ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
CIVILTA' E CULTURE LINGUISTICO-LETTERARIE DALL'ANTICHITA' AL MODERNO

CICLO DEL CORSO DI DOTTORATO
XXX

CADUTA E RECUPERO. UN COMMENTO INEDITO DI ETA' PALEOLOGA AL *TRATTATO SUI SOGNI* DI SINESIO DI CIRENE

Dottorando: FRANCESCO MONTICINI

Docente Guida/Tutor: Prof. SILVIA RONCHEY

Coordinatore: Prof. PIERFRANCESCO PORENA

Premessa

Questo lavoro è il frutto di tre anni di ricerca svolta principalmente tra Roma e Parigi, sedi dei miei due istituti accademici di riferimento (Università di Roma Tre ed École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris). Fondamentali, però, si sono rivelati anche tre soggiorni di studio compiuti, in ordine cronologico, in Svezia, presso l'Università di Uppsala (per il quale tengo a ringraziare la Prof.ssa Ingela Nilsson), a Venezia, presso l'Università "Ca' Foscari", e a Washington DC, presso il Dumbarton Oaks – Harvard University.

Nel corso dell'elaborazione di questa tesi ho avuto la fortuna di poter contare sul sostegno di molte persone estremamente competenti, sia di persona, sia per via epistolare o telefonica. In primo luogo, devo ringraziare entrambi i miei relatori, i professori Silvia Ronchey e Paolo Odorico, il cui supporto si è spinto ben oltre quanto richiesto dal ruolo istituzionale. Un pensiero di particolare riconoscenza va poi al Prof. Antonio Rigo, per i preziosi suggerimenti che ha voluto darmi nel periodo di redazione della tesi e per tutto il tempo dedicatomi durante il soggiorno veneziano. Non minore gratitudine devo a coloro che in questi tre anni sono stati ugualmente prodighi di consigli, suggerimenti e aiuto, e mi riferisco in particolare ai professori Brigitte Mondrain, Davide Baldi, Charis Messis, Daniele Bianconi, Filippo Ronconi, nonché a Bexen Campos per l'impagabile sostegno informatico. Ma molti altri potranno rivedersi nelle pagine di questa tesi, ai quali va altrettanto la mia massima riconoscenza; fermo restando, ovviamente, che qualsiasi imprecisione è da imputarsi esclusivamente a me.

Un pensiero speciale va ad Anna Gioffreda, senza le cui competenze paleografiche questa tesi non sarebbe davvero stata la stessa.

Introduzione. Il pastore delle stelle

"I pastori si riposano chiacchierando sotto il cielo stellato. È una di quelle notti sahariane in cui sembra che gli astri siano appesi a un velo che fluttua nel blu dell'etere. Intorno a essi le fantastiche silhouette dei cammelli sembrano emergere dall'ombra. Dei quattro pastori, tre sono riuniti in gruppo. Il quarto se ne sta seduto in disparte in cima a una roccia, come una sentinella della notte. Gli piace la solitudine e gli altri lo rispettano. Si chiama Hamzata Nedjma. I tre compagni, Amghar, Bachir e Mama, spesso lo sentono parlare alle stelle e lo considerano un essere misterioso."[1]

Questo il preludio di un'antica fiaba tuareg, che affronta il dilemma dell'identità. "Il padre di Hamzata si chiamava Sidi Ben Herza. Era molto ricco e aveva sposato una ragazza nobile, bella come la luna. Dopo un anno di matrimonio la donna aspettava un figlio e il marito desiderava con tutto il suo cuore che il bambino gli somigliasse come una goccia d'acqua. Man mano che si avvicinava il giorno della nascita, quell'idea fissa lo tormentava sempre di più: 'Mi assomiglierà?'"[2] Al tormento del padre faceva eco l'ansia della madre. Questa, Fathimata, aveva il terrore che il figlio che portava in grembo non somigliasse a suo padre. Pur di apprendere in anticipo i lineamenti del bambino, attese che il marito partisse per un viaggio ed incontrò di nascosto una strega che le permise con la magia di scorgere il volto del figlio riflesso nell'acqua di luna. "Era giunto il momento dell'incantesimo. La strega si alzò sulla punta dei piedi portando la coppa in alto, sopra la testa, e chiamò la luna: prima fece riflettere la luce lunare nello specchio, poi facendo girare il piatto pieno d'acqua riuscì a ottenere l'immagine dell'astro proprio al centro del recipiente. Il liquido cominciò a oscillare e la luna riflessa si mosse."[3] Fathimata poté finalmente gettarvi uno sguardo: ma il volto che vide le era così somigliante che in un primo tempo pensò di veder riflessa se stessa. "Passarono i giorni e Sidi Ben Herza rientrò dal suo viaggio. Era felice, ogni ora che passava rendeva più vicina la gioia della nascita. Infine arrivò il

[1] *Fiabe tuareg. Leggende degli uomini del deserto*, a cura di Ferretti, F., Giunti, Firenze 2002, p. 205.

[2] Ibid., p. 207.

[3] Ibid., pp. 209-210.

giorno tanto atteso. [...] Quando il bambino venne al mondo, Sidi Ben Herza rimase molto deluso: 'Questo non è mio figlio' gridò. 'Non mi somiglia affatto!'"[4] Per rimediare alla situazione, fu richiamata la strega. Questa fece un sortilegio, affinché il bambino acquisisse i connotati del padre. "Forte del proprio potere, [la strega] consegnò il bambino a suo padre senza neppure guardarlo: 'L'anima del tuo primogenito se n'è andata via' disse. 'Ecco, colui che metto tra le tue braccia è il ritratto di suo padre. [...]' Sidi Ben Herza spiò il volto del piccolo e rimase sconvolto: quel bambino gli somigliava come una goccia d'acqua ma, pensò, se era stata effettuata una sostituzione significava che un'anima se n'era andata per lasciare il posto a un'altra... Al secondo nato venne dato il nome di Hamzata."[5] La situazione, dunque, era alquanto complessa. "Un'anima se n'era andata, un bambino era nato. Di bambini però ce n'erano due: due Hamzata. [...] A casa di Sidi Ben Herza si fece una grande festa, ma Fathimata era molto triste: una parte di lei era fuggita via. [...] Ma dov'era finita quell'anima errante? Aveva lasciato la casa, leggera come un soffio d'aria, simile all'arcobaleno. Era salita in cielo. E giunta tra le nuvole, aveva ritrovato il suo corpo e il suo volto, identico a quello riflesso nell'acqua di luna."[6]

Il racconto prosegue. Il "primo" Hamzata, crescerà tra le stelle accudito dalle sei Figlie della Notte (le Pleiadi[7], della cui costellazione diverrà il settimo astro); in seguito, tornerà sulla terra sotto le mentite spoglie di un pastore per poter stare vicino alla madre e dare sollievo al suo pianto.

La fiaba pone alla nostra riflessione l'immensa questione dell'identità. Certo, l'idea che specchiare il proprio volto nella luna (o sognare di farlo) indichi una futura nascita è molto antico ed appartiene anche alle culture classiche. Artemidoro, per esempio, sostiene che se una donna sogna di riflettere il viso nello specchio lunare, questo indica la nascita di una bambina, mentre, se sarà un uomo a farlo, di un

[4] Ibid., p. 211.

[5] Ibid., pp. 212-213.

[6] Ibid., p. 214.

[7] Per i Tuareg le Pleiadi sono le spose di Aldebaran e Orione; indicano la direzione alle carovane del sale in viaggio verso il sud ed annunciano l'inizio e la fine del periodo più caldo e secco dell'anno (ibid., p. 236, n. 95).

bambino.[8] Nella nostra fiaba abbiamo la visione di una donna ad annunciare la nascita di un figlio maschio, che tuttavia è in tutto e per tutto identico alla madre.

Il nodo centrale, però, è la vera identità di Hamzata. Ne esistono, come si è letto, due: entrambi figli di ambedue i genitori, ma uno molto somigliante alla madre, l'altro al padre. È evidente che non si tratta di due fratelli, ma di un'unica persona sdoppiata, avente un sembiante – e quindi un'identità – plurima. Per di più, e questo è di fondamentale importanza, contrastata.

Non per caso abbiamo deciso di introdurre questo lavoro facendo ricorso alle suggestioni evocate da questa fiaba. Crediamo, infatti, che, per la valenza universale propria di ogni "μῦθος" – capace di conciliare in sé le esperienze di singoli individui e di intere civiltà –, questa possa aiutarci a mettere immediatamente a fuoco gli elementi più significativi emersi dalla nostra ricerca.

Prima di arrivare al punto, però, è indispensabile spendere almeno qualche parola per presentare la struttura della tesi, che risulta suddivisa in cinque parti, composte di capitoli, a loro volta organizzati in paragrafi. Tra le cinque parti, le prime quattro puntano ad evidenziare ed analizzare un elemento specifico, ovvero un commento, finora inedito, del *Trattato sui sogni* di Sinesio di Cirene; la quinta è dedicata piuttosto allo studio del contesto cui ricondurre quell'opera esegetica. Le prime due parti della tesi fungono da *prolegomena* alla terza, che consiste nell'edizione critica del testo; più nel dettaglio, la prima è dedicata alla presentazione di Sinesio, della sua opera sui sogni, della sua esegesi più nota, vale a dire quella redatta in età paleologa da Niceforo Gregora; la seconda è dedicata all'analisi della tradizione manoscritta del commento in esame. La quarta parte della tesi, subito successiva all'edizione, consiste poi nell'analisi dello stesso commento.

Dal punto di vista metodologico, quindi, si è proceduto in un primo tempo a cercare di definire nella maniera più esatta possibile i contorni di un elemento estremamente specifico. In seconda battuta, si è passati all'analisi dei nessi che

[8] *Onirocritica*, 2, 7 e 2, 36. Vd. a questo proposito il nostro Monticini, F., "L'infiniment grand, l'infiniment petit. Astronomie et oniromancie dans le *Liber Thesauri Occulti* de Romanus Pascalis", *Revue des Études Sud-Est Européennes*, in corso di stampa.

mettono in relazione l'elemento evidenziato con il suo contesto, con il suo "habitat". Crediamo infatti che l'approfondimento di queste interconnessioni sia il fine ultimo di ogni ricerca storico-letteraria, nonché il contributo più importante. Pur muovendo, nel nostro caso, da un dato di per sé di rilevanza contenuta – quale può essere quella di un commento di tipo scolastico risalente alla Bisanzio della prima età paleologa, frutto di un fenomeno certo ampiamente attestato –, siamo persuasi che il vaglio attento della sua natura, delle sue ragioni storiche e intellettuali, della sua immediata fruizione – senza comunque trascurare i suoi contenuti – possa indurci a riflessioni di portata più ampia e per certi aspetti inedite. Torniamo qui alla fiaba del pastore delle stelle.

Il dilemma dell'identità, dicevamo. Identità come *conditio sine qua non* di ogni presa di coscienza, individuale o collettiva che sia. La presente ricerca ha portato a mettere in luce taluni aspetti di una crisi identitaria, quella propria della Bisanzio della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo. Come nel caso di Hamzata, si ha crisi laddove si ha una molteplicità che rifugge la sintesi. Si pensi al termine tedesco *Stimmung*: in senso corrente si intende uno "stato d'animo", ma alla base della parola c'è l'idea di voce (*Stimme*). La *Stimmung*, allora, in quanto "disposizione d'animo", "umore", è concepita nella sua piena pregnanza semantica come una "acustica dell'anima"[9], come il frutto di una pluralità di voci: ecco che – aggiungiamo noi – quando questa molteplicità non è (più) in accordo, quando la coralità si fa stonata, nasce la crisi.

La crisi, appunto, corrisponde alla fase, per sua natura indeterminata, del giudizio aperto, della sintesi non ancora raggiunta. È di primo interesse, a nostro avviso, esplorare nelle loro profondità le crisi identitarie del passato, in quanto questa operazione può offrirci una maggiore consapevolezza dei fenomeni umani e storici e, quindi, nuove chiavi di lettura per il nostro presente.

Come si leggerà nel capitolo conclusivo di questa tesi, crediamo che la Bisanzio della prima età paleologa sia stata caratterizzata da una profonda crisi

[9] Secondo, in particolare, l'accezione di Novalis. Il termine *Stimmung* traduce in effetti il latino *concentus* e il greco "ἁρμονία" (Borgna, E., *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 81).

identitaria emersa essenzialmente a seguito del trauma della quarta crociata. Come nella fiaba che abbiamo letto, si ebbe – secondo questa lettura – una "dissonanza di voci", un contrasto, tra i vari principi fondanti la civiltà imperniata su Costantinopoli: da un lato l'eredità classica greco-romana, dall'altro quella cristiano-ortodossa. La stessa produzione massiva di commenti ad opere antiche, compreso il *Trattato sui sogni* di Sinesio, così come le controversie teologiche, sarebbe allora il sintomo di una ricerca urgente di risposta identitaria – quindi di sintesi – alla crisi in corso. Per ricorrere alle immagini della fiaba, un solo figlio, ma due volti e due persone: una molto simile alla madre, una in tutto e per tutto suo padre.

Si rinvia naturalmente alla quinta parte della tesi per un'analisi approfondita della crisi identitaria di età paleologa. Viceversa, in questa sede, la domanda cui più ci premerebbe trovare una qualche risposta è: quale lezione possiamo trarre da quell'analisi? Cosa ci insegna, in questo caso, lo studio del passato?

Ogni età di crisi, compresa la attuale, pone probabilmente a chi la vive due livelli di sospensione. In prima battuta, il confronto con un modello *sfuggente*; in seconda, il confronto con un modello *inafferrabile*. Esiste una differenza importante tra questi due livelli, che ben emerge a nostro avviso dall'analisi dell'età dei Paleologi. Nella prima fase, si ha difficoltà nella determinazione di un preciso modello di riferimento: mancando un asse portante, la molteplicità delle soluzioni non riesce a farsi coralità e, per così dire, tutto convive con tutto. Nella seconda fase – ed è quanto a nostro avviso caratterizza il classicismo della Bisanzio del XIV secolo –, pur in presenza di un modello prescelto, si ha difficoltà nel farlo veramente proprio, nell'adottarlo pienamente e attualizzarlo. La seconda fase è figlia della prima e, per intenderci, complica la crisi, nel senso che, muovendo da una situazione in cui un modello predominante è appunto *sfuggente*, qualsivoglia adozione specifica finisce col rivelarsi artificiale, inefficace. In altre parole, non si può probabilmente imporre un'assonanza a un sistema i cui principi costitutivi sono ormai entrati in dissonanza; non si esce allora dalla crisi, dalla sospensione, con gli stessi principi con i quali vi si è entrati, senza cioè introdurre un qualche elemento di novità. In una formula, non si ha recupero senza acquisto.

Al classicismo di età paleologa, molto probabilmente, il principio nuovo che mancò fu una diversa concezione della storia, che al contrario fu propria del Rinascimento occidentale. Allorquando le contingenze rivelano l'insufficienza del modello o dei modelli dominanti (per loro natura tendenzialmente statici, ma applicati a una realtà in divenire), la pluralità delle voci entra in disaccordo e si ha effettivamente una crisi: solo con l'introduzione di elementi nuovi – pratici e/o concettuali – si potrà quindi pervenire a nuova sintesi, sebbene questo processo possa certo richiedere anche molto tempo. Per dirla con Hegel, ogni sintesi è sempre ri-affermazione (o negazione della negazione, o, ancora meglio, *Aufhebung*); il prezzo è giustappunto una fase critica, giacché, in un certo senso, "la sofferenza: questa è l'unica causa della consapevolezza"[10].

[10] Dostoevskij, F., *Memorie dal sottosuolo*, cap. IX.

1. IL FILOSOFO VESCOVO E I SOGNI

1.1 Sinesio di Cirene

Il filosofo neoplatonico e vescovo cristiano Sinesio, vissuto in un'epoca magmatica tra antichità e primo medioevo, si presenta come una figura controversa e dai contorni apparentemente nebulosi. Addentrarsi nelle numerose problematiche che questo autore ha posto nei secoli agli studiosi e a tutti coloro che ne hanno intrapreso la lettura è quindi operazione certamente ampia; cionondimeno, sarà indispensabile cercare di fornire un ritratto sintetico ma chiaro, nell'ottica di rendere anche più comprensibile il suo *Trattato sui sogni* ("Περὶ ἐνυπνίων", *De Insomniis*), il cui studio si pone al centro della nostra trattazione.

1.1.1 La vita

Non conosciamo con certezza la data di nascita di Sinesio[11]. Tutto quello che possiamo fare è provare a ricavarla per congettura, sulla base di altri eventi datati della

[11] Sull'intero capitolo dedicato a Sinesio si tenga senz'altro presente, *in primis*, il contributo di Di Pasquale Barbanti (Di Pasquale Barbanti, M., *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, La Nuova Italia, Firenze 1994), il capitolo curato da Bregman, J., "Synesius of Cyrene", in Gerson, L. P. (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, vol. I, pp. 520-537 (in particolare, pp. 520-23 per la vita, pp. 23-25 per le opere), nonché il recentissimo Toulouse, S., "Synésios de Cyrène", in Goulet, R. (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques* (vol. VI), CNRS, Parigi 2016, pp. 639-676 (con la bibliografia completa aggiornata).

sua vita e, in parte, di alcuni suoi scritti[12]. Christian Lacombrade[13], uno dei maggiori studiosi moderni di questo autore, fissa la nascita al 370 d. C., mentre Jay Bregman[14] lascia intendere di preferire il 365, invitando, in ogni caso, a non spingersi oltre il 370. Grosso modo, però, tutti gli studiosi concordano nel far cadere la nascita di Sinesio non molti anni dopo la morte dell'imperatore Giuliano (360-363 d.C.).[15]

Sicuramente Sinesio nacque a Cirene, nella costa nord-orientale dell'odierna Libia, da una famiglia provinciale molto agiata, che faceva risalire le proprie origini alla fondazione della città[16] e, addirittura, alle mitiche stirpi[17] dell'antica Sparta. Conosciamo il nome di suo padre, Esichio, di un fratello, Evopzio, e di una sorella, Stratonice.[18]

La prima educazione di Sinesio dovette essere quella tipica di un giovane rampollo di una famiglia di possidenti terrieri, come del resto anche le sue ottime nozioni di cultura e letteratura greca non possono che confermare. Intorno all'anno 393 egli si recò ad Alessandria e qui divenne uno dei discepoli della filosofa neoplatonica Ipazia, cui continuerà a scrivere lettere e a sentirsi profondamente legato per tutta quanta la sua vita.[19]

---

[12] Gran parte delle congetture si fonda sull'interpretazione di alcuni passi specifici (inno 8, 12-14, ed epistole 116 e 123; vd. Sinesio, *Opere, epistole, operette, inni*, a cura di Garzya, A., UTET, Torino 1989, pp. 788, 290, 300-302) sulla base di come si vuole intendere il riferimento di Sinesio a se stesso, se come a un giovane o come a un uomo maturo. Si capisce, dunque, che si tratta di letture, in linea di massima, piuttosto soggettive (cfr. Bregman, J., *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1982, p. 17, n. 1).

[13] Lacombrade, C., *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Les Belles Lettres, Parigi 1951, p. 13 (vd. in particolare per tutte le congetture a proposito della data di nascita di Sinesio).

[14] Bregman 1982, p. 17.

[15] Ibidem.

[16] Ovvero alla generazione di coloni dorici venuti da Tera (cfr. Garzya 1989, p. 9)

[17] "Λάκων γὰρ ἄνωθέν εἰμι", epistola 113, ibid. p. 288.

[18] Ibid., p. 9.

[19] Cfr. Sinesio di Cirene, *Il libro dei sogni*, a cura di Montenz, N., Archinto, Milano 2010, p. 6 ss. Per il rapporto, molto forte, tra Sinesio e Ipazia (alcuni passi tratti dall'epistolario del filosofo di Cirene, attestanti questo rapporto, avremo modo di analizzarli tra breve: vd. *infra*, § *1.1.3*) vd. soprattutto Ronchey, S., *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano 2010, p. 155 ss.

Con ogni probabilità agli anni subito successivi alla prima esperienza alessandrina va ascritto il viaggio di Sinesio ad Atene.[20] Va invece collocato probabilmente negli anni 399-402[21] il suo soggiorno a Costantinopoli, alla corte dell'imperatore Arcadio, dove si recò in ambasceria politica per questioni di natura fiscale.[22] Nella capitale dell'impero d'Oriente Sinesio ebbe modo di assistere a tutti i drammatici eventi che sconvolsero la città in quegli anni, ovvero la caduta in disgrazia del potente eunuco Eutropio, l'ascesa di Gainas e il successivo massacro dei Goti, nonché un violento terremoto che lo costrinse a riprendere rapidamente il mare.[23]

---

[20] Sinesio resterà fortemente deluso da questo viaggio, come possiamo leggere in due sue lettere (epistola 56 e 136; Garzya 1989, pp. 170, 328-330), nella constatazione della profonda decadenza dell'Atene coeva, specie in rapporto ad Alessandria.

[21] La datazione di questo soggiorno è stata a lungo oggetto di dibattito. Sostanzialmente, gli studiosi si sono divisi su due possibili ipotesi. Da un lato, dunque, si sono schierati i sostenitori della datazione 397-400 (ovvero Druon, H., *Études sur la vie et les œuvres de Synésios*, Durand, Parigi 1859, pp. 17-20; Id., *Œuvres de Synésios*, Hachette, Parigi 1878, p. 19; Barnes, T. D., "Synesius in Constantinople", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27/1 [1986], pp. 110-112; Cameron, A.,-Long, J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, p. 405 n. 4; Schmitt, T., *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene*, K. G. Saur, Monaco 2001, p. 243-250) sulla base, tra gli altri dati, della ricorrenza di Arcadio (il quindicennale del suo impero cadeva nel 398 d. C. e questo avrebbe potuto giustificare l'omaggio dell'*aurum coronarium*: vd. *infra*, § *1.1.2*). Dall'altro lato si sono invece schierati i sostenitori della datazione 399-402 (cioè Seeck, O., "Studien zur Synesios", *Philologus* 52 [1894], pp. 442-483; Lacombrade 1951; Roques, D., "Synésios à Constantinople : 399-402", *Byzantion* 65 [1995], pp. 405-439; Liebeschuetz, J. H. W. G., "Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the 5th century AD", *Byzantion* 55 [1985], p. 147; Garzya 1989) soprattutto sulla base, a nostro avviso più convincente, della datazione del terremoto narrato da Sinesio, riportato al 402 anche dal *Chronicon* del Conte Marcellino. Per tutta la questione nel dettaglio, ad ogni modo, si rinvia a Synésios de Cyrène, *Opuscule II* (vol. V), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2008, pp. 11-26.

[22] Con ogni probabilità fu proprio il prestigio della sua famiglia a far sì che il senato della Pentapoli lo scegliesse per questa ambasceria. L'obbiettivo della missione era ottenere dall'imperatore un alleggerimento dell'imposta fiscale, divenuta oramai insopportabile per una regione provata da invasioni di cavallette e continue razzie da parte dei nomadi del deserto (Garzya 1989, pp. 10-11).

[23] Cfr. epistola 61 (ibid., p. 174).

Intorno al 403-404, dunque, Sinesio dovette far ritorno ad Alessandria, dove, molto probabilmente, prese moglie, come lui stesso dice[24], ottenendola "da Dio, dalla legge, dalla sacra mano di Teofilo".[25] Dal matrimonio nasceranno tre figli[26], tutti morti disgraziatamente in giovane età.

Nel 410 fu improvvisamente offerto a Sinesio di divenire vescovo di Tolemaide, in Cirenaica; nonostante una serie di tentennamenti egli accettò infine l'incarico[27], rinunciando di fatto al suo *otium* di colto gentiluomo di campagna[28] per combattere contro governatori corrotti, eresie e tentare di creare un argine ad alcune incursioni dei nomadi del deserto.[29]

Sinesio morì probabilmente intorno al 412 d. C., in ogni caso quasi sicuramente prima del linciaggio di Ipazia (415), di cui parrebbe non essere mai venuto a conoscenza.[30]

---

[24] Epistola 105 (ibid., p. 274): "Ἐμοὶ τοιγαροῦν ὅ τε θεὸς ὅ τε νόμος ἥ τε ἱερὰ Θεοφίλου χεὶρ γυναῖκα ἐπιδεδώκει".

[25] Roques, D., *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Éditions du CNRS, Parigi 1987, pp. 304-306.

[26] Conosciamo il nome soltanto del maggiore, Esichio, come il nonno; sappiamo che gli altri due erano gemelli (Garzya 1989, p. 9).

[27] Per le varie ipotesi circa la data esatta di elezione al soglio episcopale vd. soprattutto Barnes, T. D., "When did Synesius become bishop of Ptolemais?", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27/3 (1986), pp. 325-329. Sui tentennamenti, la datazione e in generale l'episcopato di Sinesio vedere anche Liebeschuetz, J. H. W. G., "Why did Synesius become bishop of Ptolemais?", *Byzantion* 56 (1986), pp. 180-195.

[28] A questo proposito vd. soprattutto l'epistola 105.

[29] Nel corso del suo breve episcopato, infatti, Sinesio si scontrò con il *praeses* Andronico, capo civile della regione, giungendo sino a scomunicarlo (epistole 41, 42, 72); dovette pure far fronte a vari contrasti insorti in seno alle Chiese locali (di cui leggiamo nelle epistole 66, 67); infine, a partire dal 410, con la sostituzione del capo militare Anisio con il debole Innocenzo, il popolo degli Ausuriani tornò ad essere una seria minaccia per la Cirenaica (vd. epistola 59 e le due "Καταστάσεις"; *infra*, § *1.1.2*) e Sinesio non esitò ad implorare un aiuto per la sua terra (epistola 73). Per questa parte cfr. Garzya 1989, pp. 12-13.

[30] Cfr. Cameron-Long 1993, pp. 19-20, ma anche Marrou, H. I., "La «conversion» de Synésios", *Revue des études grecques* 65 (1952), pp. 474-475.

1.1.2 Le opere

Del nostro autore ci restano un ricco epistolario, alcune operette in prosa e, per quanto riguarda la produzione in versi, nove inni.[31] Perdute sono invece le *Cinegetiche*, opera giovanile della cui esistenza siamo informati dallo stesso Sinesio per il tramite delle allusioni che ne fa nelle epistole 105 e 154.[32]

Le lettere di Sinesio giunte sino a noi ammontano in tutto a 156. Non possiamo dire con certezza se fu l'autore a curarne la prima pubblicazione, causa alcune supposte incoerenze[33] e la pressoché totale assenza di un criterio ordinatore. L'arco di tempo che le epistole coprono è all'incirca la seconda metà della vita di Sinesio, dunque grosso modo il periodo che a partire dagli anni novanta del IV secolo giunge fino alla sua morte. I personaggi che più spesso compaiono come destinatari sono il già citato fratello Evopzio (41), l'amico Pilemene (16), i vecchi compagni presso la scuola neoplatonica alessandrina Erculiano (10) e Olimpio (8), il patriarca di Alessandria Teofilo (8), Ipazia (7).[34]

Per quanto riguarda le operette in prosa, il "Περὶ βασιλείας", meglio conosciuto con il titolo latino di *De regno* (titolo italiano: *Sulla regalità all'imperatore Arcadio*), consiste nel discorso che Sinesio pronunciò[35] alla presenza dell'imperatore Arcadio,

---

[31] Non si tratta in questo paragrafo dell'opera attribuita dalla tradizione ad un certo Sinesio alchimista, di cui parleremo in seguito (*infra*, § *1.1.3*).

[32] Garzya 1989, p. 13.

[33] Antonio Garzya (ibid., p. 59) interpreta in questo senso alcuni elementi: ad esempio, l'inesattezza degli indirizzi delle epistole 82-86, 119, nonché alcune semplici sentenze che al massimo, a suo avviso, possono essere state tratte da lettere perdute (è il caso delle epistole 63, 64); infine, il fatto che l'attuale epistola 41 è a ben vedere un discorso pubblico.

[34] Per le lettere di Sinesio vedi Synésios de Cyrène, *Correspondance* (voll. II-III), a cura di Roques, D., Les Belles Lettres, Parigi 2000.

[35] Pare difficile credere che Sinesio abbia effettivamente pronunciato alla presenza dell'imperatore e della corte il discorso nella sua versione integrale, così come ci è giunto. Si tenga conto, infatti, che per il retore Menandro il *logos stephanotikos* non doveva superare le duecento righe, mentre il *Sulla regalità* ne conta all'incirca mille e duecento. In più, si è molto discusso (per ogni approfondimento su questo punto si rinvia a Lamoureux-Aujoulat 2008a, pp. 35-48) del coraggio che Sinesio avrebbe dimostrato in tale circostanza, rivolgendosi all'imperatore con una rudezza verbale che ricorda quasi quella di un filosofo cinico. Non deve invece sorprendere il fatto che sia stato scelto un provinciale a pronunciare

accompagnato dall'offerta dell'*aurum coronarium*[36], in occasione dell'ambasceria a Costantinopoli, negli anni a cavallo, come abbiamo visto, del 400 d. C.[37] In quest'opera[38] Sinesio non esita a presentare al giovane Arcadio delle concrete proposte di riforma, in linea con il partito antigermanico dell'imperatrice Eudossia e, soprattutto, del prefetto del pretorio per l'Oriente Aureliano. In particolare, Sinesio suggerisce un'immediata eliminazione dell'elemento barbarico dai settori più importanti della società, soprattutto l'esercito; di evitare il fasto e l'isolamento dei più recenti sovrani, recuperando la semplicità degli imperatori del passato (anche invitando Arcadio a porsi personalmente alla guida delle truppe); un'oculata scelta degli uomini da inviare come amministratori nelle regioni lontane.[39]

---

un discorso del genere dinanzi alla corte; al di là dell'indiscusso appoggio politico di Aureliano, abbiamo numerosi altri esempi di oratori di origine provinciale per il V e il VI secolo: è il caso, tra gli altri, di Procopio di Gaza, Corippo, Giovanni Lido (su questo punto cfr. Odorico, P., "Prolégomènes à la littérature byzantine du IXe et du Xe siècle", in Sakel, D. [a cura di], *Byzantine Culture*. Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul', May 21-23 2010, pp. 93-108). Ad ogni modo, è lo stesso Sinesio a dirci di aver pronunciato il discorso alla presenza di Arcadio (sebbene non si possa dire con certezza in quale versione): "[La divinazione onirica] mi consentì di pronunciare il discorso alla presenza dell'imperatore quanto più audacemente sia mai stato fatto presso i Greci" (*Trattato sui sogni*, 14).

[36] Si trattava di un'offerta, solo formalmente volontaria, all'imperatore, derivata dalle corone d'oro porte ai generali romani vittoriosi. In genere veniva recata al momento dell'acclamazione e nelle successive ricorrenze quinquennali, sebbene, più raramente, anche in occasioni speciali, quali in caso di importanti vittorie militari (Barnes 1986a, p. 105; per approfondire Klauser, T., "Aurum coronarium", *RömMitt* 59 [1944], pp. 129-153).

[37] La data più probabile (vd. *supra*, § *1.1.1*) pare essere proprio il mese di gennaio del 400 d. C.

[38] Il *Sulla regalità* è stato spesso accostato al genere letterario del *Fürstenspiegel*, o *speculum principis* (ad esempio da Garzya 1989, p. 15): come argomentato da P. Odorico, tuttavia, si tratta di un'operazione alquanto impropria in riferimento all'epoca bizantina, ivi compresi i secoli della tarda antichità (cfr. Odorico, P., "Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontale", in Id. [a cura di], *L'éducation au Gouvernement et à la vie. La tradition des « règles de vie » de l'Antiquité au Moyen-Âge*. Actes du colloque international de Pise, 18 et 19 mars 2005, Parigi 2009, pp. 223-246).

[39] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2008a.

Assai prossimo al *Sulla regalità* è il "Περὶ προνοίας" (*Racconti Egizi* o *Sulla provvidenza*), in due libri.[40] In quest'opera Sinesio fa una sorta di resoconto in chiave allegorica degli avvenimenti di cui era stato testimone oculare, ancora una volta, durante il suo soggiorno a Costantinopoli: se dunque dietro gli Sciti del racconto sono da riconoscere i Goti, i due fratelli in perenne contrasto Tifone e Osiride altro non sono, con ogni probabilità, che delle maschere[41] per, rispettivamente, Cesario o Eutichiano e Aureliano.[42]

L'operetta tramandataci con il titolo "Περὶ τοῦ δώρου", invece, è una lunga lettera indirizzata a Peonio[43], per accompagnare il prezioso dono di un astrolabio realizzato in argento. L'ideazione dello stesso planisfero, peraltro, era originale di Sinesio, sebbene fondata su alcune riflessioni di Ipparco.[44]

Il "Φαλάκρας ἐγκώμιον" o *Elogio della calvizie* consiste in una confutazione sofistica dell'*Elogio della chioma*, opera per noi perduta di Dione Crisostomo.

---

[40] Cfr. Synésios de Cyrène, *Opuscule III* (vol. VI), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2008, pp. 1-161.

[41] Non può non venire alla mente il caso della *Vita* di santa Eupraxia, in cui si riscontra un analogo ricorso a personaggi fittizi per parlare delle aspre contese tra Chiesa e Stato (nelle persone soprattutto del patriarca Giovanni Crisostomo e dell'imperatrice Eudossia) che ebbero luogo nella capitale d'Oriente in quegli stessi anni turbolenti; così, dietro la maschera della santa Eupraxia si celerebbe il personaggio reale di Olimpiade, ricca vedova imparentata con la famiglia imperiale, cui la disgrazia del patriarca Giovanni costò addirittura l'esilio (per approfondire vd. Odorico, P., "Ideologia religiosa e contestazione politica in un'opera agiografica tardoantica", *Ricerche di storia sociale e religiosa* 15/1 [1979], pp. 59-75).

[42] Anche a proposito di queste identificazioni si è molto discusso (per una trattazione dettagliata si rinvia a Lamoureux-Aujoulat 2008b, pp. 29-57). Se possiamo escludere con ogni probabilità che si debba riconoscere Gainas in Tifone (Druon 1878, pp. 131-132), una sicura attribuzione di questa figura tra i potenti prefetti del pretorio, effettivi detentori del potere in quegli anni, resta difficile.

[43] Vd. soprattutto Barnes 1986a, pp. 109-110. Peonio resta comunque un personaggio misterioso; per tutti i tentativi d'identificazione cfr. Lamoureux-Aujoulat, ibid., pp. 163-164. Per l'opera *Sul dono* in generale vd. ibid., pp. 163-184. A proposito del soggiorno di Sinesio a Costantinopoli e delle opere legate a questo periodo della sua vita vd. anche Hagl, W., *Arcadius Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spatantike*, Franz Steiner, Stoccarda 1997.

[44] Cfr. Garzya 1989, p. 17.

Accanto agli aspetti più leggeri e giocosi, si ritrovano sparse nel testo anche riflessioni profonde, come l'*excursus* cosmologico dell'ottavo capitolo.[45]

Il *Dione* è forse l'opera più nota di Sinesio. Redatto probabilmente in tempi differenti, fu inviato dal nostro autore ad Ipazia nel 405 assieme al *Trattato sui sogni*, allo scopo di riceverne un parere in vista di una possibile pubblicazione. Di tutto questo siamo ben informati, come vedremo più approfonditamente oltre, dall'epistola 154, inviata proprio alla maestra. L'opera muove dall'analisi delle differenze tra filosofia e sofistica per passare ad una polemica con Filostrato a proposito del suo giudizio su Dione Crisostomo. Di una certa rilevanza è l'autodifesa che emerge da parte di Sinesio nei confronti di coloro che lo hanno attaccato accusandolo di essere un mero sofista, probabilmente a seguito della pubblicazione dell'*Encomio della calvizie*: l'autore si scaglia contro entrambe le categorie dei suoi critici, da un lato, molto probabilmente, i filosofi neoplatonici, dall'altro i predicatori e i mistici cristiani.[46]

Oltre a quanto detto (ed al *Trattato sui sogni*, al quale dedicheremo un capitolo specifico), per quanto riguarda ancora la produzione in prosa, di Sinesio restano due pezzi retorici sacri e due civili. Nel primo caso si tratta di due omelie, delle quali una è quaresimale e dedicata all'interpretazione allegorica di un versetto del *Salmo* 74, mentre l'altra è rivolta ai neobattezzati alla vigilia di Pasqua (entrambe risalgono al 412).[47] Nel secondo caso, invece, si tratta delle cosiddette "Καταστάσεις" (databili al 410-411), ovvero di due discorsi tenuti in occasione, rispettivamente, della partenza di Anisio, *dux Libyarum* preposto al comando militare della regione, e di un disastroso attacco da parte dei barbari.[48]

Per concludere questa rapida panoramica delle opere di Sinesio restano da presentare gli inni.[49] La tradizione ce ne tramanda dieci, ma l'ultimo è senz'altro spurio, essendo stato composto dal copista Giorgio lo Scellerato, con ogni probabilità,

---

[45] Vd. Synésios de Cyrène, *Opuscule I* (vol. IV), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2004, pp. 1-90.

[46] Ibid., pp. 91-185.

[47] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2008b, pp. 185-191.

[48] Ibid., pp. 193-212.

[49] Cfr. Synésios de Cyrène, *Hymnes* (vol. I), a cura di Lacombrade, C., Les Belles Lettres, Parigi 1978.

nel X secolo.[50] Dal punto di vista del contenuto, essi hanno come tema centrale la dimensione del divino, accostato, nonostante lo cornice cristiana, con un approccio dai forti tratti neoplatonici. Per quanto riguarda la forma, nonostante il variare dei metri lirici utilizzati, gli inni sono stati tutti composti in dialetto dorico, forse ancora compreso senza eccessivo sforzo dagli abitanti coevi della Cirenaica.[51]

1.1.3 Un'apparente contraddizione: Sinesio iniziato ai misteri degli Elleni e vescovo cristiano

Come si può già in parte intuire da queste rapide note che abbiamo dedicato alla vita e alle opere, gli interrogativi intorno alla figura del nostro autore certo non mancano.[52] Anzitutto, una prima domanda che può sorgere spontanea è: come si conciliò la formazione "ellena"[53] di Sinesio – che, certamente, implicava anche il paganesimo – con il suo successivo ingresso nei ranghi della Chiesa cristiana? Del resto, Sinesio rimase legato per tutta quanta la vita alla propria maestra di filosofia "pagana" e, al tempo stesso, fu proclamato vescovo da uno dei più intransigenti patriarchi di Alessandria, quel Teofilo responsabile della distruzione del Serapeo[54] (391 d. C.), nonché zio del futuro patriarca Cirillo, mandante proprio della barbara uccisione di Ipazia. Non solo, ma se ci si addentra nelle motivazioni dei suddetti

---

[50] Garzya 1989, p. 798, n. 1; ibid., p. 106.

[51] Come parrebbero testimoniare alcune epigrafi, infatti, l'antico dialetto sarebbe in qualche modo sopravvissuto nella regione fino all'epoca imperiale (Garzya, ibid., p. 20).

[52] Sulle varie sfaccettature della personalità di Sinesio vd. Roos, B. A., *Synesius of Cyrene: A Study in His Personality*, Lund University Press, Lund 1991.

[53] Per il significato precipuo da assegnare a questo termine vd. *infra*, §§ *5.2.1*, *5.3.2*.

