

LA «QUESTIONE» FILIPPO IL FILOSOFO

La storia della filologia è ricca di «questioni», chiamiamole così dalla più famosa, la «questione omerica», che per secoli ha catalizzato l'attenzione di filologi e storici della letteratura. Spesso si tratta di «questioni omeriche» in sedicesimo, o magari in decimillesimo, alcune interessanti e comunque di un certo rilievo, altre cadute ben presto nell'oblio per il loro scarso interesse intrinseco o per l'impossibilità di raggiungere una soluzione.

Quella che riguarda un altrimenti ignoto Filippo ὁ φιλόσοφος, autore di un'interpretazione allegorica delle *Etiopiche* di Eliodoro¹ si trascina ormai, con periodi di maggiore o minore interesse, da diverso tempo. Non starò a ripercorrere tutte le fasi della discussione². Basti dire che, fino a una certa data (1938), editori e commentatori hanno inquadrato l'opera, composta sul modello del dialogo pseudo-platonico *Axiochos*³, all'interno del neoplatonismo del V-VI secolo, identificando in Filippo, sulla base di un'allusione al *Cantico* e di una citazione da s. Paolo, un neoplatonico cristiano. Unica voce in parte discordante, quella di W.A. Oldfather, il quale, con la sua ipotesi inaccettabile di un anonimo neoplatonico del V secolo che si finge Filippo di Opunte, ambienta il dialogo a Reggio in Calabria⁴. L'ipotesi fu rigorosamente smontata qualche tempo dopo da Kurt von Fritz, con osservazioni che non ritengo possano essere più ignorate⁵.

¹ Edita da R. HERCHER, *Fragmentum Marcianum*, in *Hermes* 3 (1869), pp. 382-388. L'inizio del testo era stato già edito da J.Ph. D'ORVILLE, *Miscellaneae Observationes Criticae*, VII, Amstelodami 1736, pp. 376-377. Sulle successive edizioni, si veda *infra*, nn. 18, 57.

² Per uno *status quaestionis* parziale, cui si dovranno aggiungere gli interventi apparsi negli anni successivi (cf. *infra*, pp. 14ss.), si veda A. ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo a Costantinopoli*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 28 (1991) [in realtà, 1992], pp. 3-21: 3-10.

³ A. BRINKMANN, *Beiträge zur Kritik und Erklärung des Dialogs Axiochos*, in *Rheinisches Museum*, n.F. 51 (1896), pp. 441-455: 442-443.

⁴ W.A. OLDFATHER, *Lokrika*, in *Philologus* 67 (1908), pp. 457-463.

⁵ K. VON FRITZ, *Philipp von Opus und Philipp der Philosoph*, in *Philologus* 92 (1937), pp. 243-247; ID., s.v. *Philippos* (43), in PAULY - WISSOVA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIX, Stuttgart 1938, coll. 2366s.

Tutto nasce dalle prime parole dell'opera, dove sono indicate con pochi tratti l'ambientazione del dialogo e la persona del protagonista o autore dell'opera stessa, dal titolo Τῆς Χαρικλείας ἐρμηνεία τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φιλίππου τοῦ φιλοσόφου⁶. Trascrivo per chiarezza di esposizione le indicazioni topografiche del problematico *incipit*, tratto dall'unico codice che riporti il dialogo, il *Marc. gr.* 410 (522), un codice di origine salentina, databile alla metà del XII secolo⁷, ff. 122r-123v.

Ἐξιόντι μοί ποτε τὴν πύλιν Ῥηγίου τὴν ἐπὶ θάλατταν ἄγουσιν καὶ γενομένῳ κατὰ τὴν τῆς Ἀφροδίτης πηγὴν διῆξε φωνὴ βοῶντος τινος καὶ καλοῦντός με ἕξ ὀνόματος, ὡς δὲ περιστροφεῖς περιεσκόπουν πόθεν εἴη, Νικόλαον εἶδον τὸν βασιλικὸν ἐπιγραφέα⁸ θέοντα ἐπὶ θάλατταν μετὰ Ἀνδρέου τοῦ Φιλέτου⁹. ἦσθιν δὲ ἄμφω προσφιλεστάτω ἐμοὶ ὅτι μάλιστα. ἔδοξεν οὖν μοι ἀφεμένῳ τῆς ἐπὶ θαλάττης ὁδοῦ ἀπαντῆσαι αὐτοῖς· ἐνωθέντες δὲ ῥᾶστα ὑπομειδιῶν θάτερος «σὺ μὲν» εἶπεν «ὦ θαυμάσιε, οὕτως ὀλιγώρως διάκεισαι, ὡς ἔαν ἀχαλίνους γλῶττας κατὰ τῶν σοφῶν λόγων θήγεσθαι. περὶ γὰρ τὰ τοῦ ἱεροῦ προπύλαια πολλοὶ γὰρ τῶν φιλολόγων ἀνλισθέντες τὴν Χαρικλείας βίβλον ἀναγινώσκουσιν, ὧν οἱ πλείους κερτομοῦσι καὶ καταμωκῶνται τὴν ἱστορίαν ἐπιτωθάζοντες...»¹⁰ ...ἐλθόντες οὖν εὔρομεν τοὺς φίλους ἀολλέας πρὸ τῶν ἱερῶν πυλῶν τοῦ νεῶ ἀπεκδεχομένους ἡμᾶς. ἀποδοὺς οὖν τῇ δεσποίνῃ Παρθένῳ τὰς εἰκυίας εὐχάς, εἶτα καὶ αὐτοὺς προσειπὼν ἐν χαμαιζήλῳ θάκῳ κατεκλίθημεν παρ' αὐτὸν τὸν τῆς ἱερᾶς πύλης οὐδόν, καὶ λέγειν ἀπηρξάμεν ὧδε...¹¹.

Il punto cruciale della discussione è nelle parole τὴν πύλιν Ῥηγίου, che Oldfather riferiva alla città calabrese di Reggio¹². Ma, come osservava von Fritz, è un principio comunemente adottato che la città in cui si svolge questo tipo di dialogo sia data come nota e che di essa siano ricordati solo luoghi particolari¹³. D'altronde, nell'*Axiochos*, modello diretto del nostro, la città di Atene, dove viene ambientato il dialogo che

⁶ Sull'espressione del titolo, cf. M. RICHARD, *Ἀπὸ φωνῆς*, in *Byzantion* 20 (1950), pp. 191-222. Su di essa tornerò in seguito.

⁷ *Codici greci dell'Italia meridionale*, a cura di P. CANART - S. LUCÀ, Roma 2000, p. 110 scheda nr. 45 di A. JACOB.

⁸ Nel mio articolo *Filippo il filosofo* cit., p. 4, preferivo la proposta di Brinkmann ὑπογραφέα, «segretario», ma in realtà ἐπιγραφέα (del codice), meno tecnico e più letterario, potrebbe indicare la stessa cosa.

⁹ Anche questo termine, probabilmente un patronimico, è stato variamente interpretato: cf. ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 4 n. 5, 17 nn. 81, 82.

¹⁰ Cf. l'edizione COLONNA (cit. *infra*, alla n. 18), p. 366, ll. 1-12.

¹¹ *Ibid.*, ll. 31-35.

¹² Cf. *supra*, n. 4.

¹³ Cf. VON FRITZ, *Philipp von Opus* cit., p. 246.

ha Socrate come protagonista, non è nominata: a identificarla bastano i ben noti toponimi del Cinosarge, dell'Ilisso e della fonte Calliroe¹⁴. Proponessa perciò di identificare la città con Bisanzio e il toponimo τὴν πύλην Ῥηγίου con una delle porte della città¹⁵, non lontano dalla quale, in direzione della Propontide, si incontra il santuario della Vergine τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς¹⁶, fonte in cui egli ravvisava la trasformazione cristiana della πηγὴ Ἀφροδίτης del nostro testo¹⁷.

Nonostante la critica di von Fritz, l'anno successivo l'ambientazione a Reggio in Calabria viene riproposta con nuovi argomenti dall'editore delle *Etiopiche*, Aristide Colonna, che fornisce anche un'identificazione dell'autore del dialogo con l'omileta italogreco del XII secolo Teofane (o meglio Filagato) Cerameo, chiamato anche, in un gruppo di manoscritti, Filippo il filosofo Ceramita o Cerameo¹⁸, autore di un importante omiliario, apprezzato non solo in Occidente, dove Filagato (che forse era il nome monastico di Filippo) predicò nell'età di Ruggero II (1130-1154) e di Guglielmo I (1154-1166), ma anche in Oriente¹⁹. L'ipotesi di Colonna, ampliata e rafforzata da studi successivi²⁰, ha goduto di grande successo, nonostante le fragili basi su cui poggiava²¹, alimentata per di più dalle ricerche su Filagato Ceramita e dalla nuova parziale edizione del suo omiliario²².

¹⁴ Cf. BRINKMANN, *Beiträge* cit., pp. 442-443.

¹⁵ Su di essa, cf. R. JANIN, *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964² (Archives de l'Orient Chrétien, 4A), pp. 277-278. La porta era denominata πύλη Ῥηγίου, oppure Ῥησίον, o Πουσίον, e, in epoca più tarda, Πολύανδρος o Μυρίανδρος, o Κολιανδρος.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 141-142, 451-452. Cf. anche *Id.*, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969², pp. 232-237.

¹⁷ Cf. VON FRITZ, *Philipp von Opus* cit., p. 246. Già D'Orville (cf. *supra*, n. 1) identificava la «Porta di Reggio» con quella delle mura di Costantinopoli.

¹⁸ A. COLONNA, *Heliodori Aethiopica*, Roma 1938, pp. 366-370, dove, tra i *Testimonia*, è riproposto il testo dell'operetta. Si veda anche *Id.*, *Teofane Cerameo e Filippo filosofo*, in *Bollettino del Comitato per l'edizione nazionale dei classici* 8 (1960), pp. 25-28; *Id.*, *Un epigramma di Filagato da Cerami sul romanzo di Eliodoro*, in *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di Filippo Maria Pontani*, Padova 1984 (Studi bizantini e neogreci, 14), pp. 247-248.

¹⁹ A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I-III, Leipzig 1937-1952: III, pp. 631-681.

²⁰ B. LAVAGNINI, *Filippo-Filagato promotore degli studi di greco in Calabria*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 28 (1974), pp. 3-12; C. CUPANE, *Filagato da Cerami, φιλόσοφος e διδάσκαλος*. Contributo alla storia della cultura bizantina in età normanna, in *Siculorum Gymnasium*, n.s. 31 (1978), pp. 1-28.

²¹ Cf. ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 6-7, con la relativa bibliografia.

²² G. ROSSI TAIBBI, *Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato da Cerami*,

Nel 1992, però, due articoli apparsi contemporaneamente, ignari l'uno dell'altro, riconducono per motivi diversi l'opera di Filippo il filosofo al V-VI secolo. L'uno, dello studioso di filosofia antica Leonardo Tarán²³, l'altro di chi scrive²⁴, sono accomunati, talvolta con gli stessi argomenti, nella critica all'ipotesi di Colonna, ma giungono tuttavia a conclusioni diverse.

Secondo Tarán, cui si deve un'approfondita analisi del contenuto dell'opera alla luce delle dottrine neoplatoniche e neopitagoriche, l'autore sarebbe un filosofo neoplatonico di V-VI secolo, forse, ma non necessariamente, cristiano e meno che mai un uomo di chiesa, che ambienta il dialogo a Reggio, poiché la città calabrese era fin dall'antichità associata ai Pitagorici, ma non è per questo un italogreco²⁵.

