

Giovanni Marcotullio

*Dietro 'Dionigi l'Areopagita' di Ernesto Sergio Mainoldi: una nota
(e un rilievo sulla prima ricezione)*

In 2018 Ernesto Sergio Mainoldi offered the scholars a ponderous volume, a synthesis of a twenty-year study, with the aim of taking stock of pseudo-Dionysian literature and proposing a historiographical hypothesis that takes account (as much as possible) of all aspects of Corpus. If the value of the contribution is already evident at first reading, given the soundness of the research on sources and of the arguments, it is less automatic to establish the level of incidence of the essay. Starting from the first reviews dedicated to it we can get an idea of some positionings, but it would be highly desirable that conferences and monographic comparisons were dedicated to Mainoldi's proposal.

Capita talvolta che – su argomenti di primo rilievo come su corollari di second'ordine – le letterature accademiche giungano a punti di stallo che inducono nella ricerca fasi statiche, dalle quali talvolta si fatica a ripartire. Questo è certamente il caso del recente stato della critica sul *Corpus Dionysiacum*, che a fronte di una questione ecdotica ancora non esaustivamente dipanata ha visto da decenni irrigidirsi gli schieramenti di quanti affrontano la questione dell'autore scegliendo (giacché per nessuna delle due mancano indizi a sostegno) una delle due ipotesi principali: si tratta di un neoplatonico (e giudichiamo trascurabile il portato teologico dei testi) oppure di uno scrittore ecclesiastico (e consideriamo marginale l'impianto filosofico delle opere).

Chiaramente tra i due paradigmi estremi intercorre una vasta gamma di sfumature, che Ernesto Sergio Mainoldi si premura di raccogliere in sintesi in *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Roma, Città Nuova, 2018 (Institutiones 6)¹. In realtà, proprio una panoramica di questo tipo suggerisce che le opzioni storiografiche non siano più, di per sé, mutuamente esclusive come lo sono state fino al recentissimo passato: la letteratura registra un accordo

¹Tutti gli *ivi* presenti nel contributo rinviano a questo studio.

dominante nell'affastellare ricerche sui cristianesimi, al plurale, e sui platonismi, e sempre più si fa chiaro che gli autori antichi sapevano essere al contempo neoplatonici e cristiani, e non sempre nelle medesime proporzioni a seconda dei contesti di scrittura. Discorso analogo si può fare per gli autori della letteratura secondaria, i quali sono (comprensibilmente) portati a enfatizzare nelle loro ricerche le materie dalle quali e per le quali i loro stessi strumenti sono stati forgiati.

Quel che vale come osservazione metodologica generalissima richiede per lo pseudo-Dionigi una considerazione ulteriore: a partire invece dalle fila di un'altra schiera di studiosi – quella che ritiene impossibile descrivere una prosopografia che raccolga armoniosamente tutti i dati implicitamente offerti dal *Corpus* – Ernesto Sergio Mainoldi ha tentato l'impresa, indubbiamente audace e sicuramente suggestiva, di offrire alla comunità scientifica internazionale un'ipotesi, ampia, complessa e armoniosa che tenga conto di tutti i dati offerti dalla vasta letteratura trascurandone il meno possibile; più di 600 pagine raccolgono in *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* la ventennale ricerca dello studioso.

1. *Il saggio*

1.1. *Il contesto storico*

Mainoldi non manca di richiamare nel dettaglio lo *status questionis* della critica (*ivi*, pp. 359-352), ma per non rimanere invischiato in pure genealogie scolastiche – nelle quali talvolta può prevalere il partito preso delle affinità o delle ostilità accademiche – preferisce aprire il saggio con la descrizione di quello che a suo avviso è il *Sitz im-Leben* più prossimo dell'autore, quello da cui deriva la posta in gioco cui l'"operazione Dionigi" doveva offrire una risposta e uno strumento di soluzione (*ivi*, pp. 31-154). Tale contesto si sintetizza nei due temi teologico-ecclesiali della seconda controversia origenista e del dibattito post-calcedonese, che tormentarono le comunità ecclesiali (soprattutto d'Oriente) fino a richiedere che anche i massimi vertici dello Stato ponessero mente a quei fermenti di instabilità.

