

## SU UN'ODE SAFFICA DI FRANCESCO FILELFO AL CARDINALE BESSARIONE (*DE PSYCHAGOGIA* 1.2)

## ON A FRANCESCO FILELFO'S SAPPHIC ODE TO CARDINAL BESSARIONE (*DE PSYCHAGOGIA* 1.2)

MARCO CARROZZA

marco.carrozza@uc.pt

CECH - Universidade de Coimbra

<https://orcid.org/0000-0002-8413-1440>

Texto recebido em / Text submitted on: 25/03/2024

Texto aprovado em / Text approved on: 14/08/ 2024

### Sinossi

Il presente contributo si propone di fornire la prima traduzione di un'ode che Francesco Filelfo dedica al Cardinal Bessarione (*De psychagogia* 1.2), carne che si contraddistingue per una fitta trama di rimandi intertestuali che si celano, tuttavia, dietro l'apparenza di un componimento stancamente celebrativo. Alla traduzione si accompagna dunque un commento volto a isolare temi finora rimasti inesplorati, senza tralasciare considerazioni sulla lingua greca adottata da Filelfo, la cui produzione si presenta per lo più in italiano o in latino.

**Parole chiave:** Francesco Filelfo, Cardinal Bessarione, ode saffica, poesia greca umanistica, *De psychagogia*.

### Abstract

This paper aims to provide the first translation of an ode by Francesco Filelfo to Cardinal Bessarion (*De psychagogia* 1.2), which is characterized by a dense web of intertextual references hiding behind the appearance of a celebratory poem. The translation is therefore accompanied by a commentary designed to identify some issues that have so far remained unexplored, without neglecting remarks on

the Greek language adopted by Filelfo, whose production is mostly transmitted in Italian or Latin.

**Keywords:** Francesco Filelfo, Cardinal Bessarion, Sapphic ode, Humanistic Greek poetry, *De psychagogia*.

L'ode,<sup>1</sup> oltre a presentare un impianto tipicamente encomiastico, riflette l'autentica ammirazione di Francesco Filelfo per l'amico cardinale, che più volte e in più occasioni venne elogiato dall'umanista di Tolentino.<sup>2</sup> Tale componimento, in particolare, risulta solo apparentemente un rifacimento topico della poesia d'occasione, dacché è tramato di allusioni che spaziano dall'antichità classica alla nuova concezione cristiana, con il fine ultimo di innalzare Bessarione al rango di uomo prescelto da Dio per fugare le tenebre che avvolgono il mondo. Il carme è pertanto estremamente denso e richiede una lettura che si spinga oltre la superficie del testo, alla ricerca di sensi reconditi e abili variazioni stilistiche sul tema dell'ἠγκώμιον.

Le note di commento insisteranno, inoltre, anche su aspetti più meramente linguistici: non bisogna infatti dimenticare che Filelfo apprese il greco come lingua seconda fra il 1420 e il 1427 presso la scuola costantinopolitana di Giovanni Crisolora, ovvero in tarda epoca paleologa e alla vigilia della conquista turca dell'impero d'Oriente.<sup>3</sup> Nonostante l'intellettuale italiano avesse assimilato profondamente il greco nella sua variante culta, ovvero la *Hochsprache* esemplata sul modello attico,<sup>4</sup> era tuttavia inevitabile che, come accadeva già nei secoli precedenti e anche nel caso di intellettuali bizantini di chiara fama, quella lingua ormai sclerotizzata iniziasse gradualmente a incrinarsi per l'influsso della lingua demotica, concretamente parlata; perciò non è certo un caso che, a maggior ragione in Filelfo, possano emergere nella sua produzione greca tratti riconducibili alla cosiddetta *Volkssprache*:<sup>5</sup> fenomeno del tutto fisiologico nell'orizzonte

<sup>1</sup> Il testo è riprodotto secondo l'edizione Cortassa-Maltese 1997, condotta sul manoscritto Laurenziano 58.15, autografo del medesimo Filelfo: su tale codice cf. le osservazioni di Maltese 1989: 105.

<sup>2</sup> Su vita e opere di Francesco Filelfo cf. Viti 1997. Quanto a Bessarione cf. Labowsky 1967.

<sup>3</sup> Sugli stretti legami, biografici e culturali, che Filelfo intrattenne con l'universo bizantino cf. Resta 1986: 1 ss.

<sup>4</sup> Cf., fra gli altri, Horrocks 2004: 465-474.