Da parte mia, proponendo una correzione al testo, riportavo invece l'ambientazione del dialogo nella Costantinopoli del V-VI secolo, ma non alla πύλη Ῥηγίου e al santuario della Vergine τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς, che era un luogo periferico, bensì nel centro della città, tra la Ῥηγία, che era la strada principale nel tratto tra il palazzo imperiale e il foro di Costantino, e la via di Calcoprata (τὰ Χαλκοπρατεῖα), una strada che, partendo dalla via Regia, arrivava al Corno d'Oro, e dove oltretutto sorgeva la chiesa di S. Maria di Calcoprata, identificabile col tempio dedicato alla Vergine nominato nell'*Ἐρμηνεία*²⁶. Ritenevo che un errore, verificatosi nella tradizione manoscritta quando l'antico nome di Ῥηγία non era più in uso, sostituito da quello di Mese, avesse trasformato l'ormai sconosciuta «(via) Regia» nella «porta di Reggio», il toponimo costantinopolitano più vicino e comprensibile per chi viveva in una città ormai cambiata²⁷. La mia proposta di localizzazione aveva il vantaggio di mettere d'accordo tutte le componenti della scena: luoghi, personaggi, età e contenuto del dialogo. Ma su questo dovrò tornare più avanti.

Palermo 1965 (Istituto siciliano di studi bizantini, Quaderni, 1); *id.*, *Filagato da Cerami. Omelie per i Vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, Palermo 1969 (Istituto siciliano di studi bizantini. Testi e monumenti, 11); S. CARUSO, *Le tre omilie inedite «per la Domenica delle Palme» di Filagato da Cerami (LI, LII, LIII Rossi-Taibbi)*, in *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 41 (1974), pp. 109-127.

²³ L. TARÁN, *The Authorship of an Allegorical Interpretation of Heliodorus' Aethiopica*, in *Σοφίης μαήτορες / «Chercheurs de sagesse». Hommage à J. Pépin*, Paris 1992, pp. 203-230 [rist. in *id.*, *Collected Papers*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 74-108].

²⁴ ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit. (n. 2).

²⁵ TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 209-210.

²⁶ ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 10-21.

²⁷ *Ibid.*, pp. 10-12, con bibliografia.

Per ora vorrei anzitutto discutere non l'esauriente analisi del testo, ma alcune proposte di Tarán, secondo il quale è probabile, ma non indispensabile, che l'autore fosse un cristiano, e i luoghi descritti sarebbero frutto di finzione letteraria.

Il dialogo, così come si presenta, modellato sul precedente dell'*Axiochos*, è di certo una finzione letteraria, ma ciò non impedisce che la scena sia una scena reale, e che i luoghi in essa indicati siano luoghi reali e, per i lettori dell'epoca, riconoscibili, così come sono almeno letterariamente riconoscibili i toponimi ricordati nell'*Axiochos* per l'Atene di Socrate. È vero inoltre che l'identificazione con la porta delle mura di Costantinopoli detta porta di Reggio presentava a mio parere delle difficoltà²⁸, tuttavia non per gli stessi motivi addotti da Tarán²⁹, ma perché mi sembrava che la posizione periferica della porta di Reggio stonasse con uno scenario in cui si svolge, quasi in un «salotto letterario»³⁰, una dotta lezione di etica e filosofia. La Ῥηγία, cioè la «via Regia», invece, nel cuore della capitale, poteva stare al posto giusto nell'itinerario descritto da Filippo, che bisogna inquadrare nella topografia della Costantinopoli tardoantica³¹.

Quanto poi alla professione religiosa, le due citazioni scritturistiche (e forse una o più citazioni patristiche, ma si veda dopo) riportate nel dialogo non sono prive di significato: l'autore è quasi certamente un cristiano, anche se gli argomenti da lui addotti per difendere il romanzo non sono esclusivi del Cristianesimo, come osserva Tarán. Ma l'autore vuole difendere un testo pagano in un mondo ormai sempre più cristiano, quindi usa delle categorie morali e una terminologia comuni al neoplatonismo e al neoplatonismo cristiano, e, nell'interpretazione allegorica dei personaggi, si serve di mezzi come la paretimologia e la simbologia numerica, che, dal neoplatonismo e dal neopitagorismo³², sono ormai entrati anche nel patrimonio culturale dei cristiani e che avranno tanto successo per tutto il medio evo.

Bisogna considerare che tra V e VI secolo i pagani sono sempre di meno e, anche prima della chiusura della scuola di Atene (529), per un

²⁸ *Ibid.*, p. 10.

²⁹ TARÁN, *The Authorship* cit., p. 209, adduce tra i motivi del suo rifiuto dell'identificazione di von Fritz il fatto che quello di πύλη Ῥηγίου è un nome incerto, che nelle fonti appare alternato ad altre forme (cf. *supra*, n. 15). Ma questa oscillazione nelle grafie e nelle forme dei toponimi bizantini non è un fenomeno raro.

³⁰ ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 16-19.

³¹ Cf. ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 10-16, con bibliografia, e la pianta di p. 21.

³² TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 219 nn. 78-79, 226 e *passim*.

uomo di cultura era di certo più facile vivere professandosi cristiano. E poteva farlo senza rinunciare al proprio sapere, poiché, dopo l'età dei Padri della Chiesa, la cultura dell'antichità aveva ricevuto diritto di cittadinanza nell'impero cristiano. È l'età, per fare soltanto gli esempi più noti, del neoplatonico Sinesio di Cirene che diventa vescovo, di Eudocia Augusta, cioè la pagana Atenaide, figlia del retore ateniese Leonzio, che diverrà imperatrice, dello Pseudo-Dionigi Areopagita, un nome dietro il quale si nasconde, secondo Carlo Maria Mazzucchi, il pagano Damascio, che si divertì malignamente a trasformare il Cristianesimo in Neoplatonismo³³. Operazione, questa, che riuscì presso «teologi di salda formazione filosofica»³⁴, e che quindi erano già per loro conto addentro alla dottrina neoplatonica e pronti a subire l'inganno. Anche nel caso di Filippo il filosofo, egli si rivolge non al vasto pubblico, ma a un gruppo di φιλόλογοι³⁵, quindi utilizza una terminologia e degli argomenti che i suoi interlocutori sono in grado di comprendere.

E che Filippo fosse un cristiano, o almeno si professasse tale, lo dice egli stesso, in una frase che non è priva di ambiguità. Nel passo variamente dibattuto in cui parla di sé e della sua formazione³⁶, dopo aver menzionato il percorso e il livello di istruzione che gli danno il diritto di definirsi filosofo, egli aggiunge un'ultima tappa: νυνὶ δὲ πρὸς τὸ τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας καὶ σχῆμα καὶ ὄνομα ἀνθειλκύσθημεν.

L'espressione ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία è quasi una formula tecnica, utilizzata, insieme ad altre simili, talvolta contrapponendola alla Ἑλληνικὴ φιλοσοφία o alla ἔξω φιλοσοφία, fin dai primi autori cristiani per indicare la dottrina cristiana, la condotta di vita cristiana e in qualche caso la vita monastica³⁷. Tra gli altri, anche lo Pseudo-Dionigi Areopagita utilizza tale espressione³⁸. E non si può escludere che Filippo fosse anche un monaco³⁹: abito e nome sono le due cose che si cambiano all'atto della

³³ C.M. MAZZUCCHI, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, in *Aevum* 80 (2006), pp. 299-334.

³⁴ *Ibid.*, p. 313.

³⁵ Cf. *supra*, p. 12.

³⁶ Ed. COLONNA cit., p. 366, ll. 18-21. Cf. TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 214-215.

³⁷ Cf. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968², s.vv. φιλοσοφῶ, φιλοσοφία, φιλόσοφος.

³⁸ Nel *De divinis nominibus* 2,2, ed. B.R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum*, I: *Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, Berlin-New York 1990 (*Patristische Texte und Studien*, 33), p. 125 l. 1.

³⁹ Non un prete, come scrive TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 205, 214, 215 n. 56.

monacazione, e φιλόσοφος, in fondo, è un termine comunemente utilizzato per indicare il monaco, anche se è più verosimile che l'appellativo usato per Filippo nel titolo, «il filosofo», sia piuttosto determinato dal livello e dal tipo della sua cultura. Un neoplatonico cristiano, quindi, un uomo di cultura che si rivolge a un gruppo di φιλόλογοι per interpretare e difendere il romanzo.

Il pretesto letterario è dato dal gruppo di amici riuniti a leggere le *Etiopiche* nel portico del tempio: tra essi i più deridono e insultano il romanzo⁴⁰, e perciò due di essi, Nicola e Andrea, chiedono l'aiuto di Filippo per rispondere alle critiche. Dopo un primo momento di esitazione, Filippo accetta di intervenire e va insieme ai due nel luogo della lettura, il portico del tempio dedicato alla Δέσποινα Παρθένος.

A questo proposito Tarán rilevava che le parole ἀποδοὺς οὖν τῇ Δεσποίνῃ Παρθένῳ τὰς εὐκλείας εὐχὰς non indicano che il tempio dinanzi al quale Filippo prega prima di pronunciare il suo discorso fosse dedicato alla Vergine Maria: potrebbe trattarsi invece di un tempio dedicato ad Artemide, visto il ruolo che la dea occupa nel romanzo di Eliodoro⁴¹. A convalida di questa ipotesi, Tarán aggiunge ulteriori argomenti, come quello che, in un contesto cristiano, accanto al tempio della Vergine Maria, sia incongruo parlare della «fonte di Afrodite», che non stona invece accanto a un tempio di Artemide⁴², o come l'altro che ritiene poco credibile che coloro che leggono il romanzo di Eliodoro in modo sconveniente, e che lo fanno per di più dinanzi alle porte di un tempio, siano cristiani: più credibile, secondo Tarán, che tutto il contesto della finzione letteraria sia invece pagano⁴³.

Ma, come già scrivevo a suo tempo⁴⁴, una fonte di Afrodite non è incongrua nella Costantinopoli tardoantica⁴⁵. Anzi, i nomi degli dèi e

⁴⁰ Ed. COLONNA cit., p. 366, ll. 9-12.

⁴¹ TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 212-214.

⁴² *Ibid.*, p. 213.

⁴³ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴⁴ ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 19-20.

⁴⁵ A questo proposito, G. SANDY, *A Neoplatonic Interpretation of Heliodorus' Ethiopian Story*, in *Ἡρώδης. La belle saison de l'hellénisme: études de littérature antique offertes au recteur Jacques Bompaire*, ed. A. BILLAULT, Paris 2001, pp. 169-178: 171, semplifica in maniera incomprensibile la mia ricostruzione: «Longo's attempt to place the dramatic setting of the interpretation in Constantinople during the period spanning the fifth and sixth centuries also runs up against the problem of insufficient evidence. She must assume that the Πηγίου of the first line of the interpretation is a scribal error for Πηγίας, the name of the road that led from the imperial palace to the city walls of Constantinople; and that because there were many fountains in Constanti-

degli eroi pagani sono ancora familiari agli abitanti della Costantinopoli medievale e cristiana: per rendersene conto, basta sfogliare fonti «popolari» come le *Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί*⁴⁶ o i *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*⁴⁷, per non parlare del cosiddetto *De signis* di Niceta Coniata⁴⁸, che all'indomani della conquista latina di Costantinopoli (1204) piange la distruzione delle opere d'arte pagane che ancora esistevano nella città.

Inoltre la critica al romanzo, con il suo contenuto erotico, si comprende più da parte cristiana che da parte pagana⁴⁹. Accanto all'intellettuale bizantino che, sull'esempio dei Padri della Chiesa, si nutre di cultura classica, pur con i dovuti *distinguo* tra ἔξω/θύραθεν σοφία e ἔνδον/καθ' ἡμᾶς σοφία (o φιλοσοφία: cf. *supra*, p. 16), è sempre esistito un partito di cristiani benpensanti, non solo ecclesiastici, e anche di cultura dignitosa, ostile tuttavia o almeno diffidente nei confronti della cultura ereditata dal mondo pagano⁵⁰. Tale ostilità si accentua nei confronti del

nople in the fifth and sixth centuries that one of them must have been called "The Fountain of Aphrodite"...». A parte che io non ho parlato di errore di scrittura, ma di correzione determinata dal fatto che non si comprendeva più il vecchio nome, e a parte che la via Regia non arrivava alle mura della città, bisogna riconoscere che se Sandy, di tutto il mio articolo, ha afferrato solo questi due argomenti, ha ragione di parlare di «insufficient evidence»... Non è comunque il solo a rifiutare la mia ipotesi: cf. *infra*, p. 20 n. 55.