Capitò che gli anni della rapida composizione e della rapidissima diffusione del *Corpus Dionysiacum* fossero anche quelli del governo di Giustiniano, imperatore teologo per antonomasia, nonché quelli do-

minati dalle virulente questioni sopra accennate, foriere di instabilità sociali e perfino politiche. Mainoldi è folgorato da quella che ai suoi occhi non appare una coincidenza anodina bensì la circostanza capace di sostenere lo stile inafferrabile e l'esito proteiforme del *Corpus*. Il genio religioso giustiniano è per certi aspetti parte sia dell'ipotesi sia della tesi di Mainoldi (*ivi*, pp. 489-496), ma ciò non implica che si dia una qualsivoglia forma di *petitio principii*: quel che resta da verificare è sempre principalmente la sostenibilità di un disegno unico, ancorché complesso, dietro alle opere di "Dionigi" (la rinuncia all'insostenibile ipotesi dell'autore singolo non implica quella all'unicità del progetto stesso, anzi).

Nella magmatica temperie in cui i codici attestano la comparsa del *Corpus* l'origenismo (quello della "seconda controversia") e il "platonismo" (quello della coeva e ultima scuola di Atene) potevano se non confondersi sembrare perlomeno aspetti distinti di un medesimo problema (*ivi*, pp. 113-141, 183); il quale appariva forse in difficoltà davanti a un cristianesimo ormai egemone e strutturantesi nelle sue definizioni dogmatiche, ma che doveva essere meno inoffensivo, nella sua agonia, di quanto molta storiografia abbia semplicisticamente assunto. Mainoldi trova difficile immaginare che un uomo lucido come Giustiniano si sarebbe lasciato andare alla chiusura dell'Accademia, nel 529, se la sua attività fosse stata quella di un lucignolo fumigante (*ivi*, pp. 207-221). La preesistenza delle anime, la loro identità «in essenza, potenza e operazione», la loro caduta, la loro rivoluzione e l'apocatastasi erano come schegge di eterodossia variamente rimbalzanti tra ambienti pagani neoplatonici e contesti cristiani origeniani, e per via della loro incidenza sull'antropologia filosofica esse avevano pericolose ricadute dogmatiche in ambito cristologico.

Mainoldi documenta accuratamente le coordinate spazio-temporali della prima fortuna del *Corpus*, attestato da Severo di Antiochia fra il 525 e il 528 e poi nella *Collatio cum severianis* del 532, oltre che nei Σύμμικτα ζητήματα di Ipazio efesino (*ivi*, pp. 56-69). La ricezione positiva, ancorché non scevra di obiezioni storico-critiche sulla pretesa epigrafia dionisiaca, e trasversale agli ambienti calcedonesi e anti-calcedonesi dovette confermare – argomenta Mainoldi – che la strategia di risalire a monte delle polemiche ecclesiali e da lì scioglierle con un linguaggio artefatto per non apparentarsi ad alcuna delle fazioni in

causa, si rivelò efficace. Lo stesso approccio si adottò con l'impianto metafisico, che retrodatava al I secolo una versione riveduta e corretta del sistema procliano (ad esempio sulla *πρόοδος*, sull'emanazionismo e sulla sussistenza autonoma dei singoli nomi divini) con la finalità di porre in "fuorigioco filosofico" gli avversari coevi. L'altro grande polo di pensiero di cui Mainoldi cerca di rendere conto, spinto a ciò dalla precocissima diffusione in quel bacino linguistico, è quello siriano (con Sergio di Rēš'ainā si registra la traduzione integrale siriana prima del 536, e poi resta l'enigma, in parte assai oscuro, del contributo scoliastico e del ruolo divulgativo di Giovanni di Scitopoli (*ivi*, pp. 70-71, 81).