<sup>5</sup> Cf., per un inquadramento della cosiddetta "lingua bassa", Horrocks 2004: 482-489 ed Egea 1988. Sul greco medievale e le sue varietà cf. almeno Trapp 1993; Manolessou 2008: 64-71 e Toufexis 2008: 213-214.

linguistico bizantino, caratterizzato com'era da una irriducibile dimorfia,<sup>6</sup> e che già si era variamente manifestato in personalità del calibro di Massimo Planude, il più grande poliistore di età paleologa, la medesima epoca a cui va ascritto il tirocinio greco di Francesco Filelfo.<sup>7</sup>

Riporto il testo dell'ode secondo l'edizione di Cortassa-Maltese (1997), discostandomene tuttavia in un solo punto:

v. 3 ἦθον δολεροῖον *scripsi* : ἦθους δολεροῖο Cortassa-Maltese

Βησσαρίωνι τῷ καρδινάλιῳ Νικαεῖ

ἽΩ φάος θείας ἀρετῆς, σοφοῖσιν (1)  
πρῶτος ἐν πᾶσιν μέγεθος καὶ ἄκρον  
κάλλος οὐκ ἦθον δολεροῖον δείξας  
Βησσάριόν μοι,

σοὺς λέγειν τοίνυν γλυκεροῖς ἐπαίνους (5)  
ἄσμασι σπεύδων, πόθεν αὐτὸς ὕλην  
ἀξίοις πρῶτον μέλεσιν τοσαύτην  
ἄρξομ' αἰεΐδειν;

οὐ γὰρ εἶ φωστήρ νεαρᾶς σελήνης,  
ἀλλὰ λαμπηδῶν κρατεροῖο Φοίβου, (10)  
ὅστις ἐν ζωῇ ἄγασαι τελείας  
πράξειςι πάση.

Οὐδὲν ἀσπάζη ζοφερόν κατ' ἦθος  
σεμνόν· ἐκλάμπων μόνος ἐν βροτοῖσι  
φῶς ἄει στέργεις, ἀγαθοῦ μεγίστου (15)  
πάντα νοήσας.

Οὐδὲν ἐν κόσμῳ τάγαθὸν καλεῖσθαι  
ἄξιον τούτῳ πάτερ αὐτὸς οἶει,  
ἀλλὰ τοιοῦτον κέκρικας τὸ θεῖον,  
τᾶλλα δὲ φροῦδα. (20)

---

<sup>6</sup> Su tale termine, scientificamente più adatto a descrivere una situazione come quella greco-bizantina, cf. Caragounis 2010.

<sup>7</sup> Cf. Carrozza 2024 per un esempio delle devianze dalla norma linguistica atticizzante, a cui non si sottraevano neanche le opere in stile aulico dei più acclamati intellettuali bizantini.

Πάντα τοῦ θείου πέπραχας παρόντος,  
καὶ λέγεις ὀρθῶς· σοφὸς οὖν ὑπάρχεις  
αὐτὸς ἐν πρώτοις, ὅτι καὶ σὲ αὐτὸν  
ὄλβιος οἶσθα.

Ἵλβιον μοῦνον σοφὸν ἄνδρα κείνον (25)  
οἶμαι, ὃς κόσμου δολεροῦ ματαίαις  
αὐτὸν οὐ σφάλλει προκαλοῦντα δόξαις·  
οἷος ὑπάρχεις.

Ὁ φθόνος λίην ἀρετὴν πιέζειν  
αἰὲν εἴωθεν νοσερὸς μεγίστην, (30)  
ἀλλὰ καὶ μείζων ἀρετὴ πονοῦσα  
γίγνεται ἄθλοις.  
Εἶς ἐν ἀνθρώποις ὄλον εἶ σὺ πᾶσι  
τοῦ καλοῦ τηρῶν γένος εὐμενείας·  
εἶς πέλεις πάσης ἅμα καὶ σεβείας (35)  
εἶδος ἀρίστης.

Ἔστι γοῦν αἰεὶ μετὰ σοῦ τὸ θεῖον·  
τοῦτο ποιήσει κύριόν σε πάμπαν  
παντὸς αἰσχίστου, φθονεροῦ τε μοῦνον  
ἥτορος εἶναι. (40)

Χαῖρε γοῦν τῆς σῆς ἔνεκεν γλυκείας  
ὦ πάτερ μοίρας, θεὸς ἦν σοι ἠῦδα  
δεξιὸς λάμπων παρὰ τοῦ Ὀλύμπου·  
χαῖρε καὶ ὕμνει.

Σοὶ θεὸς δώσει ἀγαθὸν τοσοῦτον, (45)  
ὅσσον οὐδ' ἄλλος μόνος ἐν σοφοῖσιν  
ἀνδράσιν μείζων πρότερόν που εἶχε  
γῆς ἐπὶ πάσης.

Εἶν' ἀειδοῖσιν θεόθεν πεφύκει  
θυμὸς ὡς οἶδας φίλος· οὔ σοι οὔτος (50)  
ψεύσεται· καὶ γὰρ λόγος ἐκ θεοῖο  
δώματος ἦλθεν.

