

CLAUDIO SCHIANO

*Omnes civitates nostre obedient venerationi:  
Nicola di Otranto e le fonti latine*

**SUNTO.** L'attività di Nicola-Nettario di Otranto come traduttore e interprete culturale emerge anche dai suoi scritti teologici, in cui fonti greche e latine si affiancano. Uno studio delle citazioni da fonti latine nei *Tria syntagmata* mostra come egli intendesse richiamare Greci e Latini all'unità dottrinale che caratterizzò i primi secoli del Cristianesimo; le fonti sono talora note a Nicola-Nettario attraverso le traduzioni greche circolanti o tramite mediazioni, ma in qualche caso sono lette nell'originale testo latino. Il tentativo di far circolare l'opera in greco e latino al contempo solleva ulteriori complesse domande sul piano filologico.

**PAROLE CHIAVE.** Nicola-Nettario di Otranto; *Tria syntagmata*; fonti latine; controversie dottrinarie; *Filioque*; azzimi.

**ABSTRACT.** Nicholas-Nektarios' activity as a translator and cultural interpreter is revealed by his theological writings, where Greek and Latin sources coexist. Studying the quotations from Latin sources in the *Tria syntagmata* may show how the author meant to call Greek and Latin communities back to the unity of teaching of early Christians; usually, Nicholas-Nektarios reads his Latin sources through Greek versions or other intermediaries, but sometimes the direct approach to the original Latin text can be proved. His attempt at publishing the work in Greek and Latin at the same time raises some difficult philological issues.

**KEYWORDS.** Nicholas-Nektarios of Otranto; *Tria syntagmata*; Latin sources; doctrinal controversies; *Filioque*; azymes.



Il ruolo che Nicola di Otranto, abate del monastero di san Nicola di Casole con il nome di Nettario, ha svolto nella storia della cultura italogreca del Basso Medioevo è fortemente legato al suo impegno di interprete, a doppio senso: dal greco al latino e viceversa. Agli autori della biografia ancora oggi fondamentale dell'abate, J. M. Hoeck e R. J. Loenertz, dobbiamo una puntuale ricostruzione delle attività diplomatiche che diedero risonanza a questo suo impegno: la missione a Costantinopoli per l'unione delle Chiese al sèguito del cardinale Benedetto di Santa Susanna nel 1205-07; la seconda missione costantinopolitana guidata dal cardinale Pelagio Galvani nel 1214-15; la terza missione (o forse più d'una) a Nicea in rappresentanza dell'imperatore Federico II nel 1223-24; e, infine, la legazione a Roma nel 1232 volta a ottenere il consenso papale per l'uso della formula battesimale greca nelle comunità italogreche<sup>1</sup>. Nicola stesso si definisce *διερμηνευτῆς ἀνὰ μεταξὺ γραικῶν καὶ λατίνων*<sup>2</sup>; il suo lavoro, però, non riguardava solo la transizione da una lingua all'altra, ma mirava a favorire un riavvicinamento tra la Chiesa latina e quella greca: dunque, egli ci appare piuttosto come mediatore culturale tra due realtà potenzialmente in conflitto. Comprendere l'uso che egli fa delle fonti latine nei suoi scritti può rivelare molto sulle sue strategie comunicative e dialettiche.

## 1. Questioni di egemonia culturale

Un episodio aiuta a comprendere quanto Nicola fosse consapevole dell'importanza e dell'eccezionalità del proprio ruolo, per lo meno nel contesto culturale in cui si trovò ad operare. Com'è noto, egli ebbe

<sup>1</sup> HOECK - LOENERTZ 1965, pp. 30-67. Ved. anche CHRONZ 2000, pp. 563-564; 568-569; HOFFMANN 2007, pp. XLIV-LVI; SCHIANO 2018, pp. 208-211.

<sup>2</sup> Cfr. Nic. Hydr., *Tria synt. prooem.: Paris. Suppl. gr.* 1232, f. 26r = *Vat. Pal. gr.* 232, f. 4r; ARSENIJ 1896, p. 19.

tra mani un pregevole manoscritto, il *Vat. gr.* 1903, degli ultimi decenni del XII secolo, contenente la narrazione storica di Giorgio Cedreno: di fattura orientale, esso fu annotato in più punti da Nicola, che dunque ne dispose *pro tempore*, non sappiamo se a Casole o a Costantinopoli<sup>3</sup>. Lo storico bizantino, dopo aver registrato la divisione dell'impero di Teodosio I tra Onorio e Arcadio e le disposizioni morali del padre morente ai figli di conservare la εὐσέβεια per garantire pace e stabilità, così prosegue:

“Ὅτι τὰ ἐν τοῖς νικαρίοις τοῦ νομίματος ὑποκείμενα Ῥωμαϊκὰ γράμματα δηλοῦσι ταῦτα, τὸ κάππα· κιβιτάτης· τὸ ο ὄμις· τὸ ν, νόστρος· τὸ ο, ὀρβοδίουμ· τὸ β, βενερατιόνι, τουτέστιν αἱ πόλεις πᾶσαι τῆ ἡμετέρα πειθαρχεῖτωσαν προσκυνήσει<sup>4</sup>.”

Si parla, cioè, dell'iscrizione in lettere latine leggibile sui denari aurei – in forza della successione concettuale, il lettore è indotto a ritenere che si parli, in particolare, del denario di Teodosio – ovvero CONOB, che Cedreno (*rectius*, la sua fonte ignota) interpreta come *Civitates Omnes Nostrae Oboedient* {o -ant} *Venerationi*. La moneta simbolo del potere economico dell'impero romano, in questa interpretazione non nota in altre fonti, veicola un messaggio che allude al nesso tra unità religiosa e unità politica dell'impero: è, evidentemente, questo il lascito morale di Teodosio ai figli, pur nell'atto di una spartizione, fondata su ragioni amministrative, che avrebbe pian piano allontanato i due tronconi dell'impero. Per una sensibilità così allertata sul tema della spaccatura tra Oriente e Occidente, quale quella di Nicola di Otranto, si trattava senza dubbio di un passo ricco di sollecitazioni. Nicola interviene, in effetti, nel margine del f. 136v con una invettiva contro il copista (o contro l'autore, che è forse per lui la stessa persona) reo di aver mal trascritto i vocaboli latini<sup>5</sup>:

<sup>3</sup> Sul codice e sulle diverse mani che lo annotarono – testimonianze preziose per la storia del manufatto – ved. MAISANO 1982.

<sup>4</sup> Georg. Cedr. *Comp. hist.* 344, 1, vol. I, p. 563 Bekker = vol. II, p. 556 Tartaglia (secondo la lezione del ms. *Vat. gr.* 1903, f. 136v).

<sup>5</sup> La nota fu segnalata da HOECK - LOENERTZ 1965, p. 103 (che a loro volta ne ebbero notizia da Kurt Schweinburg); più di recente, ved. DE GREGORIO 2002, pp. 94-106, il quale analizza il digrafismo greco e latino di Nicola-Nettario.

οὐκ οἶδας, γραικέ, τί γράφων λέγεις; περὶ τῶν λατινικῶν γραμμάτων συγχέεις γὰρ ταῦτα, τὴν τῶν λατίνων γλῶσσαν μηδὲν ἐπιστάμενος· ἀλλ' ἐμοῦ ἄκουε τοῦ Νικολάου ἰδρουντος:— ὄμνες τζιβιτάτες νόστρε ὀββέδδιεντ βενερα-τζίονι:— Omnes civitates nostre obedient venerationi.

Nicola, che qui orgogliosamente firma col proprio nome la reprimenda, corregge la grafia dell'iscrizione, usando prima l'alfabeto greco, poi quello latino. Si nota subito che egli viola l'*ordo verborum* (OCNOB), che per lui, del tutto ignaro del conio di cui Cedreno parla, non ha alcun valore; per la stessa ragione rende l'affricazione della *-c-* in *civitates* e della *-t-* in *venerationi*, oramai del tutto invalsa nella lingua latina, con la grafia, anch'essa ormai usuale per siffatte trasposizioni, τζ, sebbene renda meno trasparente il nesso tra il *siglum* (C) e il suo scioglimento.

L'elemento da rimarcare è un altro. Cedreno, come spesso accade, sta qui escerpando, probabilmente manipolandola alquanto, una fonte a noi ignota. In verità, la sigla CONOB esprime coi primi tre caratteri la provenienza costantinopolitana del conio e con gli ultimi due la purezza dell'oro (*aurum ex OBrussa*)<sup>6</sup>; e quel conio ha una lunga storia che parte almeno da Valentiniano I, dunque già prima di Teodosio I, e prosegue almeno fino a Teodosio III (715-717). Pertanto, la scelta di collegare in via esclusiva quella sigla alla bipartizione dell'impero operata da Teodosio e, contemporaneamente, all'esaltazione della sua *pietas* come vero e unico fattore di coesione è una forzatura del dato storico a fini ideologici; l'ὄτι, tipico segnale di estrapolazione da un più ampio contesto, che qui separa l'analisi del conio dalla precedente notizia su Teodosio, ne è il segnale<sup>7</sup>. Nicola, per parte sua, coglie in profondità il

<sup>6</sup> È questa la più accreditata interpretazione di quella sigla: ved. GRIERSON 1982, pp. 20-21. Nel V secolo la produzione di moneta aurea in Oriente rimase confinata alla sola sede imperiale e dunque il marchio CONOB divenne biunivocamente identificativo del denario aureo; perciò quando ricominciò, nel VI secolo, la produzione di moneta d'oro anche in altre località dell'impero bizantino, quel marchio si conservò anche se la moneta veniva coniata a Tessalonica, Ravenna, Cartagine o altre località (e contestualmente scomparvero i preesistenti marchi di zecca TESOB/THSOB, ANTOB, ROMOB, etc.).

<sup>7</sup> MAISANO 1982, pp. 82-85, ha ben messo in luce la struttura compositiva della cronaca di Cedreno come aggregazione di estratti per «stratificazione progressiva di

senso dell'operazione di Cedreno e procede sullo stesso solco; egli difatti, osservando una grafia del latino anomala e morfologicamente deformante nel manoscritto di Cedreno che è sotto i suoi occhi (κιβιτάτης ὄμνις νόστρος ὀρβοδίουμ βενερατιόνι), si scaglia contro l'autore greco, per la consapevolezza che la diversità linguistica è un elemento di spaccatura culturale che mette a rischio l'unità confessionale; dunque, solo la competenza nelle due lingue può favorire il dialogo interreligioso e ricostituire quella unità di fede, e dunque di civiltà. La sua esperienza personale, all'interno di una *enclave* culturale greca in territorio latinofono, confermava questa percezione.

## 2. Un traduttore al servizio della fede e della scienza

Dell'attività di Nicola come traduttore dal latino al greco o viceversa abbiamo molteplici esempi: il λαξευτήριον, che per motivi non perspicui è stato attribuito alla sua età giovanile, ma è forse opera della piena maturità, e che si presenta come traduzione greca di un testo latino, a sua volta trasposizione di un originale arabo<sup>8</sup>; la versione latina della *Spiegazione simbolica della liturgia* di Basilio di Cesarea, per l'arcivescovo Guglielmo di Otranto, e di altri testi liturgici greci<sup>9</sup>. Lo scritto più interessante e più complesso di Nicola, il suo *Dialogo anti-giudaico*, è privo di riferimenti dichiarati a fonti latine; ma ciò non sorprende, visto che il terreno di dibattito, in questo caso, è l'interpretazione delle fonti veterotestamentarie e dunque la dottrina patristica è, per Nicola, strumento e non oggetto dell'analisi: nella quasi totalità dei casi non vengono neppure esplicitamente nominati gli autori cui Nicola attinge. Un caso piuttosto interessante è relativo a *Dan.* 9, 26, là dove Nicola fa riferimento alla traduzione latina di Gi-

materiali», sì che il discrimine tra autore e copista diviene del tutto arbitrario (su ciò, ved. già SCHWEINBURG 1930). Com'è chiaro, la stessa giustapposizione di estratti, là dove finisce per creare nuovi significati, diviene operazione "autoriale" (ved. CANFORA 2002, pp. 47-51).

<sup>8</sup> Questo scritto è ad oggi inedito, se si fa eccezione per il proemio pubblicato da GARZYA 1982: il resto è leggibile nei manoscritti, su cui ved. Hoeck-Loenertz 1965, pp. 69-74; ved. anche Hoffmann 2007, pp. lxi-lxii.

<sup>9</sup> Ved. JACOB 1967.

rolamo, della quale propone una propria versione in greco: l'obiettivo, in quel caso, è dimostrare che non vi è differenza tra Latini e Greci nella formulazione di quel passo, la cui interpretazione giudaica appare perciò manipolatoria<sup>10</sup>.

L'uso di fonti latine è invece, se non frequente, quanto meno rilevante nell'opera di Nicola incentrata appunto sui temi di controversia fra la Chiesa romana e quella greca, i *Τρία συντάγματα*, uno scritto che, come il precedente, ha una forte base autobiografica perché fondato sui colloqui in cui Nicola fu coinvolto in qualità di interprete per Benedetto di Santa Susanna. Di ciò occorre tener conto allorché ci si domandi a quali fonti librari egli attinga le opere che cita.

Il forte impatto ideologico di questo scritto è chiaro sin dal proemio. Nicola si domanda:

Che apostasia più grande può esservi di questa spaccatura del gregge di Cristo, di cui voi oggi non vi vergognate di essere promotori, allorché tentate in tutti i modi di avvilire i Greci che sono vostri fratelli? Che non si abbia a compiere nel tempo presente il mistero dell'iniquità, sicché si riveli troppo presto l'iniquo la cui venuta avviene nella potenza di Satana<sup>11</sup>.