[54] Il tempio di Serapide fu fondato ad Alessandria d'Egitto da Tolomeo I Soter tra il IV e il III sec. a. C. e distrutto nel 391 d. C. per iniziativa, appunto, del patriarca Teofilo. Questa divinità, al di là di quanto ci testimoniano le fonti antiche (essenzialmente Tacito, *Storie*, 5, e Plutarco, *Iside e Osiride*), pare derivare il suo nome da un'ellenizzazione delle parole Osor-Api, una delle manifestazioni terrestri *post-mortem* di Osiride; in breve esso assunse però anche i tratti tradizionali di Zeus e di Asclepio. Cfr. a questo proposito, tra gli altri, Burkert, W., *Antichi culti misterici* (ed. it.), Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 11-12.

tentennamenti di Sinesio ad accettare la carica vescovile, si scoprono delle anomalie notevoli. Egli afferma[55] chiaramente la volontà di non separarsi dalla moglie (come infatti otterrà) e soprattutto avanza dubbi dottrinali che, almeno al nostro occhio moderno, non paiono di poco conto: afferma di non credere che la nascita dell'anima sia successiva a quella del corpo; ritiene che l'universo non sia eterno e, riguardo alla resurrezione della carne, afferma di avere opinioni molto diverse rispetto a "quelle del popolo"[56], che giudica superstizioni non dissimili a quelle su miti e leggende del paganesimo sugli dei.

Sulla scorta di tutti questi elementi, che parrebbero comportare più di una contraddizione, la figura di Sinesio è stata variamente interpretata. Senza, come abbiamo premesso, addentrarci pienamente nel merito del dibattito che ha interessato la critica per lungo tempo, possiamo però cercare di tracciare un contorno quanto più attendibile intorno alla sua figura. Non sappiamo con certezza se la famiglia di Sinesio si sia convertita al cristianesimo dopo gli editti teodosiani[57] (391-392), ma sicuramente egli era già battezzato all'epoca in cui si sposò (ce lo dice lui stesso, lo abbiamo appena visto: il matrimonio fu celebrato cristianamente dal patriarca Teofilo ed è molto arduo pensare ad un matrimonio misto[58]). Con altrettanta sicurezza Sinesio era battezzato allorquando gli fu proposto l'episcopato.

Ma, da qualunque parte la si guardi, una vera e propria conversione di Sinesio non pare mai esserci stata: non, almeno, una conversione che annulli tutto quanto la abbia preceduta (che ne avrebbe fatto una sorta di Agostino orientale);[59] e, tuttavia, neppure una totale adesione ai riti del paganesimo, di cui peraltro si hanno pochi indizi anche per i tempi precedenti agli editti teodosiani.[60]

---

[55] Nell'epistola 105 (Garzya 1989, pp. 274-276).

[56] Ibidem.

[57] Cameron-Long 1993, p. 13 ss.

[58] Marrou 1952, p. 477.

[59] Cameron-Long 1993, p. 21.

[60] Le citazioni di dei antichi, così come tutto un retroterra culturale classico, sono da considerarsi un bagaglio abbastanza normale per la classe dotta dell'epoca, sia "pagana" che cristiana (basti pensare a Origene, Clemente alessandrino, Basilio: cfr. Montenz 2010, p. 8). Eppure, Sinesio nel suo epistolario fa più volte riferimento, seppur in maniera velata, anche ai riti e alle iniziazioni tipiche degli Elleni, come avremo modo di analizzare tra breve.

Sinesio, insomma, non è mai passato in maniera netta da un tipo di religione all'altro; e, quel che è più importante, non sembra neppure aver mai inteso queste due realtà come inconciliabili tra di loro.[61] Il punto è che quanto a noi può risultare contraddittorio non lo era affatto per la classe dirigente colta del tempo – "tollerante e opportunista", per dirla con Silvia Ronchey[62] –, che non si faceva nessuno scrupolo a far conciliare le due parti.

Infatti, accanto alle osservazioni che uno studioso come Henri-Irénée Marrou[63] ha compiuto nel tentativo di far rientrare il nostro autore all'interno della corrente cristiana a pieno titolo, si possono porre, d'altro canto, moltissime prove della sua adesione alla comunità esoterico-platonica di Alessandria. Qui, alla scuola di Ipazia, non si insegnavano solamente la geometria e l'astronomia (come sembrerebbe volerci far credere Damascio[64]), ma esisteva una vera e propria trasmissione di dottrine

---

[61] Egli scrive, infatti, di voler "raccogliere la saggezza, per quanto possibile, dappertutto" ("αὐτοὶ τὸν δυνατὸν τρόπον τὸ φρονεῖν ἀπανταχόθεν συλλέγοντες"): epistola 137 (Garzya 1989, p. 334).

[62] Ronchey 2010, p. 156.

[63] Egli nota, ad esempio, a proposito delle riserve di Sinesio alla sua elezione a vescovo, che all'epoca molte dottrine teologiche non erano ancora state dogmatizzate e che i problemi che il nostro autore pone erano usuali alle comunità cristiane del suo tempo e lo sarebbero state ancora nel secolo successivo nelle opere di Enea di Gaza, Zaccaria Scolastico, Procopio di Gaza, Giovanni Filopono (solo per citarne alcuni). Oltretutto, nella sua seconda riserva Sinesio pare concedere qualcosa alla teologia cristiana, perché pone in dubbio soltanto l'eternità del mondo, tacendo del tutto sul dogma della creazione: cfr. Marrou, H. I., "Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino" (ed. it.), in Momigliano, A. (a cura di), *Il conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino 1968, pp. 139-164. Si tratta certo di affermazioni corrette, ma non decisive. Allo stesso modo, ben poco vale notare il fatto che le riserve di Sinesio circa la sua elezione non parvero un ostacolo né alla comunità cristiana né all'integerrimo patriarca Teofilo, il quale aveva in prima analisi esigenze di tipo politico nell'incaricare proprio lui, che, come si ricorderà, aveva già compiti diplomatici e militari egregiamente svolti al suo attivo (sul fatto che la vocazione all'epoca fosse più un servizio richiesto dalla Chiesa e dalla società che una spinta interiore vd. ancora Marrou in entrambi i suoi articoli: Marrou 1952, pp. 479-480, e Marrou 1968, pp. 156-157; a parte gli esempi celebri di Agostino e Ambrogio, si può ricordare un nobile di Lione nominato vescovo nel 470 perché ex *praefectus urbi* e cognato di un imperatore).

[64] *Vita di Isidoro*, fr. 164 (*Damascii Vitae Isidori reliquiae*, a cura di Zintzen, C., G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967, p. 218): cfr. Ronchey 2010, pp. 149, 261. Una differente impostazione tra le due scuole – l'ateniese e l'alessandrina, le più importanti dell'epoca per quanto concerne il neoplatonismo – dette probabilmente adito ad una certa incomprensione e scarsa stima

esoteriche, in linea con le scuole neoplatoniche di tutte le epoche.[65] Di questo ce ne dà testimonianza lo stesso Sinesio, per esempio attraverso la sua conoscenza degli *Oracoli caldaici*: chi, se non Ipazia, poteva averlo iniziato a quest'opera misterica messa all'indice, nel corso del quarto secolo, dai vari provvedimenti antipagani seguiti all'editto di Costantino?[66] Ed è solo un esempio, ma su questo punto davvero i passi non mancano. Ne citiamo solo alcuni, perché molti altri poi emergeranno nel prosieguo del discorso: Sinesio non esita a definire la geometria "una cosa sacra"[67] e ad alludere altrove, rivolto all'amico Erculiano, ad un segreto iniziatico[68]; nel discorso *Sul dono* egli parla dell'astronomia come di una "scienza più che degna" che "può servire forse ad ascendere a qualcosa di più alto, può essere l'ultima tappa, io credo, verso i misteri della teologia"; e lo stesso legame che lo vincola a Ipazia pare da considerarsi sacro in senso proprio, ovvero di natura sacerdotale.[69]

---

reciproca, come abbiamo visto anche poco sopra (vd. § *1.1.1*) a proposito della delusione che Sinesio provò durante il suo soggiorno ateniese. Se, infatti, nella città greca l'insegnamento della filosofia neoplatonica parrebbe avere incluso apertamente anche il culto e la religione pagana, comprendendo appieno le pratiche teurgiche, ad Alessandria il modello di riferimento sarebbe stato piuttosto l'originale pensiero plotiniano, meno incline a tali derive. Vd. su questo almeno Di Pasquale Barbanti 1994, pp. 35-41.

[65] Su questo punto tenere presente anche Lacombrade, C., "Hypatie, Synésios de Cyréne et le patriarcat", ed. postuma a cura di Aujoulat, N., *Byzantion* 71 (2001), pp. 408-409, 419-421, e Chuvin, P., "I filosofi e la loro religione nella società di Alessandria nel V secolo", in Romano, F.,-Tiné, A. (a cura di), *Questioni neoplatoniche*, Università di Catania, Catania 1988, pp. 45-61.

[66] Cfr. Cameron-Long 1993, p. 50, ma anche Ronchey 2010, p. 160.

[67] Epistole 93 e 131 (Garzya 1989, pp. 238, 316-318).

[68] Epistola 137 (ibid., pp. 330-334). In realtà, i passi interessanti in questa lettera sono molteplici: oltre che parlare di misteri ("ὀργίων") della filosofia, Sinesio afferma di interagire con gli altri solo "su questioni comuni dal punto di vista umano, non certo sulla filosofia, che ritengo una delle materie in assoluto più segrete ("ἐν ἀρρήτων ἀρρητοτάτοις")" e poco dopo aggiunge, non senza echi platonici (si pensi soprattutto a *Fedro*, 274c ss.), di non voler trasmettere per iscritto alcuni suoi pensieri perché "la funzione naturale della lettera è quella di rivolgersi a chiunque, non quella di essere discreta".

[69] Su tutta questa parte, compresa la citazione tradotta dal discorso *Sul dono* (4; Garzya, ibid., p. 544), vd. Ronchey 2010, pp. 155-164; sulla natura iniziatica del rapporto tra Sinesio e Ipazia vedere anche Bregman 1982, p. 28.

Possiamo aggiungere un altro fatto che, per quanto dubbio, è sicuramente interessante ai fini del nostro ritratto: in uno studio del 1887 i due studiosi Marcellin Berthelot e Charles-Émile Ruelle[70] sono giunti a far coincidere un altrimenti ignoto Sinesio alchimista con il nostro filosofo di Cirene. Tutto quello che ci resta di questo autore sconosciuto, oltre ad alcune citazioni in vari manoscritti, è il dialogo *A Dioscoro sacerdote del gran Serapeo d'Alessandria*.[71] Ora, per quanto l'attribuzione sia effettivamente a tutt'oggi incerta[72], la linea a nostro avviso più condivisibile è quella sostenuta da Alan Cameron e Jacqueline Long[73], che vede nel Sinesio alchimista né un omonimo anteriore né l'allievo di Ipazia in persona, bensì una voluta quanto indebita attribuzione posteriore. Se le cose stessero davvero così, la questione si farebbe ancora più interessante dal nostro punto di vista, perché dimostrerebbe che l'inclusione del vescovo Sinesio tra gli scrittori di alchimia non avrebbe stonato affatto ai più tardi eruditi e copisti bizantini, anzi; e il fatto che proprio l'opera di cui intendiamo trattare, il *Trattato sui sogni*, sia stata l'unica sicuramente redatta dal Sinesio filosofo ad essere associata a scritti riconducibili al suo omonimo alchimista[74] appare certamente ai nostri occhi ancor più degno di nota.

---

[70] Si tratta di *Collection des anciens alchimistes grecs*, a cura di Berthelot, M.,-Ruelle, C. E., Georges Steinheil, Parigi 1887, voll. I-III.

[71] Lacombrade 1951, pp. 67-68.

[72] Assolutamente contrario Lacombrade (ibid., pp. 64-71), soprattutto sulla base di congetture di ordine cronologico. Più possibilisti altri studiosi (Garzya 1989, pp. 13, 33, e Ronchey 2010, pp. 159, 270-271), i quali sottolineano il fatto che il Sinesio "ἀνὴρ φυσικός" sarebbe stato inventore di uno strano modello di alambicco, proprio come il Sinesio filosofo fu tra coloro che realizzarono, su istruzioni di Ipazia, dei macchinari, in particolare un idroscopio (epistola 15; Garzya, ibid., pp. 100-102) e un astrolabio (*Sul dono*, 4; Garzya, ibid., p. 544): sulla costruzione di questi ultimi due strumenti vd. Ronchey, ibid., p. 263, mentre per un loro utilizzo in campo divinatorio vd. Dzielska, M., *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, Cambridge-Londra 1995, pp. 78-79, 142.

[73] Cameron-Long 1993, pp. 52-54.

[74] Nel manoscritto dell'Escorial Ψ-I-13, contemporaneo o posteriore al XV secolo (vd. Lacombrade 1951, p. 68).

1.1.4 Paganesimo e cristianesimo "in un'epoca di angoscia"

Nella personalità di Sinesio, dunque, non vi fu alcun contrasto tra l'adesione al cristianesimo e l'iniziazione ai misteri esoterici degli Elleni. Ma quali erano i reali equilibri tra queste due religioni nel periodo tardoantico?[75] Da sempre il grande calderone del paganesimo aveva fagocitato in sé i culti più disparati, quasi tutti di provenienza orientale, dai misteri di Iside a quelli di Ammone, dal culto di Mitra a quello del *Sol Invictus*. E il cristianesimo, agli occhi dei contemporanei delle classi più elevate, poteva benissimo rientrare tra questi. D'altro canto, la tolleranza nei confronti delle diverse credenze, delle *superstitiones*, che fossero cristiane, zoroastriane, mitraiche, ebraiche ecc., comunque popolari, si era sempre accompagnata ad un certo distacco, dal punto di vista del consenso intellettuale, nelle menti delle classi agiate, imbevute di *paideia* classica; come dire, un conto è la "nobile bugia" di ascendenza platonica per le anime più semplici (e qui cristianesimo o altro poco importa), un conto la vera sapienza, coltivata e trasmessa solo all'interno di un circolo selezionato e decisamente più ristretto.

Si può capire perfettamente questo concetto tenendo presente l'operazione effettuata dall'imperatore Giuliano, detto l'Apostata, il quale, durante i pochi anni del suo regno, aveva tentato di imporre nuovamente il culto degli antichi dei, facendo una brusca marcia indietro rispetto a Costantino, ma non tralasciando d'altro canto, all'interno del suo *pantheon* rinnovato, di inserire anche Gesù di Nazareth.[76]

---

[75] Sull'argomento vd. senz'altro il recente contributo di Athanassiadi, P., *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Parigi 2010, e Brown, P.,-Lizzi Testa, R. (a cura di), *Pagans and Christians in the Roman Empire: a breaking of a dialogue*. Proceedings of the International conference at the Monastery of Bose (Ottobre 2008), LIT, Zurigo 2011.

[76] Cfr. Ronchey 2010, pp. 156, 268, 152-153; ma su questo punto vedere anche Chuvin, P., *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres-Fayard, Parigi 2011, pp. 180-181. A questo proposito, specie in relazione a Sinesio, si veda Tanaseanu-Döbler, I., *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Steiner, Stoccarda 2008.

Nel *Dione* Sinesio cita tra i più grandi sapienti di tutti i tempi il padre degli eremiti cristiani Antonio accanto ai profeti Ermete Trismegisto e Zoroastro.[77] Questo fenomeno di convivenza e sincretismo, che potrebbe apparire ai nostri occhi di moderni a tratti persino stravagante, è stato molto ben descritto e spiegato da Eric Robertson Dodds in un suo lavoro degli anni settanta del Novecento.[78] Egli illustra molto efficacemente come, a partire essenzialmente da Clemente alessandrino e Origene, in piena crisi del III secolo, la Chiesa si sia resa conto che se il cristianesimo voleva ambire a convertire anche le classi dirigenti dell'impero e non rimanere per tutta la sua storia una religione per gli incolti, doveva necessariamente confrontarsi con la filosofia greca classica, che in quel periodo storico particolare era a trazione platonica (Origene e Plotino furono quasi contemporanei ed entrambi allievi del filosofo Ammonio Sacca ad Alessandria d'Egitto).[79]

Si capisce dunque bene come, al di là delle reciproche accuse e dicerie, rimaste principalmente a livello popolare, a livello d'*élite* il pensiero dei colti pagani e cristiani sia stato molto simile e perfino compatibile, quasi lo stesso, al di sotto dell'egida di Platone. Dodds elenca solo alcuni punti, ma sono molto significativi. Anzitutto, non si trattava assolutamente di un dibattito tra monoteismo e politeismo, perché anche Origene era ben disposto a riconoscere l'esistenza e il potere degli dei pagani, solo ad un livello inferiore, cioè come demoni o angeli caduti. Ma anche i platonici pagani, per esempio Porfirio, ritenevano che gli dei fossero in ogni caso ad un livello ontologico inferiore rispetto all'Uno, o Dio supremo. Insomma, il dibattito finiva col ridursi, all'epoca, quasi solo a una questione di nomi.

Anche sulla natura del Dio supremo c'era sostanzialmente accordo: incorporeo, privo di passioni, immutabile, al di là della portata del pensiero umano. Ed entrambi, cristiani e pagani colti, si dicevano contrari a qualunque forma di antropomorfismo. Il fatto che questo Dio si fosse fatto carne e fosse stato colpito da tutte quante le

---

[77] Lacombrade 1951, p. 69.

[78] Dodds, E. R., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia* (ed. it.), La Nuova Italia, Firenze 1970; ma sull'argomento si veda senz'altro anche Frede, M., "Monotheism and Pagan Philosophy in Late Antiquity", in Athanassiadi, P.,-Frede, M. (a cura di), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999., pp. 41-67.

[79] Basti pensare, ad esempio, al ben noto *Discorso ai giovani* di Basilio di Cesarea.

umiliazioni subite da Gesù era un tema molto imbarazzante anche per gli apologisti cristiani, che tentarono di eludere il problema in svariati modi. Persino nell'etica non c'era una grande difformità, se si considera che in definitiva entrambe le versioni, pagana e cristiana, del platonismo predicavano quella che denominavano "assimilazione a Dio" e si preoccupavano, sia pure in diversi modi, della salvezza dell'anima. Insomma, se vogliamo semplificare, possiamo dire che all'epoca la vera differenza era che i neoplatonici pagani se ne stavano chiusi nelle loro *élites*, mentre il cristianesimo sapeva parlare a tutti; come sembra suggerire lo stesso Origene, il cristianesimo andava fiero di essere una sorta di platonismo per le masse.

Questa forte divergenza, diremmo molto umana e poco divina, si riverberava fortemente nel concetto di fede, "πίστις", contrapposto a quello di "λογισμός", convinzione ragionata. Se il primo, la fede cieca, era stato posto da Paolo a fondamento della sua dottrina, esso era considerato il più basso grado di conoscenza dall'*élite* ellena, quello tipico degli ignoranti, che conoscono le cose per sentito dire e che non sanno dare conto delle loro affermazioni mediante una precisa dimostrazione razionale.[80]

Perciò, ancora agli albori del V secolo, un personaggio come Sinesio, per quanto iniziato al cristianesimo e parte delle sue gerarchie ecclesiastiche, poteva rifiutarsi di accettare in quanto tali dei dogmi "provenuti dalle dicerie del popolo". Senza dimenticare che anche il neoplatonismo, imbevuto di suggestioni teurgico-misteriche, era ormai scivolato, in quest'epoca – peraltro contro gli stessi dettami di Plotino –, in una sorta di religiosità alternativa.[81]

[80] Ibid., pp. 101-136.

[81] Ibid., pp. 120-122.

1.2 Il *Trattato sui sogni*

1.2.1 "Ἐμαυτοῦ ἀκροατής": l'epistola 154 a Ipazia

È arrivato adesso il momento di introdurre più precisamente l'opera[82] di nostro primo interesse. Era il 405 quando Sinesio inviò ad Ipazia una lettera con allegati due nuovi trattati (anzi tre, perché per raggiungere il numero perfetto Sinesio vi incluse anche l'opuscoletto *Sul dono*, che appunto accompagnava il dono di un astrolabio[83]) di cui si domandava l'opportunità di una eventuale pubblicazione: si trattava del *Dione* e del *Trattato sui sogni*. La lettera[84] dedica all'incirca tre quarti della sua lunghezza alla presentazione della prima opera e soltanto poche righe finali all'opera sui sogni; nondimeno, è interessante analizzarla nella sua interezza.

Sinesio parte nella presentazione del *Dione* affermando di averlo scritto in risposta a dei suoi detrattori, rispettivamente "quelli vestiti con il mantello bianco e quelli vestiti con il mantello nero", con ogni probabilità riferendosi, rispettivamente, a

---

[82] Oltre a tutta la bibliografia che avremo modo di citare nel prosieguo del discorso, si tenga presente Bregman 2010, pp. 30-31; l'introduzione all'edizione di Fitzgerald (*The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, a cura di Fitzgerald, A., Oxford University Press-Humphrey Milford, Oxford-London 1930, vol. I, pp. 78-85); Vollenweider, S., *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1985; Lang, W., *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene*, Mohr Siebeck, Tubinga 1926. Infine, i tre recenti Synesius, *De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, a cura di Russell, D. A.,-Nesselrath, H. G., Mohr Siebeck, Tubinga 2014; Neil, B., "Synesius of Cyrene on Dreams as a Pathway to the Divine", *Phronema* 30/2 (2015), pp. 19-36; Toulouse 2016, pp. 668-676.

[83] Cfr. *supra*, § *1.1.2*.

[84] Epistola 154 (Garzya 1989, pp. 370-377).

filosofi neoplatonici e a predicatori cristiani.[85] Entrambi lo avrebbero aspramente criticato per aver abusato della retorica a discapito della filosofia, accusandolo di essere fondamentalmente un sofista "adatto solo alle bazzecole" ("πρὸς μόνην παιδιὰν ἐπιτήδειον"). Egli si difende rivendicando il proprio stile come quello più consono a chi si accinga a fare della filosofia e accusando a sua volta i propri detrattori, gli uni per il loro altezzoso silenzio, gli altri per il loro continuo predicare rozzo e ignorante.

L'autodifesa di Sinesio appare nel complesso piuttosto efficace, ma risulta evidente dallo sforzo che intraprende e dallo spazio che dedica a questo problema che si tratta di una faccenda delicata. Quasi in chiusa alla sua lettera, poi, come già detto, egli pone qualche riga a mo' di presentazione anche a proposito dell'altra opera. A questo punto vale la pena di lasciargli la parola:

> "Θάτερον δὲ θεὸς καὶ ἐπέταξε καὶ ἀνέκρινεν, ὃ τῇ φανταστικῇ φύσει χαριστήριον ἀνατέθειται. Ἔσκεπται δὲ ἐν αὐτῷ περὶ τῆς εἰδωλικῆς ἀπάσης ψυχῆς, καὶ ἕτερ'ἄττα προκεχείρισται δόγματα τῶν οὔπω φιλοσοφηθέντων Ἕλλησι. Καὶ τι ἄν τις ἀπομηκύνοι περὶ αὐτοῦ; ἀλλ'ἐξείργασται μὲν ἐπὶ μιᾶς ἅπαν νυκτός, μᾶλλον δὲ λειψάνου νυκτός, ἢ καὶ τὴν ὄψιν ἤνεγκε τὴν περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ συγγεγράφθαι. Ἔστι δὲ οὗ τῶν λόγων δίς που καὶ τρίς, ὥσπερ τις ἕτερος ὤν, ἐμαυτοῦ γέγονα μετὰ τῶν παρόντων ἀκροατής· καὶ νῦν ὁσάκις ἂν ἐπίω τὸ σύγγραμμα, θαυμαστή τις περὶ ἐμὲ διάθεσις γίνεται, καὶ τις ὀμφή με θεία περιχεῖται κατὰ τὴν ποίησιν. Εἰ δὲ μὴ μόνον τὸ πάθος ἐμοῦ καὶ περὶ ἕτερον δ'ἂν ταῦτα γένοιτο, σὺ καὶ τοῦτο μηνύσεις. Σὺ γὰρ δὴ μετ'ἐμὲ πρώτη τῶν Ἑλλήνων ἐντεύξῃ."[86]

---

[85] Sinesio in effetti parla di "τῶν ἐν λευκοῖς ἔνιοι τρίβωσι καὶ τῶν ἐν φαιοῖς". Sul preciso significato di "τρίβων" vedere l'articolo Chuvin, P.,-Tardieu, M., "Le « cynisme » d'Hypatie, Historiographie et sources anciennes", *Aléxandrie médievale* 3 (2008), pp. 62-63. Come si legge appunto in questo articolo, anche Ipazia, secondo Damascio (fr. 104; Zintzen 1967), indossava questo mantello ("περιβαλλομένη τρίβωνα"), pur non specificandone il colore, e Olimpiodoro (Photius, *Bibliothèque*, a cura di Henry, R., Les Belles Lettres, Parigi 1959, vol. I, 80, 60b, 10-30) collega la "presa del *tribon*" ad una cerimonia rituale in ambito accademico; è quindi probabile che il *tribon* bianco si rifaccia alla tipica, candida veste del filosofo. Il *tribon* nero, invece, pare da ricondurre ai monaci cristiani sia in un'altra lettera di Sinesio (epistola 147; Garzya, ibid., p. 356) che in un passo di Eunapio (*Vita di Edesio*, 39, 18). Su questa interpretazione vedere anche Roques 1987, pp. 307-308.

[86] Il testo greco è tratto dall'edizione di Garzya, ibid., pp. 374, 376.

"L'altra delle due opere, che consiste in un omaggio all'immaginazione[87], è stato il dio ad ordinarla e ad esaminarla. In essa si indaga dell'anima 'idolica'[88] in ogni sua parte e si tratta di alcune altre dottrine non ancora affrontate dalla filosofia degli Elleni. E allora perché dilungarci? L'opera è stata composta in una sola notte, anzi sul finire della notte, la stessa che mi ha recato la visione che mi ha spinto a scrivere. E in qualche passo, due o tre, mi è capitato di sentirmi come se io fossi un altro me, come fossi divenuto, assieme ad altri presenti, l'ascoltatore di me stesso.[89] E anche ora, tutte le volte che mi accosto a questo scritto, mi ritrovo in una condizione straordinaria, ed una voce divina mi circonda, come si legge in poesia[90]. Se questa sensazione è solo mia o si genera anche in qualcun altro, anche questo tu mi farai sapere. Tu, infatti, sei la prima tra gli Elleni, dopo di me, ad approcciarti a questo scritto."

Piuttosto breve ed enigmatico, in verità. E la cosa, lo ripetiamo, risulta ancora più anomala se la si confronta con la profusione verbale con cui, appena sopra, si è prodigato nel difendersi dalle varie accuse di essere un mero sofista.

Tutto questo può indurci ad avanzare delle ipotesi: è assai probabile che questa brevità e prudenza di Sinesio nel presentare la sua opera sui sogni non sia casuale,

---

[87] Vedremo in seguito a cosa esattamente si sta riferendo Sinesio (vd. *infra*, § 1.2.3).

[88] Anche in questo caso dobbiamo rinviare ai successivi paragrafi.

[89] Riteniamo che con questa frase Sinesio stia tentando di descrivere una forma di sdoppiamento dell'io, cioè come se, nell'atto della scrittura, il nostro autore si fosse sentito, contemporaneamente, autore delle dottrine riportate nell'opera e discepolo di quel se stesso che l'opera stava redigendo/dettando. Egli parla, ad ogni modo, senza specificare oltre, anche di altri presenti nel ruolo di ascoltatori/discepoli. Infatti, pure traducendo l'espressione "ὥσπερ τις ἕτερος ὤν" non già con "come se io fossi un altro (me)", bensì con "come se ci fosse un altro", la situazione non muterebbe: allo stesso modo, Sinesio starebbe esprimendo il fatto che chi stava scrivendo, benché si servisse delle sue "sembianze", non era propriamente lui, ma, ci pare di dover intendere, quell'entità divina che lui stesso, all'inizio del passo che abbiamo letto, dichiara essere stata la vera autrice, decidendo di comporre e poi revisionare l'opera. Si tratta, in ogni caso, del singolare resoconto di un'esperienza che parrebbe di dissociazione, "di depersonalizzazione", in termini psichiatrici moderni.

[90] Cfr. Omero, *Iliade*, 2, 41 (nonché Platone, *Apologia di Socrate*, 31c-d).

anzi, che proprio in virtù di questo la sua maestra, nel leggere la lettera, non faticasse affatto a capire che, tra le due, fosse proprio la seconda l'opera più importante, su cui concentrare maggiormente l'attenzione.

In altre parole, Sinesio potrebbe aver voluto esprimere un concetto simile a questo: la difesa teorica del mio pensiero è ampiamente discussa nel *Dione*, ma la profondità e il vero e più recondito messaggio di esso si trova nell'altra opera, che apparentemente tratta di un argomento leggero, normalmente più consono a degli indovini nei porti o nei mercati che non ai filosofi.[91]

Non dobbiamo dimenticarci che abbiamo a che fare con dei componenti di una comunità platonica esoterica, abituati a messaggi di questo tipo, quasi redatti in un codice interno[92]; e questo al di là del dato topico della stesura del trattato sul finire della notte, tradizionalmente[93] considerato il momento dispensatore di verità per eccellenza e, a quanto pare, di moltiplicazione dell'io. Ad ogni modo, che le cose stiano probabilmente così ce lo dice lo stesso Sinesio, e proprio nella precedente presentazione del *Dione*: afferma infatti che la veridicità del discorso filosofico deve sapersi celare dietro "un aspetto modesto" ("φαυλοτέρῳ σχήματι"), apparentemente banale, come, egli dice, "facevano gli artisti ateniesi, che coprivano ("ἀμπίσχοντες") Afrodite e le Cariti e tali bellezze divine con statue di Sileni e di Satiri"[94]. Insomma, anche dietro a passi apparentemente frivoli e aneddotici, e anzi, diremmo, soprattutto dietro di essi, si deve celare la "dottrina sacra" ("τῶν ἀβεβήλων δογμάτων"), in un'unione perfettamente riuscita tra retorica e filosofia.[95]

---

[91] La figura dell'indovino, spesso proveniente da regioni ai margini dell'impero, era usuale nell'antichità nei luoghi di incontro più popolari, come appunto piazze, mercati, porti. In alternativa, si poteva trovare un'oniromantica un poco più elevata socialmente presso alcuni santuari dove si praticava l'incubazione, come ad esempio nei templi di Asclepio o di Serapide (cfr. Guidorizzi, G., "L'interpretazione dei sogni nel mondo tardo antico: oralità e scrittura", in Gregory, T. [a cura di], *I sogni nel Medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, p. 161 ss.).

[92] Vd. epistola 137 (cfr. *supra*, § *1.1.2*).

[93] Così ad esempio in Filostrato, uno degli autori preferiti di Sinesio: *Vita di Apollonio di Tiana*, 2, 37, 89 (cfr. Roques 2000, vol. III, p. 431, n. 53).

[94] Epistola 154 (Garzya 1989, p. 374). Tra l'altro, la figura del Sileno non può non ricordare Socrate e i suoi discorsi: cfr. Platone, *Simposio*, 215b-216e, 221d-222b.

[95] Cfr. Montenz 2010, pp. 10-15.

Nel *Dione*[96] Sinesio scrive: "Io ho ammirazione anche di Proteo di Faro, il quale, pur sapiente nelle grandi cose ("εἰ σοφὸς ὢν τὰ μεγάλα"), esibiva fatti mirabili alla maniera dei sofisti ed appariva nelle vesti più disparate a coloro che capitavano ad ascoltarlo. Questi, infatti, se ne andavano via talmente impressionati da cotanto sfarzo retorico, da non chiedersi più quale fosse la verità in merito agli argomenti che erano stati trattati". E poi conclude: "Vi sia dunque come un pronao del tempio per i non iniziati ("Ἔστω δέ τι τοῦ νεὼ προτεμένισμα τοῖς ἀτελέστοις")". In una lettera ad Erculiano[97], troviamo Sinesio nell'atto di riprendere l'amico proprio perché "Tu non stai confermando quelle cose in merito alle quali eri d'accordo con me, carissimo, cioè di non rendere noto quanto è degno di essere tenuto nascosto. [...] Io sono un più prudente custode dei misteri della filosofia e ti prego di esserlo anche tu"; e poi, ancora, nell'epistola 105[98]: "Che rapporto può esserci mai tra il popolo e la filosofia ("Δήμῳ γὰρ δὴ φιλοσοφίᾳ τί πρὸς ἄλληλα;")?"

Per concludere, l'ennesimo passo, nonché forse il più rilevante ai fini del nostro discorso, a proposito di verità indicibili e a proposito di occultamenti e allusioni, Sinesio ce lo riserva proprio come *protheoria* del *Trattato sui sogni*; ecco le sue parole:

> "Ἀρχαῖον οἶμαι καὶ λίαν Πλατωνικὸν ὑπὸ προσχήματι φαυλοτέρας ὑποθέσεως κρύπτειν τὰ ἐν φιλοσοφίᾳ σπουδαῖα, τοῦ μήτε τὰ μόλις εὑρεθέντα πάλιν ἐξ ἀνθρώπων ἀπόλλυσθαι μήτε μολύνεσθαι δήμοις βεβήλοις ἐκκείμενα. Τοῦτο τοίνυν ἐζηλώθη μὲν ὅτι μάλιστα τῷ παρόντι συγγράμματι· εἰ δὲ καὶ τούτου τυγχάνει, καὶ τὰ ἄλλα περιττῶς εἰς τὸν ἀρχαῖον τρόπον ἐξήσκηται, ἐπιγνοῖεν ἂν οἱ μετὰ φιλοσόφου φύσεως αὐτῷ συνεσόμενοι."[99]
>
> "Credo che sia antico, e soprattutto platonico, l'uso di occultare le questioni filosofiche importanti sotto l'apparenza di argomenti più leggeri, così che gli uomini non perdano di nuovo quanto conquistato a fatica e le dottrine non

[96] *Dione*, 5 (Garzya 1989, pp. 674-676).

[97] Epistola 143 (ibid., pp. 344-346).

[98] Ibid., p. 276.

[99] Il testo greco (come per tutti i passi ripresi dal *Trattato sui sogni*) è tratto da Lamoureux-Aujoulat 2004.

vengano contaminate, come accadrebbe se fossero accessibili ai non iniziati. Questo, dunque, è quel che più mi sono sforzato di ottenere nel presente trattato. Chi si accosterà ad esso con approccio filosofico saprà giudicare se lo scopo è stato raggiunto e se anche le altre parti sono state rifinite con eleganza, alla maniera degli antichi."

Dedicheremo quindi i successivi paragrafi, sebbene in sintesi, all'approfondimento dei concetti essenziali espressi dal *Trattato sui sogni*.

1.2.2 I sogni chiari e i sogni oscuri

Anzitutto, è necessario spendere almeno qualche parola sulla concezione del fenomeno del sogno che ebbe Sinesio.[100] In sintesi, possiamo dire che egli individua essenzialmente due macrocategorie di visioni oniriche: quelle chiare, evidenti, che non necessitano di alcuna interpretazione, e quelle enigmatiche, oscure. Scrive infatti:

"Τὰ μὲν δὴ γένη ταῦτα τῶν ἐνυπνίων θεσπεσιώτερά ἐστι, καὶ ἢ πάντως ἢ παρὰ μικρὸν πάντως τρανὰ καὶ σαφῆ, καὶ ἥκιστα τέχνης δεόμενα. [...] Τὸ δὲ λοιπὸν καὶ πολὺ καὶ κοινότατον γένος, ἐκεῖνο ἂν εἴη τὸ ᾐνιγμένον, καὶ ἐφ'ὃ δεῖ τὴν τέχνην παρασκευάσασθαι."[101]

"I sogni di questo tipo sono maggiormente ispirati dal dio e risultano totalmente (o quasi) chiari e manifesti: non necessitano, quindi, di alcuna interpretazione. [...] La restante tipologia, più abbondante e comune, è quella dei sogni enigmatici: in questo caso è necessario ricorrere all'arte interpretativa."

[100] Ritorneremo parzialmente sulla questione nella quarta parte, laddove esamineremo i primi capitoli dell'opera di Sinesio attraverso l'analisi del commento che ci apprestiamo ad editare.

[101] *Trattato sui sogni*, 15.

Questa ripartizione dei sogni, certamente molto antica[102], ha un suo corrispettivo nel mondo greco-romano già in Artemidoro di Daldi[103] (II secolo d. C.). Proprio al principio del suo ben noto trattato[104], Artemidoro dedica alcune righe alla classificazione dei sogni; e qua riemergono esattamente le categorie citate da Sinesio, ben ripartite anche dal punto di vista lessicale: si parla infatti di "ὄνειροι" per indicare i sogni predittivi del futuro, mentre di "ἐνύπνια" per riferirsi a quelli ritenuti privi di qualsiasi valore profetico.[105]

Il tema sarà peraltro ripreso e sviluppato da un contemporaneo di Sinesio, sebbene di lingua latina: Macrobio. Questo autore, fra l'altro molto vicino al neoplatonismo e con ogni probabilità non cristiano, come ormai ampiamente dimostrato dagli studi moderni e al contrario di quanto si tendeva a credere nella

---

[102] Si tratta di una distinzione che, sotto la dicitura di "visione chiara" e "sogno da interpretare", ricorre anche nell'*Antico Testamento* (per l'esattezza in *Numeri* 12, 6-8): cfr. su questo Le Goff, J., *L'immaginario medievale* (ed. it.), Laterza, Bari 1988, p. 143, e Timotin, A., *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, Centre d'études byzantines, néo-helleniques et sud-est européennes, EHESS, Parigi 2010, p. 21 ss. Peraltro, proprio questa concezione del sogno come realtà spesso ambigua fu probabilmente alla base della successiva ostilità ideologica del Cristianesimo. Su questi temi vedere anche il nostro Monticini, F., "...et l'âme créa le rêve. Le traité *Sur les songes* de Synésios de Cyrène", *Byzantinische Zeitschrift* 110/1 (2017), pp. 69-88.

[103] Su di lui si vedano almeno Pack, R., "Artemidorus and his Waking World", *Transaction and Proceedings of the American Philological Association* 86 (1955), pp. 280-290; Kessels, A. H. M., "Ancient systems of dream-classification", *Mnemosyne* 4 (1969), pp. 389-424; Del Corno, D., "C'è del metodo in questa follia: Artemidoro", in Guidorizzi, G. (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari 1988, pp. 147-159; nonché, recentemente, Du Bouchet, J.,-Chandezon, C., *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Parigi 2012; Harris, W. V., *Due son le porte dei sogni* (ed. it.), Laterza, Bari 2013, pp. 120-123; infine Guidorizzi, G., *Il compagno dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, pp. 223-235.

[104] *Oneirocritica*, 1, 1-2. Per una traduzione commentata in italiano vd. Artemidoro, *Il libro dei sogni*, a cura di Del Corno, D., Adelphi, Milano 1982, p. 5 ss.

[105] Che i sogni non contenessero in sé alcun messaggio da decifrare era a ben vedere il giudizio aristotelico, espresso nei tre brevi scritti intitolati *Sul sonno*, *Sui sogni* e *Sulla divinazione attraverso i sogni*. Per un primo orientamento su queste tre opere si veda Aristotele, *Il sonno e i sogni*, a cura di Repici, L., Letteratura universale Marsilio, Venezia 2003, e Aristote, *La verité des songes. De la divination dans le somneil*, a cura di Pigeaud, J., Rivages, Parigi 1995. Sul pensiero aristotelico in materia di sogni vd. anche il già citato Harris 2013, pp. 172-174, 269-278.

vulgata del medioevo[106], all'inizio del suo commento al *Somnium Scipionis* di Cicerone[107] tratta dei vari tipi di sogni ed elenca ben cinque categorie: *insomnium, visum, oraculum, visio, somnium.*[108] Per inciso, fu proprio attraverso la traduzione greca di Massimo Planude[109] che Niceforo Gregora attinse all'opera di Macrobio, citando la sua ripartizione onirica proprio nel commento al trattato di Sinesio.[110]

1.2.3 Il concetto di spirito immaginativo

Tuttavia, come si può ben comprendere dalla lettera inviata ad Ipazia, l'opera del vescovo di Tolemaide in analisi è in realtà, a tutti gli effetti, un trattato di filosofia

---

[106] Tra le pubblicazioni recenti apparse in Italia sul paganesimo di Macrobio cfr., *in primis*, anche se con cautela, il saggio di Ramelli, I., "Macrobio allegorista neoplatonico e il tardo Platonismo latino", in Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, a cura di Neri, M., Bompiani, Milano 2007, pp. 7-132; vd. anche Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, a cura di Harris Stahl, W., Columbia University Press, New York 1990, pp. 1-66; sui rapporti tra Macrobio e il neoplatonismo vd. Flamant, J., *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV siècle*, Brill, Leida 1977, e il più recente Gersh, S., "The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius", *Vivarium* 50/2 (2012), pp. 113-138.