Ἵσσον οὖν μόχθον κάματόν τε πάσχεις  
μείζω ἐν πόντου ταραχαῖς παρόντος,

τόσσον ἡ δόξη τάχιον φαίνεται (55)  
ἔξοχα μείζων.

Ἡρακλῆν μείζω κατὰ πᾶν οἱ ἄθλοι  
δειξάν εὖ πράττειν· θεὸς αὐτὸς ὕλην  
δῶκε τοῖς ἐχθροῖς φθονεῖας ἀνάγκης  
Χριστὸς Ἑβραίοις. (60)

Al cardinale di Nicea Bessarione  
O luce della divina virtù, fra i sapienti (1)  
tutti primo in grandezza e vertice  
di candore, poiché non mostri una natura subdola,  
Bessarione mio.

Di dire dunque i tuoi elogi con un dolce (5)  
inno sforzandomi, da dove io una materia  
così grande con dignitosi versi  
inizierò a cantare?

Non sei infatti luce della luna novella,  
ma splendore del possente Febo, (10)  
tu che, per tutta la vita, hai ammirato compiute  
azioni.

Né, per natura, accogli l'oscurità  
tremenda; spargendo tu solo la luce sui mortali,  
sempre ami la luce, di estrema bontà (15)  
tutto meditando.

Né, in questo mondo, che si nomini la bontà,  
tu, padre, lo ritieni indegno;  
tale infatti hai giudicato l'essenza divina,  
mentre tutto il resto è ombra. (20)

Fai ogni cosa ispirato da Dio,  
e dici il giusto; dunque sei il più saggio  
fra tutti, poiché sai  
di essere felice.

Solo quell'uomo che è saggio ritengo (25)  
felice, dacché non inganna se stesso

appellandosi alle vane opinioni di un mondo insidioso:  
tale tu sei.

Il morbo dell'invidia è sempre avvezzo  
a reprimere l'eccelsa virtù; (30)  
ma essa, soffrendone le prove,  
ne emerge rafforzata.

Tu sei l'unico fra tutti gli uomini  
a custodire la progenie della benevolenza;  
sei l'unico esempio di virtù (35)  
e devozione.

Dio è perciò sempre con te:  
ciò ti renderà del tutto immune  
a qualsiasi disdoro  
e cuore invidioso. (40)

Gioisci dunque, padre, per la dolce  
sorte; Dio ti proclama  
degno faro dell'Olimpo:  
gioisci e inneggia.

Dio ti darà un dono tale (45)  
che nessun altro sapiente  
ha mai ottenuto  
sulla terra intera.

Era risaputo che, per volontà divina,  
agli uomini temprati dall'esperienza toccasse, come sai, (50)  
un animo buono: e ciò non ti sorprenderà; infatti, dalla casa di Dio  
provviene tale dettame.

Dunque, quanto più grandi sono le tribolazioni che hai sofferto  
per il mare burrascoso della vita,  
tanto più effimera ti sembrerà la vana opinione delle genti, (55)  
e altresì più vistosa.

Le fatiche di Eracle  
mostrarono che egli agì bene; Dio stesso diede  
ai nemici ebraici il pretesto di una necessaria invidia,  
affinché lo stesso risultasse per Cristo. (60)

1-4: Filelfo dà qui prova di sapersi abilmente destreggiare fra la lingua e la cultura greca, plasmando una lunga metafora poetica che si concentra sul tema della καλοκάγαθία, per poi intrecciarsi, con argute variazioni, ad altri traslati che conciliano la παιδεία cristiana con la cosiddetta ἔξωθεν σοφία.<sup>8</sup>

Si osservi la corrispondenza che si stabilisce fra quattro termini ad alto voltaggio tematico: φάος, ἀρετῆς, σοφία e κάλλος. Bessarione è identificato fin da subito con la luce che promana dalla divina virtù che, a sua volta, si identifica con la sapienza; la virtù che contraddistingue il dedicatario non si manifesta tuttavia solo come sapienza, ma anche come natura incorrotta, ovvero come ἀγαθόν. Di qui risulta evidente come la bellezza di Bessarione vada intesa in senso soprattutto etico, a designare, cioè, un uomo che possiede al massimo grado tanto le virtù elleniche quanto quelle cristiane.

La luce come emblema della grazia divina ricorre anche nell'encomio al re di Napoli Alfonso d'Aragona: cf. *De psychagogia* 1.1.1 Ἄστρον ἐν ἀνθρώποις, ὃ πάντων φέγγος ἀνάκτων. A ben vedere sono varie le tangenze riscontrabili con tale carne, il che lascia implicitamente intendere come la figura di Bessarione assomigli in tutto e per tutto a quella di un re, ma non di un re mondano, bensì di un re che ottiene la propria legittimazione direttamente da Dio, ovvero di un papa: cf. infra n. vv. 37-40.

