι καὶ σκληροῖς, ἀλλ' ἡπίοις καὶ προσηγέσιν. [*Or.*, I, 12, ll. 411-12, p. 266 = 608C]

Καὶ αὐτὸς ἐντέλλεται τούτοις μὴ διαλέγεσθαι λόγοις τραχέσιν ἑτέρας αἰρέσεως, ἀλλ' ἡπίοις λόγοις οὐ γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶ τὸ καταρτίζειν, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ μόνου, καὶ ἕκαστος ὑπὲρ ἑαυτοῦ μόνου, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ ἄλλου λόγον δώσει. [*Demetrius CIS*, 1068A5-10 = *Mérigoux* 1986, VI, ll. 23-6]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Cantacuzeno riferisce due volte quanto tradotto da Cidone. La citazione è funzionale a un attacco polemico: la prescrizione coranica (29, 46) per Giovanni è prova della debolezza (ἀσθένεια) dei Musulmani di fronte alla solidità teologica dei loro interlocutori cristiani.

**Corano 17, 1**

Αἶνος τῷ ποιήσαντι διελθεῖν τὸν δοῦλον αὐτοῦ ἐν μιᾷ νυκτὶ ἀπὸ τοῦ εὐκτηρίου τοῦ Ἑλαράμ, ὃ ἐστὶν οἶκος Μακκέ, μέχρι τοῦ πορρωτάτου εὐκτηρίου, ὃ ἐστὶν οἶκος ἅγιος Ἱερουσαλήμ, ἣν εὐλογήσαμεν. [*Or.*, IV, 1, ll. 7-9, p. 348 = 676B]

Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, Αἶνος τῷ ποιήσαντι διελθεῖν τὸν δοῦλον αὐτοῦ ἐν μιᾷ νυκτὶ ἀπὸ τοῦ εὐκτηρίου τοῦ Ἑλαράμ, ὃ ἐστὶν οἶκος Μεκέ, μέχρι τοῦ πορρωτάτου εὐκτηρίου, ὃ ἐστὶν οἶκος ἅγιος Ἱερουσαλήμ, ἣν εὐλογήσαμεν καὶ τὰ λοιπά. [*Demetrius CIS*, 1120D1-6 = *Mérigoux* 1986, XIV, ll. 5-8]

Niceta Byzantios traduce il titolo della sura (Τὸ ἑκαδέκατον μυθᾶριον τῷ Μωάμεθ ἐπιγέγραπται Εἰς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ),<sup>220</sup> ma non il primo versetto.

<sup>220</sup> Förstel *Niketas*, XVI, 1, p. 104, l. 2.

A differenza di Cidone, Cantacuzeno sopprime proprio il titolo, evitando - impossibile dire se consapevolmente - l'errore di interpretazione. La sura è infatti dedicata al racconto del viaggio notturno di Maometto (*al-isrā*) e non ha nulla a che fare con i figli di Israele.

Interessante infine la sostituzione del toponimo Μακκέ rispetto a Cidone (Μεκέ), risultando più fedele alla forma che si legge in Riccoldo.

### Corano 17, 88

Μεγαλορρημονῶν γὰρ περὶ αὐτοῦ οὕτωςί φησι κατὰ λέξιν, ὥς Εἰ πάντες ἄνθρωποι συναχθεῖεν καὶ πάντα τὰ πνεύματα καὶ πάντες ἄγγελοι, οὐκ ἂν δύναιτο ποιῆσαι τοιοῦτον Κοράν, ὅποιον ἐγώ. [*Or.*, I, 9, ll. 329-31, p. 262 = 604CD]

Ἔτι δὲ περὶ ἑαυτοῦ φησιν, ἐπαίρων ἑαυτόν, ὥσπερ ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ, ὅτι Εἰ πάντες ἄνθρωποι συναχθεῖεν καὶ πάντα τὰ πνεύματα ἢ ἄγγελοι, οὐκ ἂν δύναιτο ποιῆσαι τοιοῦτον Ἀλκοράνον, οἷον τοῦτό ἐστιν. [*Demetrius CIS*, 1089C12-D2 = Mérigoux 1986, IX, ll. 29-31]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Citazione letterale (κατὰ λέξιν), secondo Cantacuzeno, in realtà caratterizzata da una piccola ma influente modifica: per denunciare l'arroganza di Maometto, Giovanni inserisce l'espressione ὅποιον ἐγώ in sostituzione di οἷον τοῦτό ἐστιν, più neutra ma anche meno aderente all'originale coranico.

### Corano 19, 28

ὥς καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Μεριάμ, ὅπερ ἐρμηνεύεται Μαρία, διαρρήδην φησίν, ὅτι ἡ τοῦ Χριστοῦ μήτηρ Μαρία ἀδελφὴ ἦν τοῦ τε Ἀαρὼν καὶ Μωσέως. [*Or.*, III, 8, ll. 507-9, p. 346 = 676A]

Ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Μεριέμ, ὃ ἐρμηνεύεται Μαρία, διαρρήδην φησὶ, ὥς ἡ τοῦ Χριστοῦ μήτηρ Μαρία ἀδελφὴ ἦν Ἀαρών. [*Demetrius CIS*, 1096A9-11 +11-13 = Mérigoux 1986, IX, ll. 120-2]

Nessuna occorrenza letterale presso i polemisti precedenti, nonostante la notizia sia conosciuta dalla totalità della tradizione.

Due rilievi. Cantacuzeno utilizza la forma Μεριάμ rispetto a Μεριέμ, attestato sia da Cidone sia in Riccoldo. In secondo luogo aggiunge la menzione di Mosè, assente nel suo modello perché assente nell'originale coranico. L'interpolazione si giustifica alla luce di Corano 3, 35-6 (vedi *infra*) e delle numerose attestazioni tra i polemisti precedenti.

**Corano 21, 16 e 44, 38**

Ἔτι διαλεγόμενος, φησίν, ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ πολλάκις εἶπε πρὸς αὐτόν, ὡς παιδιᾶς χάριν ἐποίησε τὸν κόσμον. [*Or.*, II, 9, ll. 102-3, p. 280 = 620B]

Εἰσάγει δὲ τὸν Θεὸν συνεχῶς διαλεγόμενος καὶ λέγοντα, ὅτι οὐ παιδιᾶς χάριν ἐδημιούργησε τὸν κόσμον. [*Demetrius CIS*, 1113C11-13 = Mérigoux 1986, XII, ll. 64-5]

Entrambi i *loci* coranici ai quali associamo la citazione risultano sconosciuti alla tradizione precedente.