1.2. *Lo stato della ricerca recente*

Molti degli elementi sopra richiamati sono da tempo pacificamente acquisiti dal complesso della comunità scientifica, ma i ricercatori si distinguono per l'accentuazione di parti più o meno cospicue di essi, in base alla quale i risultati delle loro ricerche si differenziano sensibilmente.

Pur proponendo una propria tesi, originale e audace, Mainoldi raccoglie il credito delle precedenti ricerche e ricorda in particolare il beneficio tratto dal paradigma storiografico che focalizza la dipendenza del *Corpus* da Proclo (Hugo Koch, Joseph Stiglmayr, Eugenio Corsini, Henri-Dominique Saffrey, Carlos Steel e István Perczel), nonché da quello che evidenzia la dipendenza anche dalle opere di Damascio (Ronald F. Hathaway, Salvatore Lilla, Rosemary Griffith e Carlo Maria Mazzucchi).

L'osservazione implicita nella nutrita rassegna bibliografica proposta da Mainoldi è che la «crypto-pagan hypothesis» sia tanto più presente quanto meno è considerato il background patristico della scena dionisiaca. Lo studioso compulsa a fondo le informazioni a noi pervenute circa il fenomeno monastico in Oriente (e in particolare fra Costantinopoli e la Siria) nei primi ottant'anni del post-concilio calcedonese, intreccia le prosopografie dell'Accademia con le *fictiones* letterarie di Dionigi e Ieroteo (*ivi*, pp. 257-275, 409), indaga scrupolosamente le tracce sulla genesi e sullo sviluppo del ciclo eortologico della dormizione (attestazioni di date, luoghi, ritualità, letteratura derivata...). I numerosi argomenti affastellati suonano come altrettanti col-

pi di martelletto che fanno risaltare a sbalzo una delle vicende maggiori della storia della Chiesa tardo-antica: la creazione dell'astro ecclesiastico di Costantinopoli (*ivi*, pp. 276-284).

1.3 *La proposta*

Mainoldi illustra dettagliatamente la genesi e i progressi della (tuttora in cantiere) edizione critica del *Corpus* (nonché degli *scholia*), e con questi si pone in dialogo rispettoso ma critico. La sua proposta è sì multi-autoriale (*ivi*, pp. 457-467) ma, come si è già rilevato, con essa lo studioso cerca di tenere insieme il carattere polimorfo del *Corpus* con un'ipotesi unitaria per la sua costituzione (ovvero per i suoi fini). In sintesi, Mainoldi immagina che: 1) all'origine del primo nucleo dei testi stia un personaggio di primo rilievo nell'Accademia ateniese, uno che conoscesse le dottrine esoteriche di Proclo e che, al contempo, si fosse convertito al Cristianesimo (si propone, non senza argomenti, il nome di Egia di Teagene, il quale sarebbe stato in pratica "il Triboniano" del *Corpus Dionysiacum*); 2) Giustiniano stesso abbia più o meno direttamente conosciuto e apprezzato gli scritti del neoplatonico convertito, e che ne abbia convogliato l'opera nel "Progetto Dionigi"; 3) questo sarebbe stato un omologo filosofico-teologico della riforma del *Corpus Iuris Civilis* sul piano giuridico-amministrativo (e la regia complessiva potrebbe essere stata affidata a qualche personaggio di simpatie miafisite – Mainoldi suggerisce che l'igumeno Paolo potrebbe aver avuto il ruolo di revisionare il testo così da renderlo accettabile ai miafisiti), e la composizione avrebbe seguito varie fasi redazionali più o meno agevolmente distinguibili (lo studioso propone una sua scansione); 4) per l'accreditamento dell'opera nei contesti-chiave della resistenza al neo-calcedonismo dovette arruolarsi, col ruolo di "commentatore ufficiale" e di promotore, lo scoliasta Giovanni di Scitopoli (*ivi*, pp. 479-523).