⁴⁶ Th. PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Lipsiae 1901, pp. 19-73; cf. A. CAMERON - J. HERRIN, *Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden 1984, pp. 56-165 *passim*: cf. in particolare l'*Index Nominum*, pp. 285-288, e l'elenco di statue delle pp. 48-51.

⁴⁷ PREGER, *Scriptores originum* cit., pp. 135-289. Cf. A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn 1988 (Ποικίλα Βυζαντινά, 8), pp. 751-764 indice dei nomi. Cf. anche G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria»*, Paris 1984 (Bibliothèque Byzantine, Études, 8), pp. 69, 133, 139-140.

⁴⁸ Nicetae Choniatae *Historia*, rec. I.A. VAN DIETEN, I, Berolini et Novi Eboraci 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 11/1), pp. 647-655.

⁴⁹ Anche se un giudizio abbastanza severo sul romanzo lo esprime l'imperatore Giuliano in una sua lettera (*Ep.* 89b) relativa alla restaurazione del culto degli dèi e alla formazione dei sacerdoti: cf. A. GUIDA, *L'imperatore e il vescovo. Testimonianze sulla fortuna del romanzo nel IV secolo*, in *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi, Udine 29-30 maggio 2003*, a cura di A. MARCONE, Firenze 2004, pp. 23-37: 27 n. 20. Tuttavia è innegabile che nel suo progetto di riforma del culto degli dèi Giuliano sia stato influenzato proprio dal moralismo cristiano.

⁵⁰ Non starò a dilungarmi sui ben noti esempi di Fozio, Psello, Teodoro Prodromo. In breve, secondo alcune fonti, lo straordinario sapere di Fozio sarebbe stato di origine diabolica: Pseudo-Simeone, ed. I. BEKKER, Bonn 1838, p. 670: cf. J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Athen 1939 (Texte und Forschungen zur byz.-neugr. Philologie, 30), pp. 69-72. Sotto il nome di Psello è tramandata una confessione di fede il cui pretesto va probabilmente ricercato in accuse di empietà (cui più tardi non sfuggirà il suo allievo Giovanni Italo): cf. A. ACCONCIA LONGO - A.

romanzo antico, che per ovvi motivi viene in conflitto con il moralismo sessuale cristiano. Anche se le *Etiopiche* non sono particolarmente licenziose (ma certi giudizi sono relativi), Filippo, all'inizio della sua difesa, dice che il romanzo è come la pozione di Circe, che trasforma in porci gli esseri volgari, ma che conduce alle vette della conoscenza i sapienti⁵¹.

Gli argomenti della difesa di Filippo corrispondono probabilmente in maniera speculare a quelli della critica o della derisione espressa dal gruppo di φιλόλογοι. Poiché la difesa del romanzo pronunciata da Filippo il filosofo è una difesa morale, che solleva la materia della narrazione dalla apparente bassezza dell'intreccio amoroso al reale significato di metafora del viaggio dell'anima dall'ignoranza alla conoscenza di Dio⁵², è evidente che le critiche dei φιλόλογοι erano dettate dallo stesso moralismo sessuale espresso da Basilio nel suo *Ad iuvenes*⁵³, moralismo tipicamente cristiano. Non è perciò strano che il dialogo si svolga nel portico (τὰ προπύλαια) di una chiesa, quasi a simboleggiare attraverso la scena, luogo di passaggio tra il mondo esterno e l'interno della chiesa, l'ingresso nella cultura cristiana, che attraverso l'interpretazione allegorica di Filippo può accoglierla e conservarla, di un'opera pagana, dotata apparentemente di requisiti di «immoralità» che avrebbero dovuto invece provocarne la condanna.

JACOB, *Une anthologie salentine du XIV^e siècle: le Vaticanus gr. 1276*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 17-19 (1980-1982), pp. 149-228: 220 nr. 47. Quanto a Teodoro Prodromo, si legga il lungo poema contro Barys, nr. LIX nell'edizione di W. HÖRANDNER, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, Wien 1974 (Wiener Byzantinistische Studien, 11), pp. 473-488.

⁵¹ Ed. COLONNA cit., p. 367, ll. 35-37: cf. TARÁN, *The Authorship* cit., p. 216. La condanna morale cristiana è una spada di Damocle che sempre pende sul romanzo. Anche Fozio, che pure legge un certo numero di romanzi antichi con interesse e attenzione – Photius, *Bibliothèque*, ed. R. HENRY, I, Paris 1959, pp. 147-152 (cod. 73), II, Paris 1960, pp. 11 (cod. 87), 34-48 (cod. 94) –, non si sottrae all'osservazione di rito sulla loro immoralità (cod. 87, p. 11; cod. 94, p. 34): cf. anche P.A. AGAPITOS, *Narrative, rhetoric, and «drama» rediscovered: scholars and poets in Byzantium interpret Heliodorus*, in *Studies on Heliodorus*, ed. by R. HUNTER, Cambridge 1998, pp. 125-156: 128-132. L'ambivalenza di questo atteggiamento dei Bizantini verso la cultura pagana e il romanzo in particolare può essere simboleggiata proprio dalle trasformazioni medievali subite dal personaggio Eliodoro, che diventa cristiano e vescovo di Tricca per alcuni, stregone malefico per altri: sull'argomento si veda A. ACCONCIA LONGO, *La Vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 26 (1989), pp. 3-98: 13-29; EAD., *Note sul dossier agiografico di Leone di Catania: la trasmissione della leggenda e la figura del mago Eliodoro*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 44 (2007) [= *Ricordo di Lidia Perria*, III], pp. 3-38: 30-38.

⁵² TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 216-228.

⁵³ Cf. *infra* e n. 54.

Ad ogni modo, anche senza difese come quella del nostro dialogo, il romanzo antico aveva i suoi cultori. Già Basilio di Cesarea, che con l'*Ad iuvenes* giustifica l'uso (e con ciò favorisce il salvataggio cristiano) delle opere letterarie dell'antichità, e che pure, sempre nell'*Ad iuvenes*, mette in guardia i giovani contro la facile seduzione del romanzo, dimostra in altro luogo di essere egli stesso un lettore di romanzi, quando in una lettera a Pietro di Alessandria cita un passo di Achille Tazio⁵⁴.

* * *

Dopo il 1992, frutto di un rinnovato interesse per il romanzo greco e la sua fortuna nel medioevo, altri studi specifici hanno visto la luce sull'opera di Filippo il filosofo, altri ne hanno trattato marginalmente; alcuni studiosi, e sono i più, sono rimasti affezionati all'ipotesi di Colonna⁵⁵, altri hanno accettato la mia localizzazione costantinopolitana⁵⁶. Con una ricca messe di materiale nuovo, i tempi erano maturi, ammesso che ce ne fosse bisogno, per una nuova edizione dell'*Ἐκρημνεία*. Ciò che è puntualmente avvenuto, ad opera di Nunzio Bianchi⁵⁷, il quale ritorna, senza aggiungere alcun argomento nuovo e decisivo, all'ipotesi di Colonna.

⁵⁴ Cf. GUIDA, *L'imperatore e il vescovo* cit., pp. 31-34.

⁵⁵ Ad esempio, SANDY, *A Neoplatonic Interpretation* cit. (n. 45); anche R. HUNTER, «Philip the Philosopher» on the *Aithiopika* of Heliodorus, in *Metaphor and the Ancient Novel*, ed. by S. HARRISON – M. PASCHALIS – S. FRANGOULIDIS, Groningen 2005 (*Ancient Narrative. Supplementum* 4), pp. 123-138: 126, segue il parere di Hans Gärtner e Nigel Wilson, che avevano accettato l'ipotesi di Colonna, e aggiunge: «Strong voices have, however, also been raised in favour of a date in late antiquity, most probably in the fifth or sixth century, although such a discussion of one of the novels at this early date would be remarkable indeed». Ma, in verità, già nel IV secolo si discuteva di romanzi, come dimostra GUIDA, *L'imperatore e il vescovo* cit., e, soprattutto, il tipo di critica letteraria che prevede l'interpretazione allegorica dei testi è più antico del V-VI secolo: cf. TARÁN, *The Authorship* cit., p. 227 e n. 140. Su altri studiosi che professano l'ipotesi di Colonna – come E.V. MALTESE, *Tra lettori e letture: l'utile e il dilettevole*, in *Humanitas* 58/1 (2003), pp. 140-164: 160-161 – c'è ben poco da dire, se non che ripetono pedissequamente affermazioni altrui, senza nulla di nuovo, quindi mi risparmio l'elenco di nomi e articoli.

⁵⁶ S. LUCÀ, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993), pp. 1-91: 86-87; ID., *Note per la storia della cultura greca della Calabria medioevale*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 74 (2007), pp. 43-101: 93; A. JACOB, in *Codici greci dell'Italia meridionale* cit., p. 110; AGAPITOS, *Narrative, rhetoric, and «drama» rediscovered* cit., p. 128 n. 21.

⁵⁷ N. BIANCHI, *Il codice del romanzo. Tradizione manoscritta e ricezione dei romanzi greci*, Bari 2006 (*Paradosis*, 12), pp. 7-67: si tratta del primo capitolo del libro, dal titolo *Filippo filosofo a Reggio Calabria ovvero Filagato da Cerami interprete di Eliodoro*.

Cosa perfettamente legittima – sia chiaro, non pretendo davvero che le mie affermazioni siano infallibili –, se non fosse che la nuova volenterosa edizione presta il fianco a qualche rilievo e, oltre a rivolgermi alcune critiche, già nel titolo *Filippo filosofo a Reggio Calabria* fa il verso al mio *Filippo il filosofo a Costantinopoli*, chiamandomi direttamente e personalmente in causa.

Prima di passare, comunque, alla nuova edizione dell'*Ἐκφυεῖα*, bisogna subito dire che l'intera opera di Filagato da Cerami – che fu indubbiamente una personalità letteraria di rilievo nel panorama della letteratura religiosa del XII secolo, come dimostra il fatto che il suo omiliario fu adottato non solo nel mondo italogreco, ma anche in Oriente⁵⁸ – ha goduto di una rivalutazione entusiasta. Autore raffinato, elegante, fiero della sua cultura, Filagato, già secondo Rossi Taibbi⁵⁹, mostrerebbe di conoscere, oltre ai pilastri della letteratura religiosa, anche autori della greicità classica, o comunque importanti autori profani⁶⁰.

Agli autori già da tempo identificati, si aggiunge la scoperta della presunta conoscenza, da parte di Filagato, delle epistole di Alcifrone⁶¹ – quella citazione di Alcifrone in Filagato, però, come ha dimostrato Santo Lucà, deriva piuttosto dalla lettura di Gregorio di Nissa⁶², una lettura che non sorprende nell'ambiente monastico italogreco, e in Filagato in particolare⁶³ –, e perfino la conoscenza del *Contra Galilaeos* di Giuliano l'Apostata⁶⁴. Una biblioteca davvero invidiabile, quella frequentata dal monaco Filagato⁶⁵. Peccato che non si trovi niente di simile in ciò che

⁵⁸ Cf. *supra*, nn. 19, 22.

⁵⁹ ROSSI TAIBBI, *Omēlie* cit., p. 11, elenca un gruppo di autori dell'antichità citati da Filagato, ma senza altri particolari.

⁶⁰ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 40-43, raccoglie, dagli apparati e dai commenti precedenti, tutte le citazioni di autori greci antichi e recenti, che elenca con puntiglioso orgoglio: Omero, Esiodo, Pindaro, Platone, Euripide, Menandro, Teocrito, Ippocrate e Galeno, nonché Mimnermo, Nonno di Panopoli, Proclo, Giovanni Lido, il *Physiologus* e lo *Stephanites et Ichnelates*, Procopio di Cesarea, Paolo Silenziario, Coricio.