Gli echi apocalittici paolini (*II Thess.* 2, 7)<sup>12</sup> sono qui connessi alla frattura che corre tra Greci e Latini e su questi ultimi è fatta ricadere la responsabilità dell'aggressione. Il concetto si chiarisce ancora meglio nel proemio al terzo *σύνταγμα*, dove Nicola stabilisce un legame fra la virtù teologica della carità (ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη) e l'acquiescenza nella dottrina professata dalle Sacre Scritture e dai Padri (τὰ ὀρθῶς καὶ δικαίως παρά τε τῶν ἀποστόλων καὶ

<sup>10</sup> Ved. SCHIANO 2013, pp. 304-308.

<sup>11</sup> Ποῖα (sic) δὲ ἄλλη μείζων ἀποστασία ἔσται τῆς διχοτομίας ταύτης τοῦ ποιμνίου Χριστοῦ, ἧς ἄρχειν ὑμεῖς οὐκ ἐρυθριᾶτε τὰ νῦν, τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν τοὺς Γραικοὺς καταβάλλοντες; Μηκέτι ἐνεργείσθω τῶ νυνὶ καιρῶ τὸ τῆς ἀνομίας μυστήριον, ὡς τὸν ἄνομον ἀποκαλυφθῆναι ταχύτερον, οὗ ἔστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ (Nic. Hydr. *Tria synt. prooem.*: Paris. *Suppl. gr.* 1232, f. 22r; ved. ARSENIJ 1896, p. 14).

<sup>12</sup> Sulle implicazioni di teologia politica di quel passo neotestamentario, ved. CACCIARI 2013.

θείων δογματισθέντα πατέρων κρατεῖν ἀπαρασαλεύτως ὀφείλει). Aggiunge poi:

la Chiesa dei Greci conserva, in conformità con la volontà di Dio, molte dottrine che sono scritte anche nei vostri libri sacri, o Latini, sebbene senza alcuna logica esse siano deplorate da alcuni di voi e screditate come apocrife; perfino nei libri romani che il menzionato cardinale [*i.e.* Benedetto di Santa Susanna] portò da Roma a Costantinopoli, ho spesso trovato, quando mi sono dedicato a studiarli, tra l'altro anche quei canoni dei santi apostoli e dei Padri che voi, nei decreti di recente pubblicati, avete additato come apocrifi<sup>13</sup>.

Nicola sta qui alludendo all'annoso problema dell'autenticità dei Canoni degli Apostoli, che già il decreto gelasiano *de libris non recipiendis* aveva revocato in dubbio; e alla metà del XII secolo la questione suscitava ancora vivo dibattito, tant'è che nel *Decretum Gratiani* era evocata l'autorità di Isidoro di Siviglia per rammentare che *Apostolorum canones apostolica reiciuntur auctoritate*; ma lo stesso Graziano subito evocava altre testimonianze in senso contrario, ed accoglieva poi nel proprio *decretum* alcuni di quei canoni apostolici<sup>14</sup>. Pier Damiani annoverò i *canones apostolorum* tra gli *spuria canonum vitulamina*<sup>15</sup>. Non si può,

<sup>13</sup> Πολλὰ μὲν θεαρέστως ἡ τῶν Γραικῶν ἐκκλησία κρατοῦσα, ὡς ἤδη καὶ εἴρηται, ἃ καὶ ἐν ταῖς ἱεραῖς ὑμῶν βίβλοις γέγραπται, ὧ ἄνδρες Λατῖνοι, κὰν καὶ ἀτάκτως ψέγονται, παρὰ τινῶν τῶν ἐξ ὑμῶν διαβαλλόμενα ὡς ἀπόκρυφα καὶ ἐν ταῖς ῥωμαϊκαῖς ὑμῶν βίβλοις, ἅς ἀπὸ Ῥώμης ὁ ῥηθεὶς καρδηνάριος ἐν Κωνσταντινουπόλει κομίζων ἦν, αὐτὸς πολλακίς ἐγκύπτων εὔρον σὺν ἄλλοις ἐκεῖσε τοὺς τῶν θείων ἀποστόλων καὶ πατέρων κανόνας, οὔσπερ ὑμεῖς ἐν τοῖς νεωστὶ γεναμένοις δεκρέτοις ἀποκρύφους σημειοῦσθε, ὡς καὶ ταῦτα ἔγνωμεν (Nic. Hydr. *Tria synt.* 3: *Paris. Suppl. gr.* 1232, f. 149r-v = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 120v-121r; ved. *PG* CLX, col. 737; *ARSENJ* 1896, pp. 60-61; *MUCI* 2008, p. 478).

<sup>14</sup> *Decr. Grat.* 1, 16, 1, 1, col. 41; tuttavia, nei capitoli successivi della medesima *distinctio*, si fa riferimento ad altre fonti giuridiche (i papi Zefirino e Leone IX; il sesto concilio ecumenico) che accolgono, in tutto o in parte, l'autenticità dei *canones Apostolorum*; donde il commento di Graziano secondo cui *non sunt inter apocrypha deputandi* (1, 16, 1, 4, col. 42). Le parole citate nel *Decretum Gratiani* come isidoriane si leggono in un'epistola prefatoria della *Collectio Hispana* delle decretali (MARTINEZ DIEZ - RODRIGUEZ 1982, pp. 45-46), che in una delle sue tre recensioni passava per opera di Isidoro di Siviglia (ved. *PL* LXXXIV, col. 91).

<sup>15</sup> Petr. Dam. *Lib. Gomorrh.* 12, *PL* CXLV, col. 172.



invero, sostenere che sulla questione, complessa e contraddittoria, vi fosse un punto di vista univoco, neppure in Occidente, come articolatamente dimostra, ad esempio, il commento alla *distinctio XVI* del *Decretum Gratiani* a opera del giureconsulto Rufino (*in hac distinctione satis intricata contrarietas ponitur*), il quale pure si sforza di ricondurre a coerenza i contraddittori giudizi richiamati nel *Decretum Gratiani*<sup>16</sup>. Certamente, vi è da parte di Nicola la consapevolezza di intervenire su una materia controversa per i Latini: le sue parole, infatti, mirano a mostrare la debolezza dell'argomentazione dei suoi interlocutori, sicché essa finisce per apparire come un indebito e presuntuoso atto d'accusa dei Latini verso l'autorità stessa degli Apostoli.

L'interesse di Nicola per il diritto canonico è reso anche evidente dalle annotazioni che egli fece in margine e nei fogli liberi del ms. *Vat. Barb. gr. 324*, codice del *Nomocanone* di Alessio Aristèno: anche qui non sono rare le citazioni da fonti latine (Agostino, Ambrogio, Girolamo), sebbene non di rado si debba riconoscere la mediazione di fonti canonistiche e/o conciliarie<sup>17</sup>.

È dunque evidente che l'obiettivo di Nicola è quello di dimostrare l'originaria *συμφωνία* fra tradizione patristica greca e latina, intorno a nuclei dottrinari che la Chiesa greca ha conservato e da cui i Latini hanno tralignato<sup>18</sup>. Intorno a questo asse concettuale, Nicola registra i contenuti delle discussioni svoltesi in occasione delle missioni diplomatiche a cui partecipò, ma attraverso una rielaborazione che consiste, tra l'altro, nel passare dalla forma dialettica a quella sillogistica. È interessante, proprio in quest'ottica, che Nicola abbia scelto di riservare la forma dialogica al solo scritto anti giudaico, mentre nei *Τρία συντάγματα* l'elemento dialogico è occasionale e secondario: forse perché per lui i giudei sono da intendere come avversari, non i Latini verso cui conserva pur sempre un atteggiamento di fraterna correzione (spesso i Latini sono apostrofati come *ἀδελφοί*).

Siffatto tono si riconosce particolarmente in un passo cruciale del primo *syntagma*, nel quale, dopo aver discusso alcuni passi di Girolamo

<sup>16</sup> Rufin. *Summ. decret.* 1, 16, pp. 35-36 Singer.

<sup>17</sup> Ved. JACOB 2008, pp. 232-245; SCHIANO 2018, pp. 212-213.

<sup>18</sup> Sul tema della *συμφωνία* come fondamento della concordia nella Chiesa, secondo Nicola di Otranto, è utile leggere CEZZI 1975, pp. 102-124.

e Agostino – di cui diremo nel paragrafo successivo –, egli invita i Latini a «non levarvi contro i vostri maestri» e «passare così dalla devozione alla bestemmia» e li esorta, invece, a «voler spezzare la corda della nave che si approssima alla sciagura piuttosto che scioglierne il nodo»; e «ciò che spinge la nave verso la rovina della condanna» è «quell'aggiunta che è stata introdotta da voi»: ovviamente allude al *Filioque*. Nicola ne auspica l'abbandono «in spirito di pace» (εἰρη-νικῶς)<sup>19</sup>. Il riferimento alla nave in tempesta è una chiara allusione a un'epistola di Girolamo a Paolino di Nola<sup>20</sup>: Nicola, con raffinata retorica, adopera uno dei più venerati Padri latini – e uno dei suoi testi più noti per il suo impianto parenetico – al fine di esortare i Latini a tornare alle proprie origini ed evitare i rischi che già da secoli sono stati loro additati.

### 3. «Lo Spirito discende *principalmente* dal Padre»

Se è chiaro l'obiettivo polemico che Nicola intende perseguire nei *Τρία συντάγματα* – rivendicare cioè alla Chiesa greca una funzione conservativa della verità che concordemente Padri greci e latini enunciarono a partire dalla Rivelazione e fino alla defezione dei Latini –, è utile osservare il modo in cui Nicola utilizza e propone ai propri lettori le fonti latine. Occorre però subito fare una premessa di metodo: non di rado Nicola incorre in false attribuzioni dei testi che cita; ma su

<sup>19</sup> Μηκέτι καὶ κατὰ τῶν ὑμῶν διδασκάλων ἀρθῆναι λοιπὸν βουλευθείητε, ἵνα καὶ ἀντὶ εὐσεβείας εἰς βλασφημίας πεσεῖν κινδυνεύσητε. Ζητοῦμεν γὰρ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ Λατῖνοι, ἵνα σπουδαίως προφθάσαντες τὸ τοῦ πλησιάζοντος ἐν σάλῳ πλοίου σχοινίον μᾶλλον διακόψητε ἢ λῦσαι μείνητε, καὶ τὴν πρὸς σάλον ὠθοῦσαν ὑμᾶς κατακρίσεως, τὴν παρ' ὑμῶν φαμέν προστεθεῖσαν προσθήκην, εἰρηνικῶς εἰ θέλετ' ἐάσατε, καὶ μόνον ὡς πᾶσαι αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσι πιστεύοντες εἶητε, ἀλλὰ μὴ φιλονείκως πειραθείητε τοὺς ἀνικῆτους νικᾶν (Nic. Hydr. *Tria synt.* 1: *Paris. Suppl. gr.* 1232, f. 98r-v = *Vat. Pal. gr.* 232, f. 80v).

<sup>20</sup> Hier. *Epist.* 53 (*ad Paulinum*), 11, CSEL LIV, p. 464: *Festina, quaeso te, et haerentis in salo naviculae funem magis praecide quam solve*. In margine al *Vat. Barb. gr.* 324, f. 15v, Nicola rinvia a un altro passaggio dello stesso testo, sia in greco sia in latino (ved. JACOB 2008, p. 245). Questa lettera ebbe grande diffusione perché posta come prologo in numerosi manoscritti della *Vulgata*: è ragionevole, dunque, che Nicola ne avesse una conoscenza di prima mano.

ciò egli è indotto in errore dai manoscritti che adopera e questo può valere, tutt'al più, come indizio sulle tradizioni testuali da cui Nicola dipende. Non si pretenderà certo da lui una competenza filologica ignota per l'età in cui visse.

Un caso particolarmente interessante è quello rappresentato da un passo del proemio al primo *syntagma* in cui Nicola enumera, tra i *mysteria Dei*, la eternità ingenerata del Padre, la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo e perciò evoca le autorità di Agostino, di Girolamo e di un terzo autore. Così si esprime Nicola:

Che direte dunque su ciò, voi che turbate la Chiesa? ecco quanto dice il santo padre Agostino, quando dimostra che lo Spirito discende dall'essenza del Padre come il Figlio e che non è una creatura, e aggiunge che lo Spirito Santo procede principalmente (κυρίως) dal Padre; poi Girolamo spiega che lo Spirito procede propriamente (ιδίως) dal Padre; là dove il primo dice "principalmente", l'altro dice "propriamente". E ancora, tra i vostri maestri, un altro filosofo, interrogato da Adriano e da Agostino, risponde così: "Come si può intendere quello che l'evangelista Giovanni dice sullo Spirito Santo sostenendo che *non parlerà da sé?* [Io. 16, 13] Così dice infatti: *Non parlerà da sé ma dirà ciò che ode*". E, rispondendo a ciò, dice: "Non parlerà da sé, perché non esiste da sé, dal momento che il Padre non è stato generato da alcuno, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre; perciò non parla da sé ma parla se ode qualcosa, giacché l'ascoltare per lui equivale a non esistere da sé ma dal Padre; perciò tutto ciò che sente lo dice"<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Τί τοίνυν ἐρεῖτε πρὸς ταῦτα οἱ τὴν ἐκκλησίαν ταραττοντες; Καὶ ταῦτα μὲν οὗτος ὁ πατήρ, ὁ δὲ ἅγιος Ἀγούστῖνος, καὶ αὐτὸς δεικνύων ὅτι ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ὡς ὁ υἱὸς καὶ οὐ κτίσμα ἐστὶ τὸ πνεῦμα, φησί· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κυρίως ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Ἱερώνυμος δέ· Τὸ πνεῦμα, φησί, ιδίως ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Καὶ ὅπερ ἐκεῖνος κυρίως, οὗτος ιδίως φησί. Καὶ πάλιν ἕτερός τις τῶν ὑμῶν διδασκάλων φιλόσοφος, παρὰ Ἀδριανοῦ καὶ Ἀγούστῖνου ἐρωτώμενος, ἀποκρίνεται οὕτω λέγων· Πῶς νοητέον ἐστὶν ἐκεῖνο ὅπερ Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου φησὶ ὅτι οὐ λαλήσει ἐξ ἑαυτοῦ; Οὕτω λέγει γάρ· Οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ, λαλήσῃ. Καὶ ἀνταποκρινόμενος οὕτω φησὶ· Οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι ἀφ' ἑαυτοῦ, ὁ πατήρ γὰρ οὐκ ἔστι ἐκ τινος γεννητός, ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐστὶ γεννητός, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· διὰ τοῦτο οὐ λαλεῖ ἀφ' ἑαυτοῦ,

I tre passi latini che Nicola cita convergono nell'attribuire al Padre un ruolo principale o esclusivo nella processione dello Spirito Santo, in conformità con la dottrina professata dai Greci. Il primo passo è desunto dal *De Trinitate* di Agostino; in verità, qui Nicola cita solo la prima parte della riflessione del vescovo di Ippona – invero, ne cita davvero pochissime parole – e omette il sèguito, che gli avrebbe inficiato il ragionamento. Scrive infatti Agostino:

E comunque non è a caso che nella Trinità non si definisce Verbo di Dio altri che il Figlio, e Dono di Dio altri che lo Spirito Santo; né si definisce Dio Padre altri che colui dal quale il Verbo è generato e dal quale principalmente procede lo Spirito Santo. Ho aggiunto quel *principalmente* perché se ne deduce che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio; tuttavia, il Padre gli conferì questo potere non come a chi esiste già ma non l'ha ancora; tutto ciò che Egli conferì al Verbo unigenito glielo conferì generandolo<sup>22</sup>.