[107] *Commento al* Somnium Scipionis, 1, 3, 1-10 (Neri 2007, ibid., pp. 44-49).

[108] Per completezza, si aggiunga che Macrobio, sulla scorta di Artemidoro (*Oneirocritica*, 1, 2; Del Corno 1982, p. 8), afferma che pure gli "ὄνειροι" si possono ulteriormente suddividere in cinque categorie, in base a quanto la particolarità del singolo individuo viene a pesare all'interno dell'esperienza onirica; i casi sono, rispettivamente, il sogno particolare, il sogno estraneo, il sogno comune, il sogno pubblico e il sogno universale (*Commento al* Somnium Scipionis, 1, 3, 10; ibid., pp. 48-49).

[109] Come dimostrato da Nicola Terzaghi: Terzaghi, N., "Sul commento di Niceforo Gregora al *περὶ ἐνυπνίων* di Sinesio", *S.I.F.C.* 12 (1904), p. 185. Per la traduzione di Planude vd. Massimo Planude, *Tou ypomnimatos eis ton «Oneiron tou Skipionos» tou Makrobiou metaphrasi*, a cura di Megas, A. C., Art of text, ekdoseis-graphikes technes, Salonicco 1995; il passo della traduzione di Planude è comunque riportato da Terzaghi (ibid., n. 1).

[110] Si tratta dello scolio 146 C 172, 01. ἐνύπνιον., pp. 74-75 (i riferimenti al commento di Niceforo Gregora saranno sempre, di qui innanzi, relativi all'edizione di Pietrosanti: *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii «De Insomniis», scholia cum glossis*, a cura di Pietrosanti, P., Levante Editori, Bari 1999).

neoplatonica che prende semplicemente avvio dal tema dei sogni per arrivare a parlare di altro, ovvero dell'anima e della sua condizione.[111] Abbiamo letto poco sopra nel passo epistolare redatto dallo stesso Sinesio che l'opera consiste, più nello specifico, in "un omaggio all'immaginazione". Che cosa si intende esattamente con queste parole? In verità, la questione è alquanto complessa, perché implica una terminologia molto varia che rimanda a speculazioni filosofiche anteriori a Sinesio. Pur non potendo in questa sede ripercorrere in tutti i dettagli l'affascinante storia di queste interpretazioni psicologiche, cercheremo qui comunque di fornire i dati essenziali.

Henri Druon[112] ha contato nell'opera di Sinesio almeno una quindicina di espressioni differenti per indicare quella che noi abbiamo tradotto con "immaginazione" e non risulta neppure esaustivo.[113] Questo può già dare la cifra della complessità del tema. Tuttavia, il termine sul quale a nostro parere vale la pena di soffermarsi per tentare di districare tale matassa è quello di "spirito immaginativo" ("πνεῦμα φανταστικόν")[114]. Come si può subito notare, si tratta di un'espressione composta e questo riflette bene, a livello filosofico, la genesi del concetto che intende comunicare.

Partiamo dunque dal termine "φαντασία", evidentemente connesso all'aggettivo "φανταστικόν". Se già Platone aveva citato in alcuni passi dei suoi dialoghi questa realtà psicologica umana[115], è soltanto con la filosofia aristotelica che essa assume un valore centrale all'interno della speculazione greca. Per lo Stagirita, infatti, la "φαντασία", o "senso comune", altro non è che quella parte dell'uomo cui fanno capo tutte le capacità percettive esteriori (i sensi), nonché, al tempo stesso, quella

---

[111] A proposito dell'enorme distanza che separa il trattato di Sinesio dai manuali di onirocritica di età antica e bizantina vd. Monticini 2017.

[112] Druon 1878, p. 150, n. 1.

[113] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 201.

[114] Il termine ricorre per la prima volta all'interno del trattato nel quinto capitolo (ibid., p. 277).

[115] In almeno quattro passi: nel *Sofista*, 235c-236c, 264b (dove lo Straniero di Elea afferma che l'apparenza altro non è che una commistione di percezione e opinione), nel *Filebo*, 38b-39c, 40a, e nel *Timeo*, 70d-72d (senza dubbio il passo più importante per quanto riguarda Sinesio, come avremo modo di vedere anche oltre: § *4.4.1*, in nota). Su tutto questo vd. Sheppard, A., "*Phantasia* in *De Insomniis*", in Russell-Nesselrath 2014, pp. 98-99.

facoltà in grado di creare o combinare immagini a prescindere dagli oggetti reali[116], partendo dal presupposto che non può esistere, a suo avviso, il pensiero senza una qualche immagine.[117] È evidente, quindi, che l'immaginazione viene a rivestire la funzione di punto di contatto tra la materia delle percezioni corporee e la spiritualità della pura riflessione. Ed è proprio per questa coincidenza che Plotino[118] sentirà il bisogno di scindere il concetto in due parti, una inferiore in grado semplicemente di creare immagini a partire dalla percezione sensoriale ("φανταστικόν") ed una superiore che possa contenere piuttosto le verità proprie del mondo intelligibile, ovvero l'intelletto ("νοῦς").[119] Si capisce che per il pensiero neoplatonico non era semplice definire una realtà esattamente a metà strada tra la materia e l'immateriale. Tuttavia, la posizione di Sinesio a questo proposito sembra essere debitrice piuttosto della speculazione di Porfirio[120], certamente oggetto di studio presso la scuola alessandrina di Ipazia. Quest'ultimo, infatti, se da un lato aveva ripreso abbastanza fedelmente il concetto di "φαντασία" direttamente da Aristotele, dall'altro era stato il primo (con ogni probabilità indotto dalle dottrine espresse dagli *Oracoli caldaici*[121]) ad associare l'immaginazione ad un'altra nozione, questa volta di derivazione platonica, l'"ὄχημα-πνεῦμα".

Ritorniamo dunque al nostro punto di partenza, ovvero allo spirito immaginativo. Che cosa si intende dunque con "spirito"? Quando Sinesio usa questa parola ha in mente essenzialmente, come del resto tutti i filosofi neoplatonici posteriori

---

[116] *Sull'anima*, 3, 3.

[117] Soprattutto ibid., 3, 7.

[118] *Enneadi*, 4, 3, 29-32.

[119] Sheppard 2014, p. 100.

[120] *Sentenze*, 29, e *Sul ritorno dell'anima*.

[121] *Oracles Chaldaïques, avec un choix de Commentaires anciens*, a cura di Des Places, É., Les Belles Lettres, Parigi 1971, p. 14 ss.; ma vd. anche Di Pasquale Barbanti, M., *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania 1998, pp. 47-50, nonché Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 214.

a Plotino, l'"ὄχημα"[122] del *Timeo*[123], (i due termini alla fine dell'antichità vengono molto spesso utilizzati con perfetta coincidenza di significato[124]). Si tratta di quel primo veicolo di natura pneumatica di cui si riveste l'anima in procinto di incarnarsi, all'inizio della propria discesa nel mondo materiale. La sua caratteristica principale è di non essere né del tutto materiale come il corpo né del tutto spirituale come l'anima, ma una sorta di ponte che riesce comunque a connettere i due mondi. Del resto, la ricerca di un intermediario che potesse insinuarsi nella dualità spirito-materia era già stata una preoccupazione dello stesso Platone, e proprio nel *Timeo*[125].

Con la dizione "spirito immaginativo" Sinesio non fa quindi altro che assimilare il concetto di "ὄχημα-πνεῦμα" di platonica memoria con il centro della nostra percezione, potremmo dire della nostra autoconsapevolezza; oppure, se si preferisce, fa coincidere l'involucro pneumatico che per primo ha ravvolto l'anima nella sua caduta nella materia con le nozioni "senso comune-immaginazione" di matrice aristotelica. Un unico concetto, insomma, costruito attraverso una serie di identificazioni tra cose inizialmente scollegate tra di loro.

---

[122] Per una trattazione esaustiva della storia e dell'evoluzione di questo termine, nonché delle espressioni "πνεῦμα" e "φαντασία" nella filosofia antica, si rimanda, anche per una bibliografia più dettagliata, a Di Pasquale Barbanti, ibid., pp. 21-71, nonché a Aujoulat, N., "De la Phantasia et du Pneuma Stoïciens, d'après Sextus Empiricus au Corps Lumineux Néo-Platoniciens (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie)", *Pallas* 34 (1988), pp. 123-146, e a Zambon, M., "Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima", in Chiaradonna, R. (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 307-337. Per quanto riguarda, invece, gli sviluppi specifici del termine "φαντασία" nel mondo antico vd., *in primis*, Watson, G., *Phantasia in classical thought*, Galway University Press, Galway 1988, oltre alla già citata Sheppard 2014. In particolare per i concetti di "πνεῦμα" e "ὄχημα" in Sinesio, si veda anche Lamoureux-Aujoulat, ibid., pp. 208-216, e Tanaseanu-Döbler, I., "Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism" in Russell-Nesselrath 2014, pp. 125-156.

[123] 41d, 42e; cfr. Lamoureux-Aujoulat, ibid., p. 215.

[124] In realtà, propriamente, i filosofi neoplatonici avrebbero ricavato questo concetto mescolando l'"ὄχημα" di Platone (oltre che nel *Timeo*, esso ricorre pure nel *Fedone*, 81c) con il "πνεῦμα" di Aristotele (*Sulla generazione degli animali*, 763b), concetto complessivo espresso con la definizione di "πνευματικὸν ὄχημα".

[125] 31b-c.

Come abbiamo detto, in questa operazione Sinesio è debitore di Porfirio, che parla piuttosto di "ψυχὴ φανταστική"[126], poi tradotto *anima spiritalis*[127] da Agostino.[128]

Per concludere questo paragrafo, e per sottolineare meglio il ruolo di intermediario tra irrazionale e razionale che all'interno dell'uomo ricopre lo spirito immaginativo, possiamo citare un breve passo estratto dal commento di Niceforo Gregora[129] al *Trattato sui sogni* di Sinesio: "L'intelletto comunica con l'anima razionale per il tramite della ragione; l'anima razionale comunica con quella sensitiva e con gli organi di senso per il tramite dello spirito immaginativo"[130].

1.2.4 L'interno e l'esterno si riflettono: il confine fra la luce e il buio

Se il concetto di spirito immaginativo si pone senz'altro al centro del trattato di Sinesio (come lui stesso ci ha detto nell'epistola a Ipazia, lo abbiamo visto poco sopra[131]), non si può tacere il fatto che nell'ottica del nostro autore l'universo psicologico interiore dell'essere umano non differisce in nulla, nella sua geometria e gerarchia, da quello cosmico esteriore. L'ordine tra le parti, infatti, resta assolutamente il medesimo. Questa, d'altronde, era la dottrina neoplatonica.

---

[126] *Sul ritorno dell'anima* (*Porphyrii philosophi Fragmenta*, a cura di Smith, A., Teubner, Stoccarda-Lipsia 1993, fr. 290).

[127] *Sulla città di Dio*, 10, 9; 10, 27.

[128] Su queste tematiche si vedano anche: Di Pasquale Barbanti 1994, p. 128 ss.; Lacombrade, C., "Sinesio: il trattato sui sogni" (ed. it.), in Guidorizzi 1988, pp. 191-207; Aujoulat, N., "Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène", *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* 7 (1983), pp. 157-177; Id., "Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène", *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* 8 (1984), pp. 33-55; infine Kissling, R. C., "The ΟΧΗΜΑ-ΠΝΕΥΜΑ of the Neoplatonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene", *American Journal of Philology* 43 (1922), pp. 318-330.

[129] Riprenderemo lo stesso passaggio più avanti, al § *4.4.2*.

[130] 134 B 150, 09. δύναμιν., pp. 23-24.

[131] Vd. *supra*, § *1.2.1*.

Certamente Sinesio si dedicò allo studio degli astri già alla scuola alessandrina, come abbiamo visto[132]; si tenga presente, a questo proposito, che Teone, il padre di Ipazia, redasse un commento[133] all'*Almagesto* di Tolomeo, nonché uno studio sulla nascita di Sirio e, stando almeno a Giovanni Malala[134], degli inni religiosi che celebravano gli astri.[135] In più, lo sappiamo già, Sinesio si dedicò anche alla costruzione di un modello di astrolabio.[136]

Ora, qualora dovessimo ricercare le fonti della concezione sinesiana dell'universo non resteremmo affatto sorpresi: i debiti maggiori infatti sono nei confronti del pensiero platonico – sebbene attraverso la rilettura di Plotino – e della filosofia caldaica. Come è ovvio, per quanto riguarda il primo punto, il testo di riferimento è ancora una volta il *Timeo*. Soprattutto in questo dialogo, infatti, il filosofo ateniese aveva esposto le sue teorie, peraltro a loro volta di forte ascendenza pitagorica, secondo le quali l'universo sarebbe un "cosmo", un ordine, retto da un'anima del mondo, opera del Demiurgo. A questa si aggiungerebbero, ma in un secondo tempo, le anime individuali, create anch'esse dal Demiurgo, eppure separate da quella cosmica.[137] Partendo da questi presupposti, Plotino[138] aveva invece concepito un'anima del mondo al tempo stesso inscindibile e scindibile, ovvero permeante ogni parte del cosmo eppure attiva anche a livello individuale, in ognuna delle singole parti.

---

[132] Vd. *supra*, § *1.1.3.*

[133] Vd. *Le 'Grand commentaire' de Théon d'Aléxandrie aux 'Tables faciles' de Ptolémée*, a cura di Tihon, A., Biblioteca apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1985-1991.

[134] 13, 35, 38-40 (*Ioannis Malalae Chronographia*, a cura di Thurn, I., De Gruyter, Berlino 2000, p. 265).

[135] Cfr. Ronchey 2010, p. 161, 272; secondo Suida (s. v. "Θέων"), tra l'altro, egli avrebbe osservato anche l'eclissi solare del 15 giugno 364, nonché quella lunare del 26 novembre dello stesso anno.

[136] Vd. *supra*, § *1.1.2*.

[137] Cfr. *Timeo*, 34b-37c, 41d-42e. Non possiamo qui affrontare la questione, assai complessa, dei presunti rapporti tra Platone ed Eudosso di Cnido, per la quale si rinvia *in primis* a Reale, G., *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001; per un primo approfondimento della cosmologia antica, invece, vd. tra gli altri Repellini, F. F., *Cosmologie greche*, Loescher, Torino 1980, p. 100 ss. (per i pitagorici), 131-159 (per Platone e l'Accademia), 163-205 (per approfondire il sistema di Eudosso di Cnido e di Aristotele), 279-322 (per Tolomeo).

[138] *Enneadi*, 4.

Un po', dunque, come se il cosmo fosse un gigantesco corpo vivo, divisibile per membra, tutte collegate tra di loro da un rapporto di fratellanza, garantito dall'armonia cosmica, eppure dotate di una propria individualità, dove la diversità del molteplice diventa prova della sottostante unità del tutto.[139]

Passando alle dottrine caldaiche, dobbiamo necessariamente fare i conti con il fatto che l'opera di riferimento, gli *Oracoli caldaici*, ci sono giunti in forma irrimediabilmente frammentaria[140]: ciononostante, possiamo tentare di farci almeno un'idea di quello che fosse il suo sfondo cosmologico.[141]

---

[139] Il pensiero di Plotino evita così di scivolare nel determinismo fatalista e panteistico degli stoici. A proposito di queste tematiche nel contesto del *Trattato sui sogni* di Sinesio, vd. Guilland, R., *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Parigi 1926, pp. 202-204.

[140] Quest'opera fu commentata in epoca bizantina, come noto, e da Michele Psello (che quasi certamente si basò su di un analogo commento compiuto in epoca tardoantica da Proclo: sul tema vd. almeno Athanassiadi, P., *Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon*, in Ierodiakonou, K. [a cura di], *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 237-252; Psello, *Oracoli Caldaici*, a cura di Lanzi, S., Mimesis, Milano 2001, pp. 18-54; Westerink, L. G., "Proclus, Procopius, Psellus", *Mnemosyne* 10 [1942], pp. 275-280) e da Giorgio Gemisto Pletone (vd. Tardieu, M., "Pléthon lecteur des oracles", *Metis* 1 [1987], pp. 141-164; e soprattutto *Magika logia ton apo Zoroastrou magon*, a cura di Tambrun Krasker, B.,-Tardieu, M., Akademia Athenon, Atene 1995). La prima edizione degli *Oracoli caldaici* compiuta dalla filologia moderna fu invece quella del Kroll (*De oraculis chaldaicis*, a cura di Kroll, W., Guilelmum Koebner, Breslavia 1894 [= Hildesheim 1962]), il quale, curiosamente, pur non avendo tenuto presente Pletone, dimostrò di seguire una logica molto simile a quella del suo predecessore; come egli stesso ammise, il suo sforzo fu soprattutto quello di ricostruire il sistema filosofico dell'opera, anziché quello di dare alle stampe un'edizione filologicamente inattaccabile. Comunque sia, la sua sistemazione dell'opera fu riproposta inalterata nell'edizione successiva (Des Places 1971), che si limitò ad aggiungere alcuni nuovi frammenti che nel frattempo erano stati identificati come caldaici: cfr. Saffrey, H. D., "Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. gr. 1853", *Revue de Philologie* 43 (1969), pp. 59-70. La struttura data dal Kroll è divenuta ancor più definitiva a partire dalla traduzione inglese di Des Places (munita però di ulteriore commento) compiuta da Majercik (*The Chaldean Oracles*, a cura di Majercik, R., Brill, Leida 1989): per la storia delle edizioni critiche agli *Oracoli caldaici* vd. Athanassiadi, ibid., pp. 238-239.

[141] Su questa parte vd., tra gli altri contributi, Majercik, ibid., pp. 16-19.

La sfera superiore dell'universo si pensava che fosse formata di etere, quasi sempre associata o al sole o all'elemento del fuoco[142] (cosa curiosamente in comune, peraltro, con l'Empireo medievale[143]). All'estremo opposto si collocava invece il cosmo sublunare, colmo di materia, che si caratterizzava per essere oscuro, lontano cioè dal fuoco divino, vero e proprio buco nero *ante litteram*. Come un fuoco immateriale è rappresentato infatti il Padre, una delle tre forme del dio caldaico, che al tempo stesso è anche Figlio o Intelletto (una figura creatrice molto accostabile al Demiurgo di Platone) ed Ecate o Potenza; questa terza parte riceve dal Padre il "fuoco vivificante"[144] e funge da intermediario tra le prime due parti della triade. Il fuoco, infine, in un frammento[145], coincide pure con l'anima del mondo.[146]

Questa concezione dualistica all'interno di un universo pensato come fondamentalmente unitario, nella contrapposizione tra materia/oscurità e immaterialità/luce, oltre che ricordare in qualche misura Platone, si riallaccia certamente anche al pensiero di Plotino stesso[147]; e non vi è dubbio alcuno che il nostro

---

[142] Sulla grande importanza che il sole e, più in generale, la luce rivestivano in tutte quante le religioni tardoantiche vd. Chuvin 2011, pp. 197-206.

[143] Scrive Tommaso d'Aquino: "Illud coelum dicitur empyreum id est igneum non ab ardore, sed a splendore" (*Questioni su argomenti vari*, 1, q. 66, a. 3). Nel *Convivio* (2, 14) Dante spiega: "Veramente fuori di tutti questi, li Cattolici pongono lo cielo Empireo, che tanto vuol dire, quanto cielo di fiamma, ovvero luminoso, e pongono esso essere immobile".

[144] Fr. 32 (Des Places 1971, p. 74).

[145] Fr. 96 (ibid., p. 90).

[146] Ibid., pp. 11-17. Il ruolo centrale del fuoco elementale nella dottrina caldaica non può non ricordare il mitraismo, ma pure, in qualche misura, il cristianesimo, se si tiene conto della descrizione dello Spirito Santo nell'episodio della Pentecoste (*Atti degli Apostoli*, 2, 3-4): "καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ'ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς". Senza dimenticare, naturalmente, il battesimo "in Spirito Santo e fuoco" del *Vangelo secondo Matteo*, 3, 11: "αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί".

[147] Vd. Di Pasquale Barbanti 1998, p. 180. Plotino, con ogni probabilità, non conobbe mai gli *Oracoli caldaici* o, perlomeno, dai suoi scritti questa conoscenza non la si evince (cfr. Dodds, E. R., *I Greci e l'irrazionale* [ed. it.], BUR, Milano 2009, p. 348); possiamo ipotizzare, d'altro canto, che l'anello di congiunzione tra l'opera e Plotino sia stata la dottrina neopitagorica e medioplatonica di Numenio di Apamea (per approfondire il rapporto tra quest'ultimo filosofo e la dottrina caldaica vd. Athanassiadi,

Sinesio tenesse ben presente e l'autore delle *Enneadi* e gli *Oracoli caldaici*, che, come sappiamo[148], aveva probabilmente studiato alla scuola di Ipazia e che non manca di citare a più riprese all'interno del *Trattato sui sogni*.[149]

In pratica, in Sinesio e nel neoplatonismo a lui contemporaneo la linea pitagorico-platonica e quella caldaica si intersecano in un insieme unico. Secondo il filosofo di Cirene, infatti, l'universo è disposto per sfere concentriche: in basso c'è la materia, dove il mutamento è più forte, in alto l'"abisso immenso"[150], sede di Dio, che è eterno, immutabile e non ha né inizio né fine. Il cosmo, dunque, si regge sull'equilibrio di due opposti. Scrive Sinesio nell'*Encomio della calvizie*[151]: "Gli enti primi sono semplici; è scendendo in basso che la natura diviene molteplice. La materia è l'ultimo degli enti ed anche il più vario. Essa, qualora riceva qualcosa di divino, non lo riceve d'improvviso e compiutamente; semmai, riceve immagini e semi ("ἐμφάσεις καὶ σπέρματα") [...]". Se, dunque, in alcuni passi il nostro autore tende a rimarcare soprattutto la contrapposizione tra materia e immateriale e tra essere puro e divenire, in altri tende piuttosto a sottolineare l'armonia di fondo che tiene assieme, superandolo, questo contrasto, come accade, ad esempio, ancora nell'*Encomio della calvizie*[152]. È quanto avviene nel capitolo in cui Sinesio paragona l'universo ad un organismo vivente, nel quale tutte le parti, come fossero membra appunto, sono

---

P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonism tardif*, Les Belles Lettres, Parigi 2006, pp. 71-107, e Hadot, P., "Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*", in Lewy, H. [a cura di], *Chaldean Oracles and Teurgy*, Institut des Études augustiniennes, Parigi 2011, pp. 703-720).

[148] Vd. *supra*, § *1.1.3*.

[149] Cfr. Des Places 1971, p. 35. Si tratta dei seguenti frammenti, secondo la numerazione della stessa edizione: 118 (p. 96; l'unico non altrimenti attestato), 107 (pp. 92-93), 158 (pp. 104-105), 163 (p. 106), 218 (p. 118; anche questo non è altrimenti attestato, ma l'editore tende a ritenerlo più "orfico" che caldaico).

[150] Ne parla nel *Sul dono*, 4 ss., e nell'inno 5, di cui vale la pena di riportare qualche verso (25-32; Garzya 1989, p. 778): "Sola sorgente, sola radice/ brillò con forma trilucente ("τριφαὴς μορφά");/ dove infatti l'abisso del Padre ("βυθὸς πατρῷος")/ là anche il Figlio illustre ("κύδιμος υἱός"),/ parto del cuore,/ sapienza artefice del cosmo;/ là brillò pure la luce unificante/ del Sacro Spirito ("ἁγίας πνοιᾶς")".

[151] 7 (ibid., p. 622).

[152] 8 (ibid., p. 626).

collegate tra di loro in un'unione armonica. Questa concezione, poi, sarà ripresa anche nella dottrina della provvidenza divina, che tutto regge.[153]

Possiamo quindi adesso riprendere quanto dicevamo all'inizio del paragrafo: per Sinesio il dualismo materia/abisso divino dell'universo si riflette immutato nell'uomo, nella sua ripartizione tra corpo e anima. Del resto, lo abbiamo visto, anche il cosmo è concepito come un essere vivente. A questo punto diviene interessante chiedersi, però, quale sia l'"analogo" dello spirito immaginativo su scala cosmica; quale sia, insomma, il punto di incontro tra le due entità principali che costituiscono la natura del Tutto.

Nel nono capitolo del *Trattato sui sogni*, rifacendosi al linguaggio degli *Oracoli caldaici*, Sinesio definisce il cosmo inferiore con l'aggettivo "ἀμφικνεφής" ("circondato da entrambe le parti dall'ombra"), mentre il superiore come "ἀμφιφάων" o "ἀμφιφαής" ("avvolto dalla luce"). Quale può essere, dunque, il punto di congiunzione tra questi due opposti, il confine fisico fra la luce e il buio? La risposta è la luna. D'altronde, il nostro satellite, per gli antichi uno dei sette pianeti erranti, è perfetto per svolgere il compito affidatogli, perché effettivamente, nel suo ciclo, non fa altro che passare ai nostri occhi da uno stato totale di luce ad uno di completa oscurità, risultando per la maggior parte del tempo in varie fasi intermedie. È logico, per di più, che il confine si vada a collocare tra il nostro pianeta e la prima sfera eterea: e la luna è ovviamente il corpo celeste più vicino alla terra.

Per comprendere bene il ruolo della luna nel cosmo, *alter ego* dello spirito immaginifico nell'essere umano (comunque regione intermedia tra il sensibile e l'imperturbabile) vale la pena, di nuovo, di riportare un breve passo del commento di Niceforo Gregora a Sinesio; si tratta, peraltro, di una citazione pressoché letterale del commento di Michele Psello[154] allo stesso frammento caldaico citato nel nono capitolo del *Trattato sui sogni*: "Gli Egizi e i Caldei chiamano regione avvolta dalle tenebre il cosmo che sta al di sotto della sfera lunare, che è oscuro da entrambe le parti, sostenendo che quello, invece, che si trova in questa stessa sfera, la lunare appunto, è

[153] *Sulla provvidenza*, in particolare 2, 7 (ibid., p. 532), ma anche *Sulla regalità*, 8 (ibid., p. 396), dove Sinesio fa un parallelo tra provvidenza divina e amministrazione imperiale.

[154] PG 122, col. 1124. I frammenti caldaici evocati sono il fr. 163 Des Places (p. 106) e il fr. 158 (p. 104).

oscuro da una parte e illuminato dall'altra, cioè è lucente in una sua metà e privo di luce nell'altra. E infatti anche la luna è così, avendo sempre la metà rivolta verso il sole illuminata e l'altra all'oscuro sulla base delle proprie orbite e rivoluzioni e rotazioni varie, che continuamente mutano. La regione, poi, che si estende al di sopra della luna fino alla sfera più alta che tutto contiene è chiamata cosmo avvolto di luce, vale a dire sempre illuminato da entrambe le parti".[155]

1.2.5 Sogni e retorica

Nel *Trattato sui sogni*, accanto alle questioni filosofiche, non manca una qualche attenzione anche all'aspetto retorico; tanto più che, come sappiamo, l'opera fu concepita assieme al *Dione*. Tutto il trattato può essere considerato come un elogio della divinazione e in particolare di quella onirica. Per questo, Sinesio ricorre ai vari artifici tipici del genere dell'encomio.[156]

Tuttavia, le osservazioni più interessanti a questo proposito il nostro autore ce le riserva alla fine.[157] Riprendendo Filostrato di Lemno[158], che consigliava, avendo in mente Elio Aristide[159], di mettere per iscritto in dei diari diurni ("ἐφημερίδες") tutto

---

[155] 140 C 161, 12. ἀμφικνεφεῖ χώρῳ., p. 51: "ἀμφικνεφῆ χῶρόν φασιν αἰγύπτιοι καὶ χαλδαῖοι τὸν ὑπὸ τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν κόσμον ἀμφοτέρωθεν σκοτεινόν, λέγοντες τὸν δ'ἐν αὐτῇ τῇ σεληνιακῇ σφαίρᾳ ἑτεροκνεφῆ καὶ ἑτεροφαῆ, τοῦτ'ἔστι τῷ μὲν ἡμίσει μέρει λάμποντα, τῷ δὲ ἡμίσει ὄντα ἀφώτιστον. καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ σελήνη τοιαύτη ἐστίν, ἔχουσα ἀεὶ τὸ μὲν ἥμισυ καὶ πρὸς ἥλιον τετραμμένον μέρος αὐτῆς πεφωτισμένον, τὸ δ'ἕτερον ἀφώτιστον ἀναλόγως κατὰ τὰς ἀεὶ μεταβαλλομένας αὐτῆς περιόδους καὶ περιφορὰς καὶ στροφὰς παντοίας. τὸν δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπον ἄχρι τῆς ἀνωτάτω καὶ πάντα περιεχούσης σφαίρας κόσμον φασὶν ἀμφιφαῆ, τοῦτ'ἔστιν ἀμφοτέρωθεν πεφωτισμένον ἀεί".

[156] Per approfondire vd. Russell, D. A., "Rhetoric in *De insomniis*: Critique and Practice", in Russell-Nesselrath 2014, pp. 159-161.

[157] Nel capitolo 18.

[158] *Vite dei sofisti*, 2, 9, 1.

[159] Questo retore, vissuto al tempo della Seconda Sofistica (II sec. d. C.) e con ogni probabilità affetto da una grave forma di ipocondria, si prese la briga di riportare, seppure in modo discontinuo e decisamente confuso, tutte le proprie esperienze in una sorta di diario, più che convinto che in esse si celasse sempre qualche monito, in genere di natura medica, del dio a cui egli era devoto, Asclepio. Aristide non si limitò però soltanto a dei resoconti dei fatti diurni; egli riconobbe una grande importanza

ciò che avviene durante la quotidianità al fine di esercitarsi nell'arte retorica, Sinesio propone di redigere dei diari notturni ("ἐπινυκτίδες"), cioè, in pratica, di sforzarsi di compilare dei veri e propri resoconti dei sogni. Questa operazione avrebbe da un lato lo scopo di allenare l'uomo ad affinare la propria capacità interpretativa in campo onirico, fondamentale per apprendere il futuro, dall'altro quello di impegnare il retore nella difficilissima sfida di riportare in maniera chiara ed efficace le emozioni provate durante il sogno. Tra l'altro, proprio come nel caso dei diari diurni, lo scrittore sarebbe costretto a dimostrare tutta la sua abilità nel passare continuamente da argomenti semplici a questioni complesse, e viceversa. Vale la pena, comunque, di lasciare per un poco la parola allo stesso Sinesio:

> "Ἐπεὶ ἡμεῖς ἀξιώσομεν ταῖς καλουμέναις ἐφημερίσι τὰς ὑφ' ἡμῶν ὀνομαζομένας ἐπινυκτίδας συνάπτοντας ἔχειν τῆς ἐν ἑκατέρᾳ ζωῇ διεξαγωγῆς ὑπομνήματα. [...] Ἀλλὰ καὶ οἷς ἐπιμελές ἐστι τῆς γλώττης, οὐκ οἶδ' εἴ τις ὑπόθεσις ἀντὶ ταύτης ἑτέρα παντοδαπὸν ἂν γύμνασμα γένοιτο τῆς ἐν τῷ λέγειν δυνάμεως. Εἰ γὰρ τὰς ἐφημερίδας ὁ Λήμνιος σοφιστὴς ἀγαθὰς εἶναι διδασκάλους φησὶ τοῦ περὶ ἅπαντος εὖ εἰπεῖν τῷ μηδὲ τῶν μειόνων ὑπερορᾶν, ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι διὰ πάντων ἰέναι φαύλων τε καὶ σπουδαίων, πῶς οὐκ ἄξιον ἄγεσθαι τὰς ἐπινυκτίδας εἰς ἑρμηνείας ὑπόθεσιν; Ἴδοι δ' ἂν τις ὅσον τὸ ἔργον, ἐπιχειρήσας συμπαρατείνειν τὸν λόγον τοῖς φάσμασιν ὑφ' ὧν χωρίζεται μὲν τὰ φύσει συνόντα, συνάγεται δὲ τὰ φύσει κεχωρισμένα, καὶ δεῖ τῷ λόγῳ τὸν μὴ πεφαντασμένον φαντάσαι."[160]

---

anche ai sogni: basti pensare che proprio a questi delegò il potere decisionale su molti aspetti della propria esistenza, non solo la salute, ma pure i viaggi, le soste, le orazioni da pronunciare. In un caso (*Discorsi sacri*, 3, 3-4), ad esempio, il semplice fatto di aver visto un cavallo su di una spiaggia, peraltro all'interno di un sogno che parla di tutt'altro, gli fa venire in mente di fare una cavalcata; in un altro (ibid., 1, 18-21) è lui stesso che, ancora all'interno del sogno, si dà un'interpretazione che poi metterà in pratica addirittura nel prosieguo del sogno stesso. Per una trattazione più esaustiva a proposito di questa opera e di questo autore, si rinvia a Nicosia, S., *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in Guidorizzi 1988, pp. 173-185, e a Harris 2013, pp. 126-130.

[160] *Trattato sui sogni*, 18.

"Allora, ecco che riterremo opportuno accostare alle cosiddette "efemeridi" quelle che noi stessi definiamo "epinittidi", in modo tale da poter disporre di annotazioni sulla condotta di entrambe le nostre vite. [...] Per coloro che hanno a cuore l'arte oratoria, poi, non saprei davvero trovare un'altra occasione di esercizio delle capacità dialettiche altrettanto varia. Se infatti il sofista di Lemno ritiene che le "efemeridi" siano delle ottime insegnanti del parlar bene su ogni argomento, poiché non trascurano i temi di minore importanza, e che sia anzi necessario sapersi muovere attraverso tutti i contenuti, da quelli seri a quelli di poco conto, come non reputare le "epinittidi" delle degne opportunità di esercizio dell'elocuzione? Chiunque può constatare quanto impegno richieda accingersi a conformare il discorso alle immagini oniriche, che separano quel che in natura si trova unito ed uniscono ciò che in natura è diviso; bisogna poi far sì che, proprio in virtù del nostro discorso, anche chi non ha avuto la visione riesca a percepirla."

Per quanto la preoccupazione di adeguare il linguaggio alle immagini oniriche sia straordinariamente moderna, come giustamente affermato da Jacques Lamoureux e Noël Aujoulat[161], Sinesio non deve essere certo visto come un precursore, tra le altre cose, del surrealismo novecentesco. Per lui descrivere i sogni è anzitutto un esercizio retorico; scrive infatti:

"Ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι καὶ τοὺς μύθους ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἐνυπνίων λαβεῖν, οἷς καὶ ταὼς καὶ ἀλώπηξ καὶ θάλαττα φθέγγονται. [...] Ἀλλὰ καίπερ ἐλαχίστη μερὶς τῶν ἐνυπνίων ὄντες οἱ μῦθοι, ὅμως ὑπὸ τῶν σοφιστῶν ἠγαπήθησαν εἰς παρασκευὴν ἑρμηνείας."[162]

"Io sono persuaso che anche le favole, dove il pavone, la volpe, il mare parlano come degli esseri umani, abbiano tratto la loro estrema libertà narrativa dai sogni. [...] Eppure, sebbene la favole non ricoprano che una minima parte del

[161] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 260.

[162] *Trattato sui sogni*, 19.

mondo onirico, tuttavia i sofisti le hanno particolarmente apprezzate come esercizi propedeutici all'eloquenza."

Sebbene poi concluda:

"Καίτοι γε οἷς ἀρχὴ τῆς τέχνης ὁ μῦθος, πρέπον ἂν γένοιτο τέλος ἐνύπνιον· καὶ πρόσεστι τὸ μὴ μάτην ἠσκηκέναι τὴν γλῶτταν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν μύθων, ἀλλ'εἶναι καὶ γνώμῃ σοφώτερον."[163]

"E chi abbia dato avvio alla propria arte basandosi sulle favole dovrebbe certo con il sogno portare a compimento il suo percorso; per di più, al contrario di quanto succede con le favole, nel caso dei sogni non si compie solo un mero esercizio retorico, ma si accresce pure il proprio grado di saggezza."

Insomma, per Sinesio descrivere le proprie immagini oniriche è, *in primis*, un utile affinamento delle capacità retoriche. Eppure non si riduce a questo: attraverso lo studio dei sogni si può anche incrementare la propria sapienza.[164] Più in generale, la stessa retorica non può essere, per Sinesio, il fine ultimo. A questo proposito, proprio nelle ultime righe del *Trattato sui sogni*, il nostro autore si concede un piccolo affondo polemico nei confronti di quei retori che, benché molto avanti negli anni, continuano ad esercitarsi su argomenti fittizi e confondono il mezzo (la retorica) con il fine (la filosofia)[165]:

[163] Ibidem.

[164] A livello superficiale pare di dover intendere che questo avvenga attraverso l'acquisizione di qualche nozione in merito al futuro; eppure, il significato più profondo che si riesce a leggere nell'opera impone qua una spiegazione ben più complessa. Per questo dobbiamo però rinviare alla quarta parte del nostro lavoro.

[165] Non è un caso, a nostro avviso, che per Sinesio dedicarsi ai sogni rappresenti, per il retore, il coronamento delle declamazioni, per il filosofo, una sorta di gioco atto ad allentare la tensione (*Trattato sui sogni*, 20): si confronti comunque su questo anche Russell 2014, p. 159.

"Καίτοι γε ὅστις ἐνενηκοντούτης ὢν πλάσμα ἀγωνίζεται εἰς ποῖον καιρὸν ἀνατίθεται τὴν τῶν λόγων ἀλήθειαν; Ὅλως δὲ οὐδὲ ἐπαΐειν μοι δοκοῦσι τοῦ τῆς μελέτης ὀνόματος, ὅτι φησὶ δι'ἄλλο σπουδάζεσθαι· οἱ δὲ τὴν παρασκευὴν τέλος ἥγηνται καὶ τὴν ὁδὸν ὡς ἐφ'ὃ δεῖ βαδίζειν ἠγάπησαν· τὴν γὰρ μελέτην ἀγῶνα πεποίηνται, ὥσπερ εἴ τις ἐν παλαίστρᾳ χειρονομήσας ἀξιώσει παγκράτιον ἐν Ὀλυμπίᾳ κηρύττεσθαι."[166]

"Del resto, chi, nonagenario, continua a dibattere su argomenti fittizi, a quale età crede di iniziare a perseguire, nei suoi discorsi, la verità? Mi pare che costoro non comprendano affatto il senso del termine "esercizio", che significa "applicarsi con zelo in vista di un altro scopo"; concepiscono le attività propedeutiche come il fine ultimo dell'arte retorica e si innamorano della strada come fosse quello il vero obbiettivo verso il quale si deve tendere; hanno trasformato l'esercizio in una gara, come se qualcuno, dopo essersi allenato a tirare qualche pugno a vuoto in palestra, pretendesse di essere proclamato ad Olimpia vincitore del pancrazio."