⁶¹ N. BIANCHI, *Tempesta nello stretto ovvero Filagato da Cerami lettore di Alcifrone*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Bari* 48 (2005), pp. 91-97; *Id.* *Il codice* cit., pp. 42-43.

⁶² LUCÀ, *Note per la storia* cit., pp. 58-59, 85-87.

⁶³ Si veda *infra*, pp. 25-26 nn. 82, 83.

⁶⁴ N. BIANCHI, *Nuovi frammenti del Contra Galilaeos di Giuliano (dalle omēlie di Filagato da Cerami)*, in *Bollettino dei classici*, ser. III, 27 (2008), pp. 89-104. In questo caso Bianchi è abbastanza prudente da considerare la possibilità che le citazioni siano indirette, anche se l'eventualità di una lettura diretta, da parte di Filagato, di una copia superstita dello scritto giuliano non viene da lui esclusa.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 91: «Queste citazioni...», osserva Bianchi, «arricchiscono la già cospi-

rimane del patrimonio librario italogreco, in particolare nell'ambiente siculo-calabrese del XII secolo⁶⁶.

Al proposito, con ben diversa esperienza di testi e manoscritti, Santo Lucà scrive: «...le allusioni o citazioni di testi od autori classici che occorrono nelle omelie di un raffinato e colto esegeta del XII secolo, Filippo/Filagato da Cerami (?), rimandano quasi tutte, a mio parere, ad una fruizione indiretta, tramite i Padri della Chiesa, i lessici o i florilegi sacro-profani»⁶⁷.

Ma veniamo alla nuova edizione dell'*Ἐκμνησία*. Si tratta di un lavoro accurato nel suo genere, documentato e ricco di bibliografia: non vi è nulla che sia stato scritto sull'operetta di Filippo il filosofo (e probabilmente anche su Filagato Ceramita) che non sia stato messo a contributo⁶⁸.

cua biblioteca, tuttora da ricostruire e scandagliare, di questo monaco φιλόσοφος...», e alla n. 7: «Una biblioteca intesa non solo in senso letterario, ma anche letterale, materiale, giacché talune riprese e citazioni nelle omelie filagatee non possono che indurre a pensare ad una disponibilità effettiva e immediata di alcuni testi...», e a riprova della sua affermazione riporta: a) l'esempio del calcolo gematrico che Elio-doro (*Aethiop.* IX. 22. 6) applica al nome Nilo mentre Filagato lo applica al nome Rebecca (*hom.* LXXIX, in J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus... Series Graeca*, Parisiis 1857-1866 [da ora PG], vol. 132, col. 696A 7-11), su cui si veda più avanti, e b) l'esempio della citazione da Alcifrone di cui *supra*, p. 21 e n. 62. Con simili prove, non si dovrebbero esprimere troppo entusiastiche certezze.

⁶⁶ Per spiegare le citazioni dotte di Filagato, che non trovano corrispondenze nel patrimonio di manoscritti di provenienza siculo-calabrese, si è anche pensato a un viaggio «di istruzione» di Filagato a Costantinopoli. Tuttavia questo viaggio non è testimoniato da alcuna fonte, e lo stesso Filagato, che in varie omelie fornisce qualche notizia autobiografica, non ne fa parola. Cf. CUPANE, *Filagato da Cerami* cit., pp. 5-6 e n. 14; M.B. FOTI, *Il monastero del S.mo Salvatore. Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina 1989, pp. 107-108; LUCÀ, *Note per la storia* cit., pp. 85s. e n. 135.

⁶⁷ LUCÀ, *Note per la storia* cit., p. 58 e n. 43, dove rimanda anche all'importante saggio, ID., *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII* cit., pp. 76-79; si veda anche ID., *Dalle collezioni manoscritte di Spagna: libri originari o provenienti dall'Italia greca medievale*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 44 (2007) [= *Ricordo di Lidia Perria*, III], pp. 39-96: 56-81 e *passim*.

⁶⁸ Di fronte a tale apparente completezza, si debbono rilevare, tuttavia, alcune «dimenticanze», o «distrazioni», come l'ambiguità con cui si glissa sulla datazione assegnata da Kurt von Fritz all'opera: BIANCHI, *Il codice* cit., p. 22 e n. 38. O quando mi si attribuisce una correzione al testo che non è la mia: *ibid.*, p. 43 n. 118. O quando si parla della mia datazione, «sulla scia di alcuni precedenti», ma si rimanda soltanto a Hunger: *ibid.*, p. 22 e n. 42. O si tace del tutto sull'accettazione della mia tesi da parte di studiosi pure citati dallo stesso Bianchi nelle sue note, come A. Jacob, *ibid.*, p. 8 n. 5, o P.A. Agapitos, *ibid.*, p. 9 n. 8 (cf. *supra*, n. 56). Si nota inoltre un comportamento oscillante nei confronti dello studio di Tarán (cf. *supra*, n. 23), cui la prima nota dell'introduzione, *ibid.*, p. 7 n. 1, rivolge una critica sproporzionata all'errore (ammesso che di errore si possa parlare), mentre nel seguito Bianchi ha ampia-

Questa esigenza di completezza affiora anche nella nuova edizione del testo greco, dove, oltre a essere utilizzati letture e suggerimenti di editori e commentatori precedenti, l'apparato critico risulta insolitamente folto di «lezioni» del codice, che sono, per lo più, semplici errori di ortografia e omofonia⁶⁹: uno scrupolo eccessivo rispetto alle consuete regole ecdotiche, che richiedono la registrazione di errori di omofonia e simili solo in casi particolari⁷⁰, a meno che non si tratti di documenti di archivio o di autografi, e qui non si tratta né di un documento né di un autografo.

Questa mia riserva, è chiaro, può non essere condivisa, ma credo che un apparato critico così inutilmente minuzioso non faccia che moltiplicare il rischio di letture sbagliate, errori di distrazione, refusi, e che, in un contesto talmente delicato, basti un solo errore per vanificare ogni sforzo di accuratezza. Ciò che è purtroppo avvenuto, e non in un solo caso, ma in più occasioni, che denunciano una certa imperizia di Bianchi nello sciogliere le abbreviazioni e la tendenza a confondere le lezioni del codice con quelle dei precedenti editori⁷¹. È lecito perciò porsi l'interrogativo se Bianchi abbia realmente ricontrollato il manoscritto o se, come va di moda presso certa filologia soprattutto classica, si sia limitato

mente beneficiato dell'esemplare commento filosofico dello stesso Tarán, come dimostrano i miglioramenti accolti nell'edizione del testo, pp. 49-57 app. crit. *passim*, e del cui lavoro fa un uso strumentale, finalizzato alla tesi che intende dimostrare, mentre il risultato fondamentale dello studio di Tarán è il contrario di quanto affermato da Bianchi. Su questo, si veda anche *infra*, p. 31 e n. 112.

⁶⁹ Elencati anche in N. BIANCHI, *Per una nuova edizione dell'Ἐκμύρεια eliodorea*, in *Bollettino dei classici*, ser. III, 26 (2005), pp. 69-74. Anche nelle edizioni di Hercher e Colonna (cf. nn. 1 e 18) sono segnalati in apparato molti errori di ortografia del codice.

⁷⁰ Cf. [J. IRIGOIN], *Règles et recommandations pour les éditions critiques*, Paris 1972, p. 25.

⁷¹ Ho controllato il testo su un microfilm del *Marc. gr.* 410, conservato presso il Centro per lo studio del manoscritto della Biblioteca Nazionale di Roma, solo per i ff. 122r-123r: purtroppo l'immagine del f. 123v risulta poco leggibile, e quindi non ho potuto completare il controllo. Tralascio di indicare errori di omofonia che Bianchi talvolta, contrariamente al suo solito, dimentica di segnalare. Sono tuttavia indicativi i rilievi seguenti sull'edizione. BIANCHI, *Il codice* cit., p. 49 l. 15, non solo gli editori, ma anche il codice riporta ἀναγινώσκουσιν; p. 50 l. 31 εἴ τι (e non ἔτι) è la lezione degli editori; p. 50 l. 34 dimentica di segnalare che καθέλκειν è correzione di Hercher; p. 51 l. 48 il codice non riporta βεβήλους, bensì βεβήλως: l'errore di lettura ripreso da Bianchi risale a Hercher; p. 51 l. 67 χαρίεντα è correzione degli editori, il codice ha χαρίεντας, che invece Bianchi attribuisce agli editori; p. 52 l. 75 codice ed editori riportano concordemente οὔτε μὴν μαστιγούμενος, laddove Bianchi omette μὴν; p. 54 l. 119, Bianchi non si è accorto che τῆς ἑβδόμης σημασίαν è una tacita correzione (o una lettura sbagliata) di Hercher: il codice in realtà riporta τὴν ἑβδόμην σημασίαν.

ad attingere agli apparati degli editori precedenti, a volte fraintendendoli o mal riportandoli⁷².

Ma, cercando di ridurre al minimo i rilievi su casi particolari⁷³, il nuovo studio in realtà non aggiunge nemmeno qualcosa di nuovo, di decisivo, rispetto a quanto da altri segnalato, per giustificare la sicurezza con la quale riafferma l'identità tra l'autore dell'*Ἐκρηνεία* e l'omileta italogreco. È vero, sì, che alle somiglianze testuali tra l'*Ἐκρηνεία* e le omelie di Filagato già a suo tempo segnalate da altri si aggiungono un certo numero di «affinità strutturali, concettuali e lessicali»⁷⁴, ma si tratta di prove dello stesso tipo, se non addirittura più generiche, di affinità comuni a troppi autori e di una terminologia frequente nella letteratura bizantina di un certo livello.

Infatti sono riproposte, come prova di identità tra Filippo il filosofo e l'omileta italogreco, somiglianze verbali e concettuali che potevano far riflettere e convincere trenta o quaranta anni fa, ma che oggi possono essere facilmente moltiplicate e per ciò stesso ridimensionate da uno strumento meritorio per la nostra disciplina come il *TLG on-line*⁷⁵.

Non penso, quindi, che uno studioso attento all'uso di questo strumento⁷⁶ possa considerare realmente significative le coincidenze basate

⁷² Su questa prassi malsana – figlia della scarsa conoscenza della paleografia da parte di certi filologi, ma anche di troppa fiducia nelle collazioni della filologia sette- e ottocentesca, e forse di una sorta di inconscia sfiducia nei confronti della tradizione manoscritta medievale – ha scritto pagine divertenti M. MORANI, *L'edizione dei classici latini e greci nell'età del libro a stampa. Divagazioni su un libro recente*, in *Orpheus* 18 (1997), pp. 525-551.

⁷³ Lo studio di Bianchi è stato comunque valutato positivamente: A. CORCELLA, *Note a Filippo il Filosofo (Filagato da Cerami)*, *Commentatio in Charicleam*, in *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 9 (2009), pp. 45-51, loda l'edizione di Bianchi, scrivendo che il testo «...si può ora leggere in forma pienamente affidabile nella bella edizione offertane da Nunzio Bianchi, accompagnata da una dotta introduzione che illumina i più vari aspetti del testo» (p. 45), ma nelle pagine seguenti propone correzioni al testo edito, che probabilmente non resteranno isolate.

⁷⁴ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 28ss. Bianchi non sembra avvertire il rischio di una utilizzazione esasperata di somiglianze, citazioni, affinità: procedendo su questa strada si potrebbe arrivare a dire che due autori sono la stessa persona, se scrivono ambedue in greco.

⁷⁵ Elaborato presso l'University of California di Irvine, e consultabile all'indirizzo <http://www.tlg.uci.edu/>.