Questa forzatura del pensiero di Agostino in funzione della processione dal solo Padre non è certo una novità: in ambito greco un siffatto procedimento si deve innanzi tutto a Fozio, che accoglieva Agostino come autorità teologica previo rifiuto dell'interpretazione che ne davano i Latini<sup>23</sup>. Per Agostino, dunque, il fulcro del ragionamento è nell'avverbio *principaliter* (κυρίως, nella traduzione di Nicola), che però, omessa la seconda parte della frase, rimane ambiguo. Nicola perciò integra, a spiegazione di Agostino, il passo di Girolamo (in realtà, pseudo-Girolamo), dall'*Epistola 17 a Cirillo*, dove si legge che lo Spirito Santo

ἀλλ' εἴ τι ἀκούει λαλεῖ, ὅτι ἀκοῦσαι αὐτῷ ἐστὶν ἐξ ἑαυτοῦ μὴ εἶναι, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρός· διὰ τοῦτο δὲ ὅσα ἂν ἀκούη, καὶ λαλεῖ (Nic. Hydr. *Tria synt. proem.*: Paris. *Suppl. gr.* 1232, ff. 27v-28v = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 6r-7r; ved. ARSENIJ 1896, p. 21).

<sup>22</sup> Aug. *Trin.* 15, 17, 29: *Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur; sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam exsistenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit.*

<sup>23</sup> Phot. *Myst.* 81, PG CII, col. 365: proprio in merito al *Filioque* rimprovera ai Latini un uso mistificatorio delle parole di Agostino. Ved. TRIZIO 2009, p. 151: tra i Greci era invalsa l'idea che Agostino proclamasse *sic et simpliciter* la processione dello Spirito dal solo Padre.

«procedette propriamente (*proprie*) dal Padre ed è vero Dio come il Figlio»<sup>24</sup>. È chiaro che Nicola postula l'identità di significato, *principaliter* = *proprie*, per sovvertire il senso delle parole di Agostino. Questa linea di ragionamento è ripresa dallo stesso Nicola verso la fine del primo σύνταγμα (si tratta del passo già citato che si conclude con la metafora della nave in procinto di naufragare): sono nuovamente evocati i due luoghi dello pseudo-Girolamo e di Agostino, ma si legge ancora che, se i due Padri usarono gli avverbi ἰδίως e κυρίως, intendevano il contrario di κοινόν e καταχρηστικῶς, “in comune” e “impropriamente”<sup>25</sup>. Dunque, nella dialettica di Nicola, la tesi dei moderni Latini finiva per essere così banalizzata e caricaturizzata: per essi, lo Spirito procede «in comune» e «senza alcuna distinzione» dal Padre e dal Figlio, *Patre Filioque*. È una dottrina degenerata rispetto ai fondamenti stessi della *sapientia* teologica degli antichi Padri latini.

Dopo il corto circuito Agostino-Girolamo, Nicola chiama in causa un altro autore anonimo. In verità, nel manoscritto *Vat. Pal. gr.* 232, f. 6v – che documenta, rispetto al codice Parigino, una differente versione d'autore<sup>26</sup> – è qui aggiunto l'antroponimo Ἐπίκτιος (Καὶ πάλιν ἕτερός τις τῶν ὑμῶν διδασκάλων Ἐπίκτιος ὁ φιλόσοφος παρὰ Ἀδριανοῦ καὶ Αὐγουστίνου ἐρωτώμενος κτλ.). Perciò Hoeck e Loenertz pensarono alla *Altercatio Hadriani et Epicteti philosophi* o alla *Disputatio Adriani Augusti et Epicteti philosophi*, testi anonimi in forma erotapocritica probabilmente di III secolo<sup>27</sup>, ma dovettero am-

<sup>24</sup> Ps. Hier. *Epist.* 17 (*ad Cyrillum*), 1 e 3, *PL XXX*, coll. 182 e 185: *et in Spiritum Sanctum qui de Patre processit proprie, et Deus est verus sicut Filius [...]* *Quid quod et Spiritum Sanctum verum Deum invenimus in Scriptura et de Patre proprie esse.*

<sup>25</sup> Ἀλλὰ καὶ ὁ ἅγιος Ἱερώνυμος τοῦτο παραδηλών, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς ἡ ἐκπόρευσις πέφυκεν, ἰδίως φησὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται· ὅπερ καὶ ὁ σοφὸς Αὐγουστίνος κυρίως ἔφη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Καὶ ἐπειδὴ ἰδίως καὶ κυρίως, οὐκέτι κοινῶς ἢ καταχρηστικῶς· εἰ γὰρ ἂν καὶ κοινῶς καὶ καταχρηστικῶς, οὐκ ἰδίως ἢ καὶ κυρίως. τὸ γὰρ ἴδιον καὶ κυρίως οὐκ ἔστι κοινόν καὶ καταχρηστικῶς (Nic. Hydr. *Tria synt.* 1: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 97v-98r = *Vat. Pal. gr.* 232, f. 80r-v). Nella versione latina dello stesso Nicola: *et quia proprie et principaliter, non iam communiter aut secundum necessitatem.*

<sup>26</sup> Su ciò, ved. HOECK - LOENERTZ 1965, pp. 102-105.

<sup>27</sup> HOECK - LOENERTZ 1965, p. 89 n. 94. Questi brevi testi, noti in molteplici recensioni, sono in DALY - SUCHIER 1939, pp. 101-166.

mettere di non avervi trovato il testo citato da Nicola: a scorrerli, in verità, si nota che in questa sorta di manuali di definizioni a domanda e risposta (“che cos’è la pace?”, “che cosa sono gli amici?”, etc.) manca qualsiasi forma di dibattito, che la citazione di Nicola invece presuppone. La fonte, finora non riconosciuta, è invece un testo anonimo che Nicola sembra tradurre puntualmente: remota fonte d’ispirazione è Agostino (si riconoscono echi del commento *In Iohannem*), ma mediato attraverso l’anonimo *Dialogus Orosii et Augustini*, redatto in Spagna tra il VI e il VII secolo in senso antisabelliano e antipriscilliano<sup>28</sup>. Nicola non nomina Orosio, ma Adriano, il che forse è indizio del fatto che egli leggesse questo testo in una versione alquanto modificata. Del resto, di questo scritto circolavano diverse recensioni, variamente alterate: per esempio, la *quaestio* XI del *Dialogus*, di nostro interesse, si ritrova in forme pressoché identiche in un testo anonimo che reca come titolo *Item aliae quaestiones in quibus sunt nonnullae de Genesi*, leggibile in un manoscritto cassinese dell’anno 1000 (ma il testo dev’essere alquanto antecedente, di IX-X secolo)<sup>29</sup>. Neppure questa par essere la fonte diretta di Nicola, poiché ancora una volta non collimano gli elementi di inquadramento narrativo<sup>30</sup>, ma questa recensione ci approssima a una circolazione libraria italo-meridionale. Va soprattutto precisato che, mentre nella forma del *Dialogus Orosii* stampata nella *Patrologia* si legge *Spiritus sanctus a Patre et Filio procedens*, il manoscritto cassinese recita solo: *sed a Patre procedens*. Che questa sia la

<sup>28</sup> *Quaest. Oros. et resp. Aug.* 11: INT. *Quomodo intellegendum est illud, quod Iohannes Evangelista de spiritu sancto dicit, quod non loquatur a semetipso. Sic enim ait: “Non enim loquitur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquitur”* [Io. 16, 13]. – R. *Non loquitur a semetipso, quia non est a se ipso. Pater enim a nullo est natus, filius a patre est genitus; spiritus sanctus a patre et filio procedens. Ideo non loquitur a se ipso, sed quaecumque audit, loquitur. Audire illi esse est; a se non est, sed a patre. Ideoque quaecumque audit, loquitur* (ved. PL XL, col. 737; AMENGUAL I BATLE 2003, pp. 28-29). Lo studioso catalano nota la convergenza di tale *quaestio* con una delle *Sententiae Sanctorum Patrum excerptae de fide sanctae Trinitatis quorundam discipulo interrogante et magistro respondente*, di VI secolo, edite da KÜNSTLE 1900, p. 158.

<sup>29</sup> Ved. MARTÍN 2011, p. 396 (§ 131).

<sup>30</sup> Spiegazione alternativa, ma verosimile, è che Nicola leggesse da un manoscritto in cui un testo della famiglia delle *Quaestiones Orosii* si giustapponesse a una recensione della *Altercatio Hadriani et Epicteti* e ciò lo abbia indotto a quella erronea, ma peraltro dubbiosa, indicazione onomastica: Ἐπίκτιος ὁ φιλόσοφος παρὰ Ἀδριανοῦ.

forma più antica, rispetto alla quale l'aggiunta di *et Filio* è posteriore, credo si possa argomentare con buoni argomenti, se non altro perché quell'aggiunta manca nel passo del commento agostiniano *In Iobannem* che ne è all'origine<sup>31</sup>.

È utile notare che, nei pur fervidi dibattiti sul *Filioque* che prece-dettero l'esperienza di Nicola, almeno da Fozio in avanti, questi passi non erano stati messi a frutto da parte greca, il che denota l'originalità di Nicola, la sua capacità di attingere a un patrimonio non ovvio di let-ture dalla produzione teologica latina. Al contrario, è possibile docu-mentare qualche circolazione di quei testi *dopo* Nicola: per esempio, in Teodoro II Duca Lascaris, in Barlaam di Seminara, in Neofito Prodromo, in Giovanni Eugenio, per non parlare di Gennadio Scolario<sup>32</sup>.

Se questa analisi approdasse solo a un elogio dell'ampiezza di let-ture di Nicola-Nettario e della sua capacità di trarre dalla propria parte antichi e venerati Padri latini, anche a prezzo di qualche forza-tura, come nel caso di Agostino, ne otterremmo ben scarso frutto. La rinnovata fortuna di quei passi agostiniani nel dibattito trinitario ha forse una diversa e ancor più interessante origine. È stato notato da Le Guillou che il primo a mettere in risalto l'importanza di quel

<sup>31</sup> L'aggiunta *et Filio* si ritrova già nel testo pseudo-agostiniano, *De Trinitate et unitate Dei* (ved. PL XLII, coll. 1196-1197), che ampie porzioni di testo condivide con le *Quaestiones Orosii et responsiones Augustini*; al contrario, Beda (*Homil. gen. 2, 6, PL XCIV*, col. 161), che pure sembra attingere alla medesima fonte, scrive: *et Spiritus sanctus de Patre procedit*. Il punto di partenza di questa complessa tradizione è Aug. *In evang. Iob.* 99, 4: *Nam et Filius de Patre natus est, et Spiritus sanctus de Patre procedit: Pater autem nec natus est de alio, nec procedit*.

<sup>32</sup> Theodor. Lasc. *Process. S. Spir.* 421, p. 177 Krikones; Barlaam *Process. S. Spir.* 45, vol. II, p. 44 Fyrigos; Neophyt. Prodr. *C. Lat.* 41; Ioh. Eugen. *Antirr.* 28, p. 92 Rossidou-Koutsou; Gennad. Schol. *Process. S. Spir. I*, vol. III, p. 144 Jugie. In Teodoro II Duca Lascaris e in Neofito Prodromo troviamo il medesimo riferimento al «filosofo Epitteto, interro-gato da Adriano e Agostino» che caratterizza il testo dei *Τρία συντάγματα* di Nicola di Otranto. TRIZIO 2009, pp. 156-157, rileva un nesso tra Barlaam e Teodoro II Duca Lascaris per il fatto che ambedue rendono il *principaliter* di Agostino con *κυρίως*, invece che con *ἀρχοειδῶς*, il vocabolo utilizzato da Massimo Planude nella sua versione greca di Ago-stino; tuttavia, dal momento che Barlaam scrive *κυρίως καὶ ἰδίως* e Teodoro II soltanto *κυρίως*, Trizio giudica che *ἰδίως* sia «una semplice glossa a *κυρίως*». Possiamo invece ora esser certi che Barlaam dipende *recta via* dai *Τρία συντάγματα* di Nicola, fonte a cui indipendentemente attinge, con ogni evidenza, anche Teodoro II.