Possiamo concludere con questo passo l'analisi dei principali concetti espressi dal *Trattato sui sogni*. Nel prossimo capitolo affronteremo lo studio del più noto commentario a quest'opera del filosofo di Cirene.

[166] *Trattato sui sogni*, 20.

1.3 Niceforo Gregora

1.3.1 La vita

Trascorsi quasi novecento anni da quando Sinesio si spegneva nella sua Cirenaica, alla fine del tredicesimo secolo troviamo l'impero bizantino versare in una condizione politico-militare non meno critica di quella della provincia nordafricana all'inizio del V secolo. La capitale era stata appena recuperata (1261) dopo il sacco occidentale e la parentesi dell'impero latino. Fu in un anno imprecisato tra il 1290 e il 1295 che nacque, ad Eraclea del Ponto, sulla costa meridionale del mar Nero, Niceforo Gregora[167]. Rimasto orfano molto presto[168], venne allevato ed istruito da suo zio, metropolita della città, Giovanni[169]. Svolti i primi studi in grammatica e letteratura greca, secondo la consuetudine della classe agiata del tempo, con la mediazione dello zio nel 1315 lasciò la città natia per Costantinopoli, dove rimase sotto la tutela del patriarca, Giovanni XIII Glykys[170], e poté proseguire[171] i suoi studi.

---

[167] Per tutto il capitolo a questo dedicato si tengano costantemente presenti, oltre al saggio di Guilland (Guilland 1926), Fryde, E., *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360)*, Brill, Leida-Boston-Colonia 2000, pp. 357-372, e Mergiali, S., *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ ΤΟΥ ΛΑΟΥ, Atene 1996, p. 73 ss. Per la biografia di Gregora si rimanda anche a ODB, vol. II, pp. 874-875, nonché a PG, 148, coll. 19-44.

[168] Nelle opere che ci sono pervenute Niceforo non fa mai cenno della madre. Abbiamo solo un riferimento ai genitori nel suo epistolario, in cui confida a Niceforo Metochita, figlio di Teodoro, di non aver avuto un padre istruito come il suo (Guilland, ibid., p. 4).

[169] Giovanni era originario della Bitinia; entrato molto giovane al servizio della vasilissa Teodora Ducas, moglie di Michele VIII Paleologo, abbandonò presto la corte per consacrarsi a Dio. Dovutosi nascondere per non aver accettato il concilio di Lione, fu poi ricompensato per la sua ortodossia da Andronico II, che a trentaquattro anni lo nominò vescovo di Nicomedia e poi di Eraclea (ibid., pp. 4-5). Per ulteriori informazioni sul personaggio, vd. PLP, n° 8609.

[170] Accolto come un figlio, Gregora compì sotto la guida del patriarca studi di logica e soprattutto di grammatica: il legame con Giovanni XIII fu tale che proprio a Gregora egli affidò il compito di redigere il suo testamento (ibid., p. 6).

[171] Anche in questo caso, seguendo quello che era l'iter consueto dell'*intelligencija* bizantina di provincia (su questo punto si confronti *in primis* Ronchey, S., *Lo stato bizantino*, Einaudi, Torino 2002,

Risale proprio a questi anni l'inizio del rapporto col grande logoteta e grande intellettuale Teodoro Metochita, di cui divenne ben presto allievo. Grazie al nuovo maestro Gregora verrà iniziato allo studio della filosofia, al platonismo e all'aristotelismo, nonché, in parte, allo studio ancor più esclusivo dell'astronomia.[172] Fu in questo periodo che egli svolse pure il ruolo di precettore di due dei figli di Teodoro Metochita, Irene e Niceforo. Nel 1322 fu poi presentato dal suo maestro al sovrano, per il quale compose un discorso di elogio[173]; di lì a poco, rifiuterà l'importante carica di *chartophylax*, che gli era stata appunto offerta dallo stesso Andronico II. A corte il giovane Gregora ebbe comunque la possibilità di entrare in contatto con i più importanti intellettuali del tempo, con la maggior parte dei quali manterrà anche in seguito una corrispondenza epistolare[174]: tra questi, Giuseppe il Filosofo, Tommaso Magistro, Andronico Zarida, Teolepto futuro metropolita di Filadelfia, Niceforo Cumno.[175]

Fu grazie alla propria conoscenza dell'astronomia che nel 1324 Gregora poté esporre alla corte imperiale il suo *Metodo per fissare la data di Pasqua*[176], studio che anticiperà di circa due secoli la riforma del calendario voluta da papa Gregorio XIII in

---

pp. 131-133). Dell'educazione tipica a Bisanzio in questa epoca tratteremo nella quinta parte del nostro lavoro.

[172] Metochita aveva appreso le basi di questa materia da Manuele Briennio (il quale, a sua volta, aveva studiato con una persona che aveva vissuto per un certo periodo di tempo in Persia, forse Giorgio Chioniada), arrivando persino a scrivere un'introduzione all'astronomia basata più che altro su Tolomeo (su tutto questo torneremo più ampiamente nella quinta parte, § *5.2.5*; sugli studi astronomici di Metochita si citino comunque per il momento Ševčenko, I., "Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time", in Underwood, P. [a cura di], *The Kariye Djami*, Bollingen Foundation, New York 1975, vol. IV, pp. 19-91, e Wilson, N. G., *Filologi bizantini* [ed. it.], Morano Editore, Napoli 1990, pp. 392-393, nonché Mergiali 1996, pp. 60-64). Che fu proprio Metochita ad insegnare l'astronomia a Gregora è lui stesso a rivelarcelo: *Storia bizantina*,8, 7.

[173] Vd. *Storia bizantina*, 8, 9.

[174] Vd. Leone, P. L. M., "La corrispondenza di Niceforo Gregora", *Studi di filologia bizantina* 2 (1980), pp. 183-232.

[175] Cfr. Guilland 1926, p. 6 ss.

[176] Riportato all'interno della *Storia bizantina*, 8, 13 (*PG*, 148, coll. 548-560).

Occidente nel 1582.[177] In questi anni Gregora iniziò anche un'attività di insegnamento[178] e nel 1326 fu inviato in Serbia in ambasceria presso Stefano III[179].

Nel 1328 la situazione mutò di colpo: l'abdicazione dell'imperatore Andronico II, l'ascesa al potere di suo nipote Andronico III, la caduta in disgrazia e il conseguente esilio di Metochita, nonché la morte dello zio Giovanni di Eraclea, si ripercossero duramente sulla vita di Gregora: perse tutti i beni, scegliendo il ritiro dalla vita pubblica per dedicarsi esclusivamente agli studi (è da ricondursi a questo periodo, in particolare, la redazione del suo commento agli *Armonici* di Tolomeo[180]). Fu in questi anni, trascorsi lontano dai clamori della corte[181], che Gregora ebbe modo di entrare in contrasto dialettico con Barlaam di Seminara, al secolo Bernardo Massari, monaco italogreco istruitosi nel monastero di S. Elia in Galatro in Calabria e giunto nell'impero bizantino verso il 1325 per completare la propria formazione. A Bisanzio Barlaam si era procurato un discreto numero di seguaci e allievi, sia a Tessalonica che, in un

---

[177] Cfr. Wilson 1990, p. 393, e Ševčenko, I., "The Palaeologan Renaissance", in AA. VV., *Renaissances before the Renaissance. Cultural revival of Late Antiquity and Middle Ages*, Stanford University Press, Stanford 1984, p. 167. Si tratta della nota riforma, mai pienamente accettata dalle autorità ecclesiastiche orientali (questo tuttora impedisce che la Pasqua cattolica e quella di molte Chiese ortodosse si celebrino lo stesso giorno), che, sulla base di considerazioni astronomiche quali, soprattutto, la precessione degli equinozi, portò al superamento del calendario giuliano in favore di quello gregoriano, spostando la data in avanti di ben dieci giorni, dal 5 al 15 ottobre 1582 (per approfondire la questione si veda almeno il classico Cappelli, A., *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni*, Hoepli, Milano 2012). In ogni caso, la proposta di Gregora, benché approvata, non fu applicata dall'imperatore essenzialmente per ragioni di opportunità politica (Guilland 1926, p. 10).

[178] Guilland, ibid., p. 13.

[179] L'obbiettivo di questa missione era quello di far tornare a Bisanzio Irene, figlia di Metochita e vedova di Giovanni Paleologo, a sua volta nipote di Andronico II. Giovanni si era alleato con lo zar serbo contro l'imperatore (dandogli in sposa sua figlia) e sua moglie Irene lo aveva seguito in Serbia, rifiutando poi di tornare in patria dopo la morte del marito. L'ambasceria, a cui appunto partecipò anche Gregora, ebbe successo e Irene rientrò nel territorio imperiale per seppellire suo marito a Tessalonica (ibid., pp. 11-12).

[180] Vd. *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, a cura di Düring, I., Elanders, Göteborg 1930 (= Hildesheim-New York 1982) : vd. Pietrosanti 1999, p. XXIX, e Laurent, V., s. v. "Nicéphore Grégoras", in Vacant, A.,-Mangenot, E. (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI. 1, Parigi 1931, col. 456.

[181] Nonostante la confisca dei beni, Gregora riuscì comunque ad evitare l'esilio (cfr. Pietrosanti, ibidem).

secondo tempo, nella stessa Costantinopoli, stringendo anche dei buoni rapporti con il nuovo sovrano e con il suo potente primo ministro Giovanni Cantacuzeno. Giunto nella capitale dell'impero, Barlaam entrò dunque in contrasto dialettico con Niceforo Gregora: per quanto il monaco italogreco risultasse inviso alla maggioranza dei Bizantini, che tendevano a considerarlo come un Latino[182], le ragioni di questo contrasto furono molto probabilmente legate ad un qualche attrito personale e alla reciproca volontà di primato nel campo della sapienza. Nel 1331 Gregora scrisse due *pamphlets* contro il monaco calabrese, facendo ricorso alla tecnica dell'allusione indiretta: l'*Antilogia* e il *Philomathès*[183]. Solo alcuni anni più tardi, probabilmente nel 1337, fu redatta una terza opera, stavolta esplicitamente rivolta contro Barlaam: il *Florenzio*. È proprio in questo testo che Gregora narra di un pubblico dibattito che si sarebbe tenuto tra i due sapienti nel palazzo del Cantacuzeno in merito alle materie del trivio e del quadrivio, vertendo in special modo su questioni astronomiche; è tuttavia assai possibile che si tratti di un semplice espediente letterario e che una sfida dialettica del genere fra i due non abbia mai avuto luogo.[184]

In ogni caso, nei primi anni trenta Gregora riguadagnò il favore del potere, avviando rapporti d'amicizia col potente gran domestico Giovanni Cantacuzeno. Nel 1334 fu addirittura consultato per rispondere a dei legati pontifici circa l'ormai secolare questione dello scisma tra le due Chiese (contro i quali si schiererà poi anche Barlaam, prendendo le parti della Chiesa d'Oriente).[185] A partire dal 1340 Gregora fu coinvolto nella controversia palamita, che di lì a breve avrebbe assunto un'estrema rilevanza politica nel corso della guerra civile tra Giovanni V Paleologo e Giovanni

---

[182] Per il sospetto, molto forte, dello stesso Gregora nei confronti dell'Occidente, vd. ad esempio Nicéphore Grégoras, *Correspondance*, a cura di Guilland, R., Les Belles Lettres, Parigi 1927, p. 257.

[183] I titoli per esteso sono, rispettivamente, "Ἀντιλογία πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι οὐκ ἔστι ταπείνωσις ἐν ἀνθρώποις" e "Φιλομαθὴς ἢ περὶ ὑβριστῶν" (Niceforo Gregora, *Fiorenzo, o intorno alla sapienza*, a cura di P. L. M. Leone, Università di Napoli, Cattedra di filologia bizantina, Napoli 1974, p. 27).

[184] Per la questione del contrasto tra Niceforo Gregora e Barlaam e per i tre *pamphlets* redatti dal primo in polemica col secondo vd. ibid., pp. 23-35.

[185] Egli accettò, comunque, di parlare solo a porte chiuse e dinanzi ad un uditorio esclusivamente ortodosso, rifuggendo il confronto diretto con i legati occidentali di cui probabilmente temeva la dialettica (cfr. Laurent 1931, col. 457). Sull'intervento di Barlaam contro i due legati pontifici torneremo anche in seguito (§ *5.1.6*).

Cantacuzeno[186] (1341-1347).[187] Sebbene in un primo tempo Gregora avesse evitato di prendere una posizione esplicita all'interno della controversia, nel 1346 fu obbligato a schierarsi apertamente, essendo stato chiamato dalla vasilissa Anna di Savoia a palazzo a far da arbitro tra Palamas e il patriarca Giovanni Caleca: a seguito di questa occasione saranno redatti gli *Antirrhetici Primi*.[188] Dopo la successiva presa di Costantinopoli da parte del Cantacuzeno e dei suoi uomini, Gregora fu risparmiato dalla rappresaglia della fazione palamita grazie alla sua vecchia amicizia con l'ex gran domestico e neo-imperatore, pur non mutando le proprie opinioni sulle dottrine di Gregorio Palamas. Intorno al 1349 iniziò a redarre la sua *Storia bizantina*, nei cui libri XXX-XXXV – detti libri "dogmatici"[189] –, come vedremo, si dedicherà alla questione palamita.[190]

Alcuni anni dopo, nel 1351, Gregora fu chiamato dal Cantacuzeno al palazzo delle Blacherne per confrontarsi direttamente con Palamas. Persistendo, nonostante tutti i tentativi dell'imperatore (che gli offrì addirittura il patriarcato), nel dichiararsi contrario a quella dottrina, Gregora non evitò l'anatema e fu recluso dapprima al suo domicilio e poi nel monastero di Chora[191]. In questo periodo, intorno al 1352, redasse i suoi *Antirrhetici Secondi*. Successivamente, con l'abdicazione del Cantacuzeno in favore del legittimo sovrano, Giovanni V Paleologo, nel 1354, Gregora venne liberato,

---

[186] Per una panoramica storica del periodo che interessa la vita di Niceforo Gregora si rinvia al primo capitolo della quinta parte.

[187] Durante questo periodo Gregora accantonò i propri interessi scientifici per redarre opere di argomento teologico, dedicate alla controversia palamita, e gran parte della propria opera storica: cfr. Pietrosanti 1999, pp. XXIX-XXX, e Laurent 1931, coll. 457-461.

[188] Mergiali 1996, p. 88.

[189] Guilland 1926, p. 34.

[190] Due confutazioni a questi libri furono successivamente redatte dal patriarca Filoteo e da Nicola Cabasila (ibidem).

[191] A seguito del concilio del 1351 convocato dal Cantacuzeno. La chiesa di San Salvatore in Chora faceva parte di un complesso monastico molto antico ed era stata in gran parte ristrutturata per iniziativa di Teodoro Metochita, che amava soggiornarci condividendo la vita dei monaci e che qui si ritirò definitivamente allorquando cadde in disgrazia. Di Metochita, a Chora, è ancora visibile uno splendido ritratto a mosaico. Proprio qui, dunque, trovò rifugio anche Gregora, suo discepolo. Dopo la conquista turca la chiesa del Cristo Salvatore fu trasformata in moschea (Kariye Camii) da Ali Atik Paşa, gran visir di Beyazid II (per approfondire vd. Ronchey, S.,-Braccini, T., *Il romanzo di Costantinopoli*, Einaudi, Torino 2010, pp. 701-713, ed anche Ševčenko 1975, pp. 19-91).

pur dovendo affrontare l'anno successivo un nuovo confronto con Palamas, reduce a sua volta della prigionia nicena presso l'emiro ottomano Orkhan, cui il Cantacuzeno aveva dato in sposa sua figlia Teodora. Il resoconto del confronto con Palamas del 1355 alla presenza di Giovanni V e del legato pontificio Paolo, arcivescovo di Smirne, è riportato nei primi due libri dogmatici della *Storia bizantina*, per l'esattezza nel trentesimo e nel trentunesimo. Giovanni Cantacuzeno, ormai ritiratosi a vita monastica, si scaglierà poi contro il pensiero filosofico di Gregora nella sua *Confutazione di Procoro Cidone*. Nel 1357 ebbe quindi luogo un confronto dialettico fra i due in merito alla luce taborica: anche il resoconto di questo incontro è confluito nei libri dogmatici della *Storia bizantina* di Niceforo Gregora. Negli ultimi anni della sua vita, Gregora redasse anche un piccolo trattato su argomenti vari relativi alla natura, in risposta a otto quesiti postigli dalla dotta imperatrice Elena Cantacuzena.[192]

La morte dovette cogliere il nostro autore a Costantinopoli all'incirca tra il 1359 e il 1360, mentre nel 1357 era venuto meno anche Gregorio Palamas.[193]

1.3.2 Le opere principali e l'approccio alla filosofia

Il contributo di Gregora alla sua epoca non può dirsi minore: redasse infatti numerose opere, molte delle quali, come la proposta sulla riforma del calendario o come il commento agli *Armonici* di Tolomeo, abbiamo già avuto modo di citare nel corso del precedente paragrafo. Gregora fu autore di alcuni scritti agiografici, come la vita di Michele Sincello, la vita di Teofano (prima moglie di Leone VI il Saggio) o anche la vita di suo zio Giovanni d'Eraclea. Ma compose pure trattati di carattere retorico e teologico, come i già menzionati *Antirrhetici Primi* e *Secondi*, nonché i tre libelli frutto della sua controversia con Barlaam, tra i quali spicca appunto il *Florenzio*, sorta di dialogo platonico parzialmente indebitato con scritti di Luciano.[194] E poi studi

[192] Mergiali 1996, p. 88.

[193] Guilland 1926, p. 53.

[194] Leone 1974, p. 30.

relativi all'astronomia, come il calcolo delle eclissi, e dei trattati sulla costruzione dell'astrolabio (materia, questa, curiosamente in comune con Sinesio).[195]

La sua opera senz'altro più importante fu però quella a carattere storico, ovvero la *Storia Bizantina* ("Ῥωμαικὴ ἱστορία"), composta in trentasette libri, in perfetto stile annalistico. Con questo lavoro, Gregora ricopre tutto il periodo compreso tra il 1204 e il 1359, cioè dalla quarta crociata e dalla presa di Costantinopoli fin quasi alla fine della sua vita. L'opera resta per noi preziosa perché riporta da vicino, in una prospettiva da *insider*, tutti gli avvenimenti relativi alla guerra civile ed alla controversia palamita.[196] Infine, di questo autore ci rimane un notevole epistolario[197], fonte imprescindibile, come vedremo, per ogni tentativo di ricostruzione cronologica della sua produzione letteraria.

Prima di dedicarci alla trattazione del commento che Gregora redasse al *Trattato sui sogni* di Sinesio, sarà opportuno spendere almeno qualche parola sulla sua educazione e sui suoi convincimenti in campo filosofico. A questo proposito, estremamente rilevanti furono gli esempi dei suoi due principali maestri, ovvero Giovanni d'Eraclea da un lato e Teodoro Metochita, soprattutto, dall'altro. Gregora fu anzitutto un cristiano ortodosso, come voluto ovviamente da suo zio, e poi

---

[195] La maggior parte delle opere agiografiche è stata edita: cfr. BHG, 358, 369, 547, 1277, 1795, 2059, 2188, 2427. Per gli *Antirrhetici Primi* vd. Niceforo Gregora, *Antirrhetika I*, a cura di Beyer, H. V., Vienna 1976, mentre per gli *Antirrhetici Secondi*, inediti, vd. Paparozzi, M., *Appunti per lo studio degli inediti antirrhetici posteriores di Niceforo Gregoras*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974. Per il *Florenzio* vd. "Gregorae Philosophi Dialogus (Φλωρέντιος ἢ περὶ σοφίας)", a cura di Jahn, A., *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*, Supplementband, 10 (1884), pp. 485-536, oltre al già citato Leone, ibid. Per quanto riguarda i testi astronomici vd. Nicéphore Grégoras, *Calcul de l'éclipse de soleil du 16 juillet 1330 d'après les tables faciles de Théon d'Alexandrie*, a cura di Royez, R., Lovanio 1971, e Nicéphore Grégoras, *Calcul de l'éclipse de soleil du 16 juillet 1330*, a cura di Mogenet, J.,-Tihon, A., in *Corpus des astronomes byzantins*, vol. I, J. C. Gieben, Amsterdam 1983. Per il trattato sull'astrolabio vd. Nicéphore Grégoras, *Traité sur l'astrolabe*, a cura di Charles, B., Lovanio 1971. In generale per le opere di Gregora vd. ODB, p. 875, e Laurent 1931, coll. 461-465, e Darrouzès, J., s. v. "Grégoras (Nicéphore)", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VI, Parigi 1967, coll. 1027-1028.

[196] Per l'opera storica vd. Niceforo Gregora, *Historia Byzantina*, a cura di Schopen, L.,-Bekker, I., Ed. Weberi, Bonn 1829-1855.

[197] L'epistolario consta di circa 160 lettere. A questo proposito vd. Guilland 1927, e Niceforo Gregora, *Epistulae*, a cura di Leone, P. L. M., Tipografia di Matino, Matino 1982, nonché Leone 1980.

principalmente uno studioso di filosofia antica, *in primis* delle opere di Platone e di Aristotele, ovvero dei due grandi pensatori più letti al tempo, quasi sempre l'uno in contrapposizione all'altro.

All'interno di questa disputa, in verità, Gregora si schierò decisamente dalla parte del platonismo, pur non per questo rifiutando *tout court* Aristotele. Il motivo di questa predilezione fu molto probabilmente il fatto che considerava Platone più in sintonia con le *Sacre Scritture*, come rivela lo stesso Gregora nel suo *Sermone sulla nascita della Vergine* (nella traduzione francese di Rodolphe Guilland[198]): "La science de Platon et celle de l'admirable Salomon se sont rencontrées. Tous deux ont montré l'accord entre le passé et l'avenir".

Ciononostante, come accennato, pur polemizzando all'interno delle sue opere contro Aristotele quasi ogni volta che se ne presenta l'occasione, Gregora lesse con molta attenzione e addirittura insegnò alcune opere centrali dello Stagirita, in particolare la fisica e la logica, elemento che riflette chiaramente l'influenza di Metochita, che a lungo dedicò la sua attenzione al filosofo. Laddove infatti Gregora critica il metodo del sillogismo, ad esempio, è essenzialmente perché ha in mente l'abuso che ne facevano gli Occidentali suoi contemporanei all'interno delle dispute teologiche.[199]

In funzione di quanto diremo nella quinta parte di questo lavoro[200], è molto importante spendere alcune parole sul posizionamento filosofico di Gregora in merito alla questione della conoscenza umana. In realtà, come vedremo, egli protese per il platonismo, che già il suo maestro Metochita assimilava in parte allo scetticismo (sebbene non del tutto propriamente, almeno secondo l'accezione posteriore a Sesto Empirico: lo scetticismo di Metochita – e di Gregora[201] – consisteva piuttosto in un

---

[198] Cfr. Guilland 1926, pp. 225-226.

[199] Ibid., pp. 218, 225-226, ma si veda anche l'articolo di Ierodiakonou, K., "The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century", in Ierodiakonou 2002, in particolare le pp. 222-223. Torneremo sull'argomento in chiusa al nostro lavoro: § *5.3.4*.

[200] Soprattutto al § *5.3.3*.

[201] Bydén, B., "Metochites' Defence of Scepticism", in Ierodiakonou 2002, pp. 204-207; in particolare, si tenga presente la nota 80 a p. 207, dove si cerca di stabilire la relazione tra Gregora e lo scetticismo

dogmatismo negativo, che respingeva ogni possibilità di determinare il vero e il falso a proposito dei fenomeni e non in un'assoluta sospensione, aperta, del giudizio[202]). Secondo l'indirizzo che era stato proprio già della media Accademia, il platonismo era riconducibile allo scetticismo nel senso che negava ogni dignità di scienza al mondo sensibile, riducendo a verità la sola dimensione dell'essere. La quale, tuttavia, era intesa ovviamente come preclusa all'uomo incarnato. Nella sua *Semeiosis* 61, Metochita salvava dall'inconoscibilità la teologia in quanto rivelazione divina e non acquisizione della mente umana[203]; allo stesso modo, Niceforo Gregora si opponeva strenuamente alla dottrina palamita che consentiva all'uomo, per via mistica, di comprendere la divinità (sebbene con la dovuta distinzione tra energie ed essenza di Dio).[204] Questa concezione, sostanzialmente negativa in merito alla capacità umana di conoscere, non si traduce però in Gregora in un'ostilità verso le scienze umane. È vero il contrario: se la conoscenza dell'essere è preclusa all'uomo incarnato, se ne può comunque cogliere un riflesso nel mondo sensibile, ad esempio attraverso lo studio delle scienze matematiche e delle interrelazioni che compongono il cosmo. Questa tendenza porta quindi ad una necessaria rivalutazione, almeno parziale, della teoria aristotelica che poneva l'esperienza al principio di qualsiasi processo cognitivo. Questo elemento si trova espresso da Gregora nella *Storia bizantina*[205], ma qualcosa di ancora più preciso ricorre nella prefazione del trattato *Sull'astrolabio* (di nuovo, nella traduzione francese di Guilland[206]): "Les Anciens sont partis de l'observation de la nature pour établir leurs règles. [...] La science est fondée, en partie, sur des faits expérimentaux, vérifiés avec le temps par les sensations, et, en partie aussi, sur des ressemblances analogiques, reposant sur des faits moins évidents". Nel *Florenzio*[207] Niceforo Gregora spiega molto bene il suo pensiero sulla conoscenza, dando

---

muovendo dall'analisi di un suo scolio al *Trattato sui sogni* di Sinesio (ovvero il 152 A 181, 19. διαφανές., p. 93).

[202] Ibid, p. 186 ss.

[203] Ibid., p. 189.

[204] Per la trattazione nel dettaglio di queste tematiche si rinvia alla quinta parte.

[205] *Storia bizantina*, 9, 11.

[206] Guilland 1926, p. 205.

[207] Jahn 1884, p. 512.

legittimità ad entrambi i metodi conoscitivi che ritiene possibili, vale a dire quello induttivo e quello deduttivo. Eppure, egli ritornerà in seguito su questa stessa tematica e lo farà nell'opuscolo dal titolo *L'universo e la forma sotto la quale esso appare, la sola conoscibile dallo spirito*: qui il pensiero di Gregora assume più marcatamente un'inclinazione neoplatonica, ammiccando soprattutto a Plotino e accordando senza alcun dubbio la propria preferenza al metodo *a priori*.[208]

1.3.3 Il commento al Trattato sui sogni*: la questione della dedica*

Avremo modo di leggere numerosi passi dell'opera esegetica di Gregora a Sinesio, quando, nella quarta parte di questo lavoro, ci dedicheremo ad una lettura pressoché sinottica dei due commentari al *Trattato sui sogni*. Saggeremo dunque direttamente la qualità del lavoro di Gregora, sottoponendola ad un inevitabile confronto con il testo che ci accingiamo ad editare. Si tratta in ogni caso di un'opera di commento tipica della sua epoca, composta di brevi glosse grammaticali e di scoli marginali più estesi nei quali l'autore esplica i contenuti filosofici del trattato di Sinesio. Si offrono spesso al lettore delle citazioni, così come dei disegni schematici volti ad illustrare alcuni passi significativi.[209]

La questione che più ci preme affrontare in questa sede è però quella – annosa e tuttora irrisolta – legata alla dedica dell'opera, in quanto fornisce anche alcuni punti chiave per individuarne la datazione. Il commento[210] di Niceforo Gregora al *Trattato*

---

[208] Guilland 1926, pp. 204-205.

[209] Per gli aspetti formali del commento di Niceforo Gregora vd. Pietrosanti 1999, pp. XLI-XLIX, e Bydén, B., "Nikephoros Gregoras' Commentary on Synesius, *De insomniis*", in Russell-Nesselrath 2014, pp. 170-172.

[210] Spendiamo qui due parole in merito alla storia editoriale dell'opera, parallela a quella del *Trattato sui sogni*. L'*editio princeps* fu quella parigina di Adrian Turnèbe: nel 1553 all'interno dell'*Opera omnia* di Sinesio (*[...] Synesii episcopi Cyrenes [...] De insomniis, cum Nicephori Gregorae explicatione [...]*, a cura di Turnèbe, A., Parigi 1553, pp. 90-134) e due anni più tardi nell'edizione dei soli *Opuscula*. Successivamente, il commento sarà di nuovo edito, assieme all'opera di Sinesio, da Denys Petau: tra le varie versioni, quella del 1633 (*Synesii episcopi Cyrenes opera quae extant omnia [...]*, a cura di Petau, D., Parigi 1633, pp. 351-429) è ritenuta la normativa. Nel XIX secolo il commento di Gregora è poi

sui sogni si apre infatti, in alcuni dei manoscritti che ce lo tramandano[211], con una lettera dedicatoria. Non si dice chiaramente chi sia il destinatario dell'opera. Gregora vi si riferisce come ad una persona che ama il sapere scientifico, che ha una gran cultura ed una forte sete di nuove conoscenze. Di più: si capisce chiaramente che l'interlocutore di Gregora è anche il committente dell'opera. La questione dell'identità di questo misterioso personaggio è stata a lungo dibattuta dagli studiosi: per Peter Lambeck (o "Lambecius")[212] e Jacques Paul Migne[213] si trattava senza dubbio di Teodoro Metochita, come riporta una postilla, opera però di un lettore tardo, nel codice Vindob. philol. gr. 273[214] (sec. XIV). Tuttavia, nel manoscritto Monac. gr. 29 (sec. XVI) è riportata una dedica ad una signora appartenente alla famiglia dei Paleologi e tutti quanti i riferimenti participiali al destinatario, anziché essere al maschile come in tutti gli altri testimoni, sono qui al femminile. Nicola Terzaghi, in due suoi articoli rispettivamente del 1904 e del 1905[215], provò allora a risolvere la questione in questi termini: il destinatario originale sarebbe stato effettivamente Metochita e questo permetterebbe anche di datare l'opera a non oltre il 1328, anno in cui il grande logoteta, come abbiamo visto, cadde in disgrazia, e comunque non oltre il 1332, anno della sua morte; più tardi Gregora avrebbe cambiato la sua dedica, destinando l'opera ad una donna, molto probabilmente Eudocia Paleologina, che lui stesso in un passo della

---

rientrato nella *Patrologia Graeca* (PG, 149, coll. 521-642, Parigi 1865) del Migne, venendo corredato per la prima volta, come di consueto, di un'approssimativa traduzione latina. Solo di recente il testo di Gregora è stato infine oggetto di edizione critica, quella, già citata, di Paolo Pietrosanti.

[211] Per una panoramica completa della tradizione manoscritta dell'opera vd. Pietrosanti 1999, pp. LXXVII-LXXIX. Con ogni probabilità, questa parte proemiale si rese ben presto indipendente dal commento vero e proprio all'interno della tradizione, iniziando forse a circolare come una lettera autonoma, dal momento che è possibile ritrovarla a sé stante in alcuni codici che conservano l'epistolario di Gregora (cfr. ibid., pp. 130-131).

[212] *Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi libri VIII*, a cura di Lambecius, P., Vienna 1766-1782, vol. VII, pp. 558-562.

[213] PG, 149, col. 521, n. 1.

[214] Corrispondente al Vindob. philol. gr. 142 del Lambecius.

[215] Terzaghi 1904, p. 186, e Terzaghi, N., "Nota sul cod. Monac. gr. 29", *S.I.F.C.* 13 (1905), pp. 438-439.

Storia bizantina[216] non esita a paragonare a Teano e soprattutto a Ipazia; proprio questo parallelismo con la dedica di Sinesio del *Trattato sui sogni* avrebbe stimolato Gregora al cambio di destinatario, cosa peraltro non nuova all'interno della storia della letteratura. Dinanzi a questa teoria il Guilland[217] avrebbe espresso tutto quanto il suo scetticismo: a suo avviso l'unico vero destinatario del commento di Gregora rimaneva Metochita e la questione del codice di Monaco restava un'anomalia isolata e tarda e, in virtù di questo, trascurabile. A questo quadro si sarebbe aggiunto poi il parere di Ihor Ševčenko[218], il quale avrebbe rinvenuto nel miscellaneo cod. Vat. gr. 116 dei frammenti di una lettera anonima[219] che egli ritenne originale di Gregora e che dedicava l'opera di cui ci stiamo occupando "τῷ μεγάλῳ δομεστίκῳ", titolo che all'interno dell'epistolario di Gregora sta ad indicare Giovanni Cantacuzeno.[220] Lo studioso dunque immaginò che proprio quest'ultimo fosse stato il destinatario del commento a Sinesio. Tale supposizione, se esatta, inficerebbe fra l'altro la cronologia ipotizzata da Terzaghi (e tacitamente accolta anche da Guilland), andando a collocare la stesura dell'opera non prima del 1330, anno in cui sono attestati i primi rapporti tra Gregora e il Cantacuzeno; e restando comunque fissato il *terminus ante quem* non oltre la metà degli anni trenta, perché in altre due lettere[221] lo stesso Gregora afferma di aver composto il suo commento a Sinesio prima del *Trattato sulla costruzione dell'astrolabio*, opera la cui seconda e definitiva redazione si colloca dopo il 1332 e non oltre il 1335. Per di più, secondo il parere di Ševčenko, l'identificazione del destinatario della lettera con Teodoro Metochita sarebbe da escludere anche perché Gregora non avrebbe mai osato umiliare il proprio maestro affermando che era solito sottoporre le proprie questioni filosofiche al giudizio del discepolo, come si legge nella lettera prefatoria; non avrebbe poi potuto dire di Metochita che aveva preferito lo studio dell'ontologia a quello dell'astronomia.

---

[216] *Storia bizantina.*, 8, 3.

[217] Guilland 1926, pp. 209-210.

[218] Ševčenko, I., "Some Autographs of Nicephorus Gregoras", *Z.R.V.I.* 8/2 (1964), pp. 435-450.

[219] Epistola 120 (Leone 1982). Leggeremo il testo nel prosieguo del lavoro: vd. § *5.3.3*.

[220] L'ipotesi di Ševčenko è accolta anche da Leone (Leone 1980, pp. 194-195).

[221] Le epistole 114 e 148 (Leone 1982).

È evidente che, in mancanza di una dedica chiara, al di là delle varie opinioni e dei vari *termini ante* e *post quem* proposti, la questione è destinata a rimanere incerta. Tutto quello che sappiamo di sicuro è quindi che Gregora compose l'opera per delle insistenti richieste da parte di suoi amici[222] e nel corso dei suoi anni giovanili.[223] Spingersi oltre significa affidarsi a delle ipotesi.

A questo proposito, l'idea di una dedica al femminile, adombrata dal Terzaghi e ritenuta "séduisante" persino dal Guilland[224] (che pure, come abbiamo visto, la rifiutava) è abbastanza ardua da ritenere probabile, specie in virtù del fatto che l'unico testimone che ci tramanda questa variante, il manoscritto di Monaco, è davvero molto tardo (risale, come si è detto, al XVI secolo). Certo, esistono altri due manoscritti[225], rispettivamente l'Angelic. gr. 82 e il Monac. gr. 10, che riportano l'epistolario di Gregora (e quindi solo la dedica sotto forma di lettera, privata del commento), che mostrano una dedica ancora diversa, ovvero "τῷ παλαιολόγῳ", al maschile. In presenza di entrambe le attestazioni, si potrebbe pensare che *lectio difficilior* sia da ritenersi la versione femminile, non avendo, d'altra parte, riscontri su dediche ad eventuali anonimi membri maschi della famiglia imperiale. Naturalmente, nulla vieta che Gregora abbia effettivamente cambiato dedica nel corso degli anni, come già ipotizzato da Terzaghi. Se, ad ogni modo, dovessimo provare a rintracciare quella "Paleologina" cui il nostro autore avrebbe dedicato la propria opera, la nostra attenzione si andrebbe a focalizzare, essenzialmente, su due persone. La prima è senza alcun dubbio Eudocia, come proposto appunto da Terzaghi, moglie di Costantino Paleologo, figlio dell'imperatore Andronico II. Si trattò infatti di una donna molto colta e potente, senza dimenticare che il già menzionato accostamento a Teano e a Ipazia non può non essere significativo.[226] La seconda persona candidabile al ruolo di destinataria della dedica di Gregora è poi Irene detta Panipersebasta, figlia di Teodoro Metochita e comunque imparentata con i Paleologi[227]. Anch'ella fu una donna molto

[222] Lo afferma lo stesso Gregora nella lettera prefatoria e nelle epistole 120 e 148 (ibidem).

[223] Cfr. anche Pietrosanti 1999, che si occupa della questione alle pp. XXXIII-XLI.

[224] Guilland 1926, p. 209.

[225] Citati da Guilland, ibid., p. 210.

[226] Per avere notizie su Eudocia vd. PLP, n° 21369, vol. IX, p. 121.

[227] Divenne sposa, infatti, di Giovanni Paleologo (cfr. ibid., n° 5972, vol. III, pp. 212-213).

potente e colta, come del resto si può evincere dall'importante titolo di corte che accompagna il suo nome.

D'altro canto, come detto, un destinatario-committente maschile sembra assai più probabile. Non ce la sentiamo di adottare la proposta di Ševčenko, che ci pare errata per più ragioni. In prima analisi, come sottolineato da Börje Bydén, entrambe le obiezioni portate dallo studioso all'identificazione con Metochita sono quantomeno discutibili. Infatti, l'affermazione che il misterioso committente sia solito sottoporre le proprie questioni filosofiche a Gregora è inteso chiaramente da quest'ultimo come un atto onorevole: si evince con facilità dal testo che non è assolutamente sua intenzione umiliare con queste parole il proprio interlocutore. E poi viene da chiedersi: perché mai questo fattore renderebbe più probabile un'identificazione con Giovanni Cantacuzeno? Per quanto concerne il fatto che l'interlocutore di Gregora si sarebbe maggiormente dedicato all'ontologia rispetto all'astronomia (elemento effettivamente incompatibile con l'attività intellettuale di Metochita), non possiamo che ipotizzare una lettura errata da parte di Ševčenko di un passo in cui l'autore intende semplicemente compiere un elogio abbinando due affermazioni di Socrate che ricorrono, rispettivamente, nella *Repubblica* e nell'*Apologia*.[228] Ecco il passo: "[...] anche il grande Platone dichiara apertamente che filosofo è l'amante del sapere, in quanto studioso dei fenomeni celesti e di tutti quei misteri che si elevano al di sopra della terra [...]"[229]. A queste obiezioni è doveroso aggiungere che Gregora si rivolge al Cantacuzeno nell'epistola rinvenuta nel Vat. gr. 116[230] in modo ben diverso rispetto a quello con cui si rivolge al destinatario della lettera prefatoria: nel secondo caso, infatti, risulta evidente che l'interlocutore dello scrivente è il più importante committente dell'opera; nel primo caso, invece, risulta chiaro che il Cantacuzeno non rientra tra quelle persone che hanno esortato Gregora a compiere l'impresa esegetica.[231] Rimane poi l'obiezione forse più ovvia – ma più decisiva – a quest'ipotesi: se Gregora non ha cambiato destinatario, se cioè l'epistola al

[228] Come affermato da Bydén 2014, p. 187: *Repubblica*, 2, 376b; *Apologia*, 18b.

[229] "[...] καὶ πλάτων ὁ μέγας ἀποδείκνυσι παρελθὼν ὡς φιλόσοφος ὁ φιλομαθής, ἅτε φροντιστὴς τὰ μετέωρα καὶ ὅσα ἐκ γῆς ἀνίσχει μυστήρια [...]" (testo greco tratto da Pietrosanti 1999, p. 124).