Oltre ai consistenti interventi lessicali, va innanzitutto evidenziato il pesante intervento operato da Cantacuzeno: il dio di Maometto confessa infatti con candore la creazione del mondo per gioco (παιδιᾶς χάριν). Sulla base del breve commento che segue la citazione, riteniamo la modifica volontaria e non giustificata da problemi di trasmissione della traduzione cidoniana.

**Corano 27, 17-19**

Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Νεμελέ, ὅπερ ἐρμηνεύεται μυῖα, ὡς τοῦ Σολομῶντος μεγάλην ἀγγέλων συναγαγόντος στρατιὰν καὶ ἀνθρώπων καὶ ἀλόγων ζώων καὶ ἀπελθόντων καὶ εὐρόντων ὥσπερ τινὰ μυῖων ποταμὸν ἔφη ἡ μυῖα· Ὡς μυῖαι, ὑμεῖς εἰσέλθετε εἰς τὰς κατοικίας ὑμῶν, ἵνα μὴ διαφθείρῃ ὑμᾶς ὁ Σολομῶν καὶ τὸ στράτευμα τούτου. Καὶ ἡ μυῖα ὑπεμειδίασεν. [*Or.*, II, 13, ll. 237-42, p. 288 = 625C]

Λέγεται γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Νεμελέ, ὃ ἐρμηνεύεται μυῖα, ὡς ὁ Σολομῶν μεγάλην ἀγγέλων συνήγαγε στρατιὰν καὶ ἀνθρώπων καὶ ἀλόγων ζώων. Ἀπερχόμενοι δὲ εὗρον ὥσπερ τινὰ μυῖων ποταμὸν. Καὶ τότε δὲ εἶπε τῇ μυῖα· Ὡς μυῖαι, ὑμεῖς εἰσέλθετε εἰς τὰς κατοικίας ὑμῶν, ἵνα μὴ διαφθείρῃ ὑμᾶς ὁ Σολομῶν καὶ τὸ στράτευμα τούτου. Καὶ ἡ μυῖα ὑπεμειδίασεν. [*Demetrius CIS*, 1060C11-D4 = Mérigoux 1986, IV, ll. 41-5]

All'intera pericope (Corano 27, 16-28) fanno allusione Niceta Byzantios e Zigabeno.<sup>221</sup>

Qui Cantacuzeno segue il testo di Cidone alla lettera. Interessante l'uso della locuzione ἔφη ἡ μυῖα, molto vicina a quella che si legge nei manoscritti più antichi della traduzione di Demetrio ed erroneamente riportata in Migne. Infine rileviamo che sia Cidone sia Cantacuzeno

<sup>221</sup> Rispettivamente Förstel *Niketas*, XVIII, 1, p. 110, ll. 11; Förstel *Arethas - Zigabenos - Koran*, p. 66, ll. 327-32.

assegnano l'atto di sorridere alla mosca, mentre il dettato coranico chiaramente lo attribuisce a Salomone.

### Corano 29, 91

Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑμπιᾶ ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ, ὅτι Περὶ τῆς Μαρίας ἐνεφυσήσαμεν εἰς αὐτὴν ἐκ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου. [*Or.*, IV, 3, ll. 310-12, p. 364 = 689C]

Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλπιᾶ περὶ τῆς Μαρίας, Ἐνεφυσήσαμεν εἰς αὐτὴν ἐκ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου. [*Demetrius CIS*, 1128D1-3 = Mérioux 1986, XV, ll. 74-5]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti. Il contenuto del testo si legge in altri due passi coranici oltre al presente (Corano 19, 17 e 66, 12), ma l'indicazione (Ἑμπιᾶ/Ἑλπιᾶ) ci assicura del riferimento a Corano 21, 91. Sebbene sia centrale nelle argomentazioni dei polemisti la verifica della concezione virginale di Gesù, essi non menzionano mai il versetto in questione.

Cantacuzeno riporta fedelmente quanto legge in Cidone, con un minimo errore di trascrizione circa il titolo.

### Corano 33, 41-3

Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς διδάσκων λέγει· Προσεύχεσθε, ἵνα ὁδηγῆσθε καὶ ἐξάγησθε ἐκ τοῦ σκότου εἰς τὸ φῶς καὶ ἐκ τῆς ἀνοιδίας εἰς εὐθύτητα. [*Or.*, II, 3, ll. 48-50, p. 278 = 617AB]

καὶ ὅμως αὐτὸς διδάσκει προσεύχεσθαι ἵνα ὁδηγοῖντο ἐκ τοῦ σκότου εἰς τὸ φῶς, καὶ ἐκ τῆς ἀνοιδίας εἰς εὐθύτητα. [*Demetrius CIS*, 1065C12-14 = Mérioux 1986, VI, ll. 10-11]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Il passo risulta dalla fusione di tre versetti coranici. Lì tuttavia non si fa preciso riferimento all'insegnamento di Maometto.

### Corano 33, 53 e 43

Ἔτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλεζᾶπ οὕτω φησὶν, ὅτι ὁ Θεὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ διὰ πάντος εὐχονται ὑπὲρ τοῦ Μωάμεθ καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῦ. [*Or.*, II, 24, ll. 369-71, p. 296 = 632C]

Ἔτι ὁ Μαχούμετ φησὶν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλεζᾶπ, ὅτι ὁ Θεὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ εὐχονται ὑπὲρ τοῦ Μωάμεθ καὶ τῶν ἄλλων Σαρρακηνῶν. [*Demetrius CIS*, 1100C3-6 = Mérioux 1986, IX, ll. 209-10]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Si tratta di una libera interpretazione con conseguente distorsione di due versetti coranici. Nel primo (43) si fa riferimento alla cura che Dio e gli angeli mostrano nei riguardi dei credenti, il secondo (53) è tutto incentrato sull'eccezionalità della persona di Maometto, che si impone sia preservata. Di questa differenza si perde nozione già nella traduzione latina di Riccoldo.

In ultimo interessante notare che anche qui Cantacuzeno sostituisce il termine Σαρρακηνῶν con il più neutro ὁμοφρόνων (vedi *infra* Corano 3, 19; 5, 68).