*principaliter* riveniente dalla concezione trinitaria di Agostino era stato Guglielmo di Saint-Thierry nel XII secolo<sup>33</sup>. Si trattava di una posizione non facile da recuperare e sostenere, se si pensa che contro quella interpretazione del *principaliter* si era fortemente espresso Anselmo d'Aosta al concilio di Bari del 1097 in un accesso polemico anti-greco<sup>34</sup>. Ma poi l'avversario di Guglielmo, Pietro Abelardo, ebbe a riprendere quella nozione e a svilupparla con nuova enfasi. Alla fine del II libro della *Theologia scholarium*<sup>35</sup> Abelardo dapprima espone e confuta la tesi dei Greci, i quali negano sia lecito apportare aggiunte al Credo (quale il *Filioque*)<sup>36</sup>, poi si sforza di dimostrare la convergenza tra Greci e Latini al fondo dell'essenza teologica del problema, in merito cioè alla priorità del Padre nella processione dello Spirito Santo: appunto il *principaliter* agostiniano. Ma ecco che Abelardo, per rinforzare tale nozione, avverte l'esigenza di evocare un altro puntello: lo stesso passo di pseudo-Girolamo su cui anche Nicola richiama l'attenzione. Abelardo giunge dunque a sostenere la convergenza del *principaliter* di Agostino e del *proprie* di Girolamo nel medesimo significato ("*proprie*" *ibi dictum est sicut hoc loco "principaliter"*)<sup>37</sup> e si domanda «che cosa significhi quel "propriamente lo Spirito procede dal Padre"». La risposta è interessante:

Possiamo affermare che il Figlio *propriamente* è nato o generato dal Padre perché è suo figlio naturale, non adottivo, come dimostra il fatto che è della sua stessa sostanza. Ma poiché secondo i filosofi tutto

<sup>33</sup> Guil. abb. S. Theod. *Aenigm. fid.*, PL CLXXX, coll. 430-431: ved. LE GUILLOU 1979, pp. 106-107. Guglielmo di St. Thierry riteneva sì che lo Spirito procedesse *ab ipso [Patre] etiam et a Filio*, ma soggiungeva che procedesse *principaliter* dal Padre *quoniam et hoc Filius a Patre nascendo accepit*, proprio come aveva sostenuto Agostino.

<sup>34</sup> Anselm. *Process. S. Spir.* 24, PL CLVIII, coll. 319-320 (*Quod S. Spiritus non sit principaliter de Patre*). Si noti che Anselmo confuta una proposizione agostiniana senza mai citare il nome di Agostino: prova, forse, di un certo disagio.

<sup>35</sup> In linea generale, la *Theologia scholarium* rappresenta un punto più avanzato della riflessione di Abelardo sul *Filioque* rispetto alla *Theologia summi boni*: quest'ultima propone una rigida difesa del *Filioque*, mentre pian piano Abelardo approda a una posizione più articolata e alla formula *de Patre per Filium* (ved. BONANNI 1996, p. 27).

<sup>36</sup> Abel. *Theol. schol.* 2, 152-153.

<sup>37</sup> Abel. *Theol. schol.* 2, 164.



ciò che è nato o generato deve la propria esistenza a qualcosa, solo il Figlio è *propriamente* nato dal Padre perché Egli solo deriva dalla stessa sostanza del Padre per nascita. Per la stessa ragione lo Spirito Santo si dice proceda *propriamente* dal solo Padre, perché da lui procede come da un principio supremo, che non deriva a sua volta da altro<sup>38</sup>.

Questo passaggio argomentativo – che, un passo dopo l'altro, conduce Abelardo alla formula *de Patre per Filium*<sup>39</sup> che contribuì alla sua condanna – è, sebbene in forma alquanto più complessa e articolata, concettualmente identico al testo che Nicola riprende dal *Dialogus Orosii* (o da un'altra fonte intermedia): nell'identità di sostanza fra le persone divine, la nascita qualifica univocamente il Figlio, la processione lo Spirito (e, concludeva Agostino nel commento *In evangelium Iohannis: Pater nec natus est de alio, nec procedit*<sup>40</sup>). Del resto, il *Dialogus Orosii* non è estraneo a chi legga Abelardo, poiché lo trova evocato immediatamente prima, ancora a proposito del rapporto tra il Figlio e lo Spirito<sup>41</sup>. Dunque, il nesso fra le tre testimonianze in Nicola rinvia senza dubbio ad Abelardo<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Abel. *Theol. schol.* 2, 164: *Possumus etiam dicere in eo Filium ex Patre proprie natum esse sive genitum, quod naturalis eius sit Filius, non adoptivus, sicut et statim determinatur cum subditur "non aliunde sed de sua substantia". Sed et secundum hoc quod iuxta philosophos nata sive genita omnia dicuntur quae ab aliquo habent esse, proprie Filius solus ex Patre natus est, quia solus ipse nascendo ex ipsa Patris substantia est. Spiritus vero Sanctus secundum hoc ex Patre solo proprie procedere dicitur, quod ab eo sic procedit quasi a summo principio, qui videlicet ab alio non est.* Su ciò, ved. BONANNI 1996, pp. 260-267.

<sup>39</sup> Abelardo (*Theol. schol.* 2, 165) vi approda grazie a Ilario di Poitiers (*Trin.* 12, 55-57, CCL LXII A, pp. 625-627). Questa formula, che aveva avuto grande fortuna nella letteratura cristiana greca, era anche stata adottata, al concilio di Bari, come formula di compromesso da parte dei Greci in risposta alla controversia con Anselmo.

<sup>40</sup> Aug. *In evang. Iob.* 99, 4.

<sup>41</sup> Abel. *Theol. schol.* 2, 161: *Ipse dominus noster Ihesus Christus post resurrectionem suam, ut ostenderet a se procedere spiritum sanctum sicut a patre, insufflans in discipulos suos ait: Accipite spiritum sanctum (Io. 20, 22) (cfr. Quaest. Oros. et resp. Aug. 2, PL XL, col. 734).* Anche in questo caso la fonte è Aug. *In evang. Iob.* 99, 7. Ovviamente, questo passo non è messo a frutto da Nicola-Nettario, perché conduce a conclusioni opposte a quelle che egli intende sostenere.

<sup>42</sup> HOECK e LOENERTZ (1965, p. 89 n. 93) hanno richiamato l'attenzione su un passo del pisano Ugo Eteriano, polemista latino attivo nella Costantinopoli di Manuele I (*Haeres. Graec.* 1, 16, PL CCII, col. 264), nel quale ugualmente trovano posto le due

È comprensibile che Nicola non nomini esplicitamente Abelardo, sul cui trinitarismo troppe accuse si erano addensate (soprattutto quella di modalismo sabelliano, ma anche quella, in certo senso opposta, di triteismo); tuttavia a dichiarare una evidente dipendenza è il modo in cui le stesse fonti latine, ignorate fin lì dalla polemica greca, sono presentate nella stessa struttura logico-argomentativa che muove dall'identità tra il *principaliter* di Agostino e il *proprie* di Girolamo. Invero spregiudicato ci appare l'atteggiamento di Nicola, pronto a mettere a frutto quell'indubitabile fascinazione che la dottrina greca, avversa al *Filioque*, esercitò su Abelardo<sup>43</sup>. Rimane ovviamente il dubbio, che al momento non è dato di sciogliere, se questa interpretazione, nata in Abelardo, sia giunta a Nicola per via diretta o mediata.

#### 4. Forme di citazione

Non sarà inutile, infine, chiedersi come Nicola si confrontasse con le fonti latine. Leggeva sempre nell'originale oppure si serviva di mediazioni, in particolare di traduzioni greche? Sarà bene, dunque, considerare quelle fonti latine, citate da Nicola, per le quali è documentata l'esistenza e la circolazione di una traduzione greca. I *Τρία συντάγματα* offrono materiale di grande interesse da questo punto di vista. Infatti, i due manoscritti principali che tramandano l'opera, il *Paris. Suppl. gr.* 1232 e il *Vat. Pal. gr.* 232, ambedue autografi e rispondenti, come si è detto, a fasi diverse nell'elaborazione dello scritto, sono vergati su due colonne, la prima contenente l'originale greco, la seconda contenente una traduzione latina, spesso

citazioni da Agostino e pseudo-Girolamo, come possibile fonte intermedia per Nicola di Otranto. A me pare che, al di là del deciso orientamento anti-greco del testo di Ugo Eteriano, che rende questo passo meno attraente per Nicola, il confronto stesso dei contesti giochi nettamente a favore di Abelardo. Il passo di Ugo Eteriano è, tutt'al più, utile a dimostrare che, nella cultura teologica latina del XII secolo, la riflessione sul *Filioque* già accostava i due passi di Agostino e pseudo-Girolamo.

<sup>43</sup> BONANNI 1996, p. 27, afferma che Abelardo fu «attratto dal fascino della visione trinitaria dei greci, sensibile alla loro sottolineatura della *taxis* intradivina come unica via per comprendere l'unità semplicissima di Padre, Figlio e Spirito».

*verbum de verbo*, realizzata dallo stesso autore. Non si può dunque negare che questa *mise en page* d'autore sia essa stessa documento dell'impronta didattica e parenetica che Nicola ha voluto imprimere ai *συντάγματα*. Abbiamo, nei casi più fortunati, la possibilità di un confronto fra quattro testi: la fonte latina, la versione greca della fonte latina, il testo greco di Nicola, la versione latina del testo di Nicola. È utile, dunque, evocare alcuni casi significativi, che aiutano a comprendere quanto sia difficile ricondurre a unità il variegato metodo di lavoro di Nicola.

a) Gregorio Magno, *Dialogi* 2, 38, 2-4

Testo latino di Gregorio Magno: [*Petr.*] Quidnam esse dicimus, quod plerumque in ipsis quoque patrociniis martyrum sic esse sentimus, ut non tanta per sua corpora quanta beneficia per reliquias ostendant, atque illic maiora signa faciant, ubi minime per semetipsos iacent? [*Greg.*] [...] Quorum vero mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos novit et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione. Unde ipsa quoque veritas, ut fidem discipulis auget, dixit: *Si non abiero, Paraclitus non venit ad vos*. Cum enim constet quia Paraclitus Spiritus ex Patre semper procedat et Filio, cur se Filius recessurum dicit, ut ille veniat qui a Filio numquam recedit?<sup>44</sup>

Testo greco di Gregorio Magno: {ΠΕΤΡ.} Τί τοῦτο εἶναι λέγομεν, ὅπερ ἐν τοῖς τῶν ἁγίων μαρτύρων λειψάνοις θεωροῦμεν γινόμενον; πλεῖον γάρ, σχεδὸν εἰπεῖν, θαυματουργαίαι ἐπιτελοῦνται ἐν τοῖς εὐκτηρίοις, ἐν οἷς λείψανα ἐπ' ὀνόματι αὐτῶν κατατίθενται, ἢ περ ἐν ᾧ τὰ τούτων κατάκεινται σώματα. Πληρεστάτως μὲν οὖν κακεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν εἶναι πιστεύομεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτῶν σώμασιν· ἐκεῖ δὲ μᾶλλον μεγάλα σημεῖα ἐπιδεικνύουσιν, ἔνθα ὄλω τῷ σώματι οὐ κατάκεινται. {ΓΡΗΓ.} [...] Ἔων δὲ ὁ νοῦς ἡδραιωμένος ἐν τῷ Θεῷ ὑπάρχει, οὗτοι ἐν τῷ τῆς πίστεως ἀξιώματι ὄντες. Γινώσκουσιν ὅτι εἰ καὶ μὴ κεῖνται αὐτῶν ἐκεῖσε τὰ σώματα, πλὴν ὅμως τοῦ ταῖς εὐχαῖς εἰσακούειν μὴ ἀπολιμπάνεσθαι αὐτούς. Ὅθεν τοίνυν καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἵνα πίστιν τοῖς μαθηταῖς προσθῆ ἔειπεν: *Εἰ μὴ ἐγὼ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς*. Φανερόν οὖν

<sup>44</sup> PRICOCO - SIMONETTI 2005, pp. 214-216.

ὑπάρχει, ὅτι τὸ παράκλητον πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ υἱῷ διαμένει. Τίνος οὖν χάριν ἑαυτὸν ὁ υἱὸς πορευθῆναι λέγει, ἵνα ἐκεῖνος ἔλθῃ ὅστις οὐδέποτε ἀπ' αὐτοῦ ἐχωρίσθη;<sup>45</sup>

Testo greco di Nicola di Otranto: Ὡν εἷς ἐστὶ καὶ ὁ θεῖος Γρηγόριος ὁ Διάλογος, ὄν, εἰ καὶ ἐν ὑστέρω, πρῶτον γὰρ αὐτὸν ὡς μέγαν ἔδει ταχθῆναι, τέως, ὡς ἐπισφράγισμα πάντων ἐντάξαντες, παράγωμεν ἰδοὺ τοῦτον τοῖς πᾶσι συμ-μαρτυροῦντα, πόθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. Καὶ ἄκουσον τί ἐν τριακοστῷ ὀγδόῳ κεφαλαίῳ τῆς αὐτοῦ βίβλου, ἐν ᾧ καὶ διαλεγόμενος πρὸς τινὰ Πέτρον τὸν αὐτοῦ μαθητὴν περὶ λειψάνων ἀγίων φησί: Ἐρωτώμενος γὰρ παρ' ἐκείνου, ὅτι πῶς ἔνθα μόνα τὰ τούτων εἰσὶν ὀνόματα ἐνεργοῦσιν ἰάματα, ὁ δὲ ἀποκρινόμενος λέγει, ὅτι εἰ καὶ μὴ κείνται αὐτῶν ἐκεῖσε τὰ σώματα, πλὴν ὅμως τοῦ ταῖς εὐχαῖς ἀκούειν μὴ ἀπολειμπάνεσθαι αὐτούς. Ὅθεν τοίνυν καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἵνα πίστιν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ προσθήσῃ, εἶπεν: Ἐὰν μὴ ἐγὼ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς. Φανερὸν οὖν ὑπάρχει ὅτι τὸ παράκλητον Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ ἐν τῷ Υἱῷ μένει. Καὶ ταῦτα μὲν ὁ θεῖος Γρηγόριος, ὄν καὶ διαπρέψαι πάντως τῷ θρόνῳ τοῦ κορυφαίου Πέτρου γινώσκομεν.