⁷⁶ E Bianchi sicuramente lo è: ad esempio, BIANCHI, *Il codice* cit., p. 28 n. 60, a proposito della frase μέθην μεθυσεῖσα τὴν σῶφροναν, parla di un autore di XIV-XV secolo, Macario Macrès, che non c'entra niente col discorso, ma che è segnalato nel *TLG on-line*, dove invece non sono ancora registrate le citazioni da Gregorio di Nissa presenti in LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* cit., s.v. μέθη. Ciò che Bianchi non

sull'impiego di espressioni come ἀχάλινοι γλῶτται, sulla contrapposizione tra βίος πρακτικός e βίος θεωρητικός, sull'immagine μέθην μεθυσθῆναι τὴν σόφρονα⁷⁷, oppure sul confronto tra ἱστορία (materia del racconto) e θεωρία (interpretazione allegorica)⁷⁸. O possa trovare eccezionale la frase τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις εἰς ἄρσεν καὶ θῆλυ μεμέρισται, e così via. Tutte queste espressioni hanno numerose, per non dire innumerevoli, attestazioni. Piuttosto, nel riproporre le coincidenze individuate a suo tempo da altri⁷⁹, ho l'impressione che l'editore avverta l'inadeguatezza della dimostrazione basata su elementi comunque opinabili.

Lo stesso discorso vale per tutto ciò che riguarda crittografia mistica, isopsefia, simbolismo numerico – su cui esiste una bibliografia sterminata che qui non è nemmeno lontanamente sfiorata –, oltre che per l'interpretazione dei nomi attraverso la paraetimologia: artifici già antichi, che sono pane quotidiano per gli autori tardoantichi e medievali⁸⁰. Non ritengo infatti si possa dare un'importanza così straordinaria alla somiglianza dell'interpretazione isopsefica e allegorica del nome Nilo in Elio-doro, di Cariclea in Filippo e di Gabriele e Rebecca in Filagato, o alle varie occorrenze di paraetimologia dei nomi propri⁸¹.

Piuttosto, vorrei osservare che un'indagine sulle citazioni prese in esame ripropone, da una parte, quanto già adeguatamente sottolineato a suo tempo da Rossi Taibbi, cioè la stretta dipendenza di Filagato da Gre-

prende in considerazione è che allo stato attuale dei lavori l'immenso *data-base* non è ancora completo – né lo sarà mai, rivolgendosi, è ovvio, a quel che è edito all'interno di quanto è giunto sino a noi –, e quindi parlare di corrispondenze esclusive può essere particolarmente rischioso.

⁷⁷ Cf. ACCONCIA LONGO, *Filippo il filosofo* cit., pp. 7-9. A proposito di questa espressione, BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 27-28, confonde un po' le acque su Gregorio di Nissa e le altre citazioni patristiche riportate in LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* cit., s.v. μέθη, e chiama in causa, alla n. 60, un autore che, come ho già detto (*supra*, n. 76), non c'entra niente. Sull'origine di questa espressione, che conta numerosissime attestazioni, cf. TARÁN, *The Authorship* cit., p. 224 e n. 117.

⁷⁸ Su questa contrapposizione, si veda, ad esempio, Gregorii Nysseni *De vita Moysis*, ed. H. MUSURILLO, Leiden 1964 (Gregorii Nysseni Opera, VII, I), pp. 33-145, dove tutto il secondo λόγος è occupato dall'interpretazione allegorica, θεωρία, delle notizie, ἱστορία, del primo λόγος, tratte dalla Bibbia, e dove i termini ἱστορία e θεωρία sono utilizzati, in rapporto fra loro, con frequenza. Si veda anche l'utile *Indice dei nomi e dei termini tecnici* nell'edizione di Gregorio di Nissa, *La Vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Verona 1996² (Scrittori greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla), pp. 348-349, s.vv. θεωρία, ἱστορία.

⁷⁹ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 23-28.

⁸⁰ Cf. anche *supra*, p. 15 e n. 32.

⁸¹ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 29, 33, 36.

gorio di Nissa⁸², che d'altronde risulta esplicitamente anche dalle parole dell'omileta⁸³. Dall'altra, tale indagine porta alla conclusione che lo stesso Filippo il filosofo dell'*Ἐκφωνεῖα* fosse nutrito non solo di autori neoplatonici pagani, ma anche di neoplatonici cristiani, cosa perfettamente verosimile quanto a cronologia.

Per tornare al problema dell'identificazione tra il filosofo e l'omileta, qui come altrove viene evocata come prova la conoscenza di Eliodoro da parte di Filagato Ceramita⁸⁴. Ma forse si dovrà prima mettere ordine in questo «triangolo», evitando anzitutto il sofisma perverso, cui troppi hanno obbedito: Filippo il filosofo commenta Eliodoro, Filippo/Filagato Ceramita conosce Eliodoro – ergo: Filippo il filosofo e Filippo/Filagato sono la stessa persona.

Va da sé che l'autore dell'*Ἐκφωνεῖα* conosca Eliodoro. Certamente non si può escludere che l'omileta Filagato potesse leggere le *Etiopiche* – non per nulla si tratta del romanzo antico più famoso nel medioevo greco, amato da categorie di lettori diverse –, anche se bisogna tener conto che il romanzo fu ampiamente utilizzato nella stesura di gnomologi, lessici, florilegi vari⁸⁵. Quello che non mi sembra accettabile è che Filippo il filosofo dell'*Ἐκφωνεῖα* sia identificato con Filippo/Filagato Ceramita sulla base di una presunta comunanza di saperi e di un'omonimia imperfetta.

Infatti, oltre al problema rappresentato dall'espressione ἐκ φωνῆς del titolo dell'*Ἐκφωνεῖα*⁸⁶ (su cui si veda più avanti), non è forse privo di significato il modo in cui alcuni manoscritti delle omelie riportano il nome dell'autore.

Oggi, la paternità dell'omiliario, fino agli inizi del secolo scorso incerta a causa delle diverse attribuzioni dei codici⁸⁷, è universalmente assegnata al monaco rossanese Filagato, che da laico si sarebbe chiamato Filippo, sulla base della rubrica del codice *Barb. gr.* 465, dell'anno 1533,

⁸² ROSSI TAIBBI, *Filagato da Cerami. Omelie* cit., pp. XLVI–XLVIII.

⁸³ *Hom.* XX, 9, 2–6, *ibid.*, p. 134.

⁸⁴ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 24–36 *passim*, e la relativa bibliografia.

⁸⁵ GUIDA, *L'imperatore e il vescovo* cit., p. 35. Cf. anche l'ed. COLONNA cit., che tra i *Testimonia*, pp. 361–372, segnala anche alcuni gnomologi. Inoltre, cf. LUCÀ, *Note per la storia* cit., pp. 94–97.

⁸⁶ Cf. nn. 6, 133.

⁸⁷ Cf. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* cit., III, pp. 631–681. Oltre ai nomi di Filagato monaco e di Filippo Ceramita, si trovano nei manoscritti i nomi di Cera-meio arcivescovo di Taormina, di Teofane Cerameo arcivescovo, di Gregorio arcivescovo di Taormina, di Giovanni Cerameo arcivescovo di Taormina: *ibid.*, pp. 636–652, 672–681; ROSSI TAIBBI, *Sulla tradizione manoscritta* cit., pp. 18–20.

che recita: Βίβλος τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Φιλίππου τοῦ Κεραμίτου τοῦ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντος Φιλαγάθου μοναχοῦ⁸⁸. Nel lungo elenco di manoscritti fornito da Ehrhard, dove i diversi gruppi sono distinti dal diverso nome che essi forniscono dell'autore, si dovrà notare che tutti quelli che riportano nei titoli delle omelie l'attribuzione a Filippo il filosofo aggiungono sempre al nome dell'autore la denominazione Κεραμεύς ο Κεραμίτης⁸⁹. Questo particolare dovrebbe far riflettere, prima di affermare con troppa sicurezza l'identità di Filippo il filosofo Ceramita con Filippo il filosofo *tout court*.

Ma, al di là di questa riserva, il punto cruciale del discorso è la sostanziale diversità tra l'*Ἐκμηνεία*, che è un'operetta filosofica, il cui autore è un neoplatonico «praticante», che fin dalle prime parole sottolinea la sua appartenenza a quella «scuola»⁹⁰, adottando anzitutto un modello letterario neoplatonico, la terminologia, le categorie concettuali, il tipo di critica letteraria⁹¹, e le omelie di Filagato, dove il neoplatonismo, filtrato attraverso gli scritti dei Padri della Chiesa, Gregorio di Nissa soprattutto, diventa ornamento della frase, citazione, orpello letterario⁹².

* * *

Non bastano, per superare questa diversità, tutti i tentativi di esaltare come straordinaria la personalità culturale del monaco Filagato e la ricchezza intellettuale dell'ambiente in cui egli si formò.

⁸⁸ Cf. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* cit., III, p. 656 e n. 1; ROSSI TAIBBI, *Sulla tradizione manoscritta* cit., pp. 66-67. La notizia meriterebbe comunque una più cauta accoglienza, poiché, se da una parte non si può escludere che il codice del 1533 derivi da fonti antiche e affidabili, dall'altra la notizia potrebbe essere un tardo tentativo di mettere ordine nelle diverse attribuzioni dei codici.

⁸⁹ EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* cit., III, pp. 652-656. Fa eccezione il solo codice salentino *Vat. gr. 1277*, della seconda metà del XIV secolo, che riporta solo una parte di una singola omelia attribuita a Filippo, senza altre precisazioni, *ibid.*, p. 653. Su questo codice (poco indicativo per la tradizione della cultura greca del Salento, in quanto appartenente ad un'epoca di decadenza e di trasformazione sociale e culturale), si veda A. JACOB, *Le sermonnaire du prêtre Antoine de Pulsano. Quelques remarques sur la date et le copiste du Vat. gr. 1277*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, XV, Città del Vaticano 2008 (Studi e testi, 453), pp. 253-270.

⁹⁰ TARÁN, *The Authorship* cit., p. 216 e n. 57.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 216-229. Tarán definisce Filippo «an eclectic dilettante», che utilizza dottrine di autori che da Platone e Aristotele arrivano al neopitagorismo, medio platonismo e neoplatonismo.

⁹² Invece BIANCHI, *Il codice* cit., p. 46, capovolge astutamente la situazione, parlando di «patina filosofica dell'*ἔκμηνεία*», e di «*doctrina* di Filagato φιλόσοφος».

Il panorama intellettuale da cui nasce l'opera di Filagato è probabilmente molto più modesto dell'età dell'oro tratteggiata da Bianchi, secondo il quale con Ruggero II «...la cultura greca in Sicilia e Calabria va incontro ad una straordinaria rinascenza, segnata da una rinvigorita attività di copia dei testi profani – taluni, sembrerebbe, giunti per la prima volta in queste terre –, dall'imporsi di nuovi interessi in campo scientifico e filosofico, da un più intenso esercizio di traduzioni»⁹³. Era questa l'immagine trionfalistica della cultura italogreca, soprattutto di età normanna, che era in voga trent'anni fa, quando vigeva la «moda» di assegnare opere e manoscritti non altrimenti localizzati all'Italia meridionale, divenuta così per alcuni il centro irradiatore della civiltà bizantina. Ma gli studi sui manoscritti di Santo Lucà e di André Jacob hanno delineato un panorama della cultura italogreca molto diverso, più rarefatto ma anche più articolato e sfumato, e perciò nel complesso, nonostante certi ridimensionamenti, più interessante⁹⁴.

Ormai non si possono più confondere, come fa Bianchi⁹⁵, la corte normanna – intesa come un *unicum* uniforme per tutta la durata del Regno –, il mondo monastico calabro-siculo, e la cultura greca del Salento.