### Corano 34, 14

Ἦτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ρουβεῶ φησιν, ὡς τὸν σκώληκα σημῆναι τὸν τοῦ Σολομῶντος θάνατον τοῖς δαίμοσιν, ἔνθα φησὶν ἡ ἐξηγήσις, ὅτι ὁ Σολομῶν ἐπεριδόμενος τῇ ἑαυτοῦ βακτηρίᾳ ὑπὸ τοσαύτης ἄφνω συνεσχέθη ὀδύνης, ὡς παραχρῆμα ἐκπνεῦσαι, θείῳ δὲ θαύματι οὐ κατέπεσεν. Οἱ δὲ τούτῳ δουλεύοντες δαίμονες ὀρώντες αὐτὸν ἐστῶτα οὕτως ἐνόμιζον ζῆν. Ἀνεδόθη δὲ τις ἐκ τῆς γῆς σκώληξ διαφαγὼν τὴν τοιαύτην βακτηρίαν ἣς συντριβείσης κατέπεσεν ὁ Σολομῶν. Οἱ δὲ δαίμονες δραμόντες ἔγνωσαν αὐτὸν τεθνηκέναι καὶ ἔκτοτε ἤρξαντο κατὰ πᾶσαν αὐτῶν δύναμιν βλάπτειν τοὺς ἀνθρώπους. [*Or.*, II, 14, ll. 243-50, pp. 288-90 = 625CD]

Ἦτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Σεβῆ φησὶ τὸν σκώληκα σημῆναι τὸν θάνατον τοῦ Σολομῶντος τοῖς δαίμοσιν. Ἐνθα φησὶν ἡ ἐξηγήσις, ὅτι ὁ Σολομῶν ἐπεριδόμενος τῇ ἑαυτοῦ βακτηρίᾳ, ὑπὸ τοσαύτης ἄφνω ὀδύνης συνεσχέθη, ὥστε παραχρῆμα ἐκπνεῦσαι· θείῳ δὲ θαύματι οὐ κατέπεσεν. Οἱ δὲ τούτῳ δουλεύοντες δαίμονες ὀρώντες αὐτὸν ἐστῶτα, ἐπίστευον ζῆν. Ἀνεδόθη δὲ τις ἐκ τῆς γῆς σκώληξ, διαφαγὼν τὴν βακτηρίαν, ἣν ἐπερείδετο. Ἦς συντριβείσης, κατέπεσεν ὁ Σολομῶν. Καὶ τότε δραμόντες οἱ δαίμονες ἔγνωσαν αὐτὸν τεθνηκότα. Ἐξ ἐκείνου ἤρξαντο τοὺς ἀνθρώπους κατὰ πᾶσαν αὐτῶν τὴν δύναμιν βλάπτειν. [*Demetrius CIS*, 1061A14-B11 = Méri-goux 1986, IV, ll. 63-70]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti, nonostante alcuni aspetti del ritratto coranico di Salomone siano ben conosciuti soprattutto da Niceta Byzantios.<sup>222</sup>

Qui Cantacuzeno introduce un aneddoto nuovo relativo alla vita del re. In punto di morte il suo corpo, raccolto in preghiera, è preservato in tale postura da Dio, finché un tarlo non rosicchia il bastone

<sup>222</sup> Förstel *Niketas*, I, 10, p. 52, ll. 255-7; II, 3, p. 66, l. 80; XII, 2, p. 98, ll. 34-6; XVIII, 1, p. 110, ll. 11.

sul quale è scaricato il peso morto del corpo, svelando in tal modo l'avvenuto decesso. Vi è sostanziale identità tra le due versioni, nonostante modifiche sintattiche e lessicali.

Molto rilevante invece la titolatura della sura. Cidone – ed è attestato dalla totalità della tradizione manoscritta – riporta la forma τοῦ Σεβῆ, corrispondente all'arabo *Sabā'*. Cantacuzeno diversamente – e vi è unanimità nella sua tradizione manoscritta – assegna il titolo Ῥουβεσᾶ, che non trova giustificazione sia come trascrizione dell'arabo sia sul piano etimologico-lessicale in greco. Il problema rimane insolubile. Escludiamo un difetto di trasmissione in Cidone, ma suggeriamo che il termine Ῥουβεσᾶ possa derivare da un errore di lettura: l'articolo τοῦ trascritto ρου e inversione delle sillabe in Σεβῆ.

### Corano 38, 73-4

ῬΕΤΙ ἔν τῳ κεφαλαίῳ τῳ Σὰδ ὁ αὐτὸς Μωάμεθ φησίν, ὅτι ἄγγελοι ὄντες οἱ δαίμονες καὶ προσταχθέντες παρὰ Θεοῦ προσκυνῆσαι τὸν Ἀδὰμ οὐκ ἠθέλησαν ποιῆσαι τοῦτο, καθὼς καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι προσκύνησαν αὐτόν, καὶ διὰ τοῦτο ἐγένοντο δαίμονες. [Or., II, 19, ll. 285-8, p. 292 = 628C]

1) ῬΕΤΙ ἔν τῳ κεφαλαίῳ τῳ Σὰδ λέγεται ὅτι πάντες οἱ ἄγγελοι προσκύνησαν τῳ Ἀδὰμ πλὴν τοῦ διαβόλου. Πᾶσιν ἄρα τοῖς ἄγγελοις εἶπεν ὁ Θεός, Προσκυνήσατε τῳ Ἀδὰμ. [Demetrius CIS, 1125B4-7 = Mérigoux 1986, XV, ll. 17-18]

2) Ἐν οἷς δὲ φάσκει τοὺς ἄγγέλους δαίμονας γεγονέναι, μὴ βουληθέντας, προστάττοντος τοῦ Θεοῦ, τὸν Ἀδὰμ προσκυνῆσαι, οὐδένα μινούμενος φαίνεται. [Demetrius CIS, 1045B8-11 = Mérigoux 1986, I, ll. 68-9]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti. Niceta Byzantios sembra comunque conoscere la vicenda che riferisce ad altro passo coranico (Corano 7, 11-25).<sup>223</sup> Il titolo della sura certifica per noi la provenienza, ma la notizia si ritrova anche in Corano 2, 34; 7, 11; 15, 30-1; 17, 61; 18, 50; 20, 116.

Celebre passo sul mito cosmogonico del decadimento degli angeli alla condizione di demoni. Data la prossimità in Or. la citazione è da intendere come un tutt'uno con la successiva.

<sup>223</sup> Förstel *Niketas*, VI, 1, p. 80, ll. 4-16.