[230] Come detto, vd. *infra*, § *5.3.3*.

[231] Come è stato notato anche da Bydén (Bydén 2014, pp. 187-188).

Cantacuzeno non è il frutto di una seconda dedica – effettuata probabilmente nell'intento di stabilire dei nuovi rapporti col potere e con la corte dopo la salita al trono di Andronico III –, perché mai redarre due lettere diverse? Perché, insomma, se il destinatario anonimo della lettera prefatoria fosse stato davvero Cantacuzeno, Gregora avrebbe dovuto poi redarre l'altra epistola, rinvenuta proprio da Ševčenko?

Resta sul tavolo l'ipotesi più antica e, probabilmente, più semplice: il committente-destinatario del commento al *Trattato sui sogni* di Niceforo Gregora fu il suo maestro Teodoro Metochita. Nulla si oppone a questa possibilità, che ben si concilierebbe anzi con una seconda dedica, più tarda, questa volta diretta al Cantacuzeno. In più, ricaviamo dalla lettera prefatoria di Gregora sia che il destinatario era uno studioso di astronomia (come abbiamo già visto), sia che era stato recentemente protagonista di una disputa tra eruditi. Se è scontato che il primo elemento ben si accorda alla figura di Metochita, anche il secondo non stonerebbe affatto, considerando che proprio negli anni indiziati per la redazione del commento a Sinesio Teodoro Metochita fu coinvolto nella ben nota polemica con Niceforo Cumno.[232] Questo il passo in questione della lettera prefatoria: "Quanto al tema che di nuovo adesso mi hai proposto, davvero volevo, lasciando ad altri l'ambizione, volontariamente rinunciare all'opportunità e alla mia fortuna, essendo l'esercizio di dibattiti anche non ignobili cosa terribile e sciagurata, come ben sapete tu e quegli uomini illustri cui proprio un dibattito pubblico hai proposto"[233]. Certo, il testo non ci offre alcun appiglio, benché minimo, per poter affermare che il riferimento sia proprio a quei personaggi e a quella polemica; ma ci basta segnalare il fatto che non sarebbe un elemento difficilmente conciliabile con la figura di Teodoro Metochita. Peraltro, la disputa con Cumno ebbe luogo, approssimativamente, tra il 1324 e il 1326: considerando il 1328 come *terminus ante quem* per la redazione del commento al *Trattato sui sogni* di Sinesio, anche la datazione non si opporrebbe a questa ipotesi;

[232] Vd. *infra*, § *5.2.5*.

[233] "ἣν δὲ νῦν ἡμῖν αὖθις ὑπόθεσιν προὔβαλες, ἐβουλόμην ἄλλοις τοῦ φιλοτίμου παραχωρήσας αὐτὸς ἑκὼν γενέσθαι τοῦ καιροῦ τε καὶ τῆς τύχης τῆς ἐμῆς προδότης. δεινὸν γὰρ καὶ σχέτλιον εἶναι μὲν τῶν οὐ φαύλων ἀγώνων τὸ ἔργον, ὡς σύ τε οἶσθα, καὶ οἷς σύ γε τὸ τοιοῦτον ἐς κοινὸν προὔθηκας ἐλλογίμοις ἀνδράσιν" (Pietrosanti 1999, pp. 124-125).

anzi, ammetterebbe di collocarne la stesura attorno alla metà degli anni venti del secolo.

1.4 I testimoni

1.4.1 La tradizione manoscritta del Trattato sui sogni

La tradizione manoscritta del *Trattato sui sogni* di Sinesio consta attualmente di ottantadue testimoni. Alcuni contengono semplici estratti[234], come ad esempio il Par. gr. 1409, il Marc. gr. 452 (coll. 796), il Neap. II F 9, tutti quanti databili all'incirca al XIV secolo. Possiamo poi aggiungere ai codici citati dal più recente editore[235] almeno altri sei manoscritti, ovvero l'Athos Hagiou Panteleimonos 268 (Lambros 5775) e l'Athos Stavronikita 150 (Lambros 1015), entrambi risalenti al XVII sec.; il Monac. gr. 387, del XVI sec., l'Oxon. Auct. F. inf. 2.01 (Misc. 130)[236], del XVII, il Par. Coisl. 172, del XV, e infine il Taur. B III 16 (Pasini112), risalente al XVI secolo.

Come detto, intorno agli anni venti del XIV secolo Niceforo Gregora si dedicò alla redazione del suo commentario, al tempo stesso interlineare e marginale, del *Trattato sui sogni*. Grosso modo alla stessa epoca va fatto risalire l'archetipo di una famiglia di codici attestanti varianti poco note o addirittura ignote agli altri manoscritti del testo di Sinesio, assieme, quasi tutti, al commento di Gregora e, alcuni, a dei disegni schematici della lira a otto corde di Pitagora. I codici in questione sono almeno: il Bonon. Bibl. Univ. 3637, il Vat. Pal. gr. 374, il Monac. gr. 85, tutti del XIV sec.; l'Upsal. gr. 28 A, del XIV-XV sec.; il Monac. gr. 461, il Marc. gr. 422, il Par. Coisl. 173, il Vindob. phil. gr. 168, databili al XV sec.; i Parisini gr. 1042, 830, 831, 2629, tutti risalenti al XVI secolo.[237] Come si può constatare, nessuno di questi manoscritti è anteriore al XIV secolo, elemento che ha fatto ipotizzare una recensione del testo

[234] Trasmessi in molti manoscritti sotto il titolo "Συναγωγὴ συλλεγεῖσα ἀπὸ διαφόρων βιβλίων πανὺ ὠφέλιμος" e attribuiti all'opera di Massimo Planude (Lamoureux-Aujoulat 2004, p. LXXIV).

[235] Ovvero l'edizione, già citata (ibidem), pubblicata a Parigi nel 2004.

[236] Quest'ultimo compare nei *prolegomena* dell'edizione del Terzaghi (*Synesii Cyrenensis opuscula*, a cura di Terzaghi, N., Typis Regiae officinae polygraphicae, Roma 1944, pp. XXXV-XXXVI).

[237] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LX-LXI.

collocabile tra gli ultimi anni del Duecento e gli inizi del Trecento.[238] Certo, d'accordo con Lamoureux[239], la prima tentazione sarebbe quella di attribuire la paternità di tale recensione allo stesso Gregora, contestualmente al suo lavoro di esegesi. Eppure, non vi sono prove certe in questo senso: anzitutto, non è possibile stabilire con certezza su quale versione del testo di Sinesio Gregora abbia effettivamente apposto il proprio commento[240]; in più, non si può neppure escludere che tra le note interlineari non ne siano confluite alcune di diversa paternità, magari già esistenti nel modello.[241]

Il commento di Gregora si ritrova, integralmente o in parte, all'incirca nella metà dei codici contenenti il *Trattato sui sogni*.[242] In alcuni manoscritti, in particolare nei Vaticani gr. 64, 91, 435 (tutti databili al XIII sec.), 927 (XIVsec.), 1334 (XIV-XV sec.), 1394[243] (XV sec.), si ritrovano poi alcuni scoli marginali isolati non riconducibili a nessun commento integrale (tant'è che alcuni sono addirittura precedenti a Gregora), nella maggior parte dei casi, molto probabilmente, opera di lettori che intendevano esplicare il senso dei passi ritenuti più oscuri o più importanti del testo di Sinesio.

---

[238] Si riscontra insomma un importante ritorno d'interesse nei confronti di quest'opera in questo periodo: circa le ragioni, proporremo alcune ipotesi nella quinta parte del presente lavoro.

[239] Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LXV-LXVI.

[240] Per la nota critica all'edizione del commento di Gregora vd. Pietrosanti 1999, pp. LXXVII-LXXIX, e soprattutto Pietrosanti, P., "Per un contributo all'edizione critica del *Commento* di Niceforo Gregora al *De Insomniis* di Sinesio di Cirene", *ACME* 49/3 (1996), pp. 157-175. Ritorneremo sulla questione più avanti (vd. § *2.2.1*).

[241] Gregora segnala in tutto otto varianti nel corso del suo commento, fornendo la spiegazione solamente per tre di queste: vd. Lamoureux-Aujoulat 2004, p. LXV, n. 109.

[242] In alcuni casi, come ad esempio nel ms. Vat. Palat. gr. 147, il commento è suddiviso tra note interlineari, che appaiono giustapposte al testo di Sinesio (ff. 49v-76r), e scoli marginali, riportati separatamente alla fine (ff. 76v-120v). Per una lista dei codici, si veda Pietrosanti 1996, pp. 158-163.

[243] Uno scolio che si trova in questo manoscritto al f. 107v – inerente alla spiegazione della proporzione filosofica proposta da Sinesio nel quarto capitolo del suo trattato (vd. *infra*, § *4.4.1*) –, ritorna anche in margine al f. 69r del codice Salamanca, *Biblioteca Universitaria*, 232.

1.4.2 Un commento inedito

Eppure, anche al netto di questi ultimi scoli che abbiamo menzionato, il commento di Niceforo Gregora non è l'unico esistente. Il primo filologo nella storia degli studi a segnalare la presenza di un commento al *Trattato sui sogni* alternativo a quello di Gregora è stato il Terzaghi, in un suo articolo del 1910[244], contestualmente all'analisi di un codice laurenziano del XIV secolo, il Laur. Plut. 60.6. Si legge in Terzaghi: "Il principio del *Perì Enypnìon*, dal f. 387r al f. 392r, e precisamente fino alle parole καθηραμένην ἀναδῦναι (p. 328. 12), è fornito di un ricchissimo commentario, il quale non ha nulla di comune con quello di Niceforo Gregora". Questo commento, in effetti, a differenza di quello redatto da Gregora, che copre l'opera in tutta la sua estensione, si arresta improvvisamente nella seconda metà del settimo capitolo, ricoprendo a malapena, quindi, il primo terzo del trattato.

In tempi a noi più prossimi, l'esistenza del commento del Laur. Plut. 60.6 è stata segnalata all'interno di quella che attualmente è l'edizione più recente di Sinesio[245], che abbiamo già incontrato, curata da Lamoureux e Aujoulat. Oltre a citare l'articolo di Terzaghi, i due studiosi francesi tengono a segnalare il ricorrere parziale, ovvero limitato alle sole note interlineari, dello stesso commento all'interno di un manoscritto miscellaneo parigino, il Par. gr. 2988, palinsesto del XIV secolo.

Esattamente la *proekdosis* di questo commento, la sua analisi, il suo confronto con il commentario di Gregora, alla luce pure dell'enigmatico testo di Sinesio, saranno l'oggetto delle successive sezioni del nostro lavoro.

---

[244] Terzaghi, N., "Synesiana", *S.I.F.C.* 18 (1910), pp. 32-40.

[245] Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LXVI-LXVII.

2. I CODICI

2.1 L e P

2.1.1 Il Laur. Plut. 60.6 (L)

L: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteus 60.6; XIV secolo[246]; cartaceo (carta orientale); 215 x 150 mm; 441 ff.; dalle 25 alle 27 linee per pagina.

Contenuto

Codice miscellaneo. Ai ff. 387r-404v si trova il *Trattato sui sogni* di Sinesio. Il manoscritto contiene inoltre:

- ff. 1r-70v: *Panathenaica* (Elio Aristide);
- ff. 71r-184v: *Orazione contro Platone in difesa dei Quattro* (Id.);
- ff. 185r-244v: *Contro Platone sulla retorica* (Id.);
- ff. 244v-252v: *A Capitone* (Id.);
- ff. 252v-254v: *Per il pozzo di Asclepio* (Id.);
- ff. 254v, 255r, 261r: *Monodia per Smirne* (Id.);
- ff. 261r, 257r-258r: *Orazione eleusina* (Id.);
- ff. 258r, 260r-v: *Monodia* (Procopio di Gaza);[247]

[246] Per la datazione vd. anzitutto Bandini, A. M., *Catalogus codicum graecorum bibliothecae Laurentianae*, vol. II, Firenze 1768, col. 590, quindi Wilson, N. G., "A list of Plato manuscripts", *Scriptorium* 16 (1962), p. 387, n° 26, e Menchelli, M., "Giorgio Oinaiotes lettore di Platone: osservazioni sulla raccolta epistolare del Laur. San Marco 356 e su alcuni manoscritti dei dialoghi platonici di XIII e XV secolo", in Rigo, A.,-Babuin, A.,-Trizio, M. (a cura di), *Vie per Bisanzio.* VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Venezia, 25-28 novembre 2009), Bari 2013, vol. II, p. 848, n. 67.

[247] Si tratta di un'operetta trasmessa, così come le due successive, da questo solo manoscritto, senza che ne fosse indicato il nome dell'autore. I primi due testi sono stati editi per la prima volta da Alexander Sideras, che ne proponeva l'attribuzione a Coricio, nel 1991 (Sideras, A., *25 unedierte byzantinische*

- ff. 260v, 256r-v, 262r: *Monodia* (Id.);[248]
- ff. 262r-v: *Dialexis* (Id.);[249]
- ff. 263r-309r: *Fedone* (Platone);
- ff. 309r-342v: *Gorgia* (Id.);[250]
- ff. 343r-359v: *Dione* (Sinesio);
- ff. 359v-363v: *A Peonio sul dono* (Id.);
- ff. 363v-386v: *Racconti Egizi* o *Sulla provvidenza* (Id.);
- ff. 404v- 421r: *Elogio della calvizie* (Id.);
- ff. 421r-441r: *Sulla regalità all'imperatore Arcadio* (Id.).

Grabreden, Paratiritis, Salonicco 1991, pp. 17-30); il terzo ha invece trovato la propria *proekdosis* più recentemente, in Corcella, A., "Tre nuovi testi di Procopio di Gaza", *RET* 1 (2012), pp. 1-14. A partire da quest'ultimo studio tutte e tre le operette sono state poi attribuite a Procopio di Gaza: cfr. a questo proposito anche Lucarini, C., "Sul testo del nuovo Procopio di Gaza", *RET* 1 (2012), pp. 129-136, e Amato, E.,-Corcella, A.,-Ventrella, G., "Osservazioni sul testo di Procopio di Gaza", *RET* 1 (2012), pp. 175-176, nonché Procope de Gaza, *Discours et fragments*, a cura di Amato, E., Les Belles Lettres, Parigi 2014, pp. 333-337, 449-455, 475-478. Le prime due operette ad essere state edite sono state definite, sebbene con qualche riserva (Amato, ibidem), due monodie, rispettivamente per la morte di un giovane sposo e di un dignitario della città di Gaza; la terza è invece una *dialexis* che trae spunto dal fidanzamento di Ciro il Grande con la figlia di suo zio Ciassare, episodio narrato nella *Ciropedia* di Senofonte (8, 5, 17-20). Il nostro manoscritto è citato a questo proposito anche nel recente contributo di Corcella, A., "Escerpti di Procopio e Coricio di Gaza (e nuovi frammenti procopiani?) in un manoscritto laurenziano", *RET* 5 (2015-2016), p. 303.

[248] Vedi nota precedente.

[249] Ibidem.

[250] Per quanto riguarda questo dialogo, il nostro codice è copia del ben noto 'tutto Platone' ms. Laur. Plut. 59.01 (vd. Menchelli 2013, p. 848, e Dìaz De Cerio, M.,-Serrano, R., "Die Descendenz der Handschrift Venetus Marcianus append. class. 4.1 (T) in der Überlieferung des platonischen Gorgias", *Rheinisches Museum für Philologie*, 144 [2001], p. 364); a proposito del Laur. Plut. 59.01 si veda *in primis* Bianconi, D., "Sui copisti del Platone Laur. Plut. 59.1 e su altri scribi d'età paleologa. Tra paleografia e prosopografia", in Bianconi, D.,-Del Corso, L. (a cura di), *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, Parigi 2008, pp. 253-288.

Paratesto

I titoli sono in inchiostro rosso. La numerazione delle carte, in cifre arabe e inchiostro nero, si trova di norma nell'angolo inferiore destro del recto (talvolta è ripetuto anche in quello superiore destro).

Si riscontrano scoli sistematici di commento alle prime due orazioni di Elio Aristide e parzialmente alla terza (in particolare fino al f. 225v, cioè fino alla fine della prima sezione dell'orazione).[251] Quindi, ancora parzialmente, al *Fedone* e al *Gorgia* (di quest'ultimo dialogo non è commentata la parte finale, ovvero dal f. 336v in poi). Della sezione dedicata a Sinesio nessun'opera è provvista di scoli ad eccezione della prima parte del *Trattato sui sogni*. In chiusa al manoscritto, nei margini inferiori dei ff. 438v, 439v, 440r-v, sono leggibili delle annotazioni anonime riferite agli anni compresi tra il 1365 e il 1374 e facenti cenno alla nascita e alla morte di tali Euphrosyne Paleologina Lascarina e Michele Paleologo Lascaris. Si tratta con ogni probabilità di annotazioni compiute da un possessore del codice, che dunque doveva circolare nelle sfere più alte dell'aristocrazia bizantina.[252]

Mani e *aliae manus*

In tutto il manoscritto si alternano principalmente due mani, sia per quanto riguarda il testo principale che per quanto riguarda la maggior parte degli scoli. Per i fogli oggetto del nostro studio, lo schema è il seguente (si tenga presente che l'ordine è stato turbato dalla rilegatura; questo l'ordine corretto: 387r-v, 393r-v, 389r-392v, 388r-v, 394r-404v):

- f. 387r-v: mano A;
- f. 393r-v: mano A;
- f. 389r: mano A;
- ff. 389v-392v: mano B;
- f. 388r-v: mano B.

[251] Si tratta di parte del commento di Sopatro (cfr. Bandini 1768, coll. 590-592 e Elio Aristide, *Opera quae exstant omnia*, a cura di Lenz, F. W.,-Behr, C. A., Brill, Leida 1976, vol. I 1, p. LIII).

[252] Amato 2014, pp. LVIII-LIX.

Ciononostante, la mano che ha vergato il commento di nostro interesse – che chiameremo mano C – non coincide con nessuna di queste e non ricorre altrove all'interno del codice.

Nella prima pagina del *Trattato sui sogni* (f. 387r) si nota poi nel margine destro inferiore una quarta mano (mano D), diversa e da quelle che hanno vergato il testo di Sinesio e da quella responsabile del commento. Questa stessa mano ricorre anche al f. 363v, dove approfitta dello spazio bianco lasciato dalla conclusione dell'opera precedente (*A Peonio sul dono*) per compiere la stessa operazione, ovvero per apporre la *protheoria* dell'opera successiva (i *Racconti Egizi* o *Sulla Provvidenza*). Si tratta chiaramente di una mano più tarda rispetto alle prime; si capisce anche dalla disposizione del testo al f. 387r che questa quarta mano è intervenuta quando il commento era ormai stato redatto, andando la *protheoria* ad occupare l'unico spazio lasciato libero dagli scoli.

Legatura e restauri

Legatura medicea (*ante* 1571) in assi lignee ricoperte di marocchino rosso con impressioni a secco, che conserva ancora la catena.

Possesso e storia del codice

Abbiamo già fatto cenno alle annotazioni leggibili nei fogli finali del manoscritto, dalle quali ricaviamo la sua circolazione in ambienti alto-aristocratici fra gli anni sessanta e settanta del XIV secolo, ovvero a qualche decennio dalla sua creazione. Non possiamo però dire con certezza quando il codice assunse l'assetto attuale; di certo si presentava già così a Fabio Vigili tra il 1510 e il 1512[253], allorquando questo si accinse a redigere un catalogo dei volumi della biblioteca medicea che, trasferiti da Firenze a Roma, si trovavano in quegli anni sistemati in *armaria* all'interno del palazzo del cardinale Giovanni de' Medici, futuro papa Leone X.[254] Se si va a consultare l'inventario della

[253] Barb. Lat. 3185, 273v-274r.

[254] Saranno poi di nuovo trasferiti a Firenze dopo il 1523 per volere di papa ClementeVII, *alias* Giulio de' Medici. Per sapere di più sulla storia della biblioteca medicea vd. Fryde, E. B., *Greek manuscripts in the private library of the Medici, 1469-1510*, Aberystwyth 1996, vol. I, pp. 1-35; Piccolomini, E., *Ricerche intorno alle condizioni ed alle vicende della libreria medicea privata*, Firenze 1875, pp. 5-32;

libreria medicea precedente a quello del Vigili, effettuato da Giovanni Lascaris nel 1495[255], poco dopo la cacciata dei Medici da Firenze, si nota come in nessun codice contenente opere di Sinesio possa essere riconosciuto l'attuale Laur. Plut. 60.6.[256] D'altra parte, per come si presenta il manoscritto, è assai più probabile che venisse all'epoca inventariato come codice aristideo; e, in effetti, nel catalogo del Lascaris compaiono ben cinque manoscritti contenenti opere di Elio Aristide, di cui almeno quattro sono potenzialmente associabili al nostro testimone.[257] Anche stando all'opera di Edmund Boleslaw Fryde, *Greek manuscripts in the private library of the Medici*[258], che si ripromette di percorrere le sorti della biblioteca medicea tra il 1469 e il 1510 (ovvero tra l'ascesa al potere di Lorenzo e il catalogo compiuto dal Vigili a Roma), il codice Laur. Plut. 60.6 doveva già trovarsi nella collezione medicea quando essa, dopo la cacciata di Piero de' Medici detto il Fatuo, fu inserita all'interno di alcune casse e depositata nel convento di San Marco: era il novembre 1494.[259]

Speranzi, D., "La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medicea privata", in Arbizzoni, G.,-Bianca, C.,-Peruzzi, M. (a cura di), *Principi e signori. Le biblioteche nella seconda metà del Quattrocento*. Atti del convegno di Urbino (5-6 giugno 2008), Urbino 2010, pp. 217-264.

[255] Pubblicato da Piccolomini (ibid., pp. 65-108).

[256] Infatti, il n° 109, oltre ad essere in pergamena (il ms. Laur. Plut. 60.6, come sappiamo, è cartaceo), contiene anche le epistole di Sinesio; il n° 398 riporta l'*opera omnia* del filosofo di Cirene; il n° 469 contiene delle traduzioni latine di Marsilio Ficino (potrebbe quindi coincidere con l'attuale ms. Riccard. 76); il n° 701, oltre a riportare delle opere di Luciano, contiene, di nuovo, le epistole di Sinesio.

[257] Si tratta dei numeri 16, 108, 338, 774, 794. Il n° 774, oltre a riportare erroneamente la dicitura 'Aristotelis' per 'Aristidis', contiene tutte le orazioni dell'autore e non può quindi essere identificato con il Laur. Plut. 60.6.

[258] Fryde 1996.

[259] Ibid., vol. II, p. 792. Altri mss. aristidei che molto probabilmente si trovavano già in quegli anni all'interno della biblioteca medicea sono il Laur. Plut. 60.08 (forse acquistato dal Lascaris a Candia nell'aprile 1492) e il Laur. Plut. 60.12 (già appartenuto a Goro, priore di S. Croce sull'Arno e camerario generale del vescovo di Lucca, nonché, forse, successivamente, a Francesco Filelfo, poi acquistato dai Medici dopo la sua morte nel 1481): cfr. ibid., vol. II, pp. 598, 820; per il Laur. Plut. 60.12 vd. anche Speranzi 2010, p. 241, n. 58. Più controversa, invece, la questione per quanto riguarda il Laur. Plut. 60.03 (copiato per Areta tra il 917 e il 928 e da lui annotato): se per il Fryde (ibid., vol. I, p. 48) questo coincideva molto probabilmente con il n° 56 del Vigili, per il suo recensore Jackson (Jackson, D. F., "Fabio Vigili's Inventory of Medici Greek Manuscripts", *Scriptorium* 52 [1998], pp. 199-204) e per

Considerazioni

Il codice si divide in tre macro-unità testuali: quella di Elio Aristide (che include anche le tre operette di cui il laurenziano è *codex unicus*), quella platonica[260] e quella comprendente gli *opuscula* di Sinesio. Il *fil rouge* che pare legare queste tre unità è indubbiamente la retorica. Si consideri che la lettura del *Gorgia* come testo retorico più che filosofico era già stata propria di un sapiente di primo livello come Giorgio di Cipro. Non solo: proprio un passo del *Dione*[261] di Sinesio parrebbe aver motivato l'accostamento del *Gorgia* ad Elio Aristide, la cui prima attestazione fu forse un manoscritto appartenuto allo stesso Giorgio, il Par. gr. 2953. In quel passo del suo trattato, Sinesio fa riferimento ad un discorso di Aristide intitolato *Sui quattro contro Platone*, molto noto nell'antichità, nonché di indicibile bellezza, stando almeno al filosofo di Cirene.[262] Se le cose stanno davvero così, la retorica è la tematica di fondo verso cui si rivolgeva l'interesse di chi compose il manoscritto, forse nello stesso ambiente di chi lo produsse; Sinesio è allora con ogni probabilità il *trait d'union* tra un approccio retorico a Platone e lo studio di un esponente della Seconda Sofistica quale Elio Aristide.

Fontanella (Fontanella, F., "Aspetti di storia della fortuna di Elio Aristide nell'età moderna", in Desideri, P.,-Fontanella, F. [a cura di], *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna 2013, pp. 210-211, n. 31) si deve piuttosto riconoscere nel n° 56 del Vigili il Laur. Plut. 60.07. Il ms. Laur. Plut. 60.03 appartenne forse, come si legge in Fontanella (ibid., p. 215), alla biblioteca del convento di San Marco.

[260] In concomitanza con l'inizio del *Fedone* (263r) cambia anche la numerazione dei fascicoli (visibili un "β" e un "γ", rispettivamente, al f. 271r e al f. 279r, nonché un "δ" al f. 294v).

[261] *Dione*, 3.

[262] Menchelli, M., "Un nuovo codice di Gregorio di Cipro, il Marc. gr. 194 con il *Commento al Timeo* e le letture del patriarca tra Sinesio e Proclo", *Scriptorium* 64/2 (2010), pp. 246-248.

2.1.2 Il Par. gr. 2988 (P)

P: Paris, Bibliothèque Nationale de France, graecus 2988; XIV secolo[263]; parzialmente pergamenaceo palinsesto e parzialmente cartaceo[264]; 210 x 145 mm; 367 ff. (+ f. 244 bis; mutilo dei ff. 92-200); 30 linee per pagina (ff. 1r-57v), 23 linee per pagina (ff. 58r-87v), 29 linee per pagina (ff. 201r-223v), 30 linee per pagina (224r-344v).[265]

Contenuto

Codice miscellaneo. Ai ff. 58r-75r si trova (mutilo di alcuni capitoli, vd. *infra*) il *Trattato sui sogni* di Sinesio. Il manoscritto contiene inoltre:

- ff. 1r-4r: *Progymnasmata* (Niceforo Callisto Xantopulo);
- ff. 9r-58r: *Epistole* (Sinesio);
- ff. 76r-87r: *Sesta orazione*, "Φιλάδελφοι ἢ περὶ φιλανθρωπίας" (Temistio);[266]

---

[263] Cfr. Omont, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Parigi 1888, vol. III, p. 80.

[264] Per l'esattezza, il ms. è palinsesto ai ff. 1r-223v, cartaceo ai ff. 224r-323v e di nuovo palinsesto ai ff. 324r-367v (si tenga presente che i ff. 92-200 sono mancanti). Le opere soggiacenti sono da ricondurre a manoscritti databili al X secolo e sono tutte di argomento religioso; ad esempio, è stato segnalato da Agati (Agati, M., *La minuscola "bouletée"*, Città del Vaticano 1992, vol. I, p. 131) che si ritrovano in questo codice alcuni fogli provenienti dal ms. cui appartenevano pure il f. 36 del Par. Suppl. gr. 1035 e il f. 2 del Par. Suppl. gr. 1036, contenenti la passione dei santi Quirico e Giulitta, narrataci dalla *Lettera a Zosimo* del vescovo Teodoro di Iconio; tenere presente a questo proposito anche Mondrain, B., "La réutilisation de parchemin ancien dans les livres à Constantinople au XIVe et au XVe siècle : quelques exemples, de la « collection philosophique » aux folios palimpsestes du Parisinus gr. 1220", in Lucà, S. (a cura di), *Libri Palinsesti Greci: Conservazione, Restauro Digitale, Studio*. Atti del Convegno Internazionale, Roma 2008, pp. 111-129. Quanto alla provenienza geografica di questo manoscritto, possiamo escludere che si tratti di un codice otrantino: cfr. Arnesano, D., "Manoscritti greci di terra d'Otranto. Recenti scoperte e attribuzioni (2005-2008)", in Galadza, D. (a cura di), *Toxotes. Studies for Stefano Parenti*, Grottaferrata 2010, p. 63, n. 4.

[265] Per una descrizione del manoscritto vd. Jacob, A., *Notes sur les manuscrits grecs palimpsestes de la Bibliothèque nationale*, Parigi 1895, p. 770.

[266] La quale, per errore, è attribuita dal copista a Sinesio. In effetti, anche Morel pubblicherà in seguito questo stesso discorso sotto il nome del filosofo di Cirene, venendo poi corretto dall'edizione di Temistio compiuta da Petau nel 1613 (cfr. Ballériaux, O., "Prolégomènes à une nouvelle édition critique des Discours de Thémistios", *RHT* 31 [2001], p. 50).

- f. 87r-87v: *Epistola* 36 (Sinesio);
- ff. 201r-316v: *Declamazioni* (Libanio);
- ff. 324r-363r: *Trattato di aritmetica con tavole*.

Paratesto

I titoli, gli scoli e le aggiunte marginali sono in inchiostro rosso. La numerazione delle carte, in cifre arabe e inchiostro bruno, si trova nell'angolo superiore destro del recto. Scoli marginali ricorrono soltanto nella sezione di Sinesio, in particolare in alcune epistole (vd. *infra*) e nella prima sezione del *Trattato sui sogni*.

Mani e *aliae manus*

Per la sezione sinesiana del manoscritto si riscontra un'unica mano principale, responsabile della scrittura e del testo del filosofo di Cirene e del commento interlineare oggetto del nostro studio. Compare poi una seconda mano che va ad integrare l'epistola 45 e ad aggiungere delle note di commento ad alcune altre lettere.

Legatura e restauri

Legatura Luigi XV in marocchino rosso con sul dorso l'indicazione "DEMOSTHENI | ORATIONES" che non ha nulla a che fare con il contenuto del codice.[267]

Possesso e storia del codice

Sappiamo che questo codice confluì nella biblioteca reale francese dal nucleo di Caterina de' Medici, come attestatoci dalla lista di stima[268] redatta dalla commissione composta da Pellerin, Laffilé e Pithou che nel 1597 attribuì alla biblioteca della regina un valore di cinquemilaquattrocento scudi.[269] Andando a ritroso, il nostro manoscritto compariva già nella precedente lista di stima[270] commissionata dalla Camera dei Conti

[267] Muratore, D., *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, Alessandria 2009, vol. II, p. 150.

[268] Il nostro manoscritto coincide con il 125, n° 389, della sezione *Poetica, Rhetorica et Grammatica graeca* (ibid., vol. II, p. 796).

[269] Ibid., vol. I, pp. 388-390. La lista di stima è conservata nel ms. Par. fr. 5685.

[270] In questo caso è da identificarsi con il 124, n° 4150, ancora della sezione *Poetica, Rhetorica et Grammatica graeca* (ibid., vol. II, p. 710).

di Parigi a Jacques de Pleurre e Barnabé de Cerisiers nel 1589, all'indomani della morte di Caterina, venuta a mancare il cinque gennaio dello stesso anno con molti debiti pendenti.[271] D'altronde, il codice si ritrova anche nel precedente catalogo della stessa biblioteca[272], nella quale era a sua volta confluito agli inizi degli anni sessanta dalla collezione di proprietà di Niccolò Ridolfi[273]; questa, ubicata a Roma ed affidata alle cure di Ugolino Martelli, era passata, dopo la morte di Niccolò, nelle mani di suo fratello minore Lorenzo e soprattutto di Piero Strozzi.[274] Non si può ottenere, tuttavia, alcun riferimento anteriore a proposito del codice di nostro interesse: esso, difatti, non

[271] Ibid., vol. I, pp. 385-388. La lista di stima è conservata nel ms. Par. lat. 14359, ff. 457r-480r.

[272] Ovvero *Librorum graecorum, latinorum et italico idiomate scriptorum qui in bibliotheca Reginae Matris Catharinae de Mediciis, Parisiis sunt, Catalogus* (catalogo tramandato dal codice Vat. Reg. lat. 1491, dal codice Carpentras, Bibliothèque Comunale Inguimbertine, n° 1769 e infine dal codice Par. lat. 17917). L'attuale ms. Par. gr. 2988 è il codice n° 380, riposto nella quindicesima cassa. Non si conosce con esattezza la datazione di questo catalogo, ma il testimone principale, ovvero il codice vaticano, può essere datato sulla base delle filigrane alla Francia di fine XVI secolo; in più, in calce al *pinax*, nel margine inferiore del f. 233v, si indica l'anno 1588 (per tutto questo vd. ibid., vol. I, pp. 353-376).

[273] Per il trasferimento della biblioteca di Niccolò Ridolfi in Francia presso Caterina de' Medici vd. ibid., vol. I, pp. 326-336. Il contenuto della collezione ridolfina ci è stato trasmesso dal catalogo riportato dai mss. Par. gr. 3074 e Vat. gr. 1567, copie indipendenti di un medesimo esemplare perduto, dove comunque è il testimone parigino ad essere il più completo. Il catalogo è stato redatto essenzialmente trascrivendo i *pinakes* che si trovavano in testa ai codici; anche in questo caso, tuttavia, non possiamo essere precisi in merito alla datazione: al più presto è stato redatto dopo il 1543, perché il ms. Phil. 118 (Par. gr. 1852) non è stato donato al Ridolfi che alla fine di luglio di quell'anno; al più tardi, pochi anni prima della morte del Ridolfi, perché i codici non considerati sono davvero pochi. Sappiamo che un inventario della biblioteca ridolfina fu posseduto da Fulvio Orsini, opera in parte autografa di Devaris (a questo proposito vd. ibid., vol. I, pp. 187-215). Ad ogni modo, il manoscritto di nostro interesse coincide in questo catalogo con l'*Oratorii* n°18 (ibid., vol. II, pp. 149-150): esso compare con la stessa dicitura anche nell'edizione di questo catalogo compiuta dal benedettino Bernard de Montfaucon (*Bibliotheca Bibliothecarum manuscriptorum nova*; ibid., vol. I, pp. 216-221, vol. II, p. 413). Compare infine anche nelle copie della sola parte greca di un apografo perduto del Par. gr. 3074, ovvero in un codice escorialense (ms. Ω. I. 2, Andrés 503: il nostro manoscritto è il 245-18, vd. ibid., vol. II, p. 457) e in un codice custodito nella biblioteca del marchese di Rosambo (ms. 228 [276]: il nostro si riconosce nel ms. 383-19, ibid., vol. II, p. 512): cfr. ibid., vol. I, pp. 223-236.

[274] Ibid., vol. I, pp. 315-326.

compare, provando a risalire nel tempo, né nel più antico catalogo della biblioteca ridolfina[275], né nella lista dei manoscritti che, appartenuti a Giovanni Lascaris, confluirono in quella per coprire un debito di duecento ducati.[276]

Considerazioni

Ci limitiamo in questa sede ad esaminare la sezione del codice di nostro maggiore interesse, vale a dire dal principio al f. 87v. All'inizio della parte dedicata a Sinesio (f. 8v), si ritrova, incastonato in una croce greca, un passo tratto dalla *Biblioteca* di Fozio[277], sorta di introduzione alla figura del filosofo di Cirene.

Seguono le *Epistole* di Sinesio, una selezione di ottantatré su centocinquantasei. Possiamo dimostrare che il copista ha fatto riferimento nel corso del suo lavoro a due diverse antologie, entrambe le quali dovevano seguire grosso modo l'ordine dell'edizione curata da Antonio Garzya[278]. A parte un'inversione tra la sesta e la settima epistola, il codice parigino segue l'ordine di Garzya fino alla decima lettera; si passa quindi alla quarantunesima e si procede regolarmente fino ad arrestarsi alla parola "πρεπού[σας]"[279] della quarantacinquesima. Quest'ultima epistola sarà conclusa da una seconda mano, molto prossima alla prima, al f. 75v, ovvero nel retro, verosimilmente rimasto bianco, dell'ultimo foglio riportante il *Trattato sui sogni*.[280] Dopo l'interruzione, il testo riprende dall'epistola 49, per procedere regolarmente fino alla sessantesima; si passa quindi alla novantatreesima e alla centodiciassettesima. A

[275] Compiuto negli anni venti del 1500, sicuramente dopo il 1523, ovvero dopo l'elezione di Clemente VII al soglio pontificio; il catalogo è riportato dal ms. Vat. gr. 1413, ff. 65r-69r (vd. ibid., vol. I, pp. 92-100, e Jackson, D. F., "A first inventory of the Library of Cardinal Niccolò Ridolfi", *Manuscripta. A Journal for Manuscript Research*, 45-46 [2001-2002], pp. 49-77).

[276] Si tratta di circa un sesto di tutta la collezione ridolfina. Non sappiamo l'esatta cronologia del catalogo, ma un probabile *terminus post quem* è il 1544, quando il cardinal Cervini chiese al Ridolfi una copia dei *Commenti all'Iliade e all'Odissea* di Eustazio per l'edizione in corso di pubblicazione presso il Blado: ora, nel catalogo in nostro possesso (e trasmessoci dal ms. Vat. gr. 1414, ff. 99r-103v) i due codici risultano essere fuori in prestito (cfr. Muratore, ibid., vol. I, pp. 158-162).

[277] *Biblioteca*, 26.

[278] Garzya 1989.

[279] F. 29r, l. 6 (Garzya, ibid., p. 156, l. 19).

[280] Si legge oggi un rimando apposto a margine del testo da un lettore moderno.

questo punto, come accennavamo, si riscontra il passaggio ad una diversa antologia di riferimento, riprendendo l'operazione di copia del testo dall'epistola 11, ovvero dalla prima non inclusa nella prima raccolta.[281] Quest'operazione deve essere fatta necessariamente risalire al copista del codice parigino in quanto al f. 38r, oramai all'interno della sezione tratta dalla seconda antologia, è lui stesso ad iniziare a ricopiare la quarantunesima lettera, già tratta in precedenza dal primo modello: accortosi dell'errore dopo quattro righe[282], il copista barra quanto scritto per poi passare a ricopiare l'epistola 61, ovvero la prima successiva non inclusa nel precedente modello. Tra questi due punti si incontra comunque anche un'altra anomalia, allorquando ci imbattiamo nel testo della ventiduesima lettera: in questo caso, il copista abbandona dopo poche righe l'epistola 22 per passare a copiare, senza soluzione di continuità, la 105, salvo poi riprendere, dopo una certa porzione di testo, dalla ventinovesima, recuperando l'ordine consueto.[283] Di qui innanzi, salvo alcune mancanze come le epistole 81, 89 e 93 (delle quali solo quest'ultima era già inclusa), non incontriamo più anomalie fino alla conclusione della novantacinquesima lettera ed il passaggio al *Trattato sui sogni*.

Proseguendo nella nostra analisi, come già notato dai due più recenti editori di Sinesio[284], incontriamo al f. 66r – ovvero ad un'altezza in cui il commento oggetto del nostro studio si è già arrestato – uno spazio bianco lasciato intenzionalmente dal copista ad indicare una lunga lacuna[285], evidentemente ereditata dal modello. Dopo la

---

[281] Questa cesura, peraltro, coincide con una fine di fascicolo, f. 33r.

[282] Aveva ricopiato fino alla parola "ἔθνος" (Garzya 1989, p. 120, l. 23). Manca a questo scampolo di lettera, ovviamente, la capitale, le quali erano senza dubbio aggiunte in una seconda campagna di scrittura, così come i commenti.