Il dativo simpatetico con cui si conclude la strofa veicola tutta la stima che successivamente Filelfo trasmuterà in un elogio parossistico, in cui l'uomo Bessarione, citato non a caso solo qui, assumerà le sembianze di una creatura prediletta da Dio, diventando così sempre più evanescente e perdendo, nella sua ascesa al Paradiso, perfino il nome, o qualsivoglia dettaglio concreto che possa qualificarlo come essere umano. L'anacreontica innesca insomma un processo di sublimazione divina che vede quasi scomparire Bessarione, di cui si rivela la sola essenza divina, al di là di ogni apparenza umana. Il tema del primato fra gli uomini ricorre a più riprese nel carne, e adempie la funzione precipua di avvicinare l'immagine del cardinale a quella di Cristo.

Vale inoltre la pena segnalare come nella prima strofa si registri la più alta concentrazione di poetismi del carne: la forma distratta φάος, che è invero pandialettale ma non attica; il dativo lungo σοφοῖσιν, tipico della *Kuntsprache* omerica, e il doppiante metrico δολεροῖον in luogo di δολερόν, artefatto tipicamente epicizzante.

---

<sup>8</sup> Su tale compenetrazione, così tipica del cosiddetto "umanesimo bizantino" cf. Maltese 2007: 161-168.

Quanto alla mia proposta di mettere a testo l'accusativo ἦθρον δολεροῖον in luogo del genitivo ἦθρους δολεροῖο, essa si giustifica per il fatto che il genitivo non darebbe senso né in funzione adnominale né tantomeno adverbale. Peraltro la confusione fra genitivo e accusativo è piuttosto frequente nel greco di età bizantina, epoca in cui l'accusativo si impose gradualmente come caso universale<sup>9</sup>.

5-8: All'encomio incipitario, tipico della poesia eulogica, fa seguito una sorta di proemio dubitativo, in cui il poeta, con evidente affettazione di modestia, si mostra esitante al pensiero di doversi misurare con un compito così delicato, ossia quello di cantare le gesta di Bessarione, che assume quasi la statura di un eroe epico. Il proemio, segnalato chiaramente dalla presenza del verbo ἀείδειν, sembra riecheggiare l'incipit dell'Odissea, in cui il poeta invoca implicitamente il soccorso delle Muse, poiché ignora da dove dare inizio alla propria narrazione: *Od.* 1.10 τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπὲ καὶ ἡμῖν.

In questo frangente, tuttavia, le Muse non vengono citate, dacché Filelfo non necessita del loro supporto mnemonico per risalire addietro nei secoli: egli, d'altronde, si propone di celebrare un amico e contemporaneo; ciò implica, da un punto di vista pragmatico, la drastica rottura del principio dell'obiettività epica, mentre l'attenzione del lettore viene convogliata sulla fitta trama di suggestioni emotive che il dedicatario suscita nella *persona loquens*, che invece di essere epicamente estromessa dalla narrazione, ne diventa elemento nucleare. Ciò che dunque genera un certo senso di straniamento è il ricorso a stilemi tipicamente epici all'interno di un carne di marca spiccatamente introspettiva e idiosincratica. Sulla struttura e le forme del proemio epico antico cf. Romeo 1985<sup>10</sup>.

9-12: Ricompare l'immagine della luce che era già stata echeggiata al v. 1, e che qui va incontro ad un processo di concretazione cosmologica, che ne precisa la sorgente luminosa: Bessarione si identifica con la luce che promana dalla più rifulgente delle stelle, ossia Febo; e ciò è prospettato quasi come conseguenza della smania di perfezione che sempre ha animato il cardinale: come se il cielo, insomma, si adattasse alla sua mirabile personalità. Non è da escludersi che nel termine Φοῖβου si annidi un'annominazione

<sup>9</sup> Cf., e.g., Carrozza 2024: 213.

<sup>10</sup> Sul ruolo delle Muse nella poesia greca arcaica cf. Brillante 2013: 46-47.

ludica che si fonda sulla polisemia del lessema e sulla duplice funzione sintattica che può assumere qui il genitivo: è del tutto plausibile, infatti, interpretare il termine nell'accezione di paura e intendere il genitivo in senso oggettivo; Bessarione sarebbe dunque "luce che allontana la possente paura". A supporto di tale interpretazione anfibologica si consideri tanto il manoscritto Laurenziano 58.15, che riporta φοίβου, quanto l'edizione francese di Legrand<sup>11</sup>, che non corregge e mantiene la lezione dell'autografo.

Si osservi l'impiego del pronome relativo-indefinito ὅστις in luogo del relativo semplice ὅς<sup>12, 13</sup>.