2. *La lezione metodologica*

S'impone all'attenzione del lettore – sia al neofita della letteratura dionisiaca sia al più navigato, che però può talvolta incorrere in dimenticanze – come l'eccezionalità del *Corpus Dionysiacum* si caratterizzi per l'inestricabile concrezione di elementi teoretici – e nella fattispe-

cie filosofici e teologici, non sempre nettamente distinguibili fra loro (*ivi*, pp. 467-478), linguistici (con grande abbondanza di originalissimi neologismi), culturali (con riferimenti precisissimi a specifiche ma disperate tradizioni cristiane). Il rompicapo di una testualità tanto vasta e varia viene accentuato dalla vaghezza dei riferimenti storici impliciti (terminologie, dati liturgici...) e dall'insostenibilità di quelli espliciti (il complesso del quadro pseudo-epigrafico).

2.2 *L'ostacolo maggiore al progresso nelle ricerche dionisiache*

La parcellizzazione delle discipline umanistiche si rivela pertanto, seguendo il saggio di Mainoldi, tra i maggiori ostacoli allo studio del *Corpus*: spesso lo storico della filosofia antica è competente anche in storia secolare, ma raramente lo è pure in storia ecclesiastica, in diritto canonico e in teologia dogmatica; capita poi che il teologo non sia molto competente in storia secolare e in filosofia antica.

Nello specifico, il teologo occidentale tende generalmente (per atavico e vizioso pregiudizio) a trascurare tutto quanto accadde/accade a Oriente di Serdica come “cose di Orientali”²; il teologo orientale (bizantino o sirologo che sia) è spesso a sua volta rinchiuso nella propria bolla. Un caso relativamente a parte è dato dal liturgista, che può sì aver confidenza con più letterature, ma i cui scopi sono per norma estremamente di nicchia.

2.3 *Il circolo ermeneutico proposto da Mainoldi*

La forte complessità della materia sembra trovare uno studioso adeguato allo scopo in Mainoldi, il quale accorpa in sé (e raccoglie in *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'*) le competenze del teoreta (e nella fattispecie sia quelle del metafisico sia quelle del teologo), dello storico (della Chiesa e del Tardo-Antico), del filologo classico. Tale assortito strumentario

²Il giudizio non sembri gratuitamente ingeneroso: «it became clearer and clearer to me that the definition of Christ's identity forged at the Council of Chalcedon in 451, crucially important as it has been for the Orthodox and Western Churches' growing understanding of Christ, cannot be intelligibly seen as separate from the theological works of the great Patristic theologians in which it was embedded, or simply seen by itself as the summit of this process of what we have come to call Christological reflection» (Daley, *God Visible*, p. VII).

gli consente di non rassegnarsi all'atomizzazione della letteratura sul *Corpus Dionysiacum*, e anzi di rilanciare in modo coerente, audace e rigoroso la *vexata quæstio* sull'identità dell'autore, sul suo/loro *milieu*, sulle cause e sugli scopi dell'"Operazione Dionigi". Mainoldi espone la propria proposta all'interno di un rigoroso circolo ermeneutico in cui i testi del *Corpus* si confrontano continuamente con la *critica textus*, e nel quale le proposte storiche in materia filosofica e teologica, nonché storico-secolare e storico-ecclesiastica, si confrontano serratamente con le rispettive storiografie (venticinque pagine di bibliografia in appendice lo sottolineano). Il che è da una parte il minimo che ci si aspetta da una monografia seria, ma d'altro canto (perlomeno fino al confronto tra *peers*) è pure il massimo.