Testo latino di Nicola di Otranto: Quorum unus est et beatus Gregorius Dialogus quem si et in postremo, primum enim eum tamquam magnum necessarium esse instrui, tamen ut supersignaculum instruente producimus, ecce istum cum omnibus testimonium exhibentem unde spiritus sanctus procedit. Et audi quid in xxxviii capitulo sui libri in quo et dicens ad quemdam Petrum suum discipulum de reliquiis sanctorum dicit: Interrogatus enim ab illo, quam quomodo ubi sola istorum sunt nomina operantur sanitates; ille autem respondens dicit: quia si et non iacent illic eorum corpora, set tamen orationes exaudire non deficient. Unde ergo et ipsa veritas dominus noster Ihesus Christus, ut fidem discipulis suis addat, dixit: Si ego non abiero, paraclitus non veniet ad vos. Manifestum siquidem est quam paraclitus Spiritus a Patre procedit et in Filio manet. Et ea quidem sanctus Gregorius quem praeesse vere in sede apostolorum principis Petri agnoscimus<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> PL LXVI, col. 203.

<sup>46</sup> Nic. Hydr. *Tria synt.* 1: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 107r-108r = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 85v-86r.

Il caso più macroscopico è certamente quello dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, a più riprese citati da Nicola. Nel caso qui in esame, Gregorio intende rimarcare l'importanza di una fede fondata sulla prossimità spirituale e non materiale a Cristo e con ciò dimostrare che i miracoli non accadono solo in vicinanza delle spoglie mortali dei santi; incidentalmente, il pontefice richiama *Io. 16, 7* («se non me ne sarò andato, non verrà a voi il Paraclito») e si domanda: «dato che si sa che lo Spirito Paraclito procede sempre dal Padre e dal Figlio, perché mai il Figlio dice che se ne andrà, affinché venga colui che mai si allontana dal Figlio?». Ma il testo che Nicola cita afferma: «è evidente che lo Spirito Paraclito procede dal Padre e permane nel Figlio». Qui, e in tutto il resto della citazione, Nicola si serve, riproducendola in modo puntuale, della versione greca dei *Dialoghi* fatta realizzare da papa Zaccaria nell'VIII secolo; questi aveva appunto modificato il gregoriano *ex Patre semper procedat et Filio* in ἐκ τοῦ πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ υἱῷ διαμένει. È palese che Nicola non cova il minimo sospetto del fatto che, in effetti, il testo originale di Gregorio professasse la dottrina che egli intende respingere.

Jugie ha dimostrato che questa innovazione, del tutto assente dai manoscritti latini, si deve proprio a papa Zaccaria, spinto dal desiderio di evitare che le parole di Gregorio suscitassero scandalo negli ambienti ecclesiastici greci, essendo le relazioni tra le Chiese già tese per via della controversia iconoclastica<sup>47</sup>. Il passo di Gregorio, nella traduzione di Zaccaria, era già stato usato strumentalmente contro l'aggiunta latina del *Filioque* da Fozio nel *De Spiritus Sancti Mystagogia*: il patriarca sostenne, sulla base di questo passo, che per Gregorio, se lo Spirito dimora nel Figlio, non procede dal Figlio<sup>48</sup>. Nicola, però, certamente non dipende da Fozio, sebbene non sia legittimo escludere che lo conoscesse.

<sup>47</sup> Ved. JUGIE 1908. Sulle manipolazioni operate da Zaccaria a fini di propaganda, ved. MALTESE 1994; MALTESE 1999.

<sup>48</sup> Cfr. Phot. *Myst.* 84, PG CII, coll. 368-369 (su ciò ved. RIGOTTI 2005, pp. 277-279). Già Giovanni Immonide (*vita Greg.* 4, 75) aveva osservato l'abrogazione del riferimento alla processione dello Spirito Santo dal Figlio nel testo greco di Gregorio, imputandone la colpa a Zaccaria (*astuta Graecorum perversitas*). Ugo Eteriano (*Haeres. Graec.* 3, 21, PL CCII, coll. 393-394) riferiva l'autentico pensiero di Gregorio Magno rilevando anche che *non est fidelis apud Graecos interpretatio*.

b) Gregorio Magno, *Dialogi* 4, 57, 2-6

Testo latino di Gregorio: [*Greg.*] Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvare. [...] Nam praedictus Felix episcopus a quodam venerabilis vitae presbitero qui usque ante biennium vixit et in diocesi Centumcellensis urbis habitavit atque ecclesiae beati Iohannis, quae in loco qui Tauriana dicitur sita est, praeerat, cognovisse se adserit quod isdem presbiter in eodem loco, in quo aquae calidae vapores nimios faciunt, quotiens necessitas corporis exigebat, lavari consueverat. Ubi dum die quodam fuisset ingressus, invenit quemdam incognitum virum ad suum obsequium praeparatum, qui sibi de pedibus calciamenta abstraheret, vestimenta susciperet, exeunti e caloribus sabana praeberet, atque omne ministerium cum magno famulatu perageret. Cumque hoc saepius fieret, isdem presbiter die quodam ad balnea iturus intra semetipsum cogitans, dixit: «Viro illi, qui mihi solet tam devotissime ad lavandum obsequi, ingratus apparere non debeo, sed aliquid me necesse est ei pro munere portare». Tunc duas secum oblationum coronas detulit. Qui mox ut pervenit ad locum, hominem invenit atque ex more eius obsequio in omnibus usus est. Lavit itaque, et cum iam vestitus voluisset egredi, hoc quod secum detulerat obsequenti sibi viro pro benedictione obtulit, petens ut benigne susciperet quod ei caritatis gratia offerret. Cui ille moerens adflictusque respondit: «Mihi ista quare das, pater? Iste panis sanctus est; ego hunc manducare non possum»<sup>49</sup>.

Testo greco di Gregorio: Ἐὰν τὰ πταιίσματα μετὰ θάνατον ἀσυγχώρητα οὐκ εἰσὶ, πολὺ δύναται ταῖς ψυχαῖς ἡ ἱερὰ προσφορὰ τῆς σωτηριώδους θυσίας βοηθῆσαι. [...] Καθὼς καὶ ὁ προλεχθεὶς Φῆλιξ ὁ ἐπίσκοπος παρά τινος πρεσβυτέρου, πάνυ τῆ ζωῆ εὐλαβεστάτου ἀκηκοέναι λέγει, ὅτι οὗτος ὁ πρεσβύτερος ἕως προδιετίας ταύτης ζῶν ὑπῆρχε, καὶ ἐν τῇ περιοικιώδει τῆς πόλεως Κεντουμέλλων κατῶκει. Τῆς δὲ ἐκκλησίας τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τῆς ἐν τῷ τόπῳ τῷ ἐπιλεγομένῳ Ταυριανῶν, πρότερον προίστατο. Ὁ τοιοῦτος πρεσβύτερος ἔθος εἶχεν, ὡσάκις ἔχρησε βοήθεια σώματος, ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἐν ᾧ τὰ θερμὰ ὕδατα ποιοῦσι μεγάλην ἀτμίδα, νίπτεσθαι. Ὅπου τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἤγουν ἐν τινὶ ἡμέρᾳ εἰσελθὼν, εὔρεν ἄνδρα τινὰ

<sup>49</sup> PRICOCO - SIMONETTI 2006, pp. 334-336.

ἀγνώριστον ἔτοιμον εἰς τὴν αὐτοῦ ὑπουργίαν. “Ὅστις ἐκ τῶν ποδῶν αὐτοῦ τὰ ὑποδήματα ἔσυρε, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ὑπέδεξάτο. Ἐξερχομένου δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν θερμῶν, τὰ σάβανα αὐτῷ ἐπιδέδωκεν, καὶ πᾶσαν ὑπουργίαν μετὰ μεγάλης τιμῆς ἐξετέλεσεν. Ἐν δὲ τῷ πολλακίς τοῦτο γίνεσθαι, αὐτὸς πρεσβύτερος ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ εἰς τὰ θερμὰ ἀπερχόμενος, ἐν ἑαυτῷ διαλογισάμενος· “ἐκείνῳ τῷ τοιούτῳ πόθῳ διακονεῖν νίψειν ἀνθρώπῳ τῷ εἰωθότι<sup>50</sup>, οὐκ ὤφειλον κενὸς ὀφθῆναι, ἀλλ’ εἴτι οὖν δῶρον βαστάσαι αὐτῷ χρεῖα”. Δύο οὖν μεθ’ ἑαυτοῦ προσφοράς λαβὼν ὁ πρεσβύτερος, ἐπορεύθη. Ἐν ᾧ τόπῳ οὖν παραγενόμενος, αὔθις τὸν ἄνθρωπον εὔρε. Κατὰ δὲ τὸ ἔθος ἐν πᾶσι τὴν ὑπουργίαν ἐπετέλει. Ἐλουσε μὲν καὶ ὡς λοιπὸν ὑπῆρχεν ἐνδύμενος ἠθελεν ἐξέρχεσθαι, ἄσπερ μεθ’ ἑαυτοῦ προσφοράς ἐβάσταζε τῷ ὑπουργοῦντι αὐτῷ ἀνδρὶ εὐλογίας χάριν ἐπέδωκε, παρακαλῶν ἀγάπης χάριν αὐτὸν ὑποδέξασθαι. Ἐκεῖνος δὲ πενθῶν καὶ θλιβόμενος ἀπεκρίθη, λέγων· “Ἐμοί, πάτερ, ταῦτα διὰ τί παρέχεις; οὗτος ὁ ἄρτος ἅγιός ἐστι, καγὼ φαγεῖν αὐτὸν οὐ δύναμαι”<sup>51</sup>.

Testo greco di Nicola di Otranto: Τὰ γὰρ περὶ τοῦ πῶς δύνανται ἀφελέσθαι αἱ ἁμαρτήσασαι ἐνταῦθα ψυχαὶ μετὰ θάνατον διηγούμενος, πρὸς τινὰ Πέτρον τὸν καὶ αὐτοῦ μαθητὴν φανερῶς διαδείκνυσιν ὅτι ἔνζυμος ὁ προσφερόμενος τότε καὶ οὐκ ἄζυμος ἦν. Καὶ τοῦτο δῆλον ἐκ τῶν παρ’ αὐτοῦ λεγομένων ἐν τῷ πεντηκοστῷ ἐβδόμῳ κεφαλαίῳ τοῦ τετάρτου βιβλίου, οὕτως λέγουσι· Ἐὰν τὰ πταίσματα μετὰ θάνατον ἀσυγχώρητα οὐκ εἰσὶ, πολὺ δύναται ταῖς ψυχαῖς ἢ ἱερὰ προσφορά τῆς σωτηριώδους θυσίας βοηθῆσαι. Καὶ μετ’ ὀλίγα· Πρεσβύτερός τις φησὶ ὅστις προΐστατο τῆσδε τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς ἐν τῷ τόπῳ τῷ λεγομένῳ Ταυριάνα πρότερον. Ὁ οὖν αὐτὸς πρεσβύτερος εἰς τὰ θερμὰ τὰ ὄντα ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ὁσάκις ἢ τοῦ σώματος ἀνάγκη λούεσθαι εἴωθεν. Ἐν τινὶ δὲ ἡμέρᾳ ἐκεῖσε ἐπὶ τὸ λούεσθαι εἰσελθὼν, εὔρεν ἄνδρα τινὰ ἄγνωστον, ἔτοιμον εἰς τὴν αὐτοῦ ὑπουργίαν, ὅστις ἐκ τῶν ποδῶν αὐτοῦ τὰ ὑποδήματα ἐξεῖλε,

<sup>50</sup> Così nell’edizione maurina di Denys de Sainte-Marthe (1705); ma la tradizione manoscritta qui recita: εἶπε· τῷ ἀνδρὶ ἐκείνῳ τῷ οὕτως μοι γνησίως ἐν τῷ λούεσθαι με ὑπουργεῖν εἰωθότι, così come si legge anche nel testo di Nicola.

<sup>51</sup> PL LXXVII, coll. 415-418.

τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ὑπεδέξατο<sup>52</sup>, ἐξερχομένου δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν θερμῶν τὰ σάβανα αὐτῷ ἐπιδέδωκε, καὶ πᾶσαν ὑπουργίαν μετὰ μεγάλης τάξεως ἐξετέλεσεν. Ἐν δὲ τῷ πολλάκις τοῦτο γίνεσθαι, ὁ αὐτὸς πρεσβύτερος ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ εἰς τὰ θερμὰ ἀπερχόμενος, ἐν ἑαυτῷ λογισάμενος εἶπε· “Τῷ ἀνδρὶ ἐκείνῳ τῷ οὕτω μοι γνησίως ἐν τῷ λούεσθαί με ὑπουργεῖν εἰωθότι, οὐκ ὥφελον κενὸς ὠφθῆναι, ἀλλ’ εἴ τι οὖν δῶρον κομίσει αὐτῷ χρεῖα”. Δύο οὖν μεθ’ ἑαυτοῦ προσφοράς λαβὼν ἐπορεύθη· ἐν τῷ τόπῳ οὖν γενόμενος, αὐτῆς τὸν ἄνθρωπον εὔρε. Κατὰ δὲ τὸ ἔθος ἐν ἅπασιν τὴν ὑπουργίαν ἐτέλεσε· λουσαμένου δὲ αὐτοῦ καὶ ἐνδυθέντος, καὶ ἤδη λοιπὸν μέλλοντος ἐξέρχεσθαι, ἄσπερ μεθ’ ἑαυτοῦ προσφοράς ἐβάσταζε, τῷ ὑπουργήσαντι αὐτῷ ἀνδρὶ εὐλογίας χάριν ἐπιδέδωκεν, παρακαλῶν ἀγάπης ἕνεκα ταύτας αὐτὸν δέξασθαι· ἐκεῖνος δὲ πενθῶν καὶ θλιβόμενος ἀπεκρίνατο λέγων· “Ἐμοὶ ταῦτα, πάτερ, διατί παρέχεις; οὗτος ὁ ἄρτος ἅγιός ἐστί, κἀγὼ φαγεῖν αὐτὸν οὐ δύναμαι”. Ἄλλ’ ἐνταῦθα γενόμενοι, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοὶ Λατῖνοι· αἱ προσφοραὶ ἄρα αὗται ἅς ὁ εὐλαβῆς ἐκεῖνος ἀνὴρ ἱερούργει θεῷ, τοιαῦται ἦσαν ὡς αἱ παρ’ ὑμῶν προσφερόμεναι ἅς ὅστις λέγετε, ἢ ὡς αἱ τῶν Γραικῶν προσφοραὶ αἱ νῦν εἰσέτι τοῖς ἱερεῦσι παρὰ τοῦ λαοῦ προσφέρονται πρὸς τὸ προσενέγκαι θεῷ ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἀμαρτιῶν; Ὅτι δὲ οὐκ ἄζυμοι ἐκεῖναι, ἀλλ’ ἄρτος τέλειος ἦσαν, ἐκ τούτου δηλὸν καθέστηκεν· ὅτι οὗτος ὁ ἄρτος, φησὶν, ἅγιός ἐστιν, ἄρτον μὲν, οὐκ ἄζυμον εἶπεν, ὃν τῷ θεῷ προσενέγκαι τὸν ἱερέα ἐκτενῶς ἐδυσώπει καὶ ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτοῦ εὐξασθαι.