Quanto al nesso temporale ἐν ζωῇ ... πάση sarebbe stato preferibile, al fine di mettere in rilievo la durevole virtù di Bessarione, il ricorso a διὰ + genitivo (sc. διὰ ζωῆν πάσῃν); va tuttavia notato che l'impiego del dativo nel greco demotico di età bizantina si era del tutto dissolto, di qui la sua frequente reviviscenza come tratto culto nella *Hochsprache*<sup>14</sup>.

13-16: Il poeta insiste ancora sulla contrapposizione tematica fra luce e tenebre: il cardinale, per una predisposizione etopeica consolidata dall'esercizio del pensiero, respinge il buio e riversa sui mortali la luce. Egli agisce alla stessa stregua di Dio, combattendo contro l'oscurità e illuminando le menti degli uomini: non è peraltro un caso che essi siano definiti, con termine per lo più poetico, βροτοί, proprio a segnare una distanza incolumabile fra il vicario di Dio in terra, dispensatore di ogni bene, e gli altri esseri umani, condannati per loro natura all'oblio (cf. *LSJ* s.v.). Si consideri da ultimo come la luce non si configuri qui come mero attributo, ma si converta da forza finora passiva ad energia attiva che viene prepotentemente sprigionata dal cardinale. Sulla drammatica lotta fra le tenebre che avvolgono il mondo e la luce che solo Bessarione sarà in grado di riportarvi cf. anche *De psychagogia* 1.9, vv. 15 νῦν σκότος ἀνθρώπους ἐπὶ γαίης πάντας ὑπίσχει; 35 Πράγμασι φῶς δώσει, οἷς νῦν σκότος εὔχεται εἶναι; 45 λαμπὰς ἔση κόσμῳ καὶ σου κλέος οὔποτ' ὀλεῖται.

<sup>11</sup> Legrand 1892: 195.

<sup>12</sup> Sulla confusione e l'intercambiabilità dei due pronomi, fenomeno trasversalmente diffuso in età ellenistica, cf. Schwyzler 1966: 643 e Blass & Debrunner 1961: 152-153.

<sup>13</sup> Cf. Rydbeck 1967: 98 ss. Su tale tendenza come tratto di *Zwischenschichtssprache* cf. Rydbeck 1967: 98 ss.

<sup>14</sup> Su tale regressione, che prese le mosse fin dal I sec. a.C., cf. Browning 1983: 36-38 e Humbert 1930.

17-20: Si coglie in tale strofa la dicotomia fra essenza e vane opinioni che risale in ultima istanza a Parmenide e che, attraverso Platone, influenzerà l'intera dottrina cristiana. Alle apparenze si lega inoltre, per Bessarione, il mondo sensibile, che è il frutto della *πονηρία* satanica, cui si contrappone la divina essenza, che solo può essere definita bontà e che è del tutto estranea a questa terra. D'altronde, nel pensiero cristiano antico, il demonio si configura come un'entità infida e polimorfe, capace cioè di assumere le vesti umane e animali più varie con il fine di sedurre l'uomo e indurlo in tentazione: cf. Maltese 1995 e, per una triplice trasmutazione diabolica, l'analisi di Carrozza 2022 condotta su un carne di Manuele File (cap. 3, c. 26 Miller)<sup>15</sup>.

21-24: Bessarione si converte in una sorta di profeta ispirato da Dio: tutto ciò che afferma si adegua ai suoi principi e le azioni non smentiscono le parole. Sulla similitudine con Dio cf. *De psychagogia* 1.1.40 ἵκελος, ἀλλὰ θεῶ, οὐρανὸν ὄστις ἔχει.

Si osservi come in questa strofa si insinui una sottile critica alla concezione della felicità tipica della cultura classica: com'è noto, per Erodoto, una persona può definirsi felice solo dopo la propria morte, poiché la vita è lunga e il fato è imprevedibile (cf. Hdt. 1.30-32). Nella concezione cristiana, tuttavia, la cognizione della felicità è sintomo di un'intima unione con Dio, che si raggiunge solo dopo un faticoso cammino di meditazione e redenzione: è dunque senz'altro virtuoso l'uomo che, illuminato dalla fede in Dio, prova dentro di sé un intimo senso di felicità: si pensi, a titolo esemplificativo, all'itinerario ascetico tracciato da Simeone il Nuovo Teologo, debitore a sua volta delle riflessioni di Eusebio di Cesarea e Giovanni Climaco<sup>16</sup>.