**Corano 38, 71 e 76**

Ἦτι ὁ αὐτός φησιν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Σάδ, ὅτι οἱ μὲν ἄγγελοι ἐκ πυρὸς ἐδημιουργήθησαν, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ χοός. [Or., II, 12, ll. 213-14, p. 288 = 625A]

Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Σάδ ἐν πλείοσι τόποις, ὅτι οἱ ἄγγελοι ἐκ πυρὸς ἐδημιουργήθησαν, οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ χοός. [Demetrius CIS, 1096A4-6 = Mérigoux 1986, IX, ll. 115-17]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti per questo passo, ma notizia conosciuta da Niceta Byzantios (cf. *infra* Corano 38, 73-4).

Si tratta di una sintesi tra i due versetti coranici piuttosto che una vera e propria traduzione. Cantacuzeno sopprime l'espressione ἐν πλείοσι τόποις, superflua visto che cita i versetti nel medesimo paragrafo. Di certo il mito sulla genesi di angeli e uomini si legge anche in Corano 15, 26 e 55, 14-15.

**Corano 38, 86 (?)**

ὥς καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐλτενιούμ ἐαυτὸν ἐπαινῶν λέγει, οὐκ ἔστι τῶν ἀναγκαζόντων. [Or., I, 12, ll. 412-14, p. 266 = 608C]

Ἦτι αὐτὸς ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐλτενιούμ πρὸς τῷ τέλει ἐαυτὸν ἐξαίρει ὥς οὐκ ὄντα τῶν ἀναγκαζόντων. [Demetrius CIS, 1068B7-9 = Mérigoux 1986, VI, ll. 34-5]

Citazione di difficile identificazione a causa del nome assegnato alla sura: Cantacuzeno la definisce Ἐλτενιούμ, scempiando di una sillaba la versione di Cidone (Ἐλτενιούμι); Riccoldo dal canto suo ascriveva la citazione *in capitulo.207. Eltemnum, in fine*. Quest'ultimo dettaglio è soppresso da Giovanni come nel caso di Corano 5, 110.

Mérigoux ammette l'impossibilità di localizzare il versetto,<sup>224</sup> poiché la translitterazione non è associabile ad alcun titolo di sura, ma ugualmente ritiene probabile il parallelo con Corano 38, 86, sulla base del numero progressivo (207) che fa cadere la sura in questione tra le sure 35 (176) e 54 (218). D'altro canto l'editore stesso riconosceva che Riccoldo ben definisce la sura 38 con il corretto nome di *Sad*.<sup>225</sup>

<sup>224</sup> Mérigoux 1986, p. 84, nota 16.

<sup>225</sup> Mérigoux 1986, IX, l. 47.

Nel *Tractatus contra Alchoranum* del domenicano Pietro de Pennis (post 1323),<sup>226</sup> fortemente debitore del CIS, è riportato il nostro passo al cap. XIV:

*Item in capitulo Zoa*<sup>227</sup> *iactat se quod ipse non est de compellentibus*

Non essendo al momento disponibile un'edizione critica del testo, rinviando al breve studio preliminare di F. Gonzales Muñoz.<sup>228</sup> Qui sono presentate le seguenti altre *lectiones*: *Çoa*,<sup>229</sup> *Cra*,<sup>230</sup> *Con*.<sup>231</sup> È rilevante il fatto che nelle due edizioni del CIS, rispettivamente pubblicate nel 1500 e nel 1506, compaiano le seguenti varianti: *Zoa latemitin* e *Elteminim*. In assenza di un'edizione critica del CIS che contempli l'intera tradizione manoscritta, il confronto con la citazione riferita di Pietro de Pennis risolve il problema della localizzazione, ma non scioglie il mistero sul significato (o sull'origine) della forma. Infine l'accostamento sostenuto da Argyriou con il titolo della sura 23 (*al-Mu'minūna*/Ελμωνιέμ) appare insoddisfacente sia sul piano linguistico sia per l'assenza di versetti associabile alla traduzione riccoldiana.<sup>232</sup>

## Corano 42, 6

Ὁ δ' αὐτὸς αὖθις ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑμ ὥσπερ τῶν πάντων ἐπιλαθόμενος οὕτως εἴρηκεν, ὅτι τῶν δεχομένων Θεὸν ἕτερον πλὴν τοῦ Θεοῦ τούτου οὐκ εἰ σὺ παιδαγωγὸς ἢ ἐπιμελητής, ἐπεὶ τοῦτο τετήρηκεν ὁ Θεὸς ἑαυτῷ. [*Or*, I,, 12, ll. 446-9, p. 268 = 609BC]

Ἦτι αὐτὸς φησιν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑμ ὅτι τῶν δεχομένων Θεὸν ἕτερον πλὴν τοῦ Θεοῦ τούτων οὐκ εἰς παιδαγωγὸς ἢ ἐπιμελητής, ἀλλ' ἑαυτῷ μόνῳ τοῦτο τετήρηκεν ὁ Θεός. [Demetrius CIS, 1068A13-B2 = Méricoux 1986, VI, ll. 28-30]

<sup>226</sup> Sull'autore Panella 1988.

<sup>227</sup> In Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 976 [XV sec.]; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 856 [a. 1486]; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1918 [dicembre 1607].

<sup>228</sup> F. Gonzales Muñoz, *Petrus de Pennis (OP) y su "Tractatus contro alchoranum"*, [comunicazione presso il Convegno Internazionale di Studi. Giacomo della Marca e il Corano: testimonianze manoscritte. Montepreandone, 21 novembre 2015].

<sup>229</sup> In Toulouse, Bibliothèque Municipale 392 [XV sec.]; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Par. lat. 3646 [XV sec.]; Graz, Universitätsbibliothek 655 [post 1436].

<sup>230</sup> In Bayeux, Bibliothèque du Chapitre 42 [a. 1472].

<sup>231</sup> In Göttingen, Universitätsbibliothek, Theol. 115 [a. 1440].

<sup>232</sup> Argyriou 2005, p. 51.

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Se ininfluente pare la variante *τούτου* per *τούτων*, ben altro discorso varrebbe per *εἰ σὺ* (Cantacuzeno) e *εἷς* (Cidone). Con la verifica sui testimoni cidoniani più antichi, ribadiamo l'inaffidabilità del testo in Migne, poiché entrambi i *Vaticani* riportano correttamente la lezione *εἰ σὺ*.