Testo latino di Nicola di Otranto: Ea enim de quibus quomodo possunt adiuvari quae peccaverunt animae in mundo isto post mortem narrans, ad quendam Petrum suum etiam discipulum aperte ostendit, quam fermentatus qui offerebatur tunc et non azymus erat. Et hoc manifestum est ab eis quae ab ipso dicuntur in quinquagesimo septimo capitulo quarti libri, ita dicente: Si culpa post mortem non dimittendae nequaquam sunt, multum potest animas sacra oblatio salutiferis immolationis adiuvari. Et post pauca: presbyter quidam ait, qui praeerat isti ecclesiae sancti Iohannis quae est in loco qui dicitur Tauriana primum praesidens. Ipse igitur presbyter in calidas aquas quae sunt in eodem

<sup>52</sup> Nel codice Palatino si legge: τὰ ὑποδήματα ἔσυρεν καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ὑπεδέξατο, in conformità con la traduzione greca di papa Zaccaria.



loco, quotiens corporis necessitas evenerat lavari solitus erat, in quadam autem die illic lavari intrans, invenit virum quendam incognitum, paratum in ipsam illius ministracionem, qui de pedibus eius calciamenta detraxit ac vestimenta sua suscepit; exiente autem ipso a calidis, vestimenta ei dedit, et omnem ministracionem cum magno ordine adimplevit. Cum autem multotiens hoc fieri ipsemet presbyter in una die ad calidas iens, in se cogitans ait: "Viro illi qui ita mihi proprie cum lavari debeo ministrare solitus est, non debeo vacuus ostendi, set quicquid igitur donum ferre ei opus est". Duas itaque secum oblationes accipiens ivit. Ad locum ergo veniens, et item hominem invenit, sicut vero usus erat in omnibus ministracionem adimplevit; abluto vero ipso et induto et iam volens exire, quas secum oblationes ferebat ministranti sibi viro propter benedictionem dedit, rogans causa caritatis ipsum eas accipere. Ille autem flens et tribulans respondit dicens: "Mihi ea, pater, quare das? iste panis sanctus est: ast ego comedere eum minime possum". Set hic venientes, interrogamus vos, fratres Latini: oblationes forsitan istae quas venerabilis ille vir sacrificabat Deo tales erant, sicut quae a vobis immolantur quas hostias dicitis? Aut ut sunt Graecorum oblationes quae nunc adhuc sacerdotibus a populo offeruntur ad immolandum deo pro propriis peccatis? Quia vero non azymae erant illae, set panis perfectus, exinde manifestum est quam iste panis, inquit, sanctus est: panem quidem, non azymum dixit, quem deo offerre sacerdotem continue rogabat, et pro peccatis suis orare<sup>53</sup>.

Al principio del secondo *σύνταγμα*, dedicato alla questione della celebrazione eucaristica con pane azzimo o fermentato, Nicola di Otranto adopera, in immediata successione, tre passi dai *Dialoghi* di Gregorio Magno: dopo quello qui in esame (4, 57), anche 3, 26 e 2, 23. L'intero sviluppo argomentativo si presenta con tratti di forte originalità: non pare, infatti, che quei testi gregoriani, prima di Nicola, siano stati adoperati in ambito greco per sostenere le ragioni della celebrazione con pane fermentato; se ne trova, invece, qualche traccia dopo Nicola<sup>54</sup>. Quest'ampia rassegna è preceduta da una dichiarazione assai accorata di Nicola, che ne spiega le ragioni:

<sup>53</sup> Nic. Hydr. *Tria synt.* 2: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 116v-118v = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 93r-95r; ved. ARSENIJ 1896, pp. 26-28.

<sup>54</sup> Cfr. Ioh. Eugen. *Antirr.* 29, p. 135 Rossidou-Koutsou.

Se uno impartisce un diverso insegnamento, “è un arrogante” – dice l’apostolo – “perché non sa nulla, ma è malato di polemiche e dispute, dalle quali scaturiscono l’invidia, il conflitto, le bestemmie e i pensieri malvagi” (*I Tim.* 6, 4). Ma manteniamo l’accordo sulle dottrine, mettendo al centro quelle consuetudini che sin da principio la Chiesa ha stabilito con fede e devozione, sia per iscritto sia oralmente, come già abbiamo spiegato nella trattazione sulla questione dello Spirito Santo. E dunque, in spirito di pace, in quanto discepoli di Cristo che è pace, esaminiamo con attenzione il problema, e, sancita la verità, la menzogna sarà del tutto dimenticata. La Chiesa di Cristo conservi incrollabilmente ciò che ha ricevuto. Dunque, affrontiamo per prima cosa la questione del pane divino, sebbene spinosa (e lo è a causa di certuni che si dedicano inutilmente a filare un filo che non si può filare): in che modo e come si è divisa la Chiesa, che pure a questo riguardo è stata una fino a Gregorio Dialogo?<sup>55</sup>.

L’argomentazione di Nicola è limpida: se i Latini hanno tralignato da una consuetudine inveterata, sono responsabili di aver infranto l’unità della Chiesa, rimasta inalterata fino al pontefice Gregorio Magno, che era stato garante di quella unità<sup>56</sup>. Così, Nicola introduce il primo dei tre passi dei *Dialogi*, in cui Gregorio annovera, fra le pratiche pietose che possono alleviare le pene delle anime purganti, anche l’offerta eucaristica e racconta dell’anima di un defunto che implora un vivente di intercedere per lui mediante appunto la celebrazione dell’eucaristia.

<sup>55</sup> Nic. Hydr. *Tria synt.* 2: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 115v-116v = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 92v-93r; ved. ARSENIJ 1896, pp. 25-26.

<sup>56</sup> Nicola sembra avere una speciale venerazione per Gregorio Magno, che tra i Padri latini è senza dubbio quello citato più ampiamente. Egli adopera, ancora nell’ambito del dibattito sul pane fermentato (Nic. Hydr. *Tria synt.* 2: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 129r-130v = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 104r-105r; ved. ARSENIJ 1896, pp. 38-39), anche un passo attribuito falsamente a Gregorio, nel quale si sostiene che la distinzione delle celebrazioni con pane azzimo o fermentato tra le varie comunità cristiane non inficia l’unità della Chiesa. LOENERTZ 1948, p. 324 [poi 1970, pp. 53-54], ha dimostrato che quel brano si trova già in un florilegio latino, composto da Albino di Milano (seconda metà del XII secolo) e conservato dal *Vat. Ottob. lat.* 3057. Nell’inquadramento narrativo di Nicola-Nettario, è Benedetto di Santa Susanna ad attribuire quelle parole al venerato pontefice.

Il fulcro che motiva l'impiego del passo da parte di Nicola è nella battuta dell'anima espiante che lamenta di non poter assumere il pane santo proprio per la sua condizione: *Iste panis sanctus est, ego hunc manducare non possum*. Secondo Nicola, l'uso del termine *panis* è garanzia del fatto che il pontefice celebrasse con pane fermentato, poiché in caso contrario – sostiene – Gregorio avrebbe adoperato il vocabolo *azymus*. A questo passo Nicola allega altri due luoghi in cui Gregorio esalta la valenza salvifica dell'offerta eucaristica. A rigore, però, in entrambi i casi supplementari il latino di Gregorio usa la forma *oblatio*, che Zaccaria rende con εὐλογία/προσφορά (e diviene poi, nella retroversione latina di Nicola, *benedictio/oblatio*): è evidente che *oblatio* in quanto pane eucaristico non è univocamente il pane fermentato e anzi la liturgia latina usa senza difficoltà il vocabolo intendendo il pane azzimo, ma è il passaggio di 3, 26 a costruire la progressione logica nel testo di Nicola. Qui infatti Gregorio racconta la storia dell'anacoreta Mena che riconosce le offerte (*oblaciones*) presentategli dal possidente Carterio e le rifiuta in quanto quest'ultimo è colpevole di aver violato vergini consacrate a Dio. Per la verità, Gregorio precisa che si tratta di offerte, dunque doni di natura indeterminata, che Mena ridistribuiva fra i poveri (*ut esset quod ipse ad se venientibus offerre potuisset*) e dunque il contesto non è eucaristico<sup>57</sup>, ma Nicola, che racconta in forma molto compendiata la vicenda, omette questo dettaglio e gioca così sull'ambiguità del termine *oblatio*, che può essere sia l'offerta di beni per i poveri, sia l'offerta da presentare all'altare per la celebrazione. Il terzo passo (2, 23) completa infine il percorso: le anime di due donne, defunte nel peccato, vengono viste allontanarsi dalla chiesa durante l'eucaristia, finché Benedetto non intercede per loro attraverso una *oblatio pro eis immolata*, dunque ovviamente il pane eucaristico offerto sull'altare. Così agli occhi del lettore quest'ultimo è anche il significato di *oblatio* nel secondo testo gregoriano. Ma, se *oblatio* è il pane offerto all'anacoreta Mena dal popolo dei fedeli (παρὰ τοῦ λαοῦ τοῖς ἱερεῦσι προσκομίζοντο, rimarca Nicola), esso non potrà essere azzimo, ma dovrà essere pane d'uso comune, cioè fermentato.

Anche per questi tre passi la dipendenza del greco di Nicola dalla

<sup>57</sup> Greg. M. *Dial.* 3, 26, 4.

versione di papa Zaccaria è indubitabile; la retroversione latina, come nel caso precedente, è significativamente difforme dall'originale latino di Gregorio. Vi è, però, un interessante fenomeno che val la pena di cogliere. La frase cruciale pronunciata dall'anima purgante (*Iste panis sanctus est; ego hunc manducare non possum*) si presenta in due formulazioni differenti nei due autografi di Nicola, nella versione latina. Il Parigino, infatti, recita *iste panis sanctus est; ast ego comedere eum minime possum* (f. 118r-v), mentre il Palatino reca *iste panis sanctus est; ast ego manducare eum non possum* (f. 94v); non vi è differenza, invece, nel testo greco corrispondente fra i due codici. È vero che spesso Nicola modifica il proprio testo riscrivendolo, anche in dettagli insignificanti, e ciò accade in maggior misura nel testo latino; in questo caso, però, colpisce che la variante del Palatino avvicini la formulazione all'originale di Gregorio, senza però giungere a una perfetta sovrapposizione. Un caso? o la riemersione del testo originale sedimentatosi nella memoria del nostro autore? O forse: è il testo del Parigino, più difforme dal latino di Gregorio, ad essere una riscrittura, magari motivata da fini estetici (essendo *manducare* percepito come vocabolo meno colto rispetto a *comedere*)? Solo un'indagine approfondita sul reciproco rapporto tra i due autografi<sup>58</sup> (cui va aggiunto l'importante testimone *Vat. Barb. gr. 297*, ancorché non autografo e privo del latino)<sup>59</sup> potrà forse condurre a una risposta a questo e ad altri quesiti.

c) Paolino di Milano, *Vita Ambrosii* 38, 1

Testo latino di Paolino: *Ipse autem vir venerabilis episcopus erat multae abstinentiae et multarum vigiliarum vel laborum, cotidiano ieiunio macerans corpus; cui prandendi numquam consuetudo fuit, nisi die sabbati et dominico vel cum natalitia celeberrimorum martyrum essent*<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> La questione è lasciata aperta da HOECK - LOENERTZ 1965, pp. 102-103, che pure disegnano uno *stemma codicum*, ed è rapidamente affrontata da MUCI 2008, p. 459.

<sup>59</sup> Il codice, mutilo e già in grave disordine, contiene, tra l'altro, al f. 1 la controversia che contrappose Giorgio Bardanes di Corfù (amico di Nicola di Otranto) a fra Bartolomeo sul fuoco del purgatorio (edita da RONCAGLIA 1953) e inoltre alcuni dei *Nachträge* ai *Τρία συντάγματα*. Comprendere la genesi di questo manoscritto sarebbe utile.

<sup>60</sup> Paul. Med. *Vita Ambros.* 38, pp. 100-102 ed. Bastiaensen.

Testo greco di Paolino: Ἦν δὲ αὐτὸς ὁ σεβασμιώτατος ἐπίσκοπος πάσης ἐγκρατείας πλήρης, ἠγρύπνει τε πολλὰ καὶ ἐπόνει, τῇ τε καθ' ἡμέραν νηστεία τὸ σῶμα ἐξέτηκεν, οὐδεμίαν τοῦ ἀριστᾶν οὐδέποτε συνήθειαν ἔχων εἰ μὴ τῷ σαββάτῳ καὶ τῇ κυριακῇ καὶ ὅτε περιφανῶν μαρτύρων ἦν γενέθλιον<sup>61</sup>.