3. Dalle recensioni alla ricezione

Anche la più suggestiva delle ipotesi può infatti costruirsi attorno un ingegnoso sistema di verisimiglianza, nel quale le conferme (spesso parziali e temporanee) corroborano le ipotesi e ne lasciano sorgere di nuove. Per questo il confronto con i *pares* accademici è per il ricercatore non un fastidioso dazio, bensì una impellente necessità. Una nota come la presente, poi, vedendo la luce cinque anni dopo la pubblicazione del libro in esame, trova di che sfruttare utilmente le circostanze del proprio ritardo nella registrazione di qualche dato dalla prima ricezione del saggio. Nell'annale XXIV di *Schola Salernitana* (2019) Anna Motta ha dato un giudizio complessivamente più che positivo sul saggio di Mainoldi:

«l'impresa non facile di trovare le risposte alle domande su un testo pseudo-epigrafico, come fossero tasselli di un mosaico, può dirsi riuscita: Mainoldi individua e ricompono le tematiche-obiettivo del pensiero pseudo-dionisiano e le definisce "tracce caratterizzanti" del Corpus, benché non abbiano tutte equal peso e non risultino allo stesso modo riconoscibili all'interno del tessuto letterario e speculativo degli scritti areopagitici».

Un'osservazione critica viene mossa dalla classicista in merito alla collocazione pseudo-epigrafica ateniese:

«ciò che forse però meritava un'attenzione maggiore è il motivo per cui nella

finzione pseudo-epigrafica il luogo di stesura degli scritti è Atene. La scelta di Atene, che diventa culla di un testo cardine della cristianità, serve [...] per affermare una sorta di continuità geografica e culturale con l'Academia. L'ipotesi, certamente plausibile, avrebbe potuto essere affiancata da una verosimile volontà di espugnare ciò che nell'immaginario collettivo era il simbolo della cultura classica»³.

Il 20 aprile 2020 Matthew Briel ha pubblicato la propria recensione sul sito della International Orthodox Theological Association. Anche in questo caso il giudizio complessivo è molto positivo:

«the book, grounded in strong historical, doctrinal, and philological research, comes to conclusions that are in my judgment, at best, probable. But then, in these kinds of questions especially and with our surviving evidence, we can only come to probable conclusions. Mainoldi has presented us with both a bold conclusion and a daring argument that needs to be tested. Mainoldi has begun to do this work in some of his analysis of the CD, particularly in the last chapter of his book. What we need now are works that will take up these conclusions about the composition of the CD and see what fruits will come from such a hermeneutic»⁴.

Come si vede, lo studioso statunitense invoca il proseguimento dei “test” per la tesi di Mainoldi, la quale ha bisogno di ulteriori verifiche proprio perché (essendo solida e fondata) può essere in linea di principio anche falsificata. È di simile avviso István Perczel, che pone il saggio di Mainoldi come riferimento obbligatorio per i ricercatori del settore nel contributo a un supplemento di *Vigiliæ Christianæ* curato da Andrei Orlov:

«researchers feel ever more the need of a synthesis. This is the program that Ernesto Sergio Mainoldi formulated in his most recent learned and useful monograph. [...] Yet, orthodoxy is a historically elusive category, so that one might immediately ask, “Which Christian orthodoxy?” [...]. Thus, I would reformulate Mainoldi’s program in a looser form: we should arrive at a perspective that is capable to explain how this author combines his undeniable Neoplatonist formation to his similarly undeniable Christian inspiration, leaving the historically irrelevant question of orthodoxy to theological discussion»⁵.

³Motta, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'*, pp. 126-130.

⁴Briel, *Behind "Dionysius the Areopagite"*.

⁵Perczel, *Revisiting the Christian Platonism*, pp. 267-306: 268.

Purtroppo lo studioso magiaro (tra i massimi esperti al mondo in letteratura dionisiaca e in storia del cristianesimo orientale) non illustra nel dettaglio, nel saggio citato, in che senso egli trovi “elusivo” l’uso che nel saggio di Mainoldi si fa della categoria di “Christian orthodoxy” – a chi scrive sembra chiaro che ci si riferisca prevalentemente all’ortodossia bizantina del VI secolo, dunque a un *milieu* teologico e storico ben determinato (Mainoldi ha sempre cura di esplicitare l’ estrazione dei dati, con particolare riferimento alle tradizioni liturgiche e teologiche, al punto che si distingue non solo tra elaborazioni bizantine e siriane, ma pure fra tradizioni aghiopolite ed efesine). Allo stesso modo si può (e si deve) discutere dell’opportunità/necessità di ridimensionare l’ambizione del saggio di Mainoldi: tutta la comunità scientifica ha da trarre profitto dal proseguimento del confronto con osservazioni come queste ora richiamate.