### Corano 46, 29-32

Ἔτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ <Δαίμονες> λέγει ὁ Μωάμεθ, ὅτι οἱ δαίμονες σωθῆναι μέλλουσιν, Ὡριγένει αἰρετικῶ ἀκολουθῶν. Καὶ ἔτι μὲν ἐν ἐτέρῳ τόπῳ φησὶν ὁ αὐτός, ὅτι πολλοὶ τῶν διαμόνων ἀκούσαντες τὸ τοῦ Μαχούμετ Κορὰν ἀναγινωσκόμενον ἐπήνεσαν καὶ ἐθαύμασαν καὶ πιστεύοντες αὐτῷ ἐσώθησαν. [*Or.*, IV, 2, ll. 227-30, p. 360 = 685B]

Φησὶ δὲ τοὺς δαίμονας δύνασθαι σωθῆναι διὰ τοῦ Ἀλκοράνου· ὥστε καὶ πολλοὺς αὐτῶν τοῦτο ἀκούσαντας, γενέσθαι Σαρρακηνοὺς, ἐπόμενος ἐν τούτοις ἀμηγέπη τῷ Ὡριγένει, λέγων σωθήσεσθαι τοὺς δαίμονας. [*Demetrius CIS*, 1045A11-15 = Mérioux 1986, I, ll. 58-60]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Cantacuzeno riformula completamente il testo tradotto da Cidone. In verità si tratta di una fusione tra Corano 46, 29-32 e 72, 1-2. La denominazione della sura (δαίμονες) è un'integrazione logica sulla base proprio del riferimento a Corano 72 (*Al-Jinn*), che aveva autorizzato Riccoldo ad associare questi versetti alla tesi origineniana dell'*apokatastasis*. Al contrario l'annotazione di Giovanni circa il destino di salvezza per i demoni che hanno creduto si legge in Corano 46. In sostanza Cantacuzeno opera una sintesi tra due passi cidoniani (1045A11-15 e 1112B4).

### Corano 54, 1

Ἔτι ἐν κεφαλαίῳ τῷ Καραμάρ, ὅπερ ἐρμηνεύεται σελήνη, λέγεται, ὥς ἰδόντες οἱ τοῦ Μωάμεθ ἀκόλουθοι τὴν σελήνην ἐγγίζουσιν τῇ συνόδῳ εἶπον πρὸς αὐτόν· Δεῖξον ἡμῖν τέρας τι. [*Or.*, II, 23, ll. 330-2, p. 294 = 629CD]

Ἔτι ἐν κεφαλαίῳ τῷ Καμάρ [*ma mss.* Καραμάρ], ὃ ἐρμηνεύεται σελήνη, λέγεται, Ἦγγισε ἡ ὥρα, καὶ συνετρίβη ἡ σελήνη. Ὁ ἐξηγούμενοι οἱ τούτων διδάσκαλοι φασὶ τὸν Μαχούμετ ἵστασθαι μετὰ τῶν ἐταίρων αὐτοῦ. Ἰδόντες δὲ τὴν σελήνην ἐγγίζουσιν τῇ συνόδῳ, εἶπον πρὸς αὐτόν, Δεῖξον ἡμῖν τέρας τι. [*Demetrius CIS*, 1060D14-1061A4 = Mérioux 1986, IV, ll. 53-7]

Il passo è conosciuto da Niceta Byzantios che ne traduce l'*incipit*<sup>233</sup> da Bartolomeo di Edessa.<sup>234</sup>

Va segnalato che nel titolo della sura Cantacuzeno segue la lezione imprecisa che si legge nei manoscritti di Cidone, corretta invece nell'edizione del Migne. Si tratta dunque di un errore di Cidone che traslittera in modo impreciso quanto leggeva in Riccoldo (*del Kamar*), che a sua volta recuperava il passo dalla *Contrarietas Alpholica* (cap. IX). Sebbene conosciuto da Niceta e Bartolomeo, riteniamo che Giovanni non abbia in alcun modo consultato quei testi: il fatto che egli prosegua ricordando che Maometto divise il disco lunare in due parti con un gesto delle dita è infatti assente nei polemisti precedenti.

### Corano 59, 21

Ἦτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ [sic] τῷ Ἑλασιᾷ ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ οὕτωςί φησιν· Ὡς, εἰ ἐπέμψαμεν τοῦτο τὸ Κοράν εἰς ἐν τῶν ὁρῶν, σχισθῆναι ἐμελλεν ὑπὸ τοῦ φόβου καὶ τῆς πρὸς αὐτὸ εὐλαβείας. [Or., I, 9, ll. 331-4, p. 262 = 604D]

Τίθισι δὲ καὶ ἄλλα ψεύδη καὶ ἀδύνατα, ὥσπερ ἐν τῷ κεφαλαίῳ [sic] τῷ Ἑλαστᾷ [ma mss Ἑλασιᾷ] λέγεται ὥσπερ ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ, Εἰ ἐπέμψαμεν τοῦτο τὸ Ἀλκοράνον εἰς ἐν τῶν ὁρῶν, εἶδες ἂν αὐτῷ σχισθὲν ἀπὸ τῆς εὐλαβείας καὶ τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ. [Demetrius CIS, 1100C11-15 = Mérigoux 1986, IX, ll. 215-17]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

Corretta l'assegnazione del versetto alla persona divina. Le minime modifiche sembrano dovute a ragioni sintattico-lessicali.

### Corano 61, 6

Καὶ περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦ Μωάμεθ, ὡς εὐρίσκεται ἐξ αἰδίου γεγραμμένον ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι τοῦ δεσποτικοῦ θρόνου ἐν τῷ ἀνωτέρῳ μέρει. Καί, ὅτι περὶ αὐτοῦ προφητεύων ὁ Χριστὸς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ οὕτως εἶρηκεν· Εὐαγγελίζομαι ὑμῖν τὸν ἀπόστολον τοῦ Θεοῦ τὸν ἵξοντα μετ' ἐμέ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωάμεθ. [Or., I, 10, ll. 363-5, p. 264 = 605BC]

1) πολλά περὶ αὐτοῦ φησι τὸν Χριστὸν προφητεῦσαι ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἰρηκότα, Εὐαγγελίζομαι ὑμῖν τὸν

<sup>233</sup> Förstel *Niketas*, XVIII, 3, p. 112, ll. 48-52: Ἐν δὲ πεντηκοστῷ τρίτῳ μύθῳ βουλευθεὶς εἰπεῖν πρὸ τῶν τῆς σελήνης παθῶν καὶ μὴ εἰδώς, ὅτι ἐκ τοῦ ἀποσκιάσματος τῆς γῆς σκοτίζεται· φησὶν· Ἦγγικεν ἡ ὥρα καὶ ἐσχίσθη ἡ σελήνη. Καὶ ἐὰν θεωρῶσιν σημεῖον, ἀποστρέφονται καὶ λέγουσιν· Φαρμακία ἐστὶν παρεχόμενη καὶ ψευδοποίησαν.