Alla corte normanna, per un breve periodo, quello rappresentato, per intendersi, dal regno di Ruggero II (1130-1154) e dalla presenza e dall'influenza del suo primo ministro Giorgio di Antiochia, la cultura greca godette realmente di un effimero prestigio. Tale fenomeno, tuttavia, fu legato soprattutto alle ambizioni «bizantine» di Ruggero⁹⁶. Inoltre, a ben guardare, le realizzazioni scaturite da questo risveglio culturale non sono esclusivamente opera di italogreci. A iniziare dalla politica «bizantina» di Ruggero II, cui collabora attivamente un greco di origine orientale, appunto Giorgio di Antiochia⁹⁷. E l'impronta dell'Antiocheno si rivela in

⁹³ BIANCHI, *Il codice* cit., p. 38. Cf. anche p. 46, dove si ispira agli ormai datati studi di G. CAVALLO, *La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Sicilia tra i secoli X-XV: consistenza, tipologia, fruizione*, in *Scrittura e civiltà* 4 (1980), pp. 157-245; 209-210; ID., *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 495-612: 558.

⁹⁴ LUCÀ, *Note per la storia* cit., pp. 63, 83 e *passim*. Cf. anche il polemico, ma non per questo meno valido scientificamente, lavoro di A. JACOB, *I più antichi codici greci di Puglia: ovvero un viaggio della paleografia nel paese che non c'è*, in *Studi medievali e moderni* 2 (2002), pp. 5-42: 5-8.

⁹⁵ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 37-47.

⁹⁶ F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, II, Paris 1907, pp. 708-742.

⁹⁷ L.-R. MÉNAGER, *Amiratus - Ἀμῖρατς. L'Emirat et les origines de l'Amirauté (XI^e-XII^e siècles)*, Paris 1960, pp. 44-54; A. ACCONCIA LONGO, *Gli epitaffi giambici per Giorgio*

quelli che sono i prodotti più splendidi della cultura bizantina nel Regno normanno, la chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio e la Cappella Palatina a Palermo⁹⁸, dove, non a caso, lavorarono due diverse «officine» di mosaicisti importate da Bisanzio⁹⁹. Persino il manoscritto italogreco più celebre dell'epoca, lo Scilitze di Madrid, *Matrit. Vitr.* 26-2, è verosimile che sia stato realizzato per iniziativa dello stesso Giorgio¹⁰⁰. A ciò si aggiunga che l'unica opera greca di stampo classicheggiante e di una certa importanza prodotta nell'età di Ruggero è il lungo poema giambico dedicato dall'esilio di Malta a Giorgio di Antiochia da un suo familiare¹⁰¹, autore probabilmente anche degli epitaffi e delle epigrafi di S. Maria dell'Ammiraglio¹⁰². E dall'Oriente proviene quel Nilo Doxapatre autore del *De Oeconomia Dei* e di una *Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων*¹⁰³, anche lui vicino al Grande Ammiraglio¹⁰⁴.

Dei nuovi fermenti culturali furono certamente partecipi, col favore dei nuovi padroni, anche i monasteri greci – dove si assiste a una rinnovata attività di copia, i cui contenuti, tuttavia, non si discostano da quelli

di Antiochia per la madre e per la moglie, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 61 (1981), pp. 25-59: 38-46 e *passim*; A. DE SIMONE, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Islam africano*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo* (Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve, 21-24 ottobre 1997), a cura di G. MUSCA, Bari 1999, pp. 261-293: 276-285; V. PRIGENT, *L'archonte Georges, prôtos ou émir?*, in *Revue des études byzantines* 59 (2001), pp. 193-207: 199-202.

⁹⁸ Cf. A. ACCONCIA LONGO, *Considerazioni sulla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio e sulla Cappella Palatina di Palermo*, in *Νέα Πώμη* 4 (2007) [= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, IV], pp. 267-293 e la relativa bibliografia.

⁹⁹ Cf. E. KITZINGER, *Tivo Mosaics Ateliers in Palermo in the 1140s*, in *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge, I: Les hommes. Colloque international, Rennes-Haute Bretagne 1983*, a cura di X. BARRAL I ALTET, Paris 1986, pp. 277-294.

¹⁰⁰ Cf. LUCÀ, *Dalle collezioni manoscritte cit.*, pp. 79-81.

¹⁰¹ E. TH. TSOLAKIS, *Ἀγνωστα ἔργα ἰταλοβυζαντινοῦ ποιητῆ τοῦ 12ου αἰῶνα*, in *Ἑλληνικά* 26 (1973), pp. 46-66.

¹⁰² ACCONCIA LONGO, *Gli epitaffi giambici cit.*, pp. 50-52.

¹⁰³ Cf. P. CANART, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*, in *Scrittura e civiltà* 2 (1978), pp. 103-162: 134-135 [rist. in ID., *Études de Paléographie et de Codicologie*, I, a cura di M. L. AGATI - M. D'AGOSTINO, Città del Vaticano 2008 (Studi e testi, 450), pp. 369-429]; S. CARUSO, *Echi della polemica bizantina antilatina dell'XI-XII sec. nel De oeconomia Dei di Nilo Doxapatres*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna (Palermo 4-8 dicembre 1972)*, Palermo 1973, pp. 403-432.

¹⁰⁴ È tra i testimoni che firmano un atto del 1146, quando cioè Giorgio era ancora vivo (morì nel 1151), relativo alla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio: cf. L. PERRIA, *Una pergamena greca dell'anno 1146 per la chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 61 (1981), pp. 1-24: 12, 24.

di età bizantina –, i quali contribuirono con ciò che possedevano, cioè una salda cultura di stampo religioso, alimentata da testi tramandati in «tradizioni antiche o subantiche, uniche o rare, quasi sempre ignote a Bisanzio, elaborate in genere nella provincia greco-orientale...», poche opere profane (soprattutto testi di diritto e di medicina), lessici e florilegi¹⁰⁵. L'omiliario di Filagato è appunto il frutto più raffinato di questa cultura religiosa. Sì, perché «religioso» non è indice di scarsa cura formale: modelli come i due Gregorio o altri Padri rappresentano una bastevole garanzia di eleganza e di stile.

Gli interessi filosofici e scientifici di cui parla Bianchi sono, almeno a giudicare dalle testimonianze pervenuteci, appannaggio della nuova classe dirigente normanna e andranno datati alla generazione successiva a quella di Filagato. Come osserva Lucà, si tratta di un'attività a senso unico: i testi filosofici e scientifici importati e tradotti da intellettuali italogreci come Enrico Aristippo ed Eugenio da Palermo non furono trascritti in greco, segno che «quella cultura rimase confinata nel ristretto ambito di corte, ma non rappresentò mai il segno di una condivisione e compartecipazione attiva dell'etnia greca, oramai in stato di destrutturazione e di assimilazione anche linguistica alla cultura latina dominante»¹⁰⁶.

Diverso è il discorso per il Salento, dove realmente, a partire almeno dal XIII secolo (forse l'artefice di questo rinnovamento intellettuale fu Nicola-Nettario da Otranto, che fu inviato a Costantinopoli e a Nicea)¹⁰⁷, si assiste al fiorire di interessi culturali nuovi, soprattutto ad opera di laici e delle famiglie del clero greco uxorato, che nelle proprie scuole mantiene accesa la fiaccola della cultura greca¹⁰⁸.

¹⁰⁵ LUCÀ, *Dalle collezioni manoscritte* cit., pp. 42, 64-81; ID., *Note per la storia* cit., pp. 80-82 e *passim*.

¹⁰⁶ LUCÀ, *Note per la storia* cit., p. 98.

¹⁰⁷ J.M. HOECK - R.J. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole, Ettal 1965* (Studia Patristica et Byzantina, 11), pp. 30-62. In due occasioni, negli anni 1205-1207 e 1214-1215, si recò a Costantinopoli come accompagnatore e interprete dei legati papali; nel 1223-1224 si recò invece a Nicea per incarico dell'imperatore Federico II.

¹⁰⁸ LUCÀ, *Dalle collezioni manoscritte* cit., pp. 41-47, 64-81; ID., *Note per la storia* cit., pp. 50-53; A. JACOB, *Culture grecque et manuscrits en Terre d'Otrante*, in *Atti del III° Congresso internazionale di Studi salentini e del I° Congresso storico di Terra d'Otranto, Lecce 22-25 ottobre 1976*, a cura di P.F. PALUMBO, Lecce 1980, pp. 51-77. Dei numerosi contributi dello stesso Jacob sull'argomento, mi limito a citare soltanto *Une bibliothèque médiévale de Terre d'Otrante (Parisinus gr. 549)*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 22-23 (1985-1986), pp. 285-315, e il più recente *Autour de Nicolas-Nectaire de Casole*, in *Vaticana et Medievalia. Etudes en l'honneur de Louis Duval-Arnould*, réunies

Rispetto alla domanda fondamentale, se cioè il monaco rossanese Filagato potesse conoscere e imitare l'*Axiuchos*, inutile risulta il tentativo di accreditare la paternità filagatea dell'*Ἐκρηνεία* con la somiglianza ad opere di carattere esegetico che circolavano nel Salento del tardo XIII secolo¹⁰⁹, quando Filagato, che aveva predicato alla presenza di Ruggero II (m. 1154) e forse di Guglielmo I (m. 1166), era già passato ormai da tempo a miglior vita. Oppure di avvalorare la possibilità che Filagato conoscesse l'*Axiuchos* con generici e poco chiari riferimenti ai manoscritti della «collezione filosofica»¹¹⁰, che, come è noto, furono prodotti a Costantinopoli e giunsero in Occidente molto più tardi dell'età di Filagato¹¹¹.

La volontà di dimostrare a ogni costo una tesi preconstituita può indurre a incaute affermazioni, come quando, per superare i motivi enunciati da Tarán nell'affermare che l'*Ἐκρηνεία* non può essere più tarda del VI secolo¹¹², Bianchi, concludendo con una frase a effetto la sua introduzione, sostiene che «di questi (cioè i motivi addotti da Tarán) *nessuno* è incompatibile, come si è visto, con il panorama culturale della “rinascenza” normanna e con la sorprendente φιλοσοφία di Filagato»¹¹³. La scelta delle parole è certo suggestiva, ma lo scenario dipinto, che copre con colori sgargianti una più modesta realtà (per non dire il nulla), non regge al peso dei fatti.

* * *

Si potrà mai arrivare a una soluzione condivisa su una «questione» di questo tipo? Probabilmente no. Ci sarà sempre qualcuno che, magari a

par J.-M. MARTIN - B. MARTIN-HISARD - A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 2008 (Millennio Medievale, 71; Strumenti e studi, n.s. 16), pp. 231-251. Cf. anche S. EUTHYMIADIS, *L'enseignement secondaire à Constantinople pendant les XI^e et XII^e siècles: modèle éducatif pour la Terre d'Otrante au XIII^e siècle*, in *Nέα Πώμη* 2 (2005) [= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, II], pp. 259-275.

¹⁰⁹ BIANCHI, *Il codice* cit., pp. 45-47.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 46 e n. 25 p. 17.

¹¹¹ Cf. L. PERRIA, *Scrittura e ornamentazione nei codici della «collezione filosofica»*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 28 (1991), pp. 45-111: 46-56. Cf. anche M. RASHED, *Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»*, in *Studi medievali*, ser. III, 43 (2002), pp. 693-717, che ha scoperto la mano di Nicola-Nettario nei ff. 381v-382r del *Marc. gr.* 226.

¹¹² TARÁN, *The Authorship* cit., p. 229: «...the tendency of the philosophical interpretation, the literary character of the dramatic setting, the wealth of allusions to classical Greek literature, and the probability that it was meant to address an audience which included pagans, suggest that it could hardly have been written much later than the sixth century A.D.».

¹¹³ BIANCHI, *Il codice* cit., p. 47.

distanza di anni dall'ultimo intervento ormai dimenticato, vorrà rinfrescare un problema su cui fin troppo si è scritto, ottenendo, se non altro, di entrare nella bibliografia relativa all'argomento. Il fatto è che il testo dell'*Ἐκμνησία* tramandatoci dall'unico codice contiene in quella iniziale «porta di Reggio» un'indubbia difficoltà determinata dal duplice modo in cui si può intendere il toponimo.