29-32: Quanto al rapporto fra felicità e invidia non è peregrino immaginare che qui Filelfo stia rielaborando in senso cristiano il passo di Erodoto poc'anzi citato: l'invidia a cui allude qui il poeta non è quella forza cieca e perturbatrice che sconvolge la vita degli uomini, ma la *ζηλοτυπία* insita negli esseri umani: non una forza esterna, bensì insita nell'animo di ogni uomo. Sull'evoluzione filosofica, e in particolar modo stoica, del concetto di *φθόνος* cf., e.g., *SVF* 3.100.21, in cui Andronico definisce la *ζηλοτυπία*

<sup>15</sup> Sull'influsso che le dottrine filosofiche antiche esercitarono sul cristianesimo cf. Zambon 2012.

<sup>16</sup> Cf. Meyendorff 1984: 86-97.

come λύπη ἐπὶ τῶ ἄλλοις ὑπάρχειν, ἃ καὶ ἡμῖν ὑπάρχει e ivi, fr. 394, in cui l'invidia è definita come passione subordinata alla λύπη.

L'invidia di cui si parla qui è, insomma, l'invidia maligna di cui parla anche Esiodo; pur tuttavia, i suoi assalti non fanno vacillare Bessarione che, anzi, ne esce fortificato: ne emerge uno scenario duplice, in parte ispirato al principio eschileo del πάθει μάθος, in parte a quello cristiano della fede incrollabile in Dio come antidoto ad ogni male, una fede che richiede di essere spesso temprata dal dolore: cf., per tale visione, *Ep. Jac.* 1.2-8.

Alla luce di quanto detto, dunque, il cardinale si comporta a tutti gli effetti come un saggio stoico, immune all'odio e all'invidia che lo circonda, e per ciò stesso felice, in quanto partecipe di una compiuta ἀταραξία; ma tale concezione dell'εὐδαιμονία si riscontra anche nel pensiero cristiano: per Evagrio Pontico essa coincide con uno stato di grazia definito proprio ἀπάθεια, a cui si accede attraverso un percorso ascetico simile a quello delineato da Simeone e denominato πρακτική, ovvero il metodo spirituale che purifica ed eleva l'anima a Dio: cf. Evagrio Pontico, *Praktikós* 1: 39 e 98; su Simeone cf., e.g., *Capita theologica* 3.60.2-8. È a questo punto plausibile ipotizzare che Filelfo abbia voluto intrecciare la concezione stoica dell'ἀταραξία con quella cristiana, e specie monastica, della χάρις che si origina a seguito dell'emancipazione da tutte le incrostazioni peccaminose della vita terrena.

33-36: Bessarione è presentato come il depositario di due virtù che fanno rispettivamente capo alla cultura classica e ad una già più specificamente connotata in senso cristiano, ossia εὐμένεια ed εὐσέβεια. Nel pensiero antico il sentimento della benevolenza era spesso impersonato dalla figura delle Eumenidi, vere e proprie divinità che costituiscono, tuttavia, l'evoluzione civilizzatrice delle Erinni: le dee della vendetta si trasformano cioè in dee del perdono e della benignità, a sottolineare un passaggio antropologico-culturale mutuato a pieno dal Cristianesimo, che fa del perdono la propria chiave di volta.

Dio, dunque, accompagnerà sempre Bessarione rendendolo immune agli effetti deleteri del disonore e dell'invidia: l'insistenza sul tema lascia intravedere una sorta di apologia per procura, come se Filelfo, sulla scia della produzione bizantina, riesumasse alcuni topoi scommatici che insistono sulla gelosia come motore che innesca gli attacchi dei detrattori: cf., e.g., Van Opstall 2021: 158-167, per la tenzone fra Giovanni Geometra e Stiliano; Carrozza 2022 per l'invettiva di Manuele File contro uno

sconosciuto che lo aveva messo alla berlina; Carrozza 2023 per l'invettiva di Costantino Rodio contro l'eunuco Teodoro Paflagone; Maltese 2004 per l'attacco di Michele Psello contro un monaco "sabbaita"; Pétridès 1903 per l'acrimoniosa aggressione verbale di Giovanni Tzetze contro Giorgio Scilitze. L'αἰσχρολογία di tali componimenti si scatena sempre in seguito ad un attacco suscitato dall'invidia: ma mentre nella produzione scoptica bizantina ciò dà puntualmente luogo ad una reazione rabbiosa, nell'ode in oggetto essa non agita l'animo di Bessarione, che anzi ne esce stoicamente indenne.

È come se il poeta fondesse in unico carme due generi opposti, ma in fondo non incompatibili: vale a dire quello dell'encomio e dell'invettiva<sup>17</sup>.

37-40: L'ennesimo riferimento all'invidia inizia ad apparire ora più chiaro soprattutto se letto alla luce dei vv. 45-48, in cui si allude a un dono che Dio dispenserà a Bessarione, un dono che non era mai stato elargito a un uomo tanto sapiente e a un militante così fervido della Chiesa di Dio. È molto probabile che la ricompensa alluda alle speranze che circolavano all'epoca circa la sua elezione al soglio pontificio, specie in seguito alla morte di Niccolò V, convinzione ribadita a più riprese da Filelfo stesso: cf. carme 1.9 e soprattutto carme 2.7.39 ss.