<sup>234</sup> Todt *Bartholomaios*, 56, p. 76, ll. 20-7.

ἀπόστολον τοῦ Θεοῦ τὸν ἥξοντα μετ' ἐμέ· καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωάμεθ. Διισχυρίζεται δὲ τοῦνομα τοῦτο ἐξ αἰδίων [ma mss. ἐξ αἰδίου] γεγράφθαι ἐν τῷ τοῦ Θεοῦ θρόνῳ πρὸς τοῖς δεξιοῖς ἐν τῷ ἄνωτέρῳ μέρει. [Demetrius CIS, 1048A5-11 = Mériçoux 1986, I, ll. 95-8]

2) τὸν δὲ Χριστὸν τοσοῦτω καθαρώτερον περὶ αὐτοῦ προφητεῦσαι, ὥστε καὶ τὸ ὄνομα εἰπεῖν. Ὅθεν εἰρηκέναι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· Εὐαγγελίζομαι ὑμῖν τὸν ἀπόστολον τοῦ Θεοῦ, ὃς ἥξει μετ' ἐμέ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μαχούμετ. [Demetrius CIS, 1052D1-5 = Mériçoux 1986, III, ll. 23-6]

Sia Niceta Byzantios<sup>235</sup> sia Bartolomeo di Edessa<sup>236</sup> conoscono e traducono il passo ma in forme differenti rispetto al testo di Cidone.

Delle due occorrenze presenti in Cidone, Cantacuzeno sembra preferire la prima, che segue alla lettera. Proprio la menzione del nome di Maometto inciso sul trono divino lascia supporre che Cantacuzeno sia completamente dipendente dalla tradizione latina.

## Corano 66, 2 e 5

Ἐτι ὁμόσαντος τοῦ αὐτοῦ Μωάμεθ μὴ συγγενέσθαι Ἰακωβιτίσση τινὶ Μαρίᾳ ὀνομαζομένη ἐνέδωκεν αὐτῷ ὁ Θεὸς μὴ φυλάξαι, ὅπερ ὁμώμοκεν, ἀλλὰ προσελθεῖν εἰς αὐτήν, ὡς ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμεταάρ, ὅπερ ἐρμηνεύεται <...>, διαρρήδην φησί. Μάρτυρες δὲ εἰσι τῆς τοιαύτης ἐνδόσεως καὶ ἐπιorkίας οἱ ἄγγελοι ὃ τε Μιχαὴλ καὶ ὁ Γαβριήλ. [Or., II, 96-101, p. 76 = 444AB]

Ὁ δὲ Μωάμεθ διαρρήδην φησὶν ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμετά ἀρέ, ὃ ἐρμηνεύεται <...>, ὅτι ὁ Θεὸς ἐνέδωκεν αὐτῷ μὴ φυλάξαι ὃ δικαίως ὁμώμοκεν, τὸ μηκέτι δηλονότι προσελθεῖν Ἰακωβιτίσση τινὶ, ὀνομαζομένη Μαρίᾳ· καὶ οὕτως ἐπιώρκησεν· Ἦς ἐνδόσεως μάρτυρες εἰσιν, ὡς φησιν, ὁ Μιχαὴλ καὶ ὁ Γαβριήλ. [Demetrius CIS, 1113B8-12 = Mériçoux 1986, XII, ll. 49-54]

<sup>235</sup> Förstel *Niketas*, XVIII, 3, p. 112, ll. 55-60: Καὶ ὅταν εἶπεν Ἰησοῦς Υἱὸς Μαρίας Ἄε υἱοὶ Ἰσραὴλ, ἐγὼ ἀπόστολός εἰμι Θεοῦ πρὸς ὑμᾶς, ἀληθοποῶν τὰ ἐμπροσθέν μου ἐκ τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελιζόμενος εἰς ἀπόστολον ἐρχόμενον μετ' ἐμέ, ὄνομα αὐτῷ Μωάμετ.

<sup>236</sup> Todt *Bartholomaios*, 30, p. 32, ll. 22-6: ὅτι ἔγραψε γύρωθεν τοῦ θρόνου αὐτοῦ οὕτως οὐκ ἔστιν ἀληθεστέρα πίστις ἑτέρα ἢ τῶν ἐκλεκτῶν Μουσουλμανῶν, καὶ οὕτως εὔρον ἐν τῷ κορανίῳ σου; 66, p. 94, ll. 25-8: καὶ εὔρεν ὁ Μουχάμετ ὅταν ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν, γεγραμμένον εἰς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ· οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν τοῦ θεοῦ καὶ ὁ Μουχάμετ ἀπόστολος θεοῦ.

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti, ma l'episodio di Maria la Copta è conosciuto da Bartolomeo di Edessa.<sup>237</sup>

I dati riferiti da Cantacuzeno ci inducono a ritenere che la traduzione di Cidone sia per lui unica fonte. Il personaggio di Maria la Copta infatti, a esclusione di Bartolomeo, non è menzionato da nessuno dei precedenti polemisti, forse in ragione del fatto che la donna, non è espressamente citata nel Corano, ma fu associata all'esegesi dei versetti 66, 1-4 a partire dal IX sec.<sup>238</sup>

Infine notiamo la lacuna sia in Giovanni sia in Cidone del nome della sura. Ciò è dovuto alla mancata traduzione da parte di Demetrio del latino *uetatio*, come attestato dalla tradizione manoscritta.

### Corano 109, 1-6

Πάλιν δὲ ὁ αὐτὸς ὥσπερ ἐπιλαθόμενος τῶν ἑαυτοῦ λόγων ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ φησὶν, ὅτι Ἑμοὶ ὁ ἐμὸς νόμος καὶ ὑμῖν ὁ ὑμέτερος. [*Or.*, IV, 1, ll. 198-9, p. 358 = 684D]

1) ὥσπερ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλκαφερίμ, ὃ ἐρμηνεύεται αἰρετικοί, φησὶ κατὰ λέξιν· Ὡ βλάσφημοι, οὐ προσκυνῶ, ὃ προσκυνεῖτε, οὐθ' ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ προσκυνῶ. Ὑμῖν ὁ ὑμέτερος νόμος, καὶ ἐμοὶ ὁ νόμος ὁ ἐμός. [Demetrius *CIS*, 1109D5-9 = Mérigoux 1986, XI, ll. 46-50]

2) καὶ λέγειν, Ἑμοὶ ὁ ἐμὸς νόμος καὶ ὑμῖν ὁ ὑμέτερος καὶ τὰ λοιπά. [Demetrius *CIS*, 1136D8-10 = Mérigoux 1986, XV, ll. 244-5]

Nessuna occorrenza presso i polemisti precedenti.