[283] Per l'esattezza, il copista riproduce l'epistola 22 fino a "τύχη τῶν" (f. 35v, l. 13; ibid., p. 108, l. 2), quindi passa all'epistola 105 all'altezza delle parole "τὸν χρόνον παιδιᾷ" (ibid., p. 272, l. 25) e fino a "εἰ μὴ καὶ" (f. 36v, ll. 11-12; ibid., p. 274, l. 34); a questo punto passa a ricopiare l'epistola 29, dalla parola "τοὐντεῦθεν" (ibid., p. 112, l. 9). Solo in quest'ultimo caso il passaggio è indicato a margine dallo stesso lettore moderno che aveva segnalato l'interruzione della quarantacinquesima epistola al f. 29r (e la sua integrazione al f. 75v).

[284] Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LXVI-LXVII.

[285] La lacuna grosso modo include tutti i capitoli dell'opera compresi tra l'ottavo e il tredicesimo e si colloca tra le parole "παραπλήσιον ἐ[λευθέροις]" e "ἃ προὔτεινεν".

conclusione del *Trattato sui sogni*, e dopo l'integrazione dell'epistola 45 al f. 75v, incontriamo la *Sesta orazione* di Temistio, considerata però dal copista opera di Sinesio. A chiudere la sezione dedicata al filosofo di Cirene, incontriamo al f. 87r-v il testo della sua epistola 136.

Cerchiamo adesso, in breve, di ricostruire le dinamiche che potrebbero aver portato al risultato che abbiamo descritto sin qui. Come detto, le quattro righe barrate al f. 38r forniscono la prova di quanto invero era già intuibile e cioè che il copista di P ha avuto come primo modello un'antologia di lettere (d'ora innanzi Y) che, includendo forse la citazione di Fozio, seguiva l'ordine seguente (o quantomeno così si presentava al copista): 1-10, 41-60, 93, 117. Questa stessa antologia deve essere stata mancante di un foglio, nel quale era probabilmente riprodotta la seconda parte dell'epistola 45 e le lettere 46, 47 e 48.[286] A partire dal f. 33r, come sottolineato anche dal cambio di fascicolo, il copista ha poi senz'altro avuto sotto gli occhi una diversa raccolta, che partiva presumibilmente dalla prima epistola e che terminava, forse, con la 95. In questo caso, di nuovo, deve essere mancato il foglio contenente il testo compreso tra la fine dell'epistola 22 e la metà dell'epistola 29, sostituito inavvertitamente con un foglio riportante parte della centocinquesima lettera.[287]

Il punto che più ci sta a cuore adesso, però, è stabilire se il testo del *Trattato sui sogni*, dotato di commento, facesse parte o meno dello stesso codice contenente questa seconda raccolta di lettere. Il passaggio dalla novantacinquesima lettera all'opuscolo sui sogni (f. 58r) non è segnato né da una fine di fascicolo (la più prossima è in precedenza, fra il f. 56v e il f. 57r), né da una fine di pagina. Naturalmente, non si possono avanzare che ipotesi; tuttavia, il fatto che il passaggio appaia senza soluzione di continuità, nonché il fatto che una fine di fascicolo demarchi chiaramente il cambio di modello nella sezione dedicata alle epistole, lascia presagire che il nostro commento si trovasse in quello stesso codice che il copista di P ha avuto sotto gli occhi fin dal f. 33r. Se le cose stanno così, è altamente probabile che, eccezion fatta per le prime dieci

---

[286] Possiamo ricondurre la portata della lacuna ad un foglio conteggiando il numero dei caratteri, spazi esclusi, del testo mancante (2579) e paragonandolo con quello di un foglio modello scelto nella sezione delle lettere (ad esempio il f. 30r-v: 2490).

[287] Anche in questo caso il conto è di 2132 caratteri (testo della lacuna tra l'epistola 22 e la 29) contro 2257 (testo della sezione dell'epistola 105).

lettere e per quelle incluse tra la 41 e la 60 (già riprese dalla prima antologia, Y), il copista di P non abbia fatto altro che fotografare il proprio modello dal f. 33r al f. 87v, senza avvedersi neppure del doppio passaggio, del tutto disconnesso, tra l'epistola 22 e la 105, quindi tra la 105 e la 29. Questo secondo modello di P – che chiameremo X – era poi mancante di un fascicolo[288] o comunque seriamente danneggiato nella sezione del *Trattato sui sogni* compresa tra il capitolo ottavo e il tredicesimo; di qui l'indicazione di lacuna, questa volta recepita dal copista di P, al f. 66r.

Resta da spiegare il passaggio dall'epistola 95 al *Trattato sui sogni*. L'interruzione a questa altezza non sembra essere ricorrente nella tradizione del testo.[289] Per di più, il foglio contenente parte dell'epistola 105 – finito per errore fra la ventiduesima e la ventinovesima lettera – e l'epistola 136 – riportata alla fine della sezione sinesiana di P – attestano in qualche modo la presenza nel modello anche di lettere successive alla numero 95. La domanda ovviamente è: quale modello? Quello di P? O quello di X? A nostro modo di vedere, data la conformazione della raccolta e l'ordine dei testi, l'ipotesi più probabile è che il copista del codice parigino si sia limitato a riprodurre il testo dei fascicoli che si trovava di fronte. È allora possibile che lo scambio tra il foglio contenente le epistole 22-29 e quello con parte dell'epistola 105 risalga quantomeno al modello di X, se non ad un'epoca ancora più antica. Si può ipotizzare che il copista di X non si sia accorto dell'errore (o lo abbia fatto ricorrendo a delle segnalazioni a margine poi trascurate dal copista di P) e che si sia arrestato all'epistola 95 magari perché sprovvisto del secondo tomo dell'opera o maggiormente interessato – giunto ormai a più di metà del *corpus* delle lettere – allo studio del testo del *Trattato sui sogni*.

---

[288] Facendo il calcolo (di cui sopra) dei caratteri spazi esclusi si ottiene in questo caso la cifra di 11201; tenendo presente che il numero cui rapportare questo risultato è stavolta 1631 (numero di caratteri di un foglio modello della sezione del *Trattato sui sogni*, ad esempio il f. 65r-v), il risultato potrebbe essere approssimativamente ricondotto ad un trinione; si tratta, in ogni caso, di un'entità ben superiore ad un singolo foglio.

[289] Cfr. Garzya, A., "Per l'edizione delle epistole di Sinesio. Le raccolte delle lettere. I", sez. XXV, in Id., *Storia e interpretazione di testi bizantini*, Variorum Reprints, Londra 1974, pp. 41-61, e Id., "Per l'edizione delle epistole di Sinesio. Le raccolte delle lettere. II", sez. XXVa, in ibidem, pp. 36-44.

È possibile, infine, che abbia recuperato in un secondo momento l'epistola 136 per un interesse precipuo[290], forse anche traendola da un modello differente.

[290] Si tratta in effetti di una delle due lettere in cui Sinesio racconta del suo, deludente, soggiorno ateniese e fa menzione dei principali luoghi adibiti alla speculazione filosofica in antico, come l'Accademia, il Liceo, la Stoà. È possibile che un erudito incuriosito dalle dottrine esposte nel *Trattato sui sogni* abbia trovato interessante quest'epistola proprio per il suo contenuto.

2.2 Esclusione e relazione

2.2.1 Un caso isolato

Tenendo presenti entrambi i testimoni che ci trasmettono il commento a Sinesio, dobbiamo concludere che questo testo non risulta accostabile immediatamente a nessuno degli elementi più prossimi. Procediamo con ordine.

Nel caso di L, come detto, la mano che ha vergato i nostri scoli non ritorna altrove; si ritrovano altri commenti marginali sia nella sezione aristidea che in quella platonica, ma le mani che li hanno apposti non differiscono mai da quelle dei testi principali e per di più non si riscontrano casi di glosse interlineari, che paiono ricorrere soltanto nelle prime pagine del *Trattato sui sogni*. Insomma, sembra evidente che tutte le altre occorrenze di testi esegetici in L consistono in commenti che già si trovavano nel modello di chi ha copiato, che al massimo può avere operato una selezione. Gli scoli e le glosse a Sinesio sono invece il prodotto di un intervento successivo, peraltro molto probabilmente non previsto da chi copiava il testo principale, restando il numero di linee per pagina sostanzialmente invariato e non sembrando il testo già predisposto ad accogliere note interlineari. Se quindi non possiamo accostare il commento del *Trattato sui sogni* agli altri scoli marginali presenti in L, non possiamo neppure avvicinarlo a qualche altra nota esegetica ricorrente nella sezione sinesiana, risultando quello l'unico opuscolo dotato di interventi testuali di commento. Un caso isolato, insomma, e nell'intero manoscritto e nell'unità testuale di riferimento. interessato

Situazione non troppo dissimile si presenta in P. È vero che in questo caso troviamo altri scoli a Sinesio, in particolare alle epistole (in effetti l'unica altra opera del filosofo di Cirene trasmessaci da questo codice). La prima tentazione sarebbe quella di associare il commento del *Trattato sui sogni* a quello delle lettere, anche perché, se è vero che in L queste ultime non compaiono, nulla vieta che originariamente fossero incluse tra i vari fascicoli dedicati a Sinesio, poi – secondo questa ipotesi – solo in parte confluiti nel manoscritto fiorentino. L'accostamento è tanto più invitante se si tiene conto del fatto che conosciamo l'ambiente cui far risalire

il commento delle epistole di Sinesio. Come dimostrato da alcuni studi di Garzya[291], infatti, l'epistolario di questo autore è stato oggetto di numerosi interventi esegetici, sia prima sia dopo l'età dei Paleologi. Per questo periodo, ad ogni modo, possiamo ricondurre la raccolta degli scoli alla scuola di Massimo Planude e Manuele Moscopulo.[292] Dobbiamo allora forse concludere che anche il commento al *Trattato sui sogni* deriva da questo stesso ambiente, venendo i due lavori esegetici a confluire in P? Le differenze fra i due tipi di commento – brevissime glosse nel caso delle epistole, scoli marginali più lunghi e discorsivi nel caso del *Trattato sui sogni* – non bastano a far cadere l'ipotesi. Altri fattori, però, intervengono nel quadro e portano a farci dubitare fortemente di tale associazione, fino al punto di scartarla. In prima analisi, notiamo che il commento al *Trattato sui sogni* è stato apposto dallo stesso copista che ha vergato il testo principale, sebbene in una seconda campagna di scrittura, come dimostrato dalla differenza di inchiostro.[293] Il testo – a differenza di quanto accaduto in L – era chiaramente predisposto per accogliere delle glosse interlineari, basti pensare alla vistosa riduzione del numero di linee per pagina che si registra a partire dal f. 58r. Non si può dire altrettanto per le glosse apportate al testo delle lettere, apposte da una mano differente e senza alcuna predisposizione nella *mise en page*. Non solo: nessuna delle due raccolte di epistole utilizzate dal copista di P segue l'ordine peculiare che è, con ogni probabilità, da far risalire alla scuola di Planude-Moscopulo.[294]

Tenendo conto di tutti gli elementi, allora, possiamo avanzare la seguente ipotesi per quanto riguarda la formazione della sezione sinesiana in P. Il copista principale potrebbe aver riprodotto fedelmente i propri modelli (Y, fino al f. 32v; X,

---

[291] Garzya, A., "Nuovi scolî alle epistole di Sinesio", sez. XXVIII, in Garzya 1974, pp. 47-48.

[292] Vd. Garzya, A., "Per l'edizione delle epistole di Sinesio", sez. XXIII, in Garzya, ibid., pp. 200-215; per il testo dell'edizione vd. Id., "Scolî inediti alle epistole di Sinesio", sez. XXVII, in Garzya, ibid., pp. 217-280.

[293] E come dimostrato anche da una correzione, al f. 59v, l. 5, dove il copista, evidentemente ritornato sul testo in un secondo momento per apporre il commento con il nuovo inchiostro, barra di rosso una ripetizione che aveva compiuto durante la prima fase di copiatura: in effetti aveva scritto due volte le parole "παντὸς τούτου" legando la doppia occorrenza con un "καί".

[294] Garzya 1974a, pp. 56-57.

probabilmente, dal f. 33r al f. 87v), ricopiando il testo delle lettere senza alcun tipo di commento e il *Trattato sui sogni*, viceversa, includendo le glosse. Una seconda mano, molto vicina alla prima, potrebbe poi aver apposto ad alcune lettere[295] gli scoli di commento riconducibili alla scuola di Planude-Moscopulo, molto probabilmente a fini didattici o comunque di studio. Il caso dell'epistola 45 ci dimostra che questo secondo personaggio traeva il commento da un modello diverso rispetto ai manoscritti Y e X: infatti, è evidentemente da un terzo codice che egli ha ricopiato, oltre al commento ad alcune lettere, l'integrazione dell'epistola 45, che si ritrova infatti nel primo spazio bianco lasciato disponibile dal primo copista, al f. 75v. Nessun'altra anomalia fra quelle da noi riscontrate è stata segnalata da questo secondo copista, che infatti non ha apposto alcun commento alle lettere in questione. Si può notare che le epistole commentate dalla seconda mano di P rientrano tutte nel gruppo tratto dal modello Y, ad eccezione della 136, che sappiamo trovarsi completamente isolata alla fine della sezione sinesiana del manoscritto. Tuttavia, la presenza di questa seconda mano anche successivamente, nel commento della lettera 136 appunto, ma anche nell'integrazione della 45 al f. 75v, ci porta a credere che possa trattarsi di una coincidenza; con ogni probabilità, l'attenzione di questo studioso dell'epistolario di Sinesio si è andata semplicemente a concentrare sulla prima parte dell'antologia offerta da P, ad eccezione della lettera numero 136 che però, come abbiamo detto, poteva risaltare, oltreché per la posizione anomala, per il suo contenuto.

Ci accorgiamo dunque che il commento al *Trattato sui sogni* si presenta in entrambi i testimoni che ce lo trasmettono come un caso assolutamente isolato, non immediatamente accostabile, né su base paleografica né filologica, a nessun altro elemento vicino. Nella precedente parte di questo lavoro, abbiamo accennato ad una recensione del testo del *Trattato sui sogni* databile, sulla base dei manoscritti, alla prima età paleologa. Abbiamo detto, sulla scorta dei due più recenti editori dell'opera, che non sappiamo se ricondurre tale opera di revisione a Niceforo Gregora.[296] Di sicuro, però, e nonostante la prossimità cronologica, né L né P trasmettono la versione recensita del *Trattato sui sogni*, come si può ricavare mediante un confronto tra le

[295] Secondo la numerazione di Garzya, le epistole 1, 2, 3, 6, 45, 52, 56, 60, 136.

[296] Vd. *supra*, § *1.4.1*.

varianti.[297] In sostanza – al netto dei dubbi su Gregora –, possiamo escludere che sia stato l'autore del nostro commento a compiere tale recensione.

Avremo modo più avanti di effettuare una lettura quasi sinottica dei due commenti al testo di Sinesio, rilevandone e i punti di contatto e le divergenze. Dobbiamo però adesso provare a rispondere a un altro quesito, per quanto possibile: i due commentatori operarono su due versioni simili o differenti del testo del *Trattato sui sogni*? Di certo, nessuno dei due si prese la briga di commentare la *protheoria* (aggiunta in un secondo tempo in margine in L[298], inserita al suo posto in P[299], comunque priva di scoli e glosse). Questo lascia presagire che entrambi operarono su dei testi che ne erano privi.[300] Entrambi, pure, lavorarono verosimilmente su dei manoscritti che riportavano nel decimo capitolo del trattato il lemma "ἀληκτικόν", con indicazione a margine della variante "ἄληκτον", poi ritenuta corretta dai moderni editori.[301] I punti di contatto, tuttavia, finiscono qui. Le altre indicazioni che possiamo ricavare dal raffronto tra il commento di Gregora e il testo conservato da L e P ci porta a concludere che, con ogni probabilità, i due commentatori lavorarono su versioni del *Trattato sui sogni* appartenenti a rami diversi della tradizione. Se infatti sia L che P riportano nel sesto capitolo la lezione "πρὸς αὐτό"[302], si intuisce dal testo di uno scolio[303] che Gregora operava su una versione dell'opera che conteneva piuttosto la variante "καθ'αὐτό", poi adottata anche dalla più moderna edizione critica.[304] Allo stesso modo, se fin dal Terzaghi gli editori moderni hanno accettato nel quarto capitolo

---

[297] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LXIII-LXIV. Su sedici esempi di varianti riportate, in effetti, solo tre vedono il nostro P (t per Lamoureux-Aujoulat) attestante la lezione frutto della recensione.

[298] Vd. *supra*, § *2.1.1*.

[299] Al f. 58r, dove precede regolarmente il testo del *Trattato sui sogni*.

[300] Per quanto riguarda il commento di Niceforo Gregora, il mancato commento alla *protheoria* è notato anche da Bydén 2014, p. 172.

[301] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 287, l. 8. Per quanto riguarda Gregora cfr. Pietrosanti 1999, pp. XLIV, 58. Per il secondo commentatore si veda L, 395r, l. 21 (in cui per l'esattezza si legge "ἀλεκτικόν"; a questa altezza il commento si è già arrestato); il lemma non è riprodotto in P perché l'intero capitolo è incluso nella lacuna.

[302] L 391r, l. 19; P 63v, l. 9.

[303] 136 D 154, 19. ἀσύμπαθές., p. 33.

[304] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 279, l. 3.

la lezione "εὐμοιρίας"[305], che si ritrova anche in L e P[306], senza alcun dubbio Niceforo Gregora si basò per la stesura del suo commento su di un codice che riportava la variante "εὐμοιρίαν"[307]; e in effetti la glossa di Gregora[308] dimostra di considerare il lemma declinato all'accusativo, mentre quella dell'altro commento al genitivo.[309]

Non possiamo esimerci dal dire che il *modus operandi* dei nostri due esegeti fu comunque praticamente lo stesso. Entrambi fecero ricorso a brevi glosse interlineari per l'esplicazione immediata del testo di Sinesio, quindi a scoli marginali più lunghi per la trattazione dei concetti più complessi.[310] Questo elemento ci suggerisce – ma avremo modo di trovare delle conferme in seguito – una stretta contemporaneità tra le due imprese esegetiche, risultando entrambe un chiaro prodotto dei circoli dotti bizantini della prima età paleologa.

Eppure, come abbiamo visto, almeno a livello filologico e testuale non ci è possibile tracciare una linea diretta di collegamento fra il commento contenuto in L e P e l'opera "gemella" di Gregora, essendosi basati i due rispettivi autori su delle differenti versioni del testo del *Trattato sui sogni*. Questo significa che, in definitiva, dobbiamo arrenderci a considerare il commento che ci apprestiamo ad editare come un caso isolato, senza alcuna apparente connessione immediata con elementi esterni, siano gli altri testi contenuti nei due codici di riferimento, sia la recensione del trattato di Sinesio databile all'età dei Paleologi, sia pure il commento di Niceforo Gregora. Per ottenere qualche informazione in più, allora, dovremo concentrarci sulla relazione tra gli unici due punti fermi restanti: i due custodi dell'opera.

---

[305] Ibid., p. 276, l. 7.

[306] L, 390r, l. 5; P, 61v, l. 21.

[307] Pietrosanti 1999, pp. XLIV, 26.

[308] 135 B 151, 18. εὐμοιρίας.

[309] Vd. il commento 453 della nostra edizione (*infra*).

[310] Pietrosanti 1999, pp. XLI-XLVI; Bydén 2014, pp. 170-172.

2.2.2 La relazione tra L e P

Come abbiamo visto, i due più recenti editori dell'opera hanno integrato il Terzaghi segnalando il ricorrere parziale del nostro commento anche nel manoscritto parigino. Nella loro presentazione, Lamoureux ed Aujoulat non approfondiscono la connessione tra i due testimoni; tengono a sottolineare però che nessuno dei due può essere stato fonte dell'altro, trovandosi la *protheoria* del *Trattato sui sogni* al suo posto in P e trascritta nel margine inferiore destro della prima pagina in L, nonché riportando il Parisinus una lunga lacuna evidentemente ereditata dal modello. La proposta avanzata dai due studiosi, allora, è che i manoscritti possano dipendere da una fonte comune perduta.[311] Possiamo aggiungere che la lacuna di P non è in alcun modo spiegabile a partire da L.[312]

Scorrendo le pagine recanti il commento in entrambi i codici notiamo d'altronde alcuni elementi. In L si vedono segni di ripensamento, rasure[313], aggiunte successive al testo, come si trattasse in effetti del prodotto di un lavoro *in fieri*.[314] Un esempio senz'altro rilevante è leggibile nel margine superiore del f. 390v[315]: l'autore del commento parla del termine "φαντασία" attribuendo quanto detto al pensiero di Platone ("κατὰ πλάτωνα"). In un secondo tempo, però, il copista di L è ritornato sullo

---

[311] Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LXVI-LXVII.

[312] Infatti, il punto in cui il testo di P si interrompe (66r, l. 15) non coincide in L con alcun punto critico, sia una fine di fascicolo, sia una fine di pagina (vd. 388v, ll. 5-6).

[313] Per le varie rasure e correzioni si rimanda al terzo apparato dell'edizione critica. Si aggiungono in questa sede alcuni casi che non sono stati successivamente coperti da nuovo testo: f. 389r, sopra la l. 16; f. 390 r, sopra la l. 26; f. 392r, sopra la l. 13; f. 393r, nel margine destro del foglio, nello spazio rimasto bianco tra il terzo e il quarto scolio partendo dall'alto (dove si trova la nota "ὑποτάσσεται"), nonché sopra la l. 18; f. 393v, sopra le ll. 7, 18, 24. Casi analoghi in P sono molto più rari: oltre a quanto indicato in apparato, si cita qui il caso del f. 58v, sopra la l. 5 e la l. 10; nonché del f. 62r, sopra la l. 6.

[314] Ad esempio, f. 387v, margine sinistro (cfr. commento 113); f. 389r, margine destro (cfr. commento 339); f. 389v, margine sinistro (cfr. commento 406); f. 394v, margine sinistro (cfr. commento 280). Si tenga presente a questo proposito anche il commento 495 (f. 390r, margine inferiore sinistro), nel quale a nostro avviso mal si spiega la ripetizione di due "καί" – l'uno abbreviato per troncamento, l'altro reso in forma tachigrafica – se non immaginando un lavoro in corso di stesura di appunti.

[315] Cfr. commento 510.

scolio, apponendo con altro inchiostro una breve nota di correzione: "κατὰ δὲ τὸν ἀριστοτέλην". E in effetti il riferimento corretto nel caso specifico era allo Stagirita e non al filosofo ateniese.

In P, invece, rileviamo un numero assai più elevato di errori[316] – molti dei quali dovuti a itacismo –, la costante aggiunta di certe formule quali "ἤγουν" e "δηλονότι", nonché alcune lezioni deteriori. È il caso, per non fare che un esempio, del commento 681 della nostra edizione, dove L ha un unico scolio e P ne ha due. Se infatti il codice fiorentino[317] commenta la frase di Sinesio "Τὰς γὰρ νοήσεις οὐκ ἀφαντάστους ποιούμεθα"[318] con "ἤγουν ἅπερ νοοῦμεν διὰ τῆς φαντασίας ποιοῦμεν φανερά", il manoscritto parigino[319] spezza, meno efficacemente, lo scolio: abbiamo quindi "ἤγουν ἅπερ νοοῦμεν διὰ τῆς φαντασίας" a commentare "Τὰς γὰρ νοήσεις" e "ἀλλὰ φανερὰς δηλονότι" come glossa a "οὐκ ἀφαντάστους".

Dal punto di vista filologico, come già rimarcato anche da Lamoureux ed Aujoulat[320], le versioni del testo del *Trattato sui sogni* trasmesse da L e da P tendono a concordare.[321] Unica differenza di un qualche rilievo per la parte di nostro immediato interesse (si veda per questo il nostro commento 98) è la lezione "περὶ φρόνησιν" attestata da P al f. 59r, 5, in contrasto con "περὶ νόησιν", leggibile nella più recente edizione critica[322] (dove la variante non compare in apparato) e in L[323]. Difficile pensare che si tratti di una svista: tanto più che sopra "περὶ φρόνησιν" si trova "περὶ νόησιν" come variante (ovviamente assente nel commento di L). È possibile allora che il copista artefice del modello di P – o meno probabilmente il copista di P – sia volutamente intervenuto sul testo mantenendo la lezione tràdita come variante; non si è però curato di adattare il commento alla sua scelta, lasciando come glossa successiva

---

[316] Per questo si rimanda all'apparato C dell'edizione critica.

[317] 391v, l. 20.

[318] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 280.

[319] 64r, ll. 17-18.

[320] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. LXVII.

[321] Come in parte già accennato (vd. *supra*), entrambi riportano, per esempio, le lezioni errate "ἐπάνεισι"" e "πρὸς αὐτό" per, rispettivamente, "ἐπαΐει" e "καθ'αὐτό" (cfr. ibid., p. 279): L, 391r, ll. 18-19; P, 63v, ll. 7, 9.

[322] Ibid., p. 270.

[323] 387v, l. 12.

(alla stessa maniera di L) "τῇ νοήσει", senza sostituirlo con un ipotetico "τῇ φρονήσει".[324]

Prima di provare a tirare le somme, aggiungiamo che l'unico scolio marginale che P riporta non si trova in L[325] e che il commento pare ben integrato, per mezzo di vari rimandi, in tutte le sue parti (ovvero scoli marginali e glosse interlineari), che d'altronde si arrestano in contemporanea. Difficile credere, insomma, che gli scoli a margine possano essere stati aggiunti ad un primo commento formato da sole glosse in interlinea: per tutte queste ragioni possiamo escludere una derivazione di L da P. Non solo: anche la cronologia conforta l'anteriorità di L. La mano che ha vergato sia il commento che il testo principale in P, infatti, ricorre pure in un altro manoscritto, il Par. Suppl. gr. 1202[326] (ff. 32r-39v[327]), databile sulla base delle filigrane alla seconda metà del XIV secolo[328]; e sappiamo che L è stato datato agli anni venti dello stesso secolo.[329]

Giunti a questo punto, dobbiamo rendere conto di un elemento assolutamente centrale, a nostro avviso pressoché decisivo per determinare la relazione fra i due codici. Al f. 393v di L si nota, sul margine sinistro, un'integrazione al testo di Sinesio, apposta dallo stesso copista che ne stava copiando l'opera. Questo, con ogni probabilità, ha compiuto il classico errore che si è soliti denominare *saut du même au même*. Nella stessa frase del testo del *Trattato sui sogni*, infatti, ricorre due volte la parola "συγγένεια": molto probabilmente, il copista ha ripreso, in un primo tempo, a scrivere dopo la prima occorrenza del termine come se si trattasse della seconda, ingannandosi. Successivamente, deve aver notato l'errore e deve aver aggiunto in

---

[324] Cfr. commento 100.

[325] P, 60v; cfr. commento 318. Si tratta d'altra parte di uno scolio apposto a margine del principio del quarto capitolo del trattato di Sinesio, laddove questo espone la sua proporzione filosofica (vd. *infra*, § *4.4.1*); come detto in precedenza (§ *1.4.1*), anche in altri codici ritornano note a margine di questo passaggio così importante, sebbene assolutamente avulsi da qualsivoglia commento integrale. Ritorneremo, naturalmente, su questo scolio.

[326] Devo ad Anna Gioffreda l'identificazione della mano in questo codice.

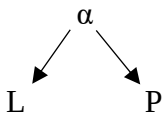
[327] Dove si leggono passi di opere di Basilio di Cesarea.

[328] Astruc, C.,-Concasty, M., *Le Supplément grec, numéros 901-1371* (vol. III), Imprimerie nationale, Parigi 1960, p. 379.

[329] Vd. *supra*, § *2.1.1*.

margine, con tanto di segno di rimando, le poche parole che separavano le due occorrenze di "συγγένεια" e che aveva mancato di copiare. Si legge, infatti, sul margine: "διαστάντων μὲν ἡ πληθύς, ἑνὸς δὲ ὄντων, συγγένεια". Ora, la questione interessante è che la stessa integrazione si ritrova in P[330]. Questa situazione induce, a nostro parere, a considerare non più di due ipotesi circa il rapporto tra i codici.

La prima, meno economica, presuppone che l'errore si sia generato in un archetipo oggi perduto; di lì, si sarebbe poi trasmesso, percorrendo due bracci della tradizione, sia a L che a P, secondo lo schema seguente:



Possiamo evitare di collocare un intermediario tra α e P provando ad immaginare che il copista del parigino abbia trovato il modello in condizioni peggiori del collega (probabilmente mancante di un fascicolo) e che lo scolio non riportato in L sia una sua personale aggiunta. Restano, tuttavia, dei problemi: quasi certamente il modello di L (secondo lo schema precedente, α) non riportava la *protheoria*; il modello di P, viceversa, molto difficilmente non l'aveva. Inoltre, bisognerebbe immaginare un'attività di selezione dei testi da parte dei copisti di L e di P estremamente diversificata: in fondo, l'unica opera – ancorché di Sinesio – in comune tra i due manoscritti è proprio il *Trattato sui sogni*.

Certo, si può ovviare a questi problemi ponendo degli intermediari tra α e P: ma diventerebbe ancora più difficile, e ancor meno economico, immaginare una trasmissione prolungata del *saut du même au même*. Per di più, non possiamo trascurare le caratteristiche del testo del codice fiorentino che, come abbiamo visto, presenta dei segni di ripensamento che difficilmente si potrebbero spiegare con una mera attività di copia. Allora, a nostro avviso, conviene passare alla seconda ipotesi, secondo la quale il copista di L e l'autore del commento sarebbero la stessa persona e il manoscritto laurenziano l'archetipo da cui deriverebbe P, per il tramite di uno o più intermediari (X); ecco lo schema:

[330] Al f. 60r, questa volta nel margine destro, ma ancora con un segno di rimando.

In questo caso, possiamo immaginare quanto segue. Le mani dei copisti del testo di Sinesio in L (che abbiamo chiamato mano A e mano B) copiano da un modello privo di *protheoria* e commettono il *saut du même au même* al f. 393v, correggendo con l'integrazione. A questo quadro si aggiunge in un secondo momento la mano dello scoliasta (mano C), che appone il commento in tutte le sue parti, ovvero in interlinea e a margine, arrestandosi al f. 392r. A questo panorama si aggiunge infine una quarta mano (mano D), che interviene sulla prima pagina del *Trattato sui sogni* apponendo nel margine inferiore destro la *protheoria*. Come abbiamo più volte ripetuto, non possiamo far discendere P direttamente da L. Dobbiamo insomma pensare ad uno o più intermediari per noi perduti (X). Provando ad immaginare X come un unico codice, si può ipotizzare quanto segue: il suo copista potrebbe aver copiato *in primis* il testo di Sinesio e *in secundis* il commento, limitandosi soltanto a ciò che trovava in interlinea. Questo comportamento è reso plausibile da diversi elementi. In P noi leggiamo il testo del commento scritto in un inchiostro molto diverso (rosso) rispetto a quello del testo principale (bruno) e pare evidente che la copiatura si è sviluppata in due diverse campagne di scrittura: è allora possibile che anche il suo modello sia stato costituito in modo simile. Il fatto di selezionare le sole glosse interlineari può essere stato dettato da ragioni di spazio e/o dall'intenzione, non sappiamo se mai portata a termine, di ricopiare gli scoli a margine alla stregua di un testo unico in separata sede al termine del *Trattato sui sogni*, come si riscontra – lo abbiamo visto[331] – in alcuni manoscritti contenenti il commento di Niceforo Gregora. Ad ogni modo, il copista di X potrebbe aver copiato il testo di Sinesio e solo in un secondo tempo le glosse

[331] Vd. *supra*, § *1.4.1*, in nota.

interlineari, senza guardare ai margini[332]; giunto al segno di rimando dell'integrazione del f. 393v – seguendo quest'ipotesi – non potrebbe non aver notato l'errore (che non poteva più integrare nel testo di Sinesio) e potrebbe quindi aver riprodotto in margine la stessa integrazione e il rimando, poi trasmessisi tali e quali a P; il cui copista, peraltro, forse non intendeva neanche più quella nota come integrazione, ma piuttosto come parte del commento.[333]

Non possiamo essere certi, naturalmente, che le cose siano andate davvero così. Eppure, se questa ipotesi fosse fondata, potremmo trovare la spiegazione anche ad un'altra anomalia. Abbiamo detto che il testo dell'integrazione marginale di L al f. 393v è la seguente: "διαστάντων μὲν ἡ πληθύς, ἑνὸς δὲ ὄντων, συγγένεια". Quella che leggiamo in P, al f. 60r, è leggermente differente: "διαστάντων μὲν ἡ πληθύς, ἑνὸς δὲ ὄντων, ἡ συγγένεια". La domanda da porsi ovviamente è: dove il copista di P (o di X prima di lui) ha preso quell'articolo in più, peraltro non altrimenti attestato nella tradizione manoscritta di Sinesio?[334] Le risposte, inutile dirlo, possono essere molteplici. Tuttavia, se l'ipotesi che abbiamo formulato avesse un qualche fondamento, avremmo una comoda risposta a disposizione. Infatti, il commentatore di L (mano C) si è preoccupato di commentare con brevissime note anche il testo dell'integrazione che i copisti (mani A-B) avevano lasciato a margine. Non vi è alcuna traccia di queste note in P; eppure, la parola aggiunta *supra lineam* a "συγγένεια" da parte del commentatore in L è proprio "ἡ". Possibile dunque che la parola originariamente appartenente al commento in L sia passata a far parte del testo in X e quindi in P.

Secondo la teoria che abbiamo avanzato, lo scolio marginale che si trova solo nel codice parigino sarebbe stato prodotto da un lettore di X (coincidente o no con il

---

[332] Non trascrive, sebbene si tratti di brevi glosse paragonabili a quelle interlineari e non di lunghi scoli, nemmeno, ad esempio, i commenti 60, 195, 403, 689 della nostra edizione, solo in virtù della loro collocazione fisica nel margine della pagina in L (rispettivamente ai ff. 387r, margine inferiore sinistro, 393r, margine destro, 389v, margine destro, 391v, margine inferiore sinistro). Non riproduce neppure alcuno degli schemi che si trovano ai ff. 389r, 390v, 393r in L.

[333] D'altra parte, ritroviamo in P molte glosse che non sono riprodotte in interlinea (dove invece si trovano in L), ma, piuttosto, nei margini, con un segno di rimando al punto del testo cui si riferiscono.

[334] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 273.

copista) o, meno probabilmente, dal copista stesso di P. Tuttavia, dobbiamo considerare anche il fatto che il copista di X (o di P) deve aver necessariamente avuto sotto gli occhi un testo del *Trattato sui sogni* diverso da L. Infatti, la *protheoria* che compare nel parigino non può essere fatta derivare da quella che appare, fuori posto, nel codice fiorentino; questo significa anche che la mano D di L è intervenuta sul manoscritto dopo l'attività di copia che avrebbe portato a X. Collazionando le due versioni della *protheoria*, infatti, ci si accorge che la lezione "προσχήματι" che compare in P[335], ritenuta valida anche da Lamoureux ed Aujoulat nella loro edizione[336], non ritorna in L[337], dove si legge piuttosto "σχήματι".

Sulla base di quanto detto, ci pare di poter concludere che – tenendo ferma la nostra teoria che vuole L come autografo del commento – vi siano stati alcuni interventi sul testo del *Trattato sui sogni* e più in generale un'attenzione alla produzione letteraria di Sinesio che difficilmente possiamo ricondurre al copista di P, che parrebbe piuttosto aver trascritto meccanicamente il testo del proprio modello senza neanche rendersi conto delle vistose anomalie testuali che abbiamo evidenziato. Dovendo necessariamente porre almeno un intermediario tra L e P, possiamo probabilmente immaginare il copista di X come un uomo erudito, realmente versato nello studio dell'autore di Cirene. Egli potrebbe aver avuto sotto gli occhi più manoscritti ed aver creato una vera e propria antologia sulla base dei propri interessi. Potrebbe aver riprodotto tutte le epistole fino alla numero 95, fermandosi forse per ragioni contenutistiche, forse per ragioni di spazio e/o di tempo, forse perché sprovvisto di un eventuale secondo tomo dell'opera. Potrebbe poi aver recuperato in un secondo momento la lettera 136, probabilmente perché particolarmente interessato a quanto vi era scritto. Potrebbe aver avuto a disposizione più fascicoli contenenti il *Trattato sui sogni*; potrebbe aver ricavato la *protheoria* da uno di questi, ma potrebbe poi aver deciso di tenere L come modello principale semplicemente perché l'unico in suo possesso dotato di commento; nel corso del lavoro di copia e studio, potrebbe aver aggiunto di suo pugno lo scolio assente in L e poi tramandatosi in P, oppure potrebbe

[335] F. 58r.

[336] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 268.

[337] F. 387r.

averlo desunto dallo stesso modello dal quale aveva tratto la *protheoria*, riservandosi magari di copiare gli scoli di L in altra sede. È in ogni caso pressoché certo che il *Trattato sui sogni* si trovava già commentato in X, mentre non si può dire altrettanto delle epistole, le cui glosse, come abbiamo visto, sono state aggiunte soltanto in un secondo tempo e da una seconda mano in P.

3. IL TESTO

3.1 Ratio

3.1.1 Criteri grafici

Nell'edizione critica che segue ci siamo attenuti ai seguenti criteri grafici. Ogni commento, scolio o glossa che sia, è anzitutto preceduto da un numero suo proprio. A seguire, separati da un trattino, seguono per ciascun commento due numeri, che indicano rispettivamente la pagina in cui ricorre il lemma (o i lemmi) di riferimento del commento nell'edizione del *Trattato sui sogni* di Petau (1633), considerata storicamente la normativa[338], e in quella di Lamoureux-Aujoulat (2004), la più recente; con riferimento a quest'ultima edizione si indica anche la riga (o le righe) in cui ricorre il lemma, appena oltre la virgola. Nel caso in cui in una stessa riga ricorra lo stesso lemma più di una volta, sarà indicato a seguire tra parentesi quadra il numero dell'occorrenza cui si fa effettivamente riferimento. Precede il testo del commento, sottolineato, il lemma (o i lemmi) cui il testo stesso si riferisce; nel caso in cui il riferimento sia a una porzione del testo di Sinesio piuttosto estesa, si riportano soltanto i lemmi di inizio e di fine separati da un trattino; se il riferimento al testo non è certo ma ricostruito, l'indicazione del lemma o dei lemmi è riportata fra parentesi tonde. Se ad uno stesso lemma fanno riferimento sia una glossa interlineare che uno scolio marginale si è riportato nell'edizione prima la glossa e poi lo scolio. Con le parentesi quadre si indicano le espunzioni, con le uncinate le integrazioni. Le tabelle sono riportate separatamente alla fine dell'edizione critica, ma si hanno dei rimandi nel punto esatto del testo in cui devono essere collocate.

Nel testo presentato nell'edizione si è proceduto a normalizzare secondo l'uso corrente alcune banali irregolarità ortografiche presenti nei manoscritti. Si sono infatti

[338] Così come compiuto da Pietrosanti nella sua edizione critica del commento di Niceforo Gregora (Pietrosanti 1999, p. LXXIX).

inseriti laddove mancanti negli originali gli iota sottoscritti (quasi sempre), nonché gli spiriti e gli accenti (talvolta). Si è anche proceduto a correggere in acuto l'accento delle parole ossitone in fine di frase, normalmente reso come grave nei manoscritti. Ci si è attenuti sempre allo stesso criterio di trascrizione in tutti quei casi in cui la parola permetteva più possibilità, a prescindere da come compare nei manoscritti: è il caso di "διότι", "ὡσαύτως", "ὥστε", "καθώς", con l'unica eccezione di "δῆλον ὅτι" / "δηλονότι", che comporta una leggera variazione nel significato e richiede quindi di essere adattato in base al contesto.