Testo greco di Nicola di Otranto: Ἀλλὰ καὶ Παυλῖνος ὁ θεῖος, ἵνα καὶ ἐκ τῶν μεγάλων καὶ ὑμετέρων ἀνδρῶν ταῦτα παραστήσωμεν, ἄκουσον ἐν τῷ τοῦ μεγάλου Ἀμβροσίου λόγῳ, ὃν αὐτὸς συνετάξατο, τί φησί: “Ἦν ὁ σεβασμιώτατος ἐπίσκοπος Ἀμβρόσιος πάσης ἐγκρατείας πλήρης· ἠγρύπνει τε πολλὰ καὶ ἐπόνει τῇ τε καθημερινῇ νηστεία καὶ ἐγκρατεία τὸ σῶμα ἐκτετηκώς· εἰ μὴ τῷ σαββάτῳ καὶ τῇ κυριακῇ, καὶ ὅτε περιφανῶν μαρτύρων ἦν γενέθλιον”.

Testo latino di Nicola di Otranto: Set et beatus Paulinus, ut et a magnis et vestratibus viris eadem ostendamus, audi in magni Ambrosii sermone quem ipse construxit, quid dicit: “Erat reverentissimus episcopus Ambrosius omni abstinentia plenus, vigilabat autem multum, et laborabat cotidiano ieiunio et abstinentia corpus deffici volebat: nisi in sabbato et dominica, et quando illustrium martyrum erat nativitas”<sup>62</sup>.

Situazione analoga alla precedente si riscontra nel caso della *Vita di Ambrogio* di Paolino di Milano, che Nicola cita a proposito della controversia sulla liceità dell'uso latino di digiunare in periodo quaresimale anche di sabato, atto espressamente proibito dal canone 55 del concilio *in Trullo*. Anche in questo caso, il greco di Nicola coincide con la versione greca circolante del testo agiografico<sup>63</sup>, mentre decisamente differente è il latino. Può risultare inoltre utile, *en passant*, una notazione critico-testuale, in questo caso relativa al testo greco: mentre il Parigino ha τῇ τε καθημερινῇ νηστεία καὶ ἐγκρατεία τὸ σῶμα ἐκτετηκώς, il Palatino registra la forma τῇ τε καθ' ἡμέρα νηστεία καὶ ἐγκρατεία τὸ σῶμα ἐξέτηκεν, coincidente con la versione greca di Paolino che

<sup>61</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1891, p. 69.

<sup>62</sup> Nic. Hydr. *Tria synt.* 3: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 151v-152r = *Vat. Pal. gr.* 232, f. 123r-v; ved. *PG CLX*, col. 739; ARSENIJ 1896, p. 63; MUCI 2008, pp. 482-483.

<sup>63</sup> Sul testo greco della *Vita Ambrosii* può essere utile vedere McLURE 1972-1973; PASINI 1990, p. 222.

Papadopoulos-Kerameus desume da un codice gerosolimitano; la lezione ἐκτετηκῶς del Parigino è correzione su rasura.

d) Rufino [Girolamo], *Historia monachorum* 7, 15, 8

Testo latino di Rufino: Ieiunia sane legitima, id est quarta et sexta feria, monebat non esse solvenda, nisi grandis aliqua necessitas fieret, quia quarta feria Iudas de traditione Domini cogitaverit et sexta feria crucifixus est Salvator<sup>64</sup>.

Testo greco originale: Τὰς δὲ καθολικὰς νηστείας, φησί, μὴ ἐξὸν λύειν ἄνευ πάσης ἀνάγκης. Ἐν γὰρ τετράδι ὁ σωτὴρ παρεδόθη, ἐν δὲ τῇ παρασκευῇ σταυροῦται· ὁ οὖν ταύτας λύων συναπαρτίδωσι τὸν σωτῆρα καὶ συσταυροῖ<sup>65</sup>.

Testo greco di Nicola di Otranto: Τίνας δὲ οὔτοι; Ἰερώνυμος ὁ σοφὸς ὑμῶν καὶ Αὐγουστῖνος ὁ θεῖος, οἵτινες οὐ σάββατον νηστεῦσαι προείλοντο, ἀλλὰ τετράδα καὶ παρασκευὴν κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν. Καὶ τοῦ μὲν θείου Ἰερωνύμου ἄκουσον λέγοντος: “Τετράδα οὖν καὶ παρασκευὴν χωρὶς μεγάλης ἀνάγκης οὐκ ὀφείλει λυθῆναι νηστεία, ὅτι τῇ τετάρτῃ ὁ Ἰούδας τῇ τοῦ κυρίου προδοσίᾳ συνέθετο, καὶ τῇ ἕκτῃ ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς”.

Testo latino di Nicola di Otranto: Qui vero sunt isti? Jeronymus sapiens vester et beatus Augustinus, qui non sabbatum ieiunare susceperunt, set quartam et sextam feriam secundum apostolorum traditionem. Et sanctum quidem Jeronymum audi dicentem: “Quarta igitur et sexta feria excepto pro grande necessitate non debet solvi ieiunium. Quia quarta feria Iudas de domini traditione cognovit<sup>66</sup>, et sexta feria crucifixus est salvator<sup>67</sup>”.

L'*Historia monachorum in Aegypto* è citata da Nicola come opera di Girolamo: attribuzione tutt'altro che rara nella tradizione manoscritta<sup>68</sup>. Questo scritto, infatti, circola sia in versione greca sia in ver-

<sup>64</sup> Rufin. *Hist. mon.* 7, 15, 8, p. 305 Schultz-Flügel.

<sup>65</sup> *Hist. mon.* 8, 58, p. 69 Festugière.

<sup>66</sup> Nel manoscritto Palatino si legge: *de domini traditione cogitavit*.

<sup>67</sup> Nic. Hydr. *Tria synt.* 3: *Paris. Suppl. gr.* 1232, ff. 154v-155r = *Vat. Pal. gr.* 232, ff. 125v-124r; ved. *PG CLX*, col. 740; *ARSENJ* 1896, p. 66; *MUCI* 2008, pp. 486-487.

<sup>68</sup> L'attribuzione dello scritto a Girolamo si registra sia nella tradizione greca (ad

sione latina, in un numero considerevole di testimoni, con attribuzioni piuttosto varie. Si è discusso, peraltro, se il testo latino sia traduzione e riadattamento del greco, come sembra oggi più probabile, o viceversa<sup>69</sup>. Sulla base di una lettera di Girolamo (133, 3, *ad Ctesiphontem*), si è ritenuto che egli attribuisse a Rufino di Aquileia il testo latino (*librum quasi de monachis*), mentre altri hanno evocato i nomi di Palladio<sup>70</sup> o di Evagrio<sup>71</sup> come autori dell'*Historia monachorum*.

In questo caso, il testo greco di Nicola appare alquanto prossimo al latino di Rufino, mentre non sembra avere relazione diretta con la versione greca. Peraltro, a giudicare dall'edizione critica a cura di Festugière della versione greca, la famiglia *x*, comprendente i mss. *Paris. gr.* 853, *Paris. Coisl. gr.* 83, *Lond. Arund.* 546, che attribuiscono l'opera a Girolamo, non presenta varianti significative che consentano di accostare questo testo a Nicola di Otranto. Colpisce, però, allo stesso tempo, che il latino di Nicola appaia qua e là difforme dal latino di Rufino. Questo fenomeno andrà spiegato, forse, supponendo che il testo greco e il testo latino dei *Τρία συντάγματα*, che noi troviamo affiancati nei testimoni autografi, abbiano visto la luce in tempi differenti e che, dunque, quando Nicola procedette alla traduzione latina del proprio scritto, l'originale di Rufino non fosse più nella sua disponibilità.

e) Benedetto da Norcia, *Regula* 41

Testo latino di Benedetto: A Pentecoste autem, tota aestate, si labores agrorum non habent monachi aut nimietas aestatis non

esempio, nei codici *Paris. gr.* 853, di XI secolo, e *Paris. Coisl. gr.* 83, di X secolo), sia in quella latina (*Rouen, Bibliothèque Municipale*, U.108, di IX secolo, e *Ambr.* I 89 sup., di X secolo), sia in quella siriana (*Lond. Add.* 12173; *Add.* 14650; *Add.* 14648).

<sup>69</sup> Ved. PREUSCHEN 1897; REITZENSTEIN 1916; FESTUGIÈRE 1955; FESTUGIÈRE 1961. Da ultimo, SCHULTZ-FLÜGEL 1990, pp. 46-48, ha sostenuto che Rufino abbia rielaborato un testo latino anonimo circolante, che era a sua volta traduzione, senza pretese letterarie, di una fonte greca.

<sup>70</sup> In un ramo della tradizione, il testo greco circola accostato o mescolato alla *Historia Lausiaca*. Tra i codici latini che attribuiscono l'*Historia monachorum* a Palladio: *Paris. lat.* 2809; *Cambrai, Bibl. Mun.* 817; *Wien, Schottenstiftsbibliothek*, 409. Sulle attribuzioni, ved. SCHULTZ-FLÜGEL 1990, pp. 5-6; 35-39.

<sup>71</sup> Tra gli altri testimoni: *Cambridge, King's College* 4; *Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, Stolberg-Wernig* ZA 86; *Vat. Chig. lat.* F.VIII.209; *Vat. lat.* 374. Codici isolati riferiscono la *Historia monachorum* ancora a Pelagio, Elladio, Cassiano, Giovanni di Gerusalemme.

perturbat, quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam: reliquis diebus ad sextam prandeant<sup>72</sup>.

Testo greco di Nicola di Otranto: 'Ο δ' Αὐγουστῖνος τί; Παραδομένον κρατοῦμεν φησὶν ἀπὸ τῶν πατέρων, ἵνα τὴν τετράδα καὶ τὴν παρασκευὴν ἀπὸ βρώσεως κρεῶν ἀπεχώμεθα, διότι ἐν τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ὁ Ἰούδας τὸν κύριον πέπρακεν καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ παρ' ἰουδαίων τὴν τιμὴν ἔλαβε· τῇ δὲ ἕκτῃ οἱ ἰουδαῖοι ἐν τῷ σταυρῷ τὸν κύριον ἔθεντο. Ἀλλὰ καὶ ὁ μακάριος Βενέδικτος ἐν τοῖς τῆς μοναχικῆς καταστάσεως κανόσιν αὐτοῦ καὶ μάλιστα ἐν μ' κανόνι ῥητῶς λέγει· “Τετάρτην καὶ παρασκευὴν νηστεύσουσιν ἕως ἐνάτης, τὰς δὲ λοιπὰς ἡμέρας, ἐν ὥρᾳ ἕκτῃ ἀριστησάτωσαν οἱ ἀδελφοί”. Ὁρᾷς ὅτι ὁμοφωνοῦσιν οὗτοι τοῖς τῶν ἀποστόλων κανόσι, καὶ οὐδὲν σάββατον πλὴν τὰς δύο φασὶν ἡμέρας νηστεῦσαι παρελάβομεν;

Testo latino di Nicola di Otranto: Augustinus autem quid? Traditum tenemus ait a patribus ut quarta et sexta feria ab esu carniū abstineamus, pro eo quod quarta feria Iudas dominum vendidit, et eo die a Iudaeis pretium accepit; sexta vero feria Iudaei in crucem dominum posuerunt. Set et beatus Benedictus in regulis monasticae constitutionis eius et etiam in quadragesimali et prima regula aperte dicit: “Quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam, reliquis diebus ad sextam prandeant fratres”. Vides quam consonantes sunt isti cum apostolorum regulis? Et non sabbatum excepto has duas dicunt dies ieiunare accepimus?<sup>73</sup>

Caso analogo al precedente sembra essere quello della *Regula* di Benedetto da Norcia, per quanto ci è dato di intuire. Dopo la citazione da Girolamo (in realtà Rufino) sopra esaminata, Nicola procede evocando l'autorità di Agostino: si tratta di un passo difficile da identificare *verbatim* nella produzione del vescovo di Ippona; Hoeck e Loenertz, nel rimarcare la difficoltà, propongono il confronto con alcune epistole, fra cui l'*epist.* 36: qui Agostino giustifica il digiuno del mercoledì e del venerdì spiegando che di mercoledì (*quarta sabbati*) gli ebrei deliberarono la morte di Gesù, mentre di venerdì (*sexta sabbati*), o meglio nella notte

<sup>72</sup> Bened. *Reg.* 41, 2, p. 582 Neufville.

<sup>73</sup> Nic. Hydr. *Tria synt.* 3: *Paris. Suppl. gr.* 1232, f. 155r-v = *Vat. Pal. gr.* 232, f. 124r-v; ved. *PG CLX*, col. 740; *ARSENJ* 1896, p. 66; *MUCI* 2008, pp. 486-489.



tra il giovedì e il venerdì, vi fu il tradimento di Gesù che condusse alla sua passione<sup>74</sup>. Come si vede, Agostino mette l'accento su aspetti del racconto evangelico della passione differenti rispetto a quanto Nicola gli attribuisce. Peraltro, nel prosieguito di quella stessa epistola Agostino giustificava anche l'uso occidentale di digiunare il sabato in omaggio alla *humilitas mortis Domini*<sup>75</sup>. Con ogni probabilità, dunque, qui Nicola dipende da non ancora identificate fonti intermedie che si richiamano ad Agostino manipolandone il testo<sup>76</sup>.

Dopo Agostino, Nicola passa a citare la *Regula* di Benedetto da Norcia. Occorre precisare che questa sezione relativa a Benedetto si presenta come una aggiunta sul margine esterno e inferiore del f. 124r del Palatino, mentre nel Parigino essa è integrata nel testo. Sappiamo che della *Regula* circolava una traduzione greca proprio in Italia meridionale, che purtroppo si è conservata in scarsissimi frammenti: il passo in questione, a mia scienza, non è fra essi<sup>77</sup>. Nondimeno, tanto il latino quanto il greco di Nicola sembrano veri e propri calchi del latino di Benedetto: il che non sorprende, tenuto conto della popolarità che la *Regula* benedettina aveva negli ambienti monastici dell'Italia meridionale.