L'espressione è presente anche in Corano 10, 41; solo l'indicazione della sura intitolata Ἑλκαφερίμ/*Al-kāfirūna* ci assicura della corretta localizzazione del passo. La prima versione in Cidone (Demetrius *CIS*, 1109D5-9) rappresenta la traduzione integrale della brevissima sura.

<sup>237</sup> Todt *Bartholomaios*, 46, p. 58, ll. 22-6: Ἡ Μεριῆμ ἦν δὲ Αἰγυπτία εἰς κάστρον λεγόμενον Μποῦς εἰς γῆν Δαμασκοῦ καθιζομένη καὶ ὅτε ἀπῆλθε ὁ Μουχάμετ μετὰ καμήλων ἰδίων τῆς κυρίας αὐτοῦ μίσθιος, εἶδεν αὐτὴν καὶ ἠγάπησεν καὶ λαβὼν αὐτὴν ἤφερεν εἰς τὰ ἴδια.

<sup>238</sup> Cannuyer 2008.

## 1.5 Conclusioni

Dall'indagine condotta possiamo proporre una serie di considerazioni di notevole importanza. Innanzitutto in nessun caso Cantacuzeno al momento di citare passi coranici si serve delle traduzioni o citazioni riportate presso i polemisti bizantini precedenti. Possiamo solo supporre una conoscenza di prassi delle opere di Giovanni Damasceno o della *Panoplia dogmatica* di Zigabeno. Notevole in questo senso escludere l'utilizzo di Niceta Byzantios o della sua sintesi prodotta dal monaco Evodio.<sup>239</sup> In secondo luogo osserviamo come Giovanni manipoli il testo con modifiche di ordine sintattico-lessicale al fine di armonizzare la citazione al suo stile o al passo in cui essa è inserita. Nonostante tali rimaneggiamenti Cantacuzeno rispetta comunque il modulo presente in Cidone nel quale la citazione è sempre preceduta dall'indicazione della sura dalla quale è tratta. Alcuni errori nella titolazione delle sure sembrano dovuti a incidenti di trasmissione o di lettura. In conclusione ci pare certo che l'autore non nutra alcun interesse al rispetto della fedeltà della citazione né alla verifica della sua attendibilità.

Dal punto di vista strettamente filologico la nostra analisi ci autorizza a ritenere che Cantacuzeno abbia utilizzato un testimone della traduzione del *CIS* molto vicino ai Vat. gr. 706 e 719, ma non identificabile con nessuno dei due.

In conclusione la presenza di citazioni coraniche è unicamente dipendente dalla traduzione cidoniana per la quale Giovanni disponeva di una copia personale, direttamente e continuamente compulsata durante la stesura del testo. Ciò è valido sicuramente per la fase di redazione delle *Or.* Diversamente nelle *Ap.* i pochi passi di sicura ascendenza cidoniana paiono molto meno letterali e lasciano presumere una conoscenza meno approfondita del testo. La fedeltà al modello nelle *Ap.* è infatti assai meno marcata. La somma di queste considerazioni lascia adito a due ipotesi al momento non verificabili: 1) l'uso massiccio di stralci e citazioni da Cidone giustifica l'idea di una composizione rapida (e meccanica) delle *Or.* in momento in cui 2) la traduzione di Cidone aveva ancora una circolazione ristretta o d'altro canto Cantacuzeno non volesse specificare l'identità della sua fonte. In questo modo ci sembra di poter spiegare il fatto che Giovanni non menzioni mai il nome del suo (fidato) traduttore, ma faccia riferimento solo all'autore dell'originale. Ci chiediamo se tale silenzio non sia dovuto alla frattura personale successiva all'*affaire* di Procoro, di cui riteniamo prova la massiccia riproduzione e diffusione delle due *Refutationes* a carico del fratello di Demetrio.

<sup>239</sup> Su questo Rigo 2006.

A conclusione di questa lunga indagine, come promesso, tentiamo una sintesi.

Il punto di partenza per la redazione del *corpus* va legato alla lettera del persiano Sampsatines. Aver dimostrato la sua attendibilità e suggerito l'identificazione dell'autore con il dotto Shams al-Dīn al-Iṣfahānī ci convince che la missiva fu composta e recapitata in un periodo tra il 1347 (probabile arrivo di Melezio a Costantinopoli) e il 1349 (data di morte del Musulmano). Coeva deve essere anche la lettera che l'apostata inviò alla sua comunità e a cui fa cenno il dotto islamico. Quest'ultima non è sopravvissuta.

Dopo il 1355 l'apostata musulmano, che ha seguito Cantacuzeno nel ritiro monastico, prende l'abito e assume il nome di Melezio.

Quasi contemporaneamente dopo il 1354 - o più probabilmente negli ultimissimi anni Cinquanta del XIV sec. - Demetrio Cidone dopo la versione delle due *Summae* di Tommaso lavora al *CIS*, proponendo una prima stesura del libello del domenicano Riccoldo di cui è probabile testimonianza il testo preservato nel Vat. gr. 719. Entro il 1360 e dunque prima del primo soggiorno in Peloponneso immaginiamo Cantacuzeno intento a comporre le *Ap.*, avendo a disposizione la prima versione del *CIS*, di cui si serve sostanzialmente nell'*Ap.* IV, il più 'polemico' dei quattro discorsi. Il carteggio tra Sampsatines e Melezio diviene così solo un pretesto letterario, l'innescò per comporre un'opera apologetica la cui paternità rimane però volontariamente incerta. La ragione di tale reticenza e l'assenza di circolazione del primo gruppo di testi si spiegano a nostro avviso con l'uso dell'ex imperatore ad attribuire allo pseudonimo di Christodoulos le opere composte prima del 1365-67. Si tratta di una fase dell'attività letteraria dell'ex monarca durante la quale egli, a seguito del ritiro monastico, cerca una via ora per intervenire direttamente nella ritrattazione della sua attività politica (*Historiae*) ora per dichiarare il suo nuovo ruolo di difensore della fede cristiana (*Adv. Iud.* e poi *Antirrhetika* contro Kyparissiotēs). È quasi superfluo notare il valore significativo dello pseudonimo scelto: Cantacuzeno da uomo di stato all'indomani della monacazione assume il ruolo di difensore di Cristo, dichiarandosi suo servo.