L'invidia che si addensa sul cardinale potrebbe essere ricondotta ai suoi rivali e detrattori, a cui il Signore sarebbe dunque pronto ad assestare un duro colpo.

41-44: Ancora una volta Bessarione viene classicamente assimilato a un dio olimpico, benché anche in quest'occasione sia possibile intendere l'Olimpo come trasfigurazione anacronistica del Paradiso. Un elogio simile si riscontra anche nell'encomio ad Alfonso d'Aragona, che è venerato dagli stessi dei, oltre ad essere accostato a celebri figure di sovrani ed eroi: cf. carme 1.9. vv. 13-14 ἔσχατος ἰφθίμων σὸν τοῦνομα λαὸς Ἰβήρων / αἰδεῖται· σὲ Θέτις Ὠκεανός τε σέβει; 25-26 Οὐ γὰρ χάριν σὲ θεαὶ Μοῦσαι Φοῖβός τε φιλοῦσιν, / καὐτὸς ἀγαλλόμενος σαῖς ἀρεταῖς ἄγαμαι; 43-44 τῶ τίνα Πελλαῖον, τίνα Καίσαρα Πιερίς ἄλλον, / ἢ τίνα Πηλλήδην Δαρδάνιον τε βάλεις.

<sup>17</sup>Sul concetto di *παρέπαινος*, che ricomprende la dimensione poetologica dello *ψῆγος*, cf. Gentili 1989: 145-146.

45-48: Il dono che Dio preannuncia a Bessarione deriva dalla sua capacità di intrecciare la vita spirituale con quella attiva, e ciò si inferisce chiaramente dall'allusione all'ἐμπειρία che temprava gli uomini di fede. In effetti, le sofferenze patite in vita, rese con la metafora classica del mare burrascoso, rendono ancora più evanescenti e impercettibili le vane credenze delle genti e rafforzano la fede del cardinale in Dio.

53-56: La metafora del mare in tempesta che ostacola la navigazione del κυβερνήτης risale ad Alceo (fr. 73 Voigt) e ricorre, sempre in riferimento al cardinale, anche nel carme 1.9, in cui si afferma che solo le virtù di Bessarione potranno subentrare alla nave di Pietro, che è ormai alla deriva: cf. vv. 25-26 Πρὸς δ' αὖ καὶ τούτοις, Πέτρου ναῦν κύμασιν ἄκροις / δεινὸς ἄγει κάματος ναυάγιόν τε φέρει.

Per la medesima metafora rimodulata in senso cristiano, merita particolare attenzione l'immagine che offre Giacomo dell'uomo di fede (*Ep. Jac.* 1.2-8), il quale non vacilla dopo essere stato saggiato dalle prove di Dio, poiché sono esse a produrre la costanza nella fede e, proprio da quest'ultima, deriva perfezione e completezza; chi dubita, invece, assomiglia a un'onda del mare, agitata dal vento e sospinta qua e là: tale uomo è per Giacomo doppio e instabile.

Alla luce di tale passo si comprende ora meglio l'insistenza di Filelfo sulla fermezza e la perfezione del cardinale che, dopo aver molto sofferto, ha ora raggiunto una fede incrollabile (cf. vv. 11-12).

Peraltro, anche la figura di Paolo, che conserva una strenua fiducia durante la tempesta che assale la nave che doveva condurlo a Roma, raffigura una fede salda e costante (cf. *Act. Ap.* 27.9-44); ciò che caratterizza l'equipaggio della nave è, ancora una volta, l'incostanza di chi non è illuminato dalla fede in Dio e, allo stesso tempo, lo sforzo misericordioso e solidale di Paolo, che in mezzo alla sventura si forza comunque di sostenere i membri della nave alla deriva, come è attualmente allo sbando la nave di Pietro: appare dunque un altro indizio intertestuale dell'idoneità di Bessarione a svolgere efficacemente le funzioni di pontefice; urge infatti riassetare la nave della Chiesa e allo stesso tempo ridirigere verso la fede un consorzio civile ormai profondamente dilaniato: anche gli *Atti degli Apostoli*, dunque, sembrerebbero configurarsi come un ipotesto che agisce sotteraneamente nell'ode e che sarà stato senz'altro colto dai lettori culturalmente avvertiti dell'umanesimo cristiano.

57-60: L'ultima strofa offre una teodicea della fatica e del male attraverso l'*exemplum* mitico di Eracle: essa reca traccia delle formulazioni di Esiodo e Sofocle, ma subito vira verso un contesto segnatamente cristiano, adducendo, come risarcimento dovuto per le pene sofferte in terra, l'*antiexemplum* degli ebrei che per invidia condannarono Cristo, rendendolo però, proprio in virtù di una *ζηλοτυπία* cieca e manovrata dal demonio, la fonte della salvezza dell'umanità.