A suo tempo, capitata per caso sull'argomento mentre seguivo ricerche di tutt'altro genere, pensai che la soluzione al problema potesse essere fornita da una piccola correzione¹¹⁴, pronta tuttavia ad accogliere pareri diversi dal mio, o una critica esplicita, se adeguatamente argomentata. In questo caso, però, mi hanno sorpreso, e perciò spinto a intervenire, alcune perentorie affermazioni del nuovo editore, quando parla di «impedire arbitrarie correzioni del testo, di evitare ogni forzatura interpretativa, di dissuadere dal retrodatare un testo perfettamente in linea con la sensibilità cristiana e l'accresciuto bisogno di cultura della “rinascenza” normanna»¹¹⁵. Per nulla «dissuasiva», osservo, solo *en passant*, che pure la nuova edizione non è esente da correzioni al testo trådito, anche se dovute a illustri filologi che prima di Bianchi si sono occupati dell'*Ἐκμνησία*, e che voler a tutti i costi attribuire un dialogo filosofico a chi risulta che abbia scritto solo omelie è già di per sé una grave «forzatura».

Ma, per tornare all'oggetto della critica, Bianchi – di cui comunque bisogna riconoscere e ammirare ancora una volta la cura con cui ha raccolto secondo un percorso logico l'ampia bibliografia, spaziando dalla filologia alla paleografia, all'archeologia, da pubblicazioni di facile reperibilità a riviste specialistiche o locali – difende l'ambientazione del discorso di Filippo nella Reggio normanna, accogliendo senza esitare l'identificazione del tempio della Vergine con una chiesa bizantina, nota come Cripta degli Ottimati, che ancora esisteva a Reggio Calabria nel 1914; nella Cripta si vorrebbe identificare la Cattolica¹¹⁶, dove Filagato pronunciò l'omelia LIII¹¹⁷.

¹¹⁴ Cf. p. 14 e n. 26. Vorrei tuttavia precisare che la mia correzione al testo non è quella attribuitami con disinvoltata imprecisione da BIANCHI, *Il codice* cit., p. 43 n. 118.

¹¹⁵ BIANCHI, *Il codice* cit., p. 45.

¹¹⁶ F. ARILLOTTA, *La chiesa bizantina degli Ottimati*, in *Brutium* 61/1 (1982), pp. 5-9, pianta della chiesa, p. 8; F. MOSINO, *Una questione di metodo*, in *Brutium* 61/2 (1982), pp. 3-5, pianta p. 4; F. ARILLOTTA, *Ipotesi sulla topografia di Reggio Calabria tra XI e XII secolo*, in *Calabria bizantina. Istituzioni civili e topografia storica*, Roma-Reggio Calabria 1986, pp. 209-231: 215 e n. 1, dove però si scopre che, fino alla fine del XVIII secolo, la Cattolica era individuata dalla tradizione erudita locale in tutt'altro luogo della città, ma, per influenza del testo dell'*Ἐκμνησία*, è stata identificata con la Cripta.

¹¹⁷ CARUSO, *Le tre omelie* cit., p. 124.

Pur volendo ignorare che di questa chiesa si conosce ben poco (persino l'intitolazione originaria, che è stata ipotizzata per l'influenza dell'*Ἐϋμηνεία*, è ignota), è certo che la chiesetta non aveva un portico, anche se Bianchi pretende «che i τοῦ ἱεροῦ προπύλαια, intorno ai quali i letterati discutono e leggono il romanzo, trovano riscontro nel narthece (che nella metà dell'ottocento si chiamava ancora “portico”) della primigenia Cattolica di Reggio...»¹¹⁸, e via correndo a briglia sciolta, anzi... ἀχαλίνῳ γλώττῃ, con ipotesi che provano altre ipotesi. Ma il narthece è diverso dai προπύλαια¹¹⁹, il portico, che, pur appartenendo allo spazio sacro della chiesa, è un luogo intermedio tra la chiesa e il mondo esterno, dove è consentito incontrarsi, parlare, socializzare. Ebbene, la chiesa di S. Maria di Calcopratia della mia ipotesi, come molte altre chiese costantinopolitane dell'epoca, era almeno dotata di un portico¹²⁰. La chiesetta di Reggio Calabria, con i «cinquanta palmi per cinquanta» della sua pianta quadrata¹²¹, non risulta lo avesse.

Allo stesso modo, Bianchi non rinuncia a trovare una corrispondenza nella topografia della città calabrese per la fonte di Afrodite citata da Filippo il filosofo: essa sarebbe da localizzare nella fontana detta della Pescheria, che fino al 1908 esisteva «sul lido di Reggio, in vicinanza della Porta marina»¹²², ma della quale si conosce ben poco e, da una fotografia del 1909, sembra una struttura recente¹²³.

Devo essere comunque lieta di questo rinnovato interesse per l'opera di Filippo il filosofo, che ha avuto almeno il merito di indurmi a tornare su un argomento ormai dimenticato, di rileggerlo allargandone la prospettiva, di sottoporre a verifica quanto già detto.

* * *

Premesso che non ho cambiato parere sul fatto che l'*Ἐϋμηνεία* non appartiene a Filagato, che essa risale al più tardi al VI secolo, che con ogni probabilità, anzi sicuramente, è ambientata a Costantinopoli, ho iniziato a pormi alcune domande, che mi hanno portato a ripercorrere il

¹¹⁸ BIANCHI, *Il codice* cit., p. 43.

¹¹⁹ Cf. T.F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy*, Pennsylvania State Univ. 1971, pp. 107-108.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 28-30, 38.

¹²¹ ARILLOTTA, *La chiesa bizantina degli Ottimati* cit., p. 5.

¹²² BIANCHI, *Il codice* cit., p. 43 e n. 120.

¹²³ Cf. MOSINO, *Una questione di metodo* cit., p. 4. La fotografia è qui datata al 1909, mentre altrove si parla del 1908.

cammino già fatto e a cambiare almeno in parte le affermazioni del mio precedente articolo. Anzi, a ridimensionare proprio la «scoperta» di cui andavo più orgogliosa. Ma ritengo che soltanto gli sciocchi debbano temere di riconoscere i propri errori e di correggersi.

La domanda che è affiorata sempre più frequente nelle mie riflessioni è stata sul perché l'autore abbia riprodotto l'*incipit* dell'*Axiokhos* in maniera così pedissequa¹²⁴. Anni di letture mi hanno convinto che negli autori bizantini nulla è privo di significato. Chi pensa che quegli scrittori fossero un'arida sottospecie di intellettuali incapace di creatività, intenta a trastullarsi gareggiando con citazioni dei classici, e che, anzi, l'unico merito di Bisanzio sia quello di aver conservato, in via diretta o indiretta, il patrimonio della cultura greca antica, si preclude la possibilità di comprendere quegli stessi testi che ritiene di poter giudicare.

La sovrapposizione di uno scenario costantinopolitano a uno scenario ateniese è, a mio parere, la chiave per localizzare e datare l'*Ἐκμνηεία*. Si avverte infatti nella letteratura di età giustiniana, all'indomani della chiusura della scuola di Atene (529), la volontà di un confronto fra l'antica culla della sapienza greca e la capitale dell'impero, che non è ancora affrancata dalla condizione, o dal complesso, della *parvenue* di fronte alle più nobili tradizioni di altre città, come Atene appunto, Alessandria, Antiochia.

Il confronto che afferma la superiorità di Costantinopoli, o almeno della cristianità, sulla cultura pagana, rappresentata da Atene, si incontra in quelle che sono le voci più alte della propaganda giustiniana, Romano il Melodo, Procopio di Cesarea, Paolo Silenziario.

Nell'inno per la Pentecoste (stanza 17), Romano introduce una violenta invettiva contro la cultura pagana¹²⁵, che già Paul Maas collegava alla chiusura della scuola di Atene¹²⁶:

...τί φυσῶσι καὶ βομβεύουσιν οἱ Ἕλληνες;
τί φαντάζονται πρὸς Ἄρατον τὸν τρισκατάρατον;
τί πλανῶνται πρὸς Πλάτωνα;

¹²⁴ Sulle ragioni di contenuto nella scelta del modello, cf. TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 228s.

¹²⁵ *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, ed. P. MAAS - C.A. TRYPANIS, Oxford 1963, p. 265; *Romanos le Mélode, Hymnes*, ed. J. GROSDIDIER DE MATONS, V, Paris 1981 (*Sources Chrétiennes*, 283), pp. 204-206 (ὁῦτος ιζ', vv. 3-8).

¹²⁶ P. MAAS, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, in *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), pp. 1-44: 21. Cf. anche MAAS - TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica* cit., p. XXIII. Più cauto appare invece GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode, Hymnes* cit., V, p. 177.

τί Δημοσθένην στέργουσι τὸν ἄσθενῃ;
 τί μὴ νοοῦσιν Ὅμηρον ὄνειρον ἄργόν;
 τί Πυθαγόραν θρυλοῦσι τὸν δικαίως φμωθέντα;...

Concetti simili ritornano nella stanza 16 del contacio per la Missione degli Apostoli ¹²⁷:

...δῆμος ὑμῶν σοβεῖ Δημοσθένην,
 καὶ ἡττώνται Ἀθηναῖοι Γαλιλαίους·
 παύσει λοιπὸν συγγραφὰς ὁ Κηφᾶς ἐξαγγέλλων ἐμέ'...

Più moderato Procopio di Cesarea nel prologo del *De aedificiis*, dove paragona, a tutto vantaggio dell'imperatore, l'ateniese Temistocle, lodato per aver fatto grande una piccola città, a Giustiniano, conquistatore, restauratore e fondatore di innumerevoli città ¹²⁸.

Paolo Silenziario, nella *Descriptio Sanctae Sophiae*, vv. 125s.¹²⁹, emette un giudizio sprezzante su Atene, non rinunciando, tuttavia, a servirsi di una citazione da Aristofane:

Κρίνει δὲ τούτους οὐ κυματοῦξ Ἀττικός,
 ἀλλ' ἄνδρες εὐσεβεῖς τε καὶ συγγνώμονες ...

In questa atmosfera, non è strano che, per l'autore dell'*Ἐκμνησία*, Costantinopoli si sostituisca ad Atene come palcoscenico di dotte discussioni. Ma allora la sovrapposizione deve essere totale e omogenea, altrimenti non si giustificerebbe la ripresa *ad verbum* dell'*incipit* dell'*Axiokchos*. Allo scenario extraurbano dei sobborghi di Atene, con il Cinosarge, l'Illisso, la fonte Calliroe, deve corrispondere uno scenario campestre anche a Costantinopoli.

Non più, quindi, il centro della città con la via Regia e la chiesa di Calcopratia della mia precedente ricostruzione, ma la Porta di Reggio e il vicino santuario «fuori le mura» della Vergine τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς, edificato, secondo Procopio, da Giustiniano. Se, lo ammetto con rammarico, avessi avuto presente la descrizione idilliaca che Procopio fa di quel luogo, circondato da un folto bosco di cipressi, un prato fiorito, un giar-

¹²⁷ *Sancti Romani Melodi Cantica*, ed. MAAS – TRYPANIS, cit., p. 247; *Romanos le Mélode, Hymnes*, ed. GROSDIDIER DE MATONS cit., V, pp. 110-111 (οἶκος ις', vv. 4-6).

¹²⁸ Procop., *De aed.* I, 1, in *Procopius, IV: De aedificiis libri VI*, ed. J. HAURY, Lipsiae 1964, p. 6.

¹²⁹ Ed. M.L. FOPELLI, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, pp. 42, 123.

dino che produce frutti splendidi, e una fonte che fa quietamente zampillare acqua limpida e dolce¹³⁰, non avrei cercato altrove. Tanto più che altre fonti descrivono il santuario come meta di passeggiate amene particolarmente gradite ai cittadini, che consideravano quel luogo, scriveva Janin, come uno dei *boulevards* della capitale¹³¹.

Arrivata a questo punto, dopo aver rivolto un pensiero di rispettoso omaggio a von Fritz e D'Orville¹³², posso finalmente tirare le somme della discussione.