Al ritorno dal primo soggiorno a Mistras Giovanni è impegnato nella composizione degli *Adv. Iud.*, come direttamente confermato dalla cornice peloponnesiaca. Cogliamo qui l'occasione per evidenziare come parte del materiale scritturistico di cui si è servito nelle *Ap.* è ora riutilizzato per i nove discorsi contro gli Ebrei. È indubbio che Cantacuzeno avverta un legame elettivo tra Giudaismo e Islam, riconoscendo in quest'ultimo una deformazione del primo, ma doppiamente colpevole ora per la realizzazione della promessa messianica ora per questioni meramente cronologiche.

Almeno fino al 1365 Giovanni è poi ancora impegnato nella stesura delle sue *Historiae*, come dimostrano i fatti che in esse sono riferiti nelle ultime pagine. Come le *Ap.* e gli *Adv. Iud.* anche le *Historiae*



rimangono precluse al pubblico e solo successivamente rimaneggiate come desumibile dalle correzioni presenti su testimoni risalenti alla fine del decennio. Una moderna edizione critica potrebbe gettare luce su questo aspetto.

Tra il 1365 e il 1367 la composizione del poderoso attacco a Giovanni Kyparissiotis impegna l'ex imperatore. Si tratta della prima opera completamente dedicata alla difesa del Palamismo, ora attaccato dalla seconda generazione dei suoi avversari.

A partire da questo periodo si intensifica per Giovanni anche l'attività di mediazione con il mondo latino. Tale rapporto in verità era iniziato già ai tempi del suo regno con le missioni diplomatiche inviate ad Avignone e all'interesse tutto personale per quella cultura teologica che finalmente gli era dispiegata dalle traduzioni del fidato Cidone. Ora, nella seconda metà degli anni Sessanta, Giovanni si fa promotore della conoscenza della teologia palamita, vincitrice dopo il tomo del 1351, presso gli ambienti latini come prova il carteggio con il patriarca latino Paolo (1367).

Gli anni 1368-69 sono invece dedicati all'*affaire* di Procoro Cidone. Allora Cantacuzeno compone le sue due *Refutationes*, allineandosi alle posizioni del patriarca Filoteo Kokkinos, in netto e progressivo antagonismo con la politica filolatina dell'imperatore Giovanni V, che culminerà nel viaggio in Occidente e nella personale conversione del monarca al Cattolicesimo romano. Solo a questo punto Giovanni decide di esporsi in prima persona, diffondendo ampiamente le sue opere e dichiarandone apertamente la paternità. La tensione con il gruppo dei filolatini, rappresentato da Demetrio Cidone, culmina con la lettera nella quale il *mesazon* denuncia la straordinaria circolazione delle *Refutationes* contro il fratello ormai morto.

In questi anni, intorno al secondo soggiorno in Peloponneso, Cantacuzeno concepisce l'idea di completare la propria opera antislamica in modo tale da integrare in una sorta di *summa contra gentes* le sue opere contro gli antipalamiti. Essa comprende le *Ap.* e gli *Adv. Iud.* ma deve essere arricchita da una *pars polemica* assente – o solo immaginata – durante la precedente stesura. Di qui spieghiamo l'inserimento della titolatura nella pagina proemiale degli *Adv. Iud.* Tra il 1371 e il giugno 1373 (Vat. gr. 686) egli compone le *Or.*, nel numero di quattro così da fare facile contraltare alle altrettante apologie. In questo momento non può fare affidamento sull'aiuto dell'apostata Melezio, poiché probabilmente già morto. Sceglie allora di affidarsi completamente della traduzione di Cidone del *CIS*, nella versione in suo possesso. Il giudizio di Cidone, la struttura dell'operetta e la ricchezza di materiali nuovi in essa contenuti sono fattori che giustificano la scelta. Nelle *Or.* egli ricalca e replica il metodo analitico con il quale è costruito il testo latino. Cantacuzeno non può però sottrarsi dal dichiarare la sua fonte, ma tace sul nome del traduttore. Come spiegare questa reticenza?

Se, come pensiamo, le *Or.* risalgono ai primi anni Settanta del XIV sec. la ragione di questo silenzio va cercata nelle tensioni fortissime che in quegli anni oppongono gli ambienti del patriarcato, ai quali appartiene anche Cantacuzeno, e la fazione filolatina, guidata da Demetrio. Delle numerose prove di questo clima di tensione alimentato dal patriarcato ci pare una prova molto interessante la lettera scritta proprio da Demetrio all'indirizzo del giudice generale Andronico Oinaïotes, risalente all'estate 1370.<sup>240</sup> Qui accusa il sodale di codardia per aver rinnegato un vecchio amico, che – promette – non arretrerà, lui il barbaro, il latino, di fronte alle barbe dei suoi avversari, facendo chiaro riferimento alle gerarchie ecclesiastiche di fede palamita. La lettera documenta lo stato di esclusione ed emarginazione che il nome di Demetrio pativa negli ambienti patriarcali e proprio ciò potrebbe spiegare la reticenza di Cantacuzeno.

Giovanni agli inizi degli anni Settanta concepisce e conclude il suo progetto di un *corpus maximum* di opere in difesa della fede, quindi in difesa del Palamismo e contemporaneamente contro ogni altra forma di eresia e deviazione dal messaggio evangelico.

Così egli decide che sia giunto il momento di rendere pubblica la sua produzione attraverso una riproduzione seriale delle sue opere contro gli Ebrei e i Musulmani, spesso riunendo unità codicologiche preparate e affidate alle cure dei suoi copisti di fiducia. Tale attività risale per noi almeno al giugno 1373 e culmina con la preparazione del *Par. gr.* 1242, dove egli è raffigurato in abito monastico con il cartiglio recante l'*incipit* della *Ap.* I.

<sup>240</sup> Loenertz 1971; Cydonès I, nr. 36, pp. 68-70. Per una complessiva analisi della lettera e del contesto si veda Estangüi-Gomez 2013, pp. 160-8.