<sup>74</sup> Aug. *Epist.* 36, 13, 30, CSEL II.2, p. 59: *Cur autem quarta et sexta maxime ieiunet ecclesia, illa ratio reddi videtur, quod considerato evangelio, ipsa quarta sabbati, quam vulgo quartam feriam vocant, consilium reperiuntur ad occidendum dominum fecisse Iudaei. Intermissis autem uno die, cuius vespera dominus pascha cum discipulis manducavit, qui finis fuit eius diei, quem vocamus quintam sabbati, deinde traditus est ea nocte quae iam ad sextam sabbati, qui dies passionis eius manifestus est, pertinebat.* Ved. HOECK - LOENERTZ 1965, p. 95 n. 26.

<sup>75</sup> Aug. *Epist.* 36, 13, 31, CSEL II.2, p. 60.

<sup>76</sup> Può essere utile citare, per una formulazione del pensiero un po' più prossima a quella di Nicola, la *Vita s. Maglorii* 16: *Quam observationem ieiunii in quarta feria explevit, eo quod in ea sacrilegi et rei facti Iudaei sanguineum, ut auctorem suum dominum morti traderent, pactum statuerunt: sexta autem feria, quia id quod de corde conceperant, ipsum cruci affigentes, in hac opere compleverunt.*

<sup>77</sup> Ved. MERCATI 1947, il quale scoprì frammenti dei capitoli 18 e 43 della *Regula* nel ms. *Athos, Koutloumousiou* 2 (XII secolo), di origine italogreca. Inoltre, BECK 1951 ha osservato che la regola di Atanasio, fondatore del monastero della Megiste Lavra sul monte Athos, è influenzata dalla regola di Benedetto. Esiste una versione greca del prologo della *Regula* benedettina nel ms. *Paris. Suppl. gr.* 1159, ff. 54-60, di XVII secolo: secondo ASTRUC - CONCASTY 1960, p. 325, si tratta dell'opera di un monaco benedettino, probabilmente quello stesso Giovanni Fabre che al f. 57r si sottoscrive come copista di questa porzione del codice.

## 5. Per un bilancio

Questa oscillazione nella dipendenza ora dall'originale latino ora dalla versione greca senza dubbio può trovare ragione nella discontinua disponibilità di testi. Jacob sostiene che gli autori latini e i concili occidentali fossero noti a Nicola sempre per il tramite di raccolte di estratti<sup>78</sup>. Ciò sarà stato *spesso* vero, forse non sempre. Vero è che Nicola rivendica il fatto che i *Τρία συντάγματα* siano il frutto di un lavoro di approfondimento e dibattito svolto a Costantinopoli, ma non va trascurata l'ipotesi che la redazione dell'opera, sulla base di appunti presi in precedenza, possa aver avuto luogo, almeno in parte, a Casole, dove le possibilità di verifiche sui testi originali erano ovviamente minori.

Peraltro, è palese che non gli mancò accesso a testi non ovvi per un monastero posto alla periferia dell'Europa latina (il citato Abelardo, per esempio, ma anche il quasi contemporaneo letterato francese Vitale di Blois<sup>79</sup>). Non sembra casuale il fatto che la fonte latina dalla quale provengono le più ampie citazioni siano i *Dialoghi* di Gregorio Magno nella versione di papa Zaccaria, vero e proprio archetipo di operazioni culturali volte a costruire «una possibilità di incontro tra Cristianesimo occidentale e monachesimo greco»<sup>80</sup>: un'operazione culturale in cui Nicola non faticava a vedere rispecchiato il proprio impegno. La peculiarità di Nicola – direi quasi la sua originalità – risiede tutta nella rivendicazione della propria superiorità sia sui Greci, fedeli alla dottrina ma ignari di latino e dunque incapaci di comunicarla, sia sui Latini, dimentichi della propria tradizione teologica dalla quale tralignano. Il dialogo che Nicola si sforza di intrecciare fra questi due tronconi, che stentano perfino a riconoscersi, è in verità un tentativo di risanare quella *διχοτομία*<sup>81</sup>, la quale – è il riconoscibile timore di Nicola – rischia di portare a morte la civiltà di frontiera di cui egli stesso si sente espressione.

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
claudio.schiano@uniba.it

<sup>78</sup> JACOB 2008, p. 251.

<sup>79</sup> JACOB 2008, pp. 249-250: sul margine del *Vat. gr.* 1903, f. 69r, Nicola annota un verso del *Geta* di Vitale di Blois (XII secolo), *carmina exposuit voluitque placere poeta*, e ne offre una propria traduzione greca: ἔπη συνέθετο ἠβουλήθη ἀρέσαι ὁ ποιητής.

<sup>80</sup> BIANCONI 2004, p. 543.

<sup>81</sup> Ved. *supra* n. 11.

## BIBLIOGRAFIA

AMENGUAL I BATLE 2003

J. AMENGUAL I BATLE, "Pervivència de les *Quaestiones Orosii et responsiones Augustini* fins a finals del segle VIII", *Arxiu Text. Catal. Ant.* 22, 2003, pp. 9-102.

ARSENIJ 1896

Епископъ АРСЕНІЙ (Антоній Ильич Ивашенко), Николая Гидрунтскаго (Отрантскаго) игумена греческаго монастыря въ Казулахъ, *Три Записи, о собесѣдованіяхъ Грековъ съ Латинянами по поводу разностей въ вѣрѣ и обычаяхъ церковныхъ*, Паровая Типографія, Новгородъ 1896.

ASTRUC - CONCASTY 1960

*Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits grecs. Le Supplément grec*, III, N<sup>os</sup> 901-1371, par CH. ASTRUC et M.-L. CONCASTY, Imprimerie nationale, Paris 1960.

BECK 1951

H.-G. BECK, "Die Benediktinerregel auf dem Athos", *Byz. Zeitschr.* 44, 1951, pp. 21-24.

BIANCONI 2004

D. BIANCONI, "Le traduzioni in greco di testi latini", in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3, *Le culture circostanti*, I, *La cultura bizantina*, a cura di G. CAVALLLO, Salerno, Roma 2004, pp. 519-568.

BONANNI 1996

S. P. BONANNI, *Parlare della Trinità: lettura della Theologia scholarium di Abelardo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

CACCIARI 2013

M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

CANFORA 2002

L. CANFORA, *Il copista come autore*, Sellerio, Palermo 2002.

CEZZI 1975

F. CEZZI, *Il metodo teologico nel dialogo ecumenico. Uno studio su Nicola d'Otranto abate italo-greco del sec. XIII*, Città Nuova, Roma 1975.

CHRONZ 2000

M. CHRONZ, "Der Beitrag des Nikolaos von Otranto (Nektarios von Casole) zur Vermittlung zwischen der Kulturwelten des 13. Jahrhunderts", in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. von J. A. ARTSEN-A. SPEER, de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 555-573.

DALY - SUCHIER 1939

*Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, ed. by L. W. DALY and W. SUCHIER, University of Illinois Press, Urbana (Ill.) 1939.

DE GREGORIO 2002

G. DE GREGORIO, "Tardo Medioevo greco-latino: manoscritti bilingui d'Oriente e d'Occidente", in *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, a cura di F. MAGISTRALE, C. DRAGO e P. FIORETTI, CISAM, Spoleto 2002, pp. 17-135.

FESTUGIÈRE 1955

A.-J. FESTUGIÈRE, "Le problème littéraire de l'*Historia Monachorum*", *Hermes* 83, 1955, pp. 257-284.

FESTUGIÈRE 1961

*Historia Monachorum in Aegypto*, éd. critique par A.-J. FESTUGIÈRE, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.

GARZYA 1982

A. GARZYA, "Il proemio di Nicola di Otranto alla sua *Arte dello scalpello*", in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 117-129.

GRIERSON 1982

PH. GRIERSON, *Byzantine Coins*, Methuen - University of California Press, London - Berkeley 1982.

HOECK - LOENERTZ 1965

J. M. HOECK - R. J. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole*.

*Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.*, Buch-Kunstverlag, Ettal 1965.

HOFFMANN 2007

*Nikolaos-Nektarios von Otranto. Editio princeps, Einführung und Kommentar.* Inauguraldissertation zur Erlangung des Akademisches Grades eines Dr. phil., von L. M. HOFFMANN, Johannes Gutenberg-Universität Mainz 2007 [con un *Nachtrag* datato 2015].

JACOB 1967

A. JACOB, “La traduction de la Liturgie de saint Basile par Nicolas d’Otrante”, *Bull. Inst. Hist. Belg. Rome* 38, 1967, pp. 49-108.

JACOB 2008

A. JACOB, “Autour de Nicolas-Nectaire de Casole”, in *Vaticana et Medievalia. Études en l’honneur de Louis Duval-Arnould*, réunis par J. M. MARTIN, B. MARTIN-HASARD et A. PARAVICINI BAGLIANI, Sismel, Firenze 2008, pp. 231-251.

JUGIE 1908

M. JUGIE, “Le passage des *Dialogues* de saint Grégoire relatif à la procession du Saint-Esprit”, *Éch. d’Or.* 11, 1908, pp. 321-331.

KÜNSTLE 1900

K. KÜNSTLE, *Eine Bibliothek der Symbole und Theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert*, Kirchheim, Mainz 1900.

LE GUILLOU 1979

M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre* [1973], trad. it., Jaca book, Milano 1979.

LOENERTZ 1948

R. J. LOENERTZ, “L’épître de Théorien le philosophe aux prêtres d’Oria”, in *Mémorial Louis Petit*, Institut français d’études byzantines, Bucarest 1948, pp. 317-335 [poi R. J. LOENERTZ, *Byzantina et Franco-Graeca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1970, pp. 45-69].

## MAISANO 1982

R. MAISANO, "In margine al codice Vaticano di Giorgio Cedreno", *Rend. Accad. Archeol. Napoli* 57, 1982, pp. 67-90.

## MALTESE 1994

E. V. MALTESE, "Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno", in *La traduzione dei testi religiosi*, a cura di C. MORESCHINI e G. MENESTRINA, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 243-252.

## MALTESE 1999

E. V. MALTESE, "Letteratura bizantina e identità greca. Un appunto sulle traduzioni a Bisanzio", *Étud. balkan.* 6, 1999, pp. 183-196.

## MARTÍN 2011

J. C. MARTÍN, "El tratado *Item aliae quaestiones in quibus sunt nonnullae de Genesi* conservado en Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia, 29. Edición y estudio", *Sacr. erud.* 50, 2011, pp. 341-412.

## MARTINEZ DIEZ - RODRIGUEZ 1982

*La colección canónica Hispana*, por G. MARTINEZ DIEZ y F. RODRIGUEZ, III: *Concilios griegos y africanos*, CSIC, Madrid 1982.

## MCLURE 1972-1973

R. MCLURE, "The Greek translation of the *Vita Ambrosii* of Paulinus of Milan", *Sacr. erud.* 21, 1972-1973, pp. 57-70.

## MERCATI 1947

S. G. MERCATI, "Escerto greco della regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos", *Benedictina* 1, 1947, pp. 191-196 [poi: ID., *Collectanea byzantina*, I, Dedalo, Bari 1970, pp. 507-512].

## MUCI 2008

M. MUCI, "Il terzo *syntagma* di Nicola Nettario di Otranto", *Riv. Stor. Ch. It.* 62, 2008, pp. 449-505.

## PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1891

A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας ἢ Συλλογὴ Ἄνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγγραφεῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐσὼν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν*, I, Kirsbaum, ἐν Πετρούπολει 1891.

PASINI 1990

C. PASINI, *Le fonti greche su Sant'Ambrogio*, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1990.

PREUSCHEN 1897

E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*, Rickersche Buchhandlung, Giessen 1897.

PRICOCO - SIMONETTI 2005-2006

*Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli*, intr. e comm. a cura di S. PRICOCO, testo crit. e trad. a cura di M. SIMONETTI, vol. I, Mondadori, Milano 2005; vol. II, 2006.

REITZENSTEIN 1916

R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Dandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1916.

RIGOTTI 2005

G. RIGOTTI, "Gregorio il Dialogo nel mondo bizantino", in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, a cura di G. I. GARGANO, Il segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano 2005, pp. 271-292.

RONCAGLIA 1953

M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès métropolitaine de Corfou et Bathélemy de l'Ordre franciscain*, Tip. Italo-Orientale S. Nilo, Roma 1953.

SCHIANO 2013

C. SCHIANO, "Il Dialogo contro i giudei di Nicola di Otranto tra fonti storiche e teologiche", in *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, éd. par S. MORLET, O. MUNNICH et B. POUDERON, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2013, pp. 295-317.

SCHIANO 2018

C. SCHIANO, "Nicholas-Nektarios of Otranto. A Greek monk under Roman obedience", in *Greek Monasticism in Southern Italy. The Life of Neilos in Context*, ed. by B. CROSTINI and I. A. MURZAKU, Routledge, London 2018, pp. 208-225.

SCHULTZ-FLÜGEL 1990

*Rufinus. Historia Monachorum sive de vita patrum*, hrsg. von E. SCHULTZ-FLÜGEL, de Gruyter, Berlin - New York 1990.

SCHWEINBURG 1930

K. SCHWEINBURG, "Die ursprüngliche Form der Kedrenchronik", *Byz. Zeitschr.* 30, 1930, pp. 68-77.

TRIZIO 2009

M. TRIZIO, "Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del *De Trinitate* di Agostino", in *Byzantine Theologians. The Systematization of Their Own Doctrine and Their Perception of Foreign Doctrines*, ed. by P. ERMILOV and A. RIGO, Università di Roma Tor Vergata, Roma 2009, pp. 143-168.