3.1.2 Gli apparati

Per la presente edizione critica si è fatto ricorso a tre apparati a piè di pagina (A, B, C). Il primo (A) è un *apparatus fontium* in cui si indicano le citazioni dei passi noti citati o riecheggiati dall'autore del commento. Il secondo (B) è un apparato delle varianti riferito ai lemmi del testo del *Trattato sui sogni*: vi si indicano dunque le divergenze che intercorrono fra le lezioni riportate dai due manoscritti in esame (L e P) e le lezioni proprie dell'edizione critica più recente (Lamoureux-Aujoulat 2004). Il terzo apparato (C) è invece un apparato delle varianti riferito al testo del commento e vi si riportano le divergenze fra le due fonti (L e P).

CONSPECTUS SIGLORUM

L = Laur. Plut. 60.6

P = Par. gr. 2988

SIGLA COMPENDIORUM

a. c. = ante correctionem

add. = addidit

codd. = codices

corr. = correxit

in marg. = in margine

om. = omisit

p. c. = post correctionem

praem. = praemisit

3.2 Commento al *Trattato sui sogni*

1 – 130 268, 10 εἰ δέ. τόδε, οὕτως ἀποδοτέον· εἰ μὲν οὐκ εἰσὶν οἱ ὕπνοι προφῆται, οὐδὲ σοφοὶ ἂν εἶεν· εἰ δέ εἰσι προφῆται, σοφοὶ ἂν εἶεν· ἐπεὶ δὲ οὐκ εἶχεν αὐτῷ καλῶς χρῆσθαι τῇ προτέρᾳ προτάσει, τῇ δευτέρᾳ χρώμενος, ἀπέδωκε τῇ ὑποθέσει τὸ μάλισθ'ἁρμόζον, καὶ ὡς ὁμολογουμένην τὴν πρότασιν τέθεικε.

2 - 130 268, 10 προφῆται. ἤγουν προφαίνοντές τι καὶ προδεικνύοντες.

3 - 130 268, 10 τὰ ὄναρ θεάματα. ἤγουν τὰ καθ'ὕπνους.

4 - 130 268, 10 ὄναρ. ἐπίρρημα.

5 – 130 268, 11 ὀρέγουσι. δεικτικῶς <δί>δωμι καὶ <π>ροτείνω σημαίνει καὶ συντάσσεται δοτικῇ· παθητικῶς δὲ καὶ ἐπιθυμῶ διά τε θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, καίτοι διὰ λόγου βούλεσθαι λέγεται.

6 – 130 268-269, 11-1 τῶν ὕπαρ ἐσομένων αἰνίγματα. οὐκ εἶπε τὰ ὕπαρ ἐσόμενα, ἀλλὰ τῶν ἐσομένων αἰνίγματα· τὸ γὰρ ἔσεσθαι, ἀριστοτέλης ἐπὶ τῶν ἀναγκαίων καὶ βεβαίων τάττει, τὸ δὲ τοῦ ἐσομένου αἴνιγμα οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλ'ἔμφασίς τις τοῦ ἐσομένου, ὥστε τὰ καθ'ὕπνον θεάματα ἀσαφῆ.

7 - 130 268, 11 τῶν ὕπαρ ἐσομένων. τῶν φανερῶς· ἐναντίον τῷ ὄναρ.

8 - 130 268-269, 11-1 αἰνίγματα. ἤγουν ἐμφάσεις τινὰς ἀσαφεῖς τοῦ μέλλοντος.

9 – 130 269, 1 σοφοί. τὸ μὲν σοφοὶ πρὸς τὸ προφῆται ἀποδίδοται, τὸ δὲ σαφεῖς οὐκ ἂν εἶεν πρὸς τὸ τὰ ὄναρ θεάματα, ἵν'ᾖ οὕτως· εἰ δέ εἰσι οἱ ὕπνοι προφῆται, σοφοὶ ἂν εἶεν· εἰ δὲ ὀρέγουσι τοῖς ἀνθρώποις τῶν ἐσομένων αἰνίγματα, ἀσαφεῖς ἂν εἶεν. οἱ γὰρ προφῆται σοφοὶ ὄντες φανερῶς ἔλεγον· οὗτοι δέ, ὡς μὲν προφαίνοντές τι, ἔστωσαν σοφοί, ὡς δὲ ὀρέγοντες αἰνίγματα, ἀσαφεῖς.

10 - 130 269, 1 σοφοὶ μὲν ἂν εἶεν. ἴσως καὶ ἀποδίδοται πρὸς τὸν εἰ.

11 - 130 269, 1 σαφεῖς δὲ οὐκ ἄν εἶεν. ἴσως.

12 - 130 269, 2 αὐτῶν. τῶν ὕπνων.

13 - 131 269, 3 κρύψαντες. ἀντὶ τοῦ ἔκρυψαν παρ'αὐτοῖς.

14 - 131 269, 3 βίον. τὴν πρὸς τὸ ζῆν εὖ ὁδόν.

15 - 131 269, 3 κρύψαντες-ἀνθρώποισιν. εἰ δὲ σοφοὶ οἱ θεοὶ κρύψαντες τὸν βίον, σοφοὶ ἂν εἶεν καὶ οὗτοι ἀσαφεῖς γε ὄντες.

16 - 131 269, 4 ἀπόνως μέν. δεύτερα πρότασις.

17 - 131 269, 4-5 θεῖόν ἐστιν ἀγαθόν. ἤγουν τῶν θεῶν ἐστι τὸ ἔχειν τὰ ἀγαθὰ ἀπόνως.

18 - 131 269, 6 πάντων καλῶν. τῶν δοκούντων καλῶν οἷον κτήσεις χρημάτων καὶ τὰ τοιαῦτα.

---

12 : Aristot., *De Interpretatione*, 9, 18b-19b

1–4 τόδε-τέθεικε] om. P || 4 καὶ] forsitan, difficile lectu L || 7 ἐπίρρημα] om. P || 8–10 δεικτικῶς-λέγεται] om. P <δί>δωμι] difficile lectu L <π>ροτείνω] difficile lectu L σημαίνει] difficile lectu L καὶ] p. c. L || 9 καὶ] difficile lectu L καί] difficile lectu L τοι] supra lineam L || 11–14 οὐκ εἶπε-ἀσαφῆ] om. P || 13 ὥστε] sequitur littera erasa L || 15 ἐναντίον τῷ] ἐσομένων τὸ P || 17–21 τὸ μέν-ἀσαφεῖς] om. P οὐκ] p. c. L || 18 τὸ] τι a. c. L || 20 οὗτοι] p. c. L, οὐδὲ a. c. || 22 εἰ] εἴ codd. || 26 εὖ] om. P || 27 εἰ] οἱ P σοφοὶ] καὶ praem. P || 29 πρότασις] πρόταγμα P || 31 κτήσεις] κτίσεις P

19 - 131 269, 7 προπάροιθεν. ἔμπροσθεν.
20 - 131 269, 7 ἔθηκαν. ἤτοι πρὸ τῶν καλῶν τοὺς ἱδρῶτας ἔθηκαν.
21 – 131 269, 8 μαντεία. <πρό>τερον ἐπὶ τῶν λογικῶν μόνων λέγεται, τὸ δὲ ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων, ὅπερ ἐνικῇ συντάσσεται.
22 – 131 269, 8 (μαντεία). μαντικὴ μὲν ἡ ἐπιστήμη δι'ἧς τὸ τέλος κτώμεθα, μαντεία δὲ αὐτὸ τὸ τέλος, ᾧ καὶ χρώμεθα.
23 – 131 269, 8 τῷ. οὕτω τὴν δοτικὴν <αἰ>ρεῖν δεῖ ἐπὶ τῶν τοιούτων· ὅτι διαφέρει θεὸς ἀνθρώπου, δοτέον δὲ <τὴν> διαφοράν, τῷ γνωστικῷ ἢ καὶ ἄλλῳ τινί· οὐδὲ γὰρ ὡς ὄργανον <τῇ> ὕλῃ ἡ δοτικὴ <ἐ>νταῦθα.
24 - 131 269, 9 εἰδέναι. εἴδησις ἡ ἁπλῆ τοῦ νοῦ ἐπιβολή, ἐπιστήμη δὲ ἡ μετὰ πάντων συμφωνία.
25 - 131 269, 9 τῷ γνωστικῷ. τῷ δύνασθαι γινώσκειν.
26 – 131 269, 10 (διαφέρει). ἐπεὶ ἡ μαντεία ἀγαθῶν ἐστι τὸ μέγιστον, τούτῳ γὰρ μόνῳ διαφέρει θεὸς ἀνθρώπου, ἀσαφὴς δὲ ἡ περὶ αὐτὸν ἐπιστήμη· πόνου δὲ αὖ χωρὶς οὐδὲν τῶν ἀγαθῶν κατορθοῦται, δῆλον ὅτι διὰ τοῦτο ἀσαφής, ἵνα πόνῳ κατορθωθῇ, ἀγαθὸν οὖσα.
27 - 131 269, 11 γινώσκειν. πάντα.
28 - 131 269, 11 ἡ φύσις. ἡ οὐσία.
29 - 131 269, 11 ἀρκεῖ. τῷ δὲ ἀνθρώπῳ οὐκ ἀρκεῖ παχεῖ ὄντι· διὰ δὲ μαντείας προγινώσκει.
30 - 131 269, 12 τῇ κοινῇ. ἤγουν τῇ ἀνθρωπίνῃ.
31 - 131 269, 13 προσήκοντος. τοῦ ἁρμόζοντος· ἁρμόζει δὲ γινώσκειν ὅσα ἂν αἱ αἰσθήσεις προβάλλωσι.
32 - 131 269, 13 ὁ γὰρ πολύς. ἤγουν ὁ ἀγοραῖος.
33 - 131 269, 13 ὁ γὰρ πολύς. ἤγουν ὃ ὁρᾷ καὶ ὃ πράττει.
34 - 131 269, 14 στοχάζεται. ἤγουν εἰκασίᾳ χρῆται, οὐκ οἶδε δέ.
35 - 131 269, 14-15 ὁ δὲ Κάλχας. ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ὁ δὲ τὰ τῆς μαντείας εἰδώς.
36 – 131 269, 15 κάλχας. ἔδειξεν ἐντεῦθεν ὅτι προσῆκόν ἐστι τῇ κοινῇ φύσει τὰ ταῖς αἰσθήσεσι μόνον ὑποκείμενα νοεῖν· ἐπεὶ δ'ἐν ἐκεῖνῳ τῷ πολλῷ στρατῷ καὶ ταῦτα ἑλληνικῷ ὄντι, οὐκ οἶδέ τις τὸ μέλλον, εἰ μὴ μόνος ὁ κάλχας, ἔχων τὴν μαντικὴν δι'ἧς μόνης πλέον οἶδεν ἢ ἄνθρωπον εἰδέναι δύναται.
37 - 131 269, 15 ἐν ἐκκλησίᾳ. πρὸς τὸ πολὺς ἀποδίδοται.
38 - 131 269, 16 ἠπίστατο. ἤγουν μετ'ἐπιστήμης ἐγίνωσκεν· οὐχ'ἁπλῶς οἶδε.
39 - 131 269, 17 ἐόντα. ἅπερ.
40 - 131 269, 18 διὰ τοῦτο. τὸ πλείονα εἰδέναι.
41 - 131 269, 18 γνώμης. ἤγουν βουλῆς.

3–4 <πρό>τερον-συντάσσεται] om. P || 5–6 μαντική-χρώμεθα] om. P || 7–9 οὕτω-<ἐ>νταῦθα] om. P || 8 ἢ] forsitan L οὐδὲ] forsitan L || 10 εἴδησις] εἴδησιν L τοῦ νοῦ] τίνων P || 13–15 ἐπεί-οὖσα] om. P || 18 προγινώσκει] προγινώσκειν P || 19 ἤγουν τῇ ἀνθρωπίνῃ] om. P || 21 προβάλλωσι] προβάλλονται P || 22 ἤγουν] om. L || 25 τὰ τῆς μαντείας] τὰς μαντείας P || 26–29 ἔδειξεν-δύναται] om. P || 31 ἤγουν] om. L || 32 ἅπερ] om. P (in rasura L)

42 - 131 269, 19 ἐξῆπται. ἐξήρτηται.
43 - 131 269, 19 πράγματα. ἃ οἱ θεοὶ πράττουσιν.
44 - 131 269, 19 ὅτι. διότι.
45 - 131 269, 19 πρότερος. ἢ πάντες οἱ θεοί.
46 – 131 269, 19 πρότερος. τὸ πρότερος ἐνταῦθα οὐ πρὸς πάντας ἀποδίδοται τοὺς θεοὺς καθέντας, ἦν γὰρ ἂν πρῶτος, ἀλλὰ πρὸς ἕν τι γένος τοὺς θεοὺς πάντας, ὁ ζεὺς πρότερος.
47 - 131 269, 20 πλείονα οἶδεν. οὐ καθὸ θεὸς γέγονεν, ἀλλ'ὡς ἄρχων καὶ διοικῶν.
48 - 131 269, 20 αὐτῷ. δι'αὐτοῦ.
49 - 131 269, 20 τῷ. τοῦ.
50 - 131 269, 20-21 πρεσβύτερος. πρεσβυτέρου.
51 - 131 269, 21 εἶναι. ὑπάρχειν.
52 - 131 269, 21 τὴν ἡλικίαν. ἤγουν τὴν πρεσβυτέραν.
53 - 131 269-270, 21-1 συντείνειν. ἀντὶ τοῦ συμφωνεῖν, συνέρχεσθαι.
54 - 131 270, 1 ὅτι. διότι.
55 - 131 270, 1 τὸν χρόνον. ὄντα πολύν.
56 - 131 270, 1 πλείω. ἢ τοὺς ἄλλους.
57 - 131 270, 2 τὸ τιμιώτατον. ᾧπερ ἔφημεν διαφέρειν θεὸν ἀνθρώπου.
58 - 131 270, 3 ἐπῶν. τῶν ὁμήρου.
59 - 131 270, 3 ἀναπείθεται. ἀντὶ τοῦ παραβλέπει μὲν τὸ πρότερον, πείθεται δὲ εἰς ἕτερον ἀφορῶν.
60 – 131 270, 3 ἀναπείθεται. ἀνάκαμψιν, ἡ ἀνά.
61 - 131 270, 3 τὴν ἡγεμονίαν. τὴν ἀρχήν.
62 - 131 270, 4 ἰσχύν. ἤγουν τὴν σωματικὴν δύναμιν.
63 - 131 270, 4 λογίζεσθαι. ἀντὶ τοῦ ὑπολαμβάνειν.
64 - 131 270, 4 ὅτι. διότι.
65 - 131 270, 5 βίῃ. βία γὰρ ἐπὶ χειρῶν καὶ ἰσχύος λέγεται.
66 - 131 270, 5 ὅγε. ὁ ζεύς.
67 - 131 270, 5 φέρτερος. ἀντὶ τοῦ κρείττων.
68 - 131 270, 6 οὗτος. ὁ ὑπολαμβάνων οὕτως.
69 - 131 270, 6 φορτικῶς. ἤγουν ἐπαχθῶς καὶ οὐκ ἴσως καὶ ἀληθῶς.
70 - 131 270, 6 τῇ ποιήσει. τῇ τοῦ ὁμήρου.
71 - 131 270, 6 ἀνήκοος. ἤγουν οὐδαμῶς ἀκηκοώς.
72 – 131 270, 6 ἀνήκοος. ἀνήκοος ὁ μηδαμῇ ἀκούσας· παρήκοος δὲ ὁ ἀκούσας μέν, μὴ ποιῶν δὲ ἢ μὴ νοῶν ἃ ἤκουσεν. καὶ πλάτων· παρήκοος φαίνεται πολέμαρχος τῶν πρότερον εἰρημένων.
73 - 131 270, 7 κατ'αὐτήν. τὴν ποίησιν.

5–6 τὸ πρότερος-πρότερος] om. P || 9 τοῦ] om. P || 10 πρεσβυτέρου] om. P || 17 ᾧπερ] ὥσπερ P || 21 ἀνάκαμψιν, ἡ ἀνά] om. P || 23 τὴν] om. L || 28 κρείττων] κρεῖττον P || 30 καὶ] om. P || 33–35 ἀνήκοος-εἰρημένων] om. P

74 - 131 270, 7 ἢ. εἰ μή.
75 - 131 270, 8 λεγούσης. τῇ ποιήσει.
76 - 131 270, 8 ταύτῃ. οὕτως ὡς εἶπον, ὅτι νοῦς οἱ θεοὶ προσαρμόζει.
77 - 131 270, 9 ἀλκήν. ἤγουν ἰσχύν.
78 - 131 270, 9 περιεῖναι. ἄρχειν ἐκ περιουσίας.
79 - 131 270, 9 γενεῇ. τῇ γεννήσει.
80 – 131 270, 9-10 (τὸ καὶ γενεῇ-ἀρχεγονώτερον). εἰ ὁ θεὸς νοῦς ἐστιν, ὁ λέγων τὸν δία νοῦν παλαιότερον τῶν ἄλλων, οὗτος πάλιν προσαρμόζει τῷ ἄρχειν ὑπὸ δυνάμεως τὸ παλαιότερον εἶναι, ἐπεὶ νοῦ ἰσχὺς πολλὰ εἰδέναι ἐστίν· ὥστε ἀμφότερα τὰ ἔπη εἰς τ'αὐτὸ συντείνουσι. καὶ προσαρμόζει ἕτερον θατέρῳ οὐ μὴ φορτικῶς ὁμιλῶν τῇ ποιήσει.
81 - 131 270, 10 ἀρχεγονώτερον. παλαιότερον, πρότερον τὴν ἐπιστασίαν τοῦ ἄρχειν λαβόντα.
82 - 131 270, 10 ἰσχύς. δύναμις.
83 – 131 270, 11 φρόνησις. ὅτι φρόνησις κατὰ πλάτωνα, φορᾶς νόησίς ἐστι.
84 - 131 270, 11 ἀξιοῦται. ἄξιος κρίνεται.
85 - 131 270, 12 νοῦς ὤν. ἐπὶ ὁμολογουμένου τοῦτο.
86 - 131 270, 12 περιουσίᾳ. ἤγουν ἰσχύι.
87 - 131 270, 13 εἰς ταὐτὸ ἡμῖν. ἤγουν εἰς τὸ ὅμοιον.
88 - 131 270, 13 εἰς ταὐτὸ ἡμῖν. γὰρ εἰς ταὐτὸν οἶμαι.
89 - 131 270, 13 τῷ. ἡ δοτικὴ πρὸς τὸ ταὐτόν.
90 - 131 270, 14 ἀνακάμπτει. ἐπανέρχεται.
91 - 131 270, 14 περιΐσταται. ἀντὶ τοῦ συνάγεται.
92 - 131 270, 14 διὰ τοῦτο. ἤγουν τὸ εἰδέναι πλείονα.
93 - 131 270, 15 πειρᾶται. ἀντὶ τοῦ ἀποπειρᾶται.
94 - 131 270, 15 σύνεγγυς. πλησίον.
95 - 131 270, 15-16 τῇ γνώσει. τῇ τοῦ θεοῦ.
96 - 131 270, 16 καί. ὅτι.
97 - 131 270, 16 πραγματεύεται. ἤγουν ἐνεργεῖ, μεταχειρίζεται.
98 - 131 270, 16 περὶ νόησιν. περὶ νόησιν.
99 – 131 270, 16 νόησιν. ὅτι νόησις κατὰ πλάτωνα, ἡ τοῦ νέου ἕσις ἤγουν γνώρισις· διὰ γὰρ τὸ γίγνεσθαι πάντως, καὶ ἄλλα καὶ ἄλλα ὁρᾶν ἡμᾶς, ἡ νόησις ἐνεργεῖ· ἐπεὶ ἅτε ἐνοήσαμεν εἰ περὶ ἐκεῖνα πάλιν στρεφόμεθα ἀναμεμνῆσθαι λέγεται· τὸ δὲ τὰ νέα γνωρίζειν, νόησις λέγεται.

14 : Plat., *Cratylus*, 411d || 30 : Ibidem

2 λεγούσης] λεγούσῃ codd. || 18 εἰς ταὐτὸ ἡμῖν] εἰς ταὐτὸν οἶμαι L, ἐν ταὐτῷ ἡμῖν P || 19 εἰς ταὐτὸ ἡμῖν] εἰς ταὐτὸν οἶμαι L, ἐν ταὐτῷ ἡμῖν P || 29 περὶ νόησιν] περὶ φρόνησιν P

5 ἐκ] εἰς P || 7–10 εἰ ὁ θεός-ποιήσει] om. P ἐστιν] p. c. L || 13 δύναμις] om. P || 14 ὅτι-νόησίς ἐστι] om. P || 17 ἤγουν] om. L || 19 γὰρ εἰς ταὐτὸν οἶμαι] om. L || 23 ἤγουν] om. L || 29 περὶ νόησιν] om. L || 30–33 ὅτι-λέγεται] om. P

100 - 131 270, 16 ᾗ. τῇ νοήσει.
101 - 131 270, 16 οὐσίωται. ἤγουν τὸ εἶναι ἔχει.
102 - 131 270, 17 ἔστων. ἔστωσαν.
103 - 131 270, 17 μαντείαν. ἤγουν τὴν τοῦ μέλλοντος πρόγνωσιν.
104 – 131 270, 17 μαντείαν. ὅτι μαντικὴ κατὰ πλάτωνα μανική τις λέγεται, ὡς ὄντος καλοῦ τοῦ πράγματος, ὅταν θείᾳ τινὶ μοίρᾳ γίγνηται· ὑπὸ γὰρ θείας μαγίας, τὰς μαντείας ἐδίδουν οἱ διδόντες.
105 - 131 270, 18 ἀρίστοις. ἐπιτηδεύμασι.
106 - 131 270, 18 τῶν ἐπιτηδευομένων. οὐχ ὡς ἐπιστήμην ἔφη, ἀλλ'ὡς ἐπιτήδευμα.
107 - 131 271, 1 σημαίνει. ἀντὶ τοῦ σημαίνουσι.
108 - 131 271, 1 πάντων. τῶν ὄντων.
109 - 131 271, 1 πάντα. τὰ ὄντα.
110 - 131 271, 1 ἅτε. καθά.
111 - 131 271, 2 τῶν. ὑπαρχόντων.
112 - 132 271, 2-3 ταῦτα γράμματα. ἤγουν οἱ ἐνόντες λόγοι τοῖς οὖσι καὶ σημαίνοντές τι.
113 – 132 271, 2-3 γράμματα παντοδαπά. καὶ εἰ εἰσὶν οἱ λόγοι σημαντικοὶ καθὰ γράμματα παντοῖα, σημαντικὰ γὰρ ἀμφότερα· τὰ μὲν γράμματα τῶν νοημάτων, τὰ δὲ ὄντα τοῦ μέλλοντος· καὶ τὰ μὲν ἐν βιβλίῳ, οἱ δὲ λόγοι ἐν τοῖς οὖσιν ὡς ἐν βιβλίῳ, δῆλον ὅτι ἀναγνώσεται ταῦτα ὥσπερ ἐκεῖνα ὁ εἰδώς, ἢ πάντα, ἢ τὰ μέν, τὰ δ'οὔ.
114 - 132 271, 3 παντοδαπά. ἀπὸ πασῶν χωρῶν· ἤγουν παντοῖα.
115 - 132 271, 3 ἐν βιβλίῳ. τινί.
116 - 132 271, 4 φοινίκια. τῶν φοινίκων.
117 - 132 271, 4 αἰγύπτια. τῶν αἰγυπτίων.
118 - 132 271, 4-5 ἀναγινώσκει δέ. ταῦτα.
119 - 132 271, 5 ὁ φύσει μαθών. καθὸ ἔχουσιν οἱ λόγοι φύσεως.
120 - 132 271, 6 ἄλλος. τῶν σοφῶν.
121 - 132 271, 6 ἄλλα. ἀπὸ τῶν λόγων, τῶν ὡς γραμμάτων.
122 - 132 271, 6 ὁ μὲν μᾶλλον. οἶδε καὶ ἀναγινώσκει.
123 - 132 271, 6 ὥσπερ ὁ μέν. ἤγουν καθὼς ὁ ἐν τοῖς γράμμασι.
124 - 132 271, 7 κατὰ συλλαβάς. ἀναγινώσκει.
125 - 132 271, 7 ἀθρόαν. ὁμοῦ.
126 - 132 271, 8 ὁρῶσι. πρό.
127 - 132 271, 8 ἄστρα. ἤγουν τὰς τῶν ἄστρων φοράς.
128 - 132 271, 9 ἄλλος. τῶν σοφῶν.
129 - 132 271, 9 τὰ μένοντα. ἤγουν κομήτας ἄστρα καὶ παρηλίους καὶ ἄλλα.
130 - 132 271, 9 τὰ πυρσά. οἷον δοκίδας καὶ ῥάβδους.

1 ᾗ] ἤ P || 22 φοινίκια] φοινίκεια codd.

1 τῇ νοήσει] ᾗ, τῇ νοήσει P || 5–7 ὅτι-διδόντες] om. P || 9 ἔφη] ἔφην P || 16–19 καὶ εἰ-τὰ δ'οὔ] om. P καὶ εἰ-παντοῖα] fortasse p. c. L καθὰ] supra lineam L || 25 καθὸ] καθὼς P || 33 ἤγουν] om. L || 36 οἷον] ἤγουν P

131 - 132 271, 9-10 τὰ διάττοντα. ἃ καὶ διάττουσι.
132 - 132 271, 10 ἐν σπλάγχνοις. ζῴων.
133 - 132 271, 10 αὐτά. τὰ σημαίνοντά τι.
134 - 132 271, 10 ἀναγνόντες. ὥσπερ γράμματα.
135 - 132 271, 11 κλαγγαῖς. φωναῖς.
136 - 132 271, 11 καθέδραις. τῶν ὀρνίθων.
137 - 132 271, 11 πτήσεσι. τῶν αὐτῶν.
138 - 132 271, 11 τοῖς δέ. τῶν σοφῶν.
139 – 132 271, 12 σύμβολα. σύμβολον, δι' οὗ τις νοεῖ ὡς ἔσται τὸ δέ τι, ἢ καὶ ἦν πρότερον. οἷον σύμβολον τοῦ τὴν γῆν φορὰν καρπῶν οἴσειν, ἡ τῶν καιρῶν συμμετρία καὶ εὐκρασία· καὶ εἰ φορὰ γέγονεν ὡσαύτως σύμβολον τοῦ τὸν καιρὸν πρότερον ἴσον καὶ σύμμετρον γενέσθαι. ἀπὸ τούτου ἐλέγετο σύμβολα παρά τινων τῶν τὸ μέλλον περιέργως ζητούντων. οἷον σύμβολον τοῦ μὴ τυχεῖν οὗπέρ τις ἐφίεται, εἰ ὅτε ἐξελθεῖν οἴκοθεν ἠβουλήθη, τὸν πόδα προσέκρουσεν, ἢ κατέπεσεν. καὶ παρ' αὐτῷ τούτῳ τῷ συνεσίῳ ἐν τοῖς περὶ προνοίας ταὐτὸ δηλοῦν τὸ σύμβολον φαίνεται· φησὶ γὰρ σύμβολον ἄρρητον τοῦτο, ὅτε τὰ αἰγύπτια σκῆπτρα ἀνατενεῖ μὲν τὰς χηλὰς τῶν θηρίων, κάτω δὲ ἔξει τῶν ἱερῶν ὀρνέων τὰ κράνη. ἐλέγοντο σύμβολα καὶ παρ' ἀθηναίων ἃ ἐλάμβανον οἱ δικασταὶ εἰς τὸ δικαστήριον εἰσιέναι μέλλοντες· εἶτα πάλιν ταῦτα ἀπεδίδουν καὶ οὕτως ἐδίκαζον, ἦσαν δὲ τὸν ἀριθμὸν ἀπὸ πρώτου ἕως εἰκοστοῦ, πλέον δὲ μή· τὴν δὲ βακτηρίαν, ἐλάμβανον μέν, οὐκ ἀπεδίδουν δέ, καὶ δημοσθένης, ἀλλ' ἅμα τῇ βακτηρίᾳ καὶ τῷ συμβόλῳ λαμβάνειν καὶ τὸ τῆς πόλεως ἀξίωμα.
140 - 132 271, 12-13 ἀρίδηλα. πάντῃ φανερά.
141 – 132 271, 13 φωναί. οὐκ ὀρνίθων, ἀλλ' ἀνθρώπων· κλαγγαὶ γὰρ ἐκείνων ἐκλήθησαν αἱ φωναί. ἐσημειοῦντο δὲ περὶ οὗ ἐσκόπουν ἀπὸ φωνῆς ἀνθρώπου, τῆς πρῶτον λεχθείσης. διὰ τοῦτο λέγει καὶ τὸ ἐπ' ἄλλῳ γινόμεναι, ἤγουν οὐκ ἐπ' ὄρνισιν, ἀλλ' ἐπ' ἀνθρώποις. εἶτ' ἐπιφέρει ἁρμοδίως καὶ τὸ ὥστ' εἰ σοφία παρ' ὄρνισιν ἦν· δηλοῖ δὲ ὡς καὶ δι' ἀνθρώπων τὸ μέλλον ὁρᾶται. εἰ γοῦν ἐγίνωσκον τέχνην ἐπὶ τούτοις ὄρνιθες, ἐγίνωσκον ἂν καὶ αὗται ἅπερ δι' ἡμῶν σημαίνονται.
142 - 132 271, 13 συγκρίσεις. ἤγουν συναντήματα.
143 - 132 271, 13 ἐπ' ἄλλῳ. ἤγουν ἐπ' ἀνθρώπῳ.
144 - 132 271, 14 ἅπασι. πράγμασι.
145 - 132 271, 14 πάντων. τῶν ὄντων.
146 - 132 271, 15 τέχνην. μαντικήν.
147 - 132 271, 16 ἐξ αὐτῶν. τῶν ὀρνίθων.

15–16 : Synes., *De Providentia*, 1, 18 || 20–21 : Demosth., *De Corona*, 210, 149

29 συγκρίσεις] συγκυρήσεις codd.

7 τῶν αὐτῶν] πτήσεσι add. P || 9–21 σύμβολον-ἀξίωμα] om. P || 11 φορὰ] p. c. L || 15 σύμβολον] σύμβουλον L || 23–28 οὐκ ὀρνίθων-σημαίνονται] om. P || 30 ἤγουν] om. P

148 - 132 271, 16 τὸ ἐσόμενον. τὸ μέλλον.

149 - 132 271, 16 συνεστήσαντο. συνεσκευάσαντο.

150 – 132 271, 16-20 (καὶ γάρ-ἀλλήλοις). ἤγουν ὁμολογούμενον τίθησιν, ὡς εἰ ἦν παρ'ὄρνισι τέχνη, ἐγίνωσκον ἂν ἀφ'ἡμῶν κἀκεῖνα τὸ μέλλον· εἶτα πρὸς παράστασιν καὶ κατασκευὴν τούτου ἐπιφέρει τὸ ἔδει τοῦ ὅλου συμπαθοῦς ὄντος προσήκειν ἀλλήλοις ὥστε προσήκειν καὶ ἡμᾶς τοῖς ὄρνισιν, ὥστ'ἐξ ἡμῶν, γινώσκειν τὸ μέλλον, ἐπειδὴ συμπάθειαν ἔχομεν πρὸς αὐτά.

151 - 132 271, 17 ἐκείνοις. τοῖς ὄρνισιν.

152 - 132 271, 17 ὥσπερ ἡμῖν ἐκεῖνοι. ὑπάρχουσιν.

153 - 132 271, 17 πάννεοι. τέλειοι.

154 - 132 271, 17-18 προπάλαιοι. οὐ νεωστί, ἀλλὰ ἐκ παλαιοῦ, ὥστε ἐκ παρατηρήσεως εὑρεῖν τέχνην ἐκεῖνα.

155 - 132 271, 18 πανδέξιοι. ἐπιτήδειοι πρὸς αὐτό.

156 - 132 271, 18-19 τοῦ παντὸς τούτου. ἤγουν τοῦ ὅλου κόσμου τοῦ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ.

157 - 132 271, 19 σύμπνου. ὁμόπνου.

158 - 132 271, 19 τὰ μέρη. ἤγουν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τὴν πνοὴν ἔχοντα τοῦ ὅλου.

159 - 132 271, 20 προσήκειν. εἰς ταὐτὸ ἔρχεσθαι καὶ συμπάσχειν.

160 - 132 271, 20 ἅτε. ὡς.

161 – 132 271, 20 ἑνὸς ὅλου. ἑνὸς καὶ ὅλου οὐ ταὐτόν· ἀλλὰ ἓν μὲν εἶναι δυνατόν, ὅλον δὲ μή, ἐπεὶ δὲ μέλη ἢ μέρη εἰσὶν ὅλου τινὸς μέλη καὶ οὐχ ἑνὸς μόνου.

162 - 132 271, 20 μέλη. τὰ ὄντα.

163 - 132 271, 21 καὶ μή ποτε. εἰσίν.

164 - 132 271, 21 ἴυγγες. αἱ ἕλξεις.

165 - 132 271, 21 αὗται. ἤγουν αἱ συμπάθειαι καὶ σύμπνοιαι.

166 - 132 271, 21 θέλγεται. τὰ ὄντα· τουτέστιν ἡ συμπάθεια καὶ τὴν διὰ τῶν ὄντων μαντείαν ποιεῖ καὶ τὴν τῶν μάγων τέχνην συνιστᾷ, δι'ἧς ἕλκεται ἄλλο δι'ἄλλου, ὡς συμπαθῆ ἐστι.

167 - 132 272, 2 συγγένειαν. τὴν συμπάθειαν καὶ οἰκείωσιν.

168 - 132 272, 2 ἕλκει. ὁ σοφός.

169 - 132 272, 3 ἄλλο. εἶδος τῶν ὄντων.

170 - 132 272, 3 δι'ἄλλου. τῶν ὄντων.

171 - 132 272, 3 ἐνέχυρα. ἤγουν ἀσφαλῆ πράγματα πρὸς τὴν ἐκείνων ἕλξιν.

172 - 132 272, 3-4 τῶν πλεῖστον ἀπόντων. ἄπεστι γὰρ πλεῖστον τὸ ἑλκόμενον ἀπὸ τοῦ ἕλκοντος.

173 - 132 272, 4 φωνάς. ἤγουν ἐπῳδάς.

---

10 πάννεοι] πένεοι codd. || 22 μέλη] μέρη P

3–7 ἤγουν-αὐτά] om. P || 6 καὶ] ipse addidit scriba L || 14 γενέσει] γεννήσει P || 20–21 ἑνός-μόνου] om. P || 22 τὰ ὄντα] μέρη, τὰ ὄντα L || 28 ἐστι] om. L || 32 τῶν ὄντων] δι'ἄλλου praem. P

174 - 132 272, 4 ὕλας. ἤγουν βοτάνην ἢ λίθον τὴν προσήκουσαν τῷ ἑλκομένῳ.
175 - 132 272, 4 σχήματα. χαρακτῆράς τινας, οὓς ἐντυποῦσιν οἱ μαγεύοντες καὶ ἕλκουσιν ἃ βούλονται.
176 – 132 272, 5 σπλάγχνου. ὅτι τὸ σπλάγχνον ἕδρα τοῦ ἥπατος κατὰ πλάτωνα, κείμενον ἐξ ἀριστερᾶς τούτου. καὶ παθόντος μὲν τοῦ σπλάγχνου, συμπέπονθε τὸ ἧπαρ. οὐ μὴν παθόντος τοῦ ἥπατος πέπονθεν εὐθὺς καὶ τὸ σπλάγχνον, ἀλλ'ὡς ἐκεῖνος φησὶ τὰ τοῦ ἥπατος πάθη ἡ μανότης τοῦ σπληνὸς δέχεται καὶ ἀποκαθαίρει τὸ ἧπαρ.
177 - 132 272, 6 κακόν. ἀντὶ τοῦ νόσημα.
178 - 132 272, 6 εἰς τὸν βουβῶνα. τὸ περὶ τοὺς νεφροὺς μέγα ὀστοῦν.
179 - 132 272, 6 ἀπερείδεται. ἐδράζεται.
180 - 132 272, 7 τῶν μεταξύ. ὄντων.
181 - 132 272, 7 μεταξύ. τοῦ δακτύλου καὶ τοῦ βουβῶνος.
182 – 132 272, 7-8 (ἑνός-ἄλληλα). διότι εἰσὶν ἑνὸς ζῴου καὶ ἔχουσι καί τινα σχέσιν πλείονα παρὸ τὰ ἕτερα μέρη, διὰ τοῦτο συμπάσχουσι.
183 - 132 272, 7 ἄμφω. ἢ ὡς ὁ δάκτυλος καὶ ὁ βουβών, ἢ καὶ ἄλλα τινὰ τὰ συμπάσχοντα.
184 - 132 272, 8 ἔστιν αὐτοῖς. τοῖς συμπάσχουσι οἰκεῖον.
185 - 132 272, 8 μᾶλλον. περισσότερον.
186 - 132 272, 8 ἑτέρων. ἤγουν τῶν ἄλλων τῶν μεταξύ.
187 - 132 272, 8 πρὸς ἄλληλα. τὰ συμπάσχοντα.
188 - 132 272, 8 πρὸς ἄλληλα. λοιπά· διὰ τοῦτο, διότι ἔχουσί τινα οἰκειότητα πλείονα παρὰ ἕτερα καὶ μᾶλλον συνεγγίζουσι.
189 - 132 272, 9 τῶν εἴσω τοῦ κόσμου. ἤγουν τῶν ἐντὸς τοῦ κόσμου τὴν ἐπιστασίαν ἐγκεχειρισμένων.
190 - 132 272, 9 ἐνθένδε. ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα.
191 - 132 272, 10 προσήκει. ἁρμόζει, οἰκειότητα ἔχει.
192 - 132 272, 10 οἷς. ἤγουν τῷ λίθῳ καὶ τῇ βοτάνῃ.
193 - 132 272, 10 ὁμοιοπαθῶν. ἤγουν ταὐτὰ πάσχων.
194 - 132 272, 10 ὁμοιοπαθῶν. ἤγουν συμπαθῶν εἴκει.
195 – 132 272, 10 εἴκει. ὑποτάσσεται.
196 - 132 272, 10 τῇ φύσει. τοῦ λίθου καὶ τῆς βοτάνης.
197 - 132 272, 11 γοητεύεται. ἕλκεται.
198 - 132 272, 11 ὥσπερ. καθά.
199 – 132 272, 11-13 (ὁ τὴν ὑπάτην-ἐκίνησεν). εἴ τις κρούσῃ τὴν ὑπάτην, οὐκ ἐκίνησε

4–7 : Plat., *Timaeus*, 72 b-c || 103.33–104.7 : Ibid., 36a

4–7 ὅτι-ἧπαρ] om. P || 6 πέπονθεν] πέποθεν L || 9 τὸ] εἰς τὸν βουβῶνα praem. P || 13–14 διότι-συμπάσχουσι] om. P || 15 ἢ] τὰ συμ- praem. L (in rasura) || 16 οἰκεῖον] οἰκεῖ P || 21 καὶ μᾶλλον συνεγγίζουσι] om. P || 22–23 ἐγκεχειρισμένων] ἐγκεχυρισμένων μᾶλλον συνεγγίζουσιν P || 27 ἤγουν ταὐτὰ πάσχων] om. P || 28 εἴκει] om. P || 29 ὑποτάσσεται] om. P || 103.33–104.7 εἴ τις-συμβαίνει] om. P κρούσῃ] κρούσοι L

τὴν παρ’αὐτὴν ἐπόγδοον, ἀλλὰ τὴν ἔχουσαν πρὸς αὐτὴν τὴν συμπάθειαν, διὰ τὴν τοῦ ἐπιτρίτου ἀναλογίαν. αὐτομάτως γάρ, ἐάν τις κρούσῃ τὴν ὑπάτην ἐπὶ τοῦ τετραχόρδου, ἡ ἐπιτρίτη, ἥτις καὶ νήτη λέγεται, διὰ τὴν συμπάθειαν κινεῖται, οὐ μὴν ἡ πλησίον κινεῖται. ὡσαύτως ἐπὶ τῆς ὀκταχόρδου λύρας, ἐὰν κρούσῃ μόνον τις τὴν ὑπάτην, συμπάσχει ἡ νήτη καὶ κινεῖται αὐτομάτως, αἱ δὲ διὰ μέσον ἓξ χορδαὶ οὐ κινοῦνται. οὕτως οὖν φησὶ πολλά εἰσι διὰ μέσον ὄντα, οὐχ ἕλκονται δὲ ὑπὸ τῆς τυχούσης βοτάνης, ἀλλὰ ἐκεῖνο ἕλκεται ὅπερ ἔχει συμπάθειαν πρὸς αὐτό, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῆς ὑπάτης καὶ νήτης συμβαίνει.