3.1 *Due osservazioni a margine*

Dagli stress test del confronto accademico una proposta viene generalmente purificata, eventualmente falsificata e in qualche caso anche rinforzata. Può infatti darsi che a corroborare la tesi principale sia la correzione di un suo argomento secondario. Forse qualcosa del genere può darsi in merito a quanto Mainoldi scrive:

«Il primo e più notevole prestito pseudo-dionisiano dall’opera di Origene è leggibile nel quarto capitolo del *De divinis nominibus*, dove lo pseudo-Dionigi⁶ si richiama all’autorità apostolica di Ignazio di Antiochia per sostenere l’equivalenza dei concetti di ἔρωσ and ἀγάπη. Ignazio aveva di fatto utilizzato il termine ἔρωσ nella sua Epistola ai Romani, ma l’interpretazione datane dallo pseudo-Dionigi è debitrice nei confronti di Origene, che nel suo Commentario al Cantico dei Cantici aveva offerto una lettura ben distante dal significato originale inteso da Ignazio» (*ivi*, p. 189).

Nella nota relativa l’autore aveva precisato: «Con queste parole Ignazio aveva infatti voluto dire di aver sconfitto la passione terrena dell’ἔρωσ, mentre Origene ha letto in ὁ ἐμὸς ἔρωσ un’allusione al Cri-

⁶Nel *De virginitate* che Giannella, *La vera incorruzione*, ha restituito a Basilio Magno l’incipit suona: Οἱ μὲν πολλοὶ τῶν τὸν νυμφίον ἡμῶν περιεπόντων Χριστὸν, ὅσους ὁ οὐράνιος ἔρωσ πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ κατανόησιν ἔτρωσεν.

sto in quanto oggetto d'amore [...]» (*ivi*, p. 189, n. 101). Certamente Origene sviluppò moltissimo il tema dell'ἔρωσ divino, ma non risulta che sia stato l'unico a farlo, prima dello pseudo-Dionigi, né è così indiscutibile che Ignazio intendesse altro da ciò che gli antichi vi lessero. Manlio Simonetti ha ricordato in anni relativamente recenti che a proporre questa lezione dubitativa circa la concordia di Origene, Didimo e lo pseudo-Dionigi circa l'*intentio* di Ignazio fu Adolf von Harnack nel 1918⁷. Mainoldi “teme” la «carica origenistica» di quel passo (torna a parlarne anche a p. 407), anche perché le sue analisi filologiche lo portano a dare del *De divinis nominibus IV* una datazione alquanto bassa, ma di ἔρωσ celeste avevano parlato anche i Cappadoci, i quali (benché debitori di Origene) erano creditori dello pseudo-Dionigi sulla metafisica teologica (e non solo)⁸.

Un'ultima osservazione – in realtà una domanda, sulla quale ci riserviamo di tornare in altra sede – riguarda un passaggio dell'*Epistola VIII*⁹ circa il quale Mainoldi annota: «questa successione gerarchica compare solo in questo luogo del *Corpus*; essa è evidentemente funzionale alla strategia pseudo-epigrafica» (*ivi*, p. 375)». Una quindicina di