Data l'epoca, l'ἐκ φωνῆς del titolo dovrebbe significare «secondo l'insegnamento di»¹³³: quindi il misterioso Filippo non sarebbe l'estensore dell'opera, ma il maestro, il «filosofo», cui è attribuito il suo contenuto, trascritto da un anonimo seguace. Filosofo di cui oggi non si sa nulla, e che forse non è mai esistito. L'autore è a ogni modo un neoplatonico di età giustiniana. Un neoplatonico cristiano? Certo, la citazione biblica e quella di un'epistola paolina, oltre a probabili citazioni da Gregorio di Nissa e da altri neoplatonici cristiani¹³⁴, senza contare l'ambiguo accenno alla professione monastica attribuita a Filippo¹³⁵, farebbero pensare di sì. Ma questi dettagli, insieme all'aver scelto come scenario della lezione uno degli splendidi esempi di architettura giustiniana, sovrapponendo Costantinopoli all'Atene di Socrate, potrebbero essere soltanto una forma di piaggeria dell'autore, finalizzata a facilitare la diffusione dell'*Ἐκμνησία* e a promuovere la propria carriera.

POST SCRIPTUM

I – Quando questo articolo era già in bozze, è apparso lo studio di A. CORCELLA, *Echi del romanzo e di Procopio di Gaza in Filagato Cerameo*, in *Byzantinische Zeitschrift* 103 (2010), pp. 25-38, che, fra l'altro, ripropone

¹³⁰ Procop., *De aed.* I, 2-3, ed. cit., pp. 20-21. Secondo Niceforo Callisto Xantopulo, *Eccl. Hist.* XV, 25-26, in *PG* 147, coll. 72-77B, la chiesa sarebbe stata fondata da Leone I e ricostruita da Giustiniano. E giustiniana è l'architettura dell'edificio descritto, con ben quattro portici.

¹³¹ JANIN, *La géographie ecclésiastique* cit., pp. 232-237: 233.

¹³² Cf. *supra*, p. 13 e n. 17.

¹³³ Cf. *supra*, n. 6. Resta tuttavia valida, al proposito, la riserva di TARÁN, *The Authorship* cit., pp. 229-230, che il titolo sia più tardo dell'opera e che quindi ἐκ φωνῆς possa indicarne la paternità.

¹³⁴ Cf. pp. 21, 24-26.

¹³⁵ Cf. pp. 16-17.

la tesi da me confutata. Nell'impossibilità di inserire all'interno di questo mio articolo una risposta adeguata (cosa che non escludo per il futuro), mi limito ad aggiungere qui alcune brevi osservazioni.

Anzitutto, a proposito del riferimento, nello studio, alla «circolazione dei testi greci nell'Italia meridionale in età normanna», ricordo che quegli studi che Corcella definisce «ormai classici...»¹³⁶ sono in realtà ampiamente superati. Basti il solo esempio di Paul Canart, che nello studio *Le livre grec...*, citato da Corcella¹³⁷, accettava sì l'attribuzione della *Commentatio in Charicleam* a Filagato da Cerami¹³⁸ e considerava italogreco un consistente numero di codici di contenuto profano¹³⁹, non potendo fare a meno, però, di esprimere una certa perplessità sul fatto che dei classici citati dall'omileta e da altri non si trovasse traccia nei codici italogreci superstiti¹⁴⁰; scomparsa di cui cercava invano una spiegazione plausibile¹⁴¹. La stessa perplessità appare in uno scritto successivo¹⁴². Infine, più di recente, nella prefazione del catalogo di una mostra di codici italogreci¹⁴³, lo stesso Canart conveniva con André Jacob e Santo Lucà (coautori della prefazione) sul fatto che la presenza in area calabro-sicula di codici di contenuto profano è limitata a categorie utilitaristiche e che «inesistenti o rare sono le opere letterarie classiche e post-classiche...».

Osservo inoltre che la presenza del codice salentino delle *Etiopiche*, *Marc. gr.* 410 non è, come sembra ritenere Corcella¹⁴⁴, una prova risolutiva della presunta ricca circolazione di classici in Italia meridionale, poiché l'ambiente culturale del Salento greco (più aperto all'influenza di Costantinopoli) è molto diverso da quello del monaco rossanese¹⁴⁵; anzi, sarebbe opportuno chiedersi come mai un'opera di Filagato si trovi precocemente in ambiente salentino e non nell'area calabro-sicula, dove essa

¹³⁶ CORCELLA, *Echi* cit., p. 26 n. 4, ma si veda anche l'opinione di altri da me ricordata: *supra*, pp. 21-22 e n. 67, p. 28 e nn. 93-94.

¹³⁷ CORCELLA, *Echi* cit., p. 26 n. 4; CANART, *Le livre grec*, è citato anche in queste pagine, *supra*, p. 29 n. 103.

¹³⁸ CANART, *Le livre grec*, pp. 135-138, 147 (nella ristampa, I, pp. 401-404, 413).

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 139-157 (nella ristampa, I, pp. 405-423).

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 148 (nella ristampa, I, p. 414).

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 107-109 (nella ristampa, I, pp. 373-375).

¹⁴² P. CANART, *Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del secolo XIV*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Reggio Calabria 1983, pp. 143-160: 152 (nella ristampa [come *supra*, n. 103], II, pp. 787-804: 796).

¹⁴³ *Codici greci dell'Italia meridionale* (cit. *supra*, p. 12 n. 7), pp. 24-25.

¹⁴⁴ CORCELLA, *Echi* cit., p. 30.

¹⁴⁵ Cf. *supra*, pp. 28-31 e la relativa bibliografia.

sarebbe stata composta. Più semplice è, in fondo, rassegnarsi all'eventualità che, da Costantinopoli, l'*Ἐκμνησία* sia approdata nel Salento del XII secolo, nella stessa regione, cioè, dove le omelie di Filagato sono testimoniate, oltre tutto in maniera molto parziale e frammentaria, soltanto all'inizio del XIV secolo¹⁴⁶.

In secondo luogo, continua a stupirmi la resistenza pervicace di una supposizione che rischia, con la sua iterazione, di divenire un dato di fatto: pur volendo ammettere che l'omileta Filippo-Filagato leggesse direttamente l'opera di Eliodoro, ciò non autorizza a identificarlo con il Filippo filosofo dell'*Ἐκμνησία*¹⁴⁷: nella storia millenaria di Bisanzio quello di Filippo non sarà stato di certo un nome esclusivo.

Da ultimo, per ora, non mi convince la sicurezza di Corcella¹⁴⁸ nell'affermare che, rispetto alle precedenti edizioni, il testo dell'*Ἐκμνησία* «...si legge ora in forma più corretta in BIANCHI, *Il codice del romanzo...*». Mi chiedo in base a quali verifiche Corcella possa fare tale ingeneroso confronto: a mio parere, dopo un controllo parziale del manoscritto, delle precedenti edizioni e delle congetture di Tarán e altri¹⁴⁹, un'edizione «più corretta» dell'opera deve ancora vedere la luce.

II – Nelle more della pubblicazione di questo articolo, all'interno di una vera e propria campagna di stampa che Nunzio Bianchi conduce sull'argomento Filippo-Filagato con invidiabili mezzi (tre libri, oltre a diversi articoli su riviste, pubblicati in breve tempo)¹⁵⁰, mi ha colpito una sua affermazione, su cui ritengo necessario riflettere.

¹⁴⁶ È questa la data del *Vat. gr. 1276*: cf. ACCONCIA LONGO - JACOB, *Une anthologie salentine du XIV^e siècle* cit. (*supra*, n. 50), pp. 153ss., 218.

¹⁴⁷ CORCELLA, *Echi* cit., pp. 26-27, 30, ma cf. *supra*, p. 26.

¹⁴⁸ CORCELLA, *Echi* cit., p. 26 n. 5 (ma un giudizio positivo era già stato espresso dallo stesso in un precedente articolo: cf. *supra*, n. 73).

¹⁴⁹ Cf. *supra*, pp. 22-24 e nn. 68, 71. Si veda anche *infra*, n. 150.

¹⁵⁰ Agli studi citati *supra*, nn. 57, 61, 64, 69, si debbono aggiungere (ma non escludo che l'elenco si sia nel frattempo allungato): N. BIANCHI, *Romanzi greci ritrovati. Tradizione e riscoperta dalla tarda antichità al Cinquecento*, Bari 2011; il volume miscelaneo *La tradizione dei testi greci in Italia meridionale. Filagato da Cerami* philosophos e didaskalos. *Copisti, lettori, eruditi in Puglia tra XII e XVI secolo*, a cura di N. BIANCHI (...), Bari 2011. Un discorso a parte meriterebbe l'articolo dello stesso autore *Frammento omiletico inedito per la Vergine: Filagato da Cerami*, hom. LXXXVI, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, ser. III, 6 (2009), pp. 307-311, su cui si veda la segnalazione di F. D'AIUTO, in *Byzantinische Zeitschrift* 103 (2010), p. 927 Nr. 2800, la cui lettura dovrebbe consigliare ad A. Corcella (si veda quanto detto pocanzi) una maggiore prudenza nell'esaltare le capacità editoriali di Bianchi.

In uno dei suoi studi, apparso dopo la sua riedizione della *Commentatio* di Filippo il filosofo, Bianchi scrive: «Studi recenti hanno confermato, al di là di ogni ragionevole dubbio, la paternità filagatea della cosiddetta *Commentatio in Charicleam...*», e, poco dopo, «L'ἑρμηνεία eliodorea non fu scritta da un anonimo neoplatonico nella Bisanzio del V sec.¹⁵¹ – come ancora si sostiene contro ogni evidenza...»¹⁵². In realtà penso che sia preferibile lasciare alle aule giudiziarie «ragionevoli dubbi» ed «evidenti evidenze», poiché, in questo caso, gli argomenti introdotti, utilizzando in massima parte il lavoro di Carolina Cupane¹⁵³, sono soggetti a più di un «ragionevole dubbio». A meno che ripetere come un mantra un'opinione la faccia diventare automaticamente realtà, Bianchi dovrebbe convenire che i suoi argomenti non sono prove matematiche o un film degli eventi, e che il dubbio fa parte degli strumenti di lavoro di un ricercatore.

Non escludo di affrontare, in futuro, le perplessità relative alla conoscenza, diretta o indiretta, da parte del monaco rossanese, di numerosi autori classici. Qui dirò soltanto che mi sembra insidiosamente riduttivo questo approccio «classicista» a un autore bizantino, esasperato dalle possibilità che offre uno strumento formidabile come il *TLG on-line*. Pur condividendo l'importanza di definire la «cultura» (ma non solo quella classica) di un autore, temo che si rischi in tal modo di sottovalutare o addirittura di oscurare l'autonomo messaggio che la letteratura bizantina nel suo complesso e il singolo autore bizantino ci trasmettono.

AUGUSTA ACCONCIA LONGO

¹⁵¹ Ormai sarà il caso che si cominci a parlare di VI secolo, e non più di V: già nel mio articolo *Filippo il filosofo*, cit. (n. 2), p. 11, pur attenendomi alla datazione dei primi editori, avanzavo l'ipotesi che l'operetta fosse di età giustiniana, ipotesi resa più verosimile da queste mie pagine: cf. *supra*, pp. 33-36.

¹⁵² N. BIANCHI, *Filagato da Cerami lettore di Eliodoro (e di Luciano e di Alcifrone)*, in *Id.*, *Romanzi greci ritrovati* cit., pp. 29-46: 32. E nella nota 13, p. 44, riferendosi a chi è di parere diverso (me per prima), dice senza troppi giri di parole: «...si tenta di ricondurre questo testo – senza argomentazioni convincenti – ad un presunto filosofo neoplatonico del V secolo. Occorre ribadire che gli argomenti, questi sì davvero convincenti, a favore della paternità filagatea della *Commentatio* sono ormai tali e tanti... che riesce difficile ignorarli».

¹⁵³ *Supra*, p. 13 n. 20.