## Bibliografia

- Blass, F. & Debrunner, A. (1961, 11<sup>a</sup> ed.), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Brillante, C. (2013), "La voce delle Muse nella poesia greca arcaica", *I Quaderni del Ramo d'Oro* 6: 34-51.
- Browning, R. (1983, 2<sup>a</sup> ed.), *Medieval and Modern Greek*. Cambridge: Cambridge university Press.
- Caragounis, Ch. C. (2010), "Atticism. Agenda and Achievement", in Ch. C. Caragounis (ed.), *Greek. A Language in Evolution. Essays in Honor of Antonius N. Jannaris*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 153-176.
- Carrozza, M. (2022), "Manuele File (cap. III, carne 26 Miller): esegesi di un'aggressione scoptica colta", *Myrtia* 37: 155-160.
- Carrozza, M. (2023), "L'invettiva di Costantino Rodio contro Teodoro Paflagone: contesto e strategie scommatiche", *MEG* 23: 173-186.
- Carrozza, M. (2024), "Postille alla lingua di Planude nella metafrasi delle *Heroides*", *Veleia* 41: 209-220.
- Cortassa, G. & Maltese, E. V. (eds.) (1997), *De Psychagogia: Editio princeps dal Laurenziano 58, 15*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Egea, J. M. (1988), *Grámatica de la Crónica de Morea: un estudio sobre el griego medieval*. Vitoria-Gasteiz: Instituto de Ciencias de la Antigüedad.
- Gentili, B. (1989, 2<sup>a</sup> ed.), *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*. Roma/Bari: Laterza.
- Horrocks, G. C. (2004), "Lingua alta e lingua popolare", in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti. I. La cultura bizantina*. Roma: Salerno Editrice, 457-489.
- Humbert, J. (1930), *La disparition du datif en grec (du Ier au Xe siècle)*. Paris: Champion.
- Labowsky, L. (1967), "Bessarione", in A. M. Ghisalberti et al. (a cura di), *Dizionario biografico degli Italiani*, 9. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 686-696.
- Legrand, E. (ed.) (1892), *Cent-dix lettres grecques de Francois Filelfe*. Paris: Ernest Leroux.

- Maltese, E. V. (1989), “Appunti sull’inedita Psychagogia di Francesco Filelfo”, *StudUmanistPiceni* 9: 105-113.
- Maltese, E. V. (1995), *Natura daemonum habet corpus et versatur circa corpora: una lezione di demonologia dal Medioevo greco*”, in Salvatore Pricoco (a cura di), *Il Demonio e i suoi complici: dottrine e credenze demonologiche nella tarda Antichità*. Catanzaro: Rubbettino, 265-284.
- Maltese, E. V. (2004), “Osservazioni sul carne «Contro il Sabbaita» di Michele Psello”, in A. M. Taragna (a cura di), *La poesia tardoantica e medievale*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 207-214.
- Maltese, E. V. (2007), *Dimensioni bizantine: tra autori, testi e lettori*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Manolessou, I. (2008), “On historical linguistics, linguistic variation and Medieval Greek”, *BMGS* 32: 63-79.
- Meyendorff, J. (1974), *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- Pétridès, S. (1903), “Vers inédits de Jean Tzetzés”, *BZ* 12: 569-570.
- Resta, G. (1986), “Francesco Filelfo tra Bisanzio e Roma”, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte* (Atti del XVII Convegno di Studi Maceratesi). Padova: Antenore, 1-60.
- Romeo, A. (1985), *Il proemio epico antico*. Roma: Gangemi Editore.
- Rydbeck, L. (1967), *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*. Uppsala: Almqvist and Wiksell.
- Schwyzler, E. (1966), *Griechische Grammatik, II, Syntax und syntaktische Stilistik*. München: Verlag C. H. Beck.
- Toufexis, N. (2008), “Diglossia and register variation in Medieval Greek”, *BMGS* 32: 203-217.
- Trapp, E. (1993), “Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis?”, *DOP* 47: 115-129.
- Van Opstall, E. M. (2021), “The Cicada and the Dung Beetle”, in P. Marciniak & I. Nilsson (a cura di), *Satire in the Middle Byzantine Period. The Golden Age of Laughter?*. Leiden/Boston: Brill, 152-176.
- Viti, P. (1997), “Filelfo, Francesco”, in A. M. Ghisalberti et al. (a cura di), *Dizionario Biografico degli Italiani*, 47. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 613-626.
- Zambon, M. (2012), “Platonismo e Cristianesimo”, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardo-antica*. Roma: Carocci, 129-151.