⁷«Non è facile però, se si segue questa tesi, giustificare come Ignazio abbia potuto un attimo prima (o meglio una parola prima) usare il verbo corrispondente in accezione positiva» (Prinzivalli – Simonetti, *Seguendo Gesù*, I, pp. 592-593, n. 334). E prosegue: «il passo abitualmente considerato fonte di Ignazio, cioè *Gal V,24* [...], ha ben tre parole usate in altri contesti da Ignazio (le ultime due costantemente in senso negativo) e qui invece evitate. L'altro passo addotto come possibile fonte, *Gal VI,14* [...], che contiene lo stesso verbo ἐσταύρωται, può servire a entrambe le tesi. A mio avviso è dirimente il fatto che in *S 1,1* Ignazio dica che gli interlocutori sono inchiodati alla croce “con la carne e lo spirito”, cioè con l'adesione totale del loro essere. L'ἔρωσ, dunque, senza necessariamente identificarsi con Cristo, esprime il più profondo desiderio dell'uomo [...] di essere unito a Cristo sulla croce. [...] Inoltre [...], se la frase significasse che le passioni terrene di Ignazio sono state crocifisse, la successiva sarebbe una ripetizione e variazione sul tema, molto più banale» (*ivi*, p. 593, n. 334).
⁸Peraltro nessuno è obbligato a stare alla lezione harnackiana più di quanto lo fosse lo pseudo-Dionigi stesso.

⁹«Tu stesso, dunque, poni i convenienti limiti alla passione, all'ira, alla ragione; a te li pongano i ministri, a questi i sacerdoti, ai sacerdoti i vescovi e ai vescovi gli apostoli e i successori degli apostoli (τοῖς ἱεράρχαις οἱ ἀπόστολοι, καὶ οἱ τῶν ἀποστόλων διάδοχοι). E se qualcuno di questi va fuori del limite conveniente, sia corretto dai santi dello stesso grado. Così gli ordini non si confonderanno, ma ciascuno rimarrà nel proprio ordine e nella propria carica» (Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, p. 441).

pagine più tardi torna a osservare:

«*De ecclesiastica hierarchia IV*, III, così come l'*Epistola 8*, focalizzata sullo scandalo provocato da Demofilo e sulla visione di Carpo [...], può essere ascritta, da un punto di vista diacronico, all'ultima fase di composizione del *Corpus*» (*ivi*, p. 390).

Ecco dunque la domanda: dando per buona la datazione di Mainoldi, gli “apostoli” della *fictio* non potrebbero essere i metropolitani del VI secolo, e i “successori degli apostoli” a questo punto i patriarchi delle cinque sedi primaziali? In fondo le Novelle 109-131 furono promulgate tra il 541 e il 545, e ancora per una sessantina d'anni l'istituto pentarchico sarebbe stato promosso con vigore dall'*establishment* imperiale. Se ne ricaverebbe (ci sembra) una piccola conferma alla poderosa proposta di Mainoldi. In attesa che giungano maggiori e migliori confronti dalla comunità scientifica.

Bibliografia

Briel, *Behind "Dionysius the Areopagite"* = M.C. Briel, E.S. Mainoldi, *Behind "Dionysius the Areopagite": The Genesis and Aims of the Corpus Dionysiacum*, disponibile online all'indirizzo <<https://iota-web.org/2020/04/20/dietro-dionigi-lareopagita/>>.

Daley, *God Visible* = B.E. Daley, *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford 2018 (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology).

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere. Gerarchia Celeste - Gerarchia Ecclesiastica - Nomi divini - Teologia Mistica - Lettere*, a cura di E. Bellini, traduzione dal greco di P. Scazzoso, Milano 1983² (I ed. 1981).

Giannella, *La vera incorruzione* = A.M. Giannella, *La vera incorruzione nella vita verginale* (περί τῆς παρθενίᾳ ἀλεθοῦς ἀφθορίας). *Un'opera scomoda ma autentica di Basilio di Cesarea*, tesi di dottorato, Pontificio Istituto Orientale, anno accademico 2020.

Motta, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* = A. Motta, E.S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, in «Schola Salernitana. Annali», XXIV (2019), pp. 126-130.

Perczel, *Revisiting the Christian Platonism* = I. Perczel, *Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius*, in *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin*, edited by A.I. Orloi, Leiden – Boston 2020 (Vigiliae Christianae, Supplements, 160), pp. 267-307.

Prinzivalli – Simonetti, *Seguendo Gesù* = E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Milano 2010 (Scrittori greci e latini).