TAB. I

200 - 132 272, 11 τὴν ὑπάτην. ἡ ἐπὶ τὸ βαρὺ τελευταία χορδή.
201 - 132 272, 11 ψήλας. κρούσας.
202 - 132 272, 11-12 τὴν παρ’αὐτήν. τὴν οὖσαν πλησίον αὐτῆς.
203 - 132 272, 12 τὴν ἐπόγδοον. τὴν τὸν ἐπόγδοον λόγον ἔχουσαν, ὅς ἐστι τόνος.
204 - 132 272, 12 τὴν ἐπιτρίτην. ἤγουν τὴν τὸν ἐπίτριτον λόγον ἔχουσαν.
205 - 132 272, 12-13 τὴν νήτην. τὴν ἐπὶ τὸ ὀξὺ τελευταίαν χορδήν.
206 - 132 272, 13 τοῦτο. τὸ ὑποτάσσεσθαί τινα τῶν θεῶν τινι βοτάνῃ.
207 – 132 272, 13-15 (τοῦτο μέν-διχόνοια). ἔχουσι τὰ δι’ἀλλήλων ἑλκόμενα συμπάθειαν καὶ συγγένειαν πλησιεστέραν. ἔχουσι δὲ καὶ ἑτέραν συγγένειαν, οὐ μὴν οὕτως πλησιάζουσαν ὡς τὴν προτέραν· ἐκείνη μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἕλκει τὸ ἕτερον θάτερον, μάχην δὲ οὐδεμίαν ἔχουσιν. ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ συγγενείᾳ, οἷον ἐν τῇ διὰ τῶν στοιχείων, ἅτινα, διὰ μὲν τὰς ποιότητας, ψυχρὰ γὰρ καὶ θερμὰ καὶ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ἐναντίως ἔχουσι. διὸ δὲ συνέρχονται καὶ συνίστανται ἔχο<ντα> συγγένειαν.
208 - 132 272, 13 προγενεστέρας. τῆς πλησιεστέρας.
209 - 132 272, 14 ὁμονοίας. ἀντὶ τοῦ συγγενείας, συμπαθείας.
210 - 132 272, 14 ὡς ἐν συγγενείᾳ. διὰ τὴν εἰς ἓν τῶν στοιχείων σύστασιν.
211 - 132 272, 14-15 τοῖς μέρεσι. τοῦ κόσμου.
212 - 132 272, 15 διχόνοια. ἐναντιότης, διὰ τὰς ποιότητας.
213 - 132 272, 15-16 τὸ ἁπλῶς ἕν. ἤγουν ἓν οὐκ ἔχον ἐν ἑαυτῷ μέρη.
214 - 132 272, 16 ἐκ πολλῶν. μερῶν.
215 - 133 272, 16 ἐν αὐτῷ. κόσμῳ.
216 – 133 272, 17 (μέρη-μαχόμενα). ἑτέροις μὲν μέρεσιν ὁμονοοῦντα, ἑτέροις δὲ ἐναντιούμενα.
217 - 133 272, 17 προσήγορα. ἤγουν ὁμόνοιαν ἔχοντα.
218 - 133 272, 17 μαχόμενα. ἐναντίως ἔχοντα.

22 προγενεστέρας] προσεχεστέρας codd.

4 συμπάσχει] συμπάχει L || 6 οὐχ] οὐκ a. c. L || 7 καὶ] supra lineam L || 9 τὸ] τῷ P || 12 τὸν] τῶν P || 13 ἤγουν] om. L || 15 ὑποτάσσεσθαι] ὑποτάσεσθαί P τῶν] τῇ P || 16–21 ἔχουσι-συγγένειαν] om. P || 19 στοιχείων] fortasse p. c. L || 23 συμπαθείας] καὶ praem. P || 27 οὐκ] om. P || 30–31 ἑτέροις-ἐναντιούμενα] om. P

219 - 133 272, 17-18 τῆς στάσεως. ἤγουν τῆς μάχης.
220 - 133 272, 18 αὐτῶν. τῶν μερῶν.
221 - 133 272, 18 ὁμόνοιαν. σύστασιν.
222 - 133 272, 18-19 συμφωνούσης. ἀντὶ τοῦ συνερχομένης, συνεργούσης.
223 - 133 272, 19 σύστημα. ἡ διὰ ὀκτὼ χορδῶν σύστασις, ἥτις διαπασῶν λέγεται.
224 – 133 272, 19 φθόγγων. ψόφος λέγεται ἐφ’ὧν μηδὲν ἔναρθρον φαίνεται ἢ δηλοῦν τι ἢ εὐάρμοστον ὄν, φθόγγος δὲ τὸ ἁρμονίαν ἀποτελοῦν. οἷον ψόφος μὲν μιᾶς χορδῆς ἀπήχησις, φθόγγος δὲ δύο χορδῶν ἁρμονία· φωνὴ δὲ ἡ ἔναρθρος καὶ δηλοῦσά τι.
225 - 133 272, 19 ἀντιφώνων. ἤγουν ὀξέων καὶ βαρέων.
226 - 133 272, 20 συμφώνων. τὴν αὐτὴν ἐχόντων φωνήν, ἢ ὀξεῖαν ἢ βαρεῖαν.
227 – 133 272, 20-21 (τό-κόσμου). ἁρμονία γέν<ος> ἐστί, λύρα <δὲ> εἶδος. ἐξ ἀν<τι>κειμένων οὖν ἁρμονία καὶ λύ<ρα> καὶ κόσμος. <ἡ> μέν, ἐξ ὀξέων καὶ <βαρέων>· ὁ δὲ κόσμο<ς>, ἐξ ἐναντ<ίων> ποιοτή<των>.
228 - 133 272, 20 ἐξ ἀντικειμένων. τῶν ἐναντίως ἐχόντων.
229 - 133 272, 20 ἁρμονία. ὑπάρχει.
230 – 133 272-273, 22-4 (ἀρχιμήδης-χρῆται). ὁ μὲν ἀρχιμήδης ἐζήτει τόπον ἔξω τοῦ κόσμου ὅπως χρήσηται τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. ὁ δὲ κατά τι σοφὸς οὐκ ἔχει καθάπερ ὁ ἀρχιμήδης ἔξω τοῦ κόσμου χρῆσθαι τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ, αὐτῷ γὰρ τῷ κόσμῳ χρῆται ἐπ’αὐτὸν πάλιν τὸν κόσμον. ἤγουν δι’ἄλλου τοῦ ἐντὸς τοῦ κόσμου ἕλκει ἄλλο τι τῶν ἐντὸς πάλιν τοῦ κόσμου. εἰ δὲ δασεῖα εἴη ἐπὶ τῷ αὐτῷ, οὕτως· ἑαυτῷ γὰρ χρήσεται ὁ σοφός, ἔξω τοῦ κόσμου τεθείς, ἐπ’αὐτὸν πάλιν ἐκεῖνον. οὐδ’ἐκεῖ δὲ τοῦτο καλῶς ἔχειν πρὸς τὸ ἑπόμενον, ἀλλὰ τὸ πρότερον.
231 - 133 272, 22 ὁ σικελός. ὁ ἀπὸ τῆς σικελίας.
232 - 133 272, 22 ᾔτει. ἀπῄτει.
233 - 133 272, 22 χωρίον. τόπον.
234 - 133 272, 23 τῆς γῆς. πάσης.
235 - 133 272, 23 ἑαυτόν. ἀρχιμήδης.
236 - 133 272, 23 ἀντιταλαντεύσων. ἀντισταθμήσων.
237 - 133 272-273, 23-1 ἐν αὐτῇ γὰρ ὤν. ὑπάρχων ὁ ἀρχιμήδης.
238 - 133 273, 1 αὐτήν. τὴν γῆν.
239 - 133 273, 2 ὁτιοῦν. καθοτιοῦν.
240 - 133 273, 2 περὶ τὴν φύσιν. ἢ περὶ ἄστρα ἢ περὶ πτήσεις ὀρνίθων.
241 - 133 273, 2 ἔξω τεθείς. τοῦ κόσμου, καθὰ ὁ ἀρχιμήδης ἔλεγεν.
242 - 133 273, 3 τῇ σοφίᾳ. τῇ ἑαυτοῦ.
243 - 133 273, 3 αὐτῷ. τῷ κόσμῳ.

15 ἁρμονία] ἁρμονίας L, ἁρμονίως P

5 ἡ] ἤγουν P ὀκτὼ χορδῶν] τῶν χειρῶν P διαπασῶν] διὰ πασῶν L || 6–8 ψόφος-δηλοῦσά τι] om. P || 11–13 ἁρμονία-ποιοτή<των>] om. P || 14 ἐναντίως] ἐναντίων P || 16–22 ὁ μέν-πρότερον] om. P || 29 ὁ] om. P

244 - 133 273, 3-4 ἐπ’αὐτόν. τὸν κόσμον· ὥστε οὐκ ἂν ἔχοι, ἔξω τεθείς, χρῆσθαί τισι.
245 - 133 273, 4 διεσπασμένης. διαχωρισθείσης.
246 - 133 273, 4 συνεχείας. τῆς ἁρμονίας τοῦ κόσμου.
247 - 133 273, 5 ἴδοι. ὁ σοφός.
248 - 133 273, 5 κατασημαίνοιτο. ἀντὶ τοῦ διασαφήσοι πρὸς ἑτέρους.
249 – 133 273, 6 (ὅσον-θεῖόν ἐστιν). ἔστι γὰρ καὶ <ἐν>τὸς τοῦ κόσ<μου> θεῖον, ἤγουν <αἱ> ἐπιστατικ<αὶ> δυνάμεις <ἃς> καὶ συμπαθ<εῖς> λέγουσιν ο<ἱ> χαλδαῖοι, ἑλκομένας δ<ιά> τινων.
250 - 133 273, 6 θεῖόν. ἤγουν ἡ πρόνοια.
251 - 133 273, 6-7 ἀγοήτευτον. ἀσυμπαθές.
252 - 133 273, 8 ὁ δ’ἀφήμενος. ἀντὶ τοῦ ὁ μὴ πρὸς τὰ κάτω δεδεμένος.
253 - 133 273, 8 οὐκ ἀλεγίζει. ἤγουν οὐχ ἕλκεται.
254 - 133 273, 9 οὐδ’ὄθεται. ἤγουν ἐπιστρέφεται.
255 - 133 273, 10 ἡ γὰρ νοῦ φύσις. τὸν γὰρ θεὸν καὶ πατέρα καὶ νοῦν ὀνομάζουσιν.
256 - 133 273, 10 ἀμείλικτος. ἀντὶ τοῦ ἀσυμπαθὴς πρὸς τὰ κάτω.
257 - 133 273, 10 τὸ δὲ παθητικόν. ἀντὶ τοῦ τὸ συμπάθειαν ἔχον.
258 - 133 273, 11 τὸ μὲν δὴ πλάτος. ἤγουν τὸ τῆς μαντείας πολύ.
259 – 133 273, 11-12 ἔν τε μαντείαις καὶ τελεταῖς. μαντεία μὲν ἡ διὰ τῶν ὄντων ἀλλήλων πρόγνωσις· τελετὴ δὲ ἡ διά τινος ἕλξις τοῦ ἐντὸς θείου.
260 - 133 273, 12 παρέχεται. δίδωσι.
261 - 133 273, 13 διαστάντων. τῶν ὄντων.
262 - 133 273, 13 ὄντων. τῶν ὄντων.
263 - 133 273, 13-14 συγγένεια. ἡ.
264 - 133 273, 14 τελετάς. ἤγουν τὰς τοῦ θείου ἕλξεις.
265 - 133 273, 14 ἀλλά-κινείτω. ἤγουν μὴ μόνον ἔργῳ, ἀλλὰ μὴ δὲ λόγῳ κινείσθωσαν αἱ τελεταί.
266 - 133 273, 14-15 νόμῳ πολιτείας. ἡ πολιτεία γὰρ οὕτω νομοθετεῖ, μὴ δημοσιεύειν τὰ θεῖα.
267 - 133 273, 15 πειθόμενος. ὁ λόγος δηλονότι.
268 - 133 273, 15 ἀνεμέσητον. ἤγουν ἔξω μέμψεως.
269 - 133 273, 15-16 ἀποδέξασθαι. ἀντὶ τοῦ καλῶς διακείσεσθαι πρὸς αὐτήν.
270 – 133 273, 16-18 (καὶ δή-σκέμματι). καὶ ἡ μὲν ὅλη μαντικὴ παρ’ἡμῶν ἐξ ὧν εἶχε καλῶν ἐπῃνέθη· νῦν δὲ μέρος αὐτῆς ἀποτεμόμενοι, ἤγουν τὴν ἐν ὕπνοις μαντικήν, σκε-

11 ὁ δ’ἀφήμενος] ὁ δ’ἀφειμένος codd. || 13 οὐδ’ὄθεται] οὐδ’ὄθοται L || 21 διαστάντων] in marg. codd. || 22 ὄντων] in marg. codd. || 23 συγγένεια] in marg. codd.

2 διαχωρισθείσης] διαχωρισθήσεις P || 4 ὁ σοφός] om. P || 5 διασαφήσοι] διασαφήσει P || 6–8 ἔστι-δ<ιά> τινων] om. P || 11 ὁ] εἰ P || 18–19 μαντεία-θείου] om. P || 21 τῶν ὄντων] om. P || 22 τῶν ὄντων] om. P || 23 ἡ] infra textum P || 27 μὴ] om. P || 29 δηλονότι] om. L || 106.32–107.1 καί-δυνατόν] om. P

ψόμεθα περὶ αὐτῆς, ὅσον δυνατόν.
271 - 133 273, 16 τὸ ὅλον. ἤγουν ἡ ὅλη μαντική.
272 - 133 273, 16 ἐκ τῶν ἐνόντων. ἤγουν ἐξ᾽ὧν εἶχε καλῶν.
273 - 133 273, 17 ἐγκεκωμίασται. παρ᾽ἡμῶν.
274 - 133 273, 17 τὸ δὲ νῦν ἔχον. ἤγουν τὸ δὲ νῦν προκείμενον.
275 - 133 273, 17 τὴν ἀρίστην. ἤγουν τὴν ἐν ὕπνοις μαντικήν.
276 - 133 273, 17-18 ἀποτεμόμενον. ἐμέ.
277 - 133 273, 18 ἐμφιλοχωρῆσαι. ἀντὶ τοῦ τὰ ἐν αὐτῇ ἐπιμελῶς σκέψασθαι.
278 - 133 273, 18 αὐτήν. τὴν μαντικήν.
279 - 133 273, 19 χαρακτῆρα. τύπον.
280 – 133 273, 19-21 (χαρακτῆρα-θεωρούμενον). κοινὸς δὲ χαρακτὴρ ἔστω ἐπὶ πᾶσι τοῖς σημαινομένοις ὑπὸ τῆς ἐν ὕπνοις μαντείας ἡ ἀσάφεια. ἐπείπερ οὐκ ἔστι δέον ἐλέγχειν ἡμᾶς αὐτὴν διὰ τῆς ἀσαφείας, ὡς οὐκ ἔστι μαντική. τοῦτο γὰρ καὶ ἐν τῇ καθόλου μαντικῇ θεωρεῖται· καὶ ὁ ἀπόλλων γὰρ ἐκ τοῦ μηδὲν λέγειν σαφὲς ἐκλήθη λοξίας.
281 - 133 273, 19 πάσαις. οἷς λέξομεν περὶ αὐτῆς.
282 - 133 273, 19 ἔχοντας. ἡμᾶς.
283 - 133 273, 19 τὴν ἀσάφειαν. ἤγουν τὸ μηδὲν αὐτὴν δεικνύναι σαφές.
284 - 133 273, 20 μηδεμιᾶς. ἀπὸ πασῶν τῶν μαντικῶν τεχνῶν.
285 - 133 273, 20 ἀξιοῦν. ἡμᾶς.
286 - 133 273, 20 ἐν ὁλοκλήρῳ. ἤγουν ἐν τῇ καθόλου μαντικῇ.
287 - 133 273, 21 ὁ δὲ λόγος. ὁ ὑπ᾽ἐμοῦ πρότερον ῥηθείς.
288 - 133 273, 21 τοῦτο. τὸ ἀσαφές.
289 - 133 273, 22 τὸ ἀπόρρητον. τὸ μὴ λέγεσθαι περὶ ἐκείνων τι.
290 - 133 274, 1 τὰ χρηστήρια. τὰ τοὺς χρησμοὺς διδόντα.
291 - 133 274, 1 συνετά. ὥστε συννοεῖν τινα ἐκεῖνα.
292 - 133 274, 1 φθέγγεται. λέγει.
293 - 133 274, 2 ἐκεῖθεν. ἀπὸ τοῦ μηδὲν λέγειν σαφές.
294 – 133 274, 2 ὁ πυθοῖ χρησμῳδός. ὅτι ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ πυθίου ἀπόλλωνος τρίπους ἵδρυτο, πρότερον μὲν χαλκοῦς, ὅτε καὶ τὸ ἱερὸν ἐξῳκοδομήθη παρὰ πεισιστράτου, ὕστερον δὲ χρυσοῦς. ἐν ᾧ ὑπερέκειτο φιάλη χρυσῆ, ἣ τὰς μαντικὰς εἶχε ψήφους. αἵ τινες ἤλλοντο, ἐρομένων τῶν μαντευομένων περὶ οὗ ἂν ἐβούλοντο, καὶ ἡ πυθία ἱέρεια ὑπὸ τῆς κινήσεως τῆς ψήφου, ἐμφορουμένη, ἔλεγεν ἃ ὁ ἀπόλλων ἐβούλετο.
295 - 133 274, 2 χρησμῳδός. ἤγουν ὁ ἀπόλλων.

28–32 : Suid., s. v. Π 3137 || 29 : Photius, *Lexicon*, s. v. Π 472; Suid., s. v. Π 3130

15 πάσαις] πᾶσιν codd.

8 τὰ] om. P || 11–14 κοινός-λοξίας] om. P χαρακτὴρ] χαρατὴρ L || 12 σημαινομένοις ὑπὸ] (ση)μαινομένοις ὑπὸ in marg. L, ipse addidit scriba || 15 οἷς] καὶ P || 17 δεικνύναι] δυκνῆναι P σαφές] σαφῶς P || 25 συννοεῖν] συνοεῖν P τινα] τὰ P || 27 ἀπὸ τοῦ] om. P || 28–32 ὅτι-ἐβούλετο] om. P

296 - 133 274, 2 ὅτι. διότι.
297 - 133 274, 3 ὁ θεός. ἤγουν ὁ ἀπόλλων.
298 - 133 274, 3 σωτήριον. τῆς ἑαυτῶν πόλεως, ἐπὶ τῆς τοῦ ξέρξου στρατείας.
299 - 133 274, 3 μάτην ἂν ἤκουσεν. ἀντὶ τοῦ οὐδὲν ἐνόησεν ἂν ὁ δῆμος.
300 - 133 274, 4 ἐκκλησιάζων. συναθροιζόμενος.
301 - 133 274, 4 ὁ δῆμος. τῶν ἀθηναίων.
302 - 133 274, 4 ἀνέγνω. ἀνεγνώρισε.
303 - 133 274, 5 τὴν διάνοιαν. ἤγουν τὸν ἐν ἐκείνῳ νοῦν.
304 – 133 274, 5-6 (ὥστε-μαντεία). ἐπειδὴ τὰ ὑπὸ τοῦ ἀπόλλωνος ἀσαφῶς λεγόμενα ἐστέργοντο, δέον ἐστὶ μὴ δὲ τὴν ἐν ὕπνοις μαντικὴν γνῶσθαι ἀπόβλητον διότιπερ ἀσαφῶς λέγει.
305 - 133 274, 5 ἐνταῦθά γε. ἤγουν ἐν τῷ ἀσαφὲς εἶναι.
306 - 133 274, 5-6 ἀπόβλητος. ἀντὶ τοῦ μὴ στεργομένη.
307 - 133 274, 6 ἔχουσα. ἡ ἐν ὕπνοις μαντική.
308 - 133 274, 7 πρός τε τὰ ἄλλα. ἀντὶ τοῦ πρὸς τὰς ἄλλας μαντείας· πᾶσαι γὰρ ἀσαφεῖς.
309 - 134 274, 9 ἐπιθετέον. ἀντὶ τοῦ σπουδαστέον.
310 - 134 274, 9 μαθήσεων. ἀπὸ τῶν.
311 - 134 274, 9 ταύτῃ. τῇ καθ'ὕπνους μαντικῇ.
312 - 134 274, 10 ὅτι. διότι.
313 - 134 274, 10 παρ'ἡμῶν. ἀφ'ἡμῶν.
314 - 134 274, 10 ἔνδοθεν. ἀπὸ τῶν ἐντός.
315 - 134 274, 10-11 τῆς ἑκάστου ψυχῆς. ὡς ἀπό.
316 - 134 274, 11 νοῦς. ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς.
317 – 134 274, 11 νοῦς μέν. περὶ τούτων, εἴρεται πρότερον.
[318 – 134 274, 11 νοῦς-τῶν ὄντων. ὄντα λέγεται τὰ νοητά, γινόμενα δὲ τὰ αἰσθητά. εἰ τὰ ὄντα νοητά, καὶ τὰ εἴδη πάντως αὐτῶν νοητά, ὁμοίως εἰ καὶ τὰ γινόμενα αἰσθητά, καὶ τὰ εἴδη αὐτῶν αἰσθητά. ὁρᾷ μὲν οὖν ὁ νοῦς τὰ εἴδη τῶν ὄντων χωρὶς ὕλης δηλονότι, καὶ ἔχει αὐτά. εἰ γὰρ μὴ ᾗ δυνάμει, οὐκ ἂν αὐτὰ ἐνεργείᾳ ἑώρα καὶ ἐλάμβανε. διὰ δὲ τούτων, καὶ ἐπὶ τὰ εἴδη τῶν γινομένων καταβαίνει. εἰ δὲ ψυχὴ τῶν γινομένων διὰ τῆς φαντασίας, εἶτα διὰ τούτων καὶ επὶ τὰ τῶν ὄντων ἀναβαίνει.]
319 - 134 274, 11 τὰ εἴδη τῶν ὄντων. τῶν ὄντων γὰρ τὰ εἴδη παρὰ θεοῖς εἰσιν.
320 - 134 274, 11 τὰ εἴδη. τοὺς τύπους.
321 - 134 274, 11 ἀρχαία. ἤγουν πρὸ τοῦ κατελθεῖν αὐτὸν ἐνταῦθα.
322 – 134 274, 12 φιλοσοφία φησί. τοῦτο δόξα χαλδαίων καὶ πλάτωνος. λέγουσι γὰρ ἐκεῖνοι προϋπαρξιν ψυχῶν· πρὸ γοῦν τοῦ κατελθεῖν τὴν ψυχὴν ἐνταῦθα, ἕπεται τοῖς θεοῖς, καὶ

3 τοῦ] om. P || 4 ἐνόησεν] ἐνενόησεν P || 8 τὸν] τῶν P || 9–11 ἐπειδή-λέγει] om. P || 10 γνῶσθαι] difficile lectu L || 13 στεργομένη] στεργομένην P || 14 ἡ] om. P || 24 περί-πρότερον] om. P || 25–30 ὄντα-ἀναβαίνει] om. L || 28 ᾗ] εἶ τούτων] τοῦτον P || 32 τοὺς τύπους] om. P || 108.34–109.2 τοῦτο-δοξαστά] om. P

ὁρᾷ τὰ μὲν τῶν ὄντων ἀληθῆ, τὰ δὲ δοξαστά. μόνοι δὲ οἱ θεοὶ ὁρῶσι ταῦτ'ἀληθῆ. ὁ μὲν οὖν νοῦς, ἅτε καθαρώτερος ὤν, τὰ ὄντα ὁρᾷ, ἡ δὲ ψυχὴ τὰ δοξαστά.

323 - 134 274, 12-13 τῶν γινομένων. ἤγουν τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ· ἅ τινα καὶ δοξαστὰ λέγεται.

324 – 134 274, 13-14 (ἐπειδή-γινόμενον). νοῦς μὲν γάρ ἐστι ψυχῆς ἀποτελεύτησις, καὶ οὕτως ὄν· ψυχὴ δὲ ἀρχὴ δοξαστῶν ἃ καὶ γιγνόμενά ἐστι.

TAB. II

325 - 134 274, 13 λόγος. ἀναλογία.

326 - 134 274, 14 ὅστις. λόγος· ἤγουν ἀναλογία.

327 - 134 274, 14 τῷ ὄντι. τῷ μήτ'ἐν γενέσει μήτ'ἐν φθορᾷ.

328 - 134 274, 14 τὸ γινόμενον. τὸ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ.

329 - 134 274, 14 πρώτῳ. ἤγουν τῷ νοῷ.

330 - 134 274, 15 τρίτον. τὸ ὄν.

331 - 134 274, 15 δευτέρῳ. ἤγουν τῇ ψυχῇ.

332 - 134 274, 15 τέταρτον. τὸ γινόμενον.

333 - 134 274, 15 ἀνάπαλιν. ἤγουν τὸν τέταρτον πρὸς τὸ δεύτερον, καὶ τὸν τρίτον τῷ πρώτῳ.

334 - 134 274, 16 οὐδὲν ἧττον. ἀντὶ τοῦ ἐπίσης.

335 - 134 274, 16 ἐπιστήμης. τῆς γεωμετρίας.

336 - 134 274, 17 οὕτως. διὰ τοῦ ἐναλλάξ.

337 - 134 274, 18 ἀξιούμενον. ἤγουν τὸ ὡς δόγμα τι θέμενον.

338 - 134 274, 18 [2] ἔχει. ἡ ψυχή.

339 – 134 274-275, 18-1 (ἔχει μὲν οὖν-τὸ ζῷον). ἔχουσα ἡ ψυχὴ τὰ εἴδη τῶν γινομένων διαδίδωσι ταῦτα τῇ φαντασίᾳ. δι'ἧς τῆς φαντασίας εἰς ἀνάμνησιν καὶ αἴσθησιν τῶν ἀποκειμένων ἐν τῇ ψυχῇ εἰδῶν ἔρχεται τὸ ζῷον. καὶ οὐδέν φησι θαυμαστόν, ἐὰν ἡ ψυχή, κρείττων οὖσα, δίδωσι τῇ ἐλάττονι ἑαυτῆς τῇ φαντασίᾳ τὰ εἴδη ὥστε ποιήσειν δῆλα τῷ ζῴῳ. ἐπεί τοί γε καὶ ὁ νοῦς κρείττων ὢν οὐ δύναται ἰδεῖν ὀρθῶς ὅτι δή ποτε δέ· εἰ μὴ ἡ ἐπιστατικὴ δύναμις αὐτοῦ τῷ ὀρθῶς κρίνοντι λόγῳ, οὗτος γάρ ἐστι κοινὸς νοῦ καὶ ψυχῆς, ἀπαγγείλῃ, οὐκ ἂν εἰς μνήμην καὶ κατοχὴν τῶν ἐνεργειῶν τοῦ νοῦ ἥξῃ ποτὲ τὸ ζῷον.

340 - 134 274, 19 πάντα. τὰ εἴδη τῶν γινομένων.

341 - 134 274, 19 προβάλλει. ἀντὶ τοῦ ἐκβάλλει ἡ ψυχή.

342 - 134 274, 19 τὰ προσήκοντα. τὰ προσελθόντα, τὰ προστυχόντα.

343 - 134 274, 19-20 ἐνοπτρίζει τὴν φαντασίαν. ἤγουν τῶν εἰδῶν τύπους πηδῶσι τῇ φαντασίᾳ.

12 πρώτῳ] πρῶτον codd.

3 τῶν] τις P || 4 λέγεται] λέγονται P || 5–6 νοῦς-γιγνόμενά ἐστι] om. P || 12 τῷ νοῷ] τὸν νοῦν P (L a. c.), πρώτῳ corr. L || 20 τοῦ] τοῦτο P || 23–29 ἔχουσα-ζῷον] om. P ἔχουσα] ipse addidit scriba L || 27 οὐ δύναται-δέ] supra lineam L || 29 ἀπαγγείλῃ] ἀπαγγείλοι L ἥξῃ] ἥξοι L || 32 τὰ προστυχόντα] om. P

344 - 134 274, 20 δι’ἧς. τῆς φαντασίας.
345 - 134 274, 20 τὴν ἀντίληψιν. τὴν διὰ τῆς μνήμης κατάληψιν.
346 - 134 274, 20 ἐκεῖ. ἐν τῇ ψυχῇ.
347 - 134 274, 21 μενόντων. ἤγουν τῶν εἰδῶν.
348 - 134 274, 21 ἴσχει. ἀντὶ τοῦ ἔχει.
349 - 134 274, 21-22 τῶν ἐνεργειῶν. τῶν ἰδίων καὶ ἁπλῶν ἐπιβολῶν.
350 - 134 274, 22 ἐπαΐομεν. ἀκριβῶς γινώσκομεν.
351 – 134 274, 22-23 (πρίν-ἀπαγγεῖλαι). δι’ἐπιστασίας γὰρ ἀκριβοῦς καὶ χρόνου τινῶν εἰς κατάληψιν ἐρχόμεθα· ἁπλῇ δὲ ἐπιβολῇ καὶ οὐ δι’ἐπιστασίας καὶ ἀχρόνως μόνος θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει.
352 - 134 274, 22 τῷ κοινῷ. τῷ ὀρθῶς κρίνοντι λόγῳ.
353 - 134 274, 22 ἐπιστατικήν. ἥτις δευτέρα τοῦ νοῦ τέτακται· τὴν ἐπιστατικῶς ἐνεργοῦσαν.
354 - 134 274, 23 ἀπαγγεῖλαι. ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν.
355 - 134 274, 23 ἐκείνην. τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν.
356 - 134 274-275, 23-1 λανθάνει. ἀντὶ τοῦ οὐκ εἰς μνήμην καὶ κατοχὴν ἔρχεται τοῦ τυχόντος.
357 - 134 275, 1 τῶν. εἰδῶν τῶν ὑπαρχόντων.
358 - 134 275, 1 τῇ πρώτῃ ψυχῇ. ἤγουν τῇ λογικῇ.
359 - 134 275, 1-2 τὴν ἀντίληψιν. κατάληψιν.
360 - 134 275, 2 ἴσχομεν. ἔχομεν.
361 - 134 275, 2 ἥκειν. ἐλθεῖν.
362 - 134 275, 2 αὐτῶν. τῶν ἐν τῇ ψυχῇ.
363 - 134 275, 3 ἐκμαγεῖα. ἤγουν τῶν εἰδῶν τῶν γινομένων τύποι.
364 - 134 275, 3 αὕτη ζωή τις. ἡ τῆς φαντασίας ἐνέργεια.
365 – 134 275, 3 αὕτη ζωή τις. τὴν τῆς φαντασίας δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταύτην ζωήν τινα ἰδίαν λέγει. ζῆν γὰρ τὸ ζῷον λέγομεν ὅτε αἱ τούτου ἐνεργοῦσιν αἰσθήσεις. ἐπεὶ γοῦν καὶ κατὰ τὴν φαντασίαν τὰ παρεκτικὰ τοῦ ζῆν καὶ φυλάττεσθαι τὸ ζῷον, ἤγουν αἱ αἰσθήσεις, ἔστιν ὅτε ἠρεμοῦσιν, αὕτη δὲ καθ’αὑτὴν καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει, δῆλον ὡς ζωή τίς ἐστιν ἰδία, ἐπεί τοί γε αἰσθήσεσιν ἰδίαις ὑπηρετεῖται.
366 - 134 275, 3 μικρόν. ἀντὶ τοῦ ὀλίγον.
367 - 134 275, 3-4 ὑποβᾶσα. ἀντὶ τοῦ ἐνδεέστερον ἔχουσα τῆς κυρίως διὰ τῶν αἰσθήσεων ζωῆς.
368 - 134 275, 4 ἐν ἰδιότητι. ἤγουν εἰς ἰδίαν τινὰ περιορισθεῖσα φύσιν.

---

18 τῶν] om. P

---

4 εἰδῶν] ἰδῶν P || 5 ἀντὶ τοῦ ἔχει] om. P || 7 ἀκριβῶς γινώσκομεν] ἐπιγινώσκομεν P || 8–10 δι’ἐπιστασίας-γινώσκει] om. P || 9 οὐ] ipse addidit scriba L || 11 λόγῳ] τὸν λόγον P || 12 ἥτις] om. P τὴν] om. P || 14 ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν] om. P || 16 εἰς] εἰ P ἔρχεται] ἔρχεσθαι P || 20 κατάληψιν] om. P || 24 τύποι] om. P || 26–30 τήν-ὑπηρετεῖται] om. P τῆς] supra lineam L || 32 ἔχουσα] ἐχοῦσα L τῆς κυρίως διὰ τῶν αἰσθήσεων ζωῆς] om. P

369 - 134 275, 4 φύσεως. τῆς αἰσθητικῆς.
370 - 134 275, 4 αἰσθητήριά γέ τοι. τὰ τῆς φαντασίας αἰσθητήρια ἄρρητα.
371 - 134 275, 5 κατ'αὐτήν. τὴν φαντασίαν.
372 – 134 275, 5-8 (καὶ γάρ-σώματος). οὐκ ἔστιν οὔτε φωνὴ διηρθρωμένη φησὶν ἣν καθ'ὕπνους ἀκούομεν, εἰ καὶ δοκεῖ, οὔτε ἁφὴ αἴσθησιν κυρίως παρέχουσα, ἀλλὰ λαβή τις μόνον ψόφου ἐπὶ τῆς φωνῆς, καὶ λαβή τις ἐπὶ τῆς ἁφῆς, οὐ κυρίως δὲ ἁφή.
373 - 134 275, 6 ψόφων. ἀντὶ τοῦ κτύπων τινῶν καὶ φωνῶν.
374 - 134 275, 6 πληκτικωτάτην. σφοδρῶς πλήττουσαν.
375 - 134 275, 6 ἀντίληψιν. ἀντὶ τοῦ λαβήν τινα μετρίαν.
376 - 134 275, 7 ἀνενεργήτων. ἤγουν οὐκ ἐνεργούντων.
377 - 134 275, 7 ὀργανικῶν. ἤγουν τῶν αἰσθήσεων.
378 – 134 275, 7 τῶν ὀργανικῶν μορίων. τὰ μὲν ἄλλα τοῦ σώματος μέρη τοῦ ὅλου εἰσὶ μέρη συστατικά. αἱ δὲ αἰσθήσεις μέρη καὶ αὗται συμπληρωτικὰ μέντοι καὶ αὐτὰ τοῦ ὅλου, καὶ ὀργανικά. δι'αὐτῶν γὰρ τὰ ἄλλα καλῶς διατίθενται καὶ συνίστανται.
379 - 134 275, 8 καὶ μή ποτε. καὶ μή ποτε ἆρα.
380 - 134 275, 8 ἱερώτερον. ἀντὶ τοῦ καθαρώτερον τῶν κυρίως αἰσθήσεων.
381 - 134 275, 8 τοῦτο γένος. τὸ ἐν τῇ φαντασίᾳ.
382 - 134 275, 9 κατ'αὐτό γέ τοι. τὸ ἐν τῇ φαντασίᾳ τῶν αἰσθήσεων γένος.
383 - 134 275, 9 τὰ πολλά. ἀντὶ τοῦ κατὰ πολύ.
384 – 134 275, 9-10 (συγγινόμεθα-προμηθουμένοις). νουθετοῦσι καὶ χρῶσι καὶ προμηθουμένοις τἄλλα συγγενόμεθα τοῖς θεοῖς· ἵν'ὦσι δοτικαὶ ταῦτα πάντα.
385 - 134 275, 10 νουθετοῦσι. δοτική.
386 - 134 275, 10 νουθετοῦσι. τοῖς θεοῖς.
387 - 134 275, 10 καὶ χρῶσι. καὶ μαντείας διδοῦσι.
388 - 134 275, 10 καὶ τἆλλα. ἀντὶ τοῦ καὶ εἰς ἄλλας πράξεις.
389 - 134 275, 11 τῳ. τινι.
390 - 134 275, 11 ὕπνου. ἀντὶ τοῦ ἐν ὕπνοις ἰδών, εὗρε θησαυρόν.
391 - 134 275, 11-12 οὐκ ἐν θαυμαστοῖς ἄγω. ἤγουν οὐ θαυμάζω.
392 - 134 275, 12 καταδαρθών. εἰς ὕπνον καταπεσών.
393 - 134 275, 12 ἄμουσος. ἀντὶ τοῦ μηδὲν ἐν λόγοις εἰδώς.
394 - 134 275, 13 ὄναρ. καθ'ὕπνους.
395 – 134 275, 13 ταῖς μούσαις. ὅτι μοῦσαι κατὰ μὲν τουτονὶ τὸν συνέσιον ἀπὸ τοῦ ὁμοῦ οὖσαι λέγονται· εἰ μὲν γὰρ πασῶν τῶν μουσῶν τὰ ἐπιτηδεύματά φησιν οὕτινι συνέλθοιεν, οὐκ ἂν ὁ τοιοῦτος ἔμμουσός τε καὶ τέλειος γένοιτο. κατὰ δὲ πλάτωνα, ἀπὸ τῆς μουσικῆς· ἤγουν αἱ διὰ πάντων τῶν ἐν λόγῳ τὴν ἁρμονίαν ἔχουσαι, ὥσπερ ἐν μουσικῇ.

4–6 οὐκ ἔστιν-ἁφή] om. P || 7 καὶ] difficile lectu || 9 λαβήν τινα μετρίαν] λαβεῖν τὴν ἁμαρτίαν P || 12–14 τὰ μέν-συνίστανται] om. P || 17 τὸ] τῶν P || 20–21 νουθετοῦσι-πάντα] om. P νουθετοῦσι] sequitur littera erasa L || 25 καὶ] om. P || 27 ὕπνοις] ὕπνου P || 29 καταπεσών] κατὰ πεδὼν P || 32–35 ὅτι-μουσικῇ] om. P

396 - 134 275, 13 εἰπών. ταῖς μούσαις.
397 - 134 275, 14 ἀκούσας. παρὰ τῶν μουσῶν.
398 - 134 275, 14 ποιητής ἐστι δεξιός. ἤγουν εὐάρμοστος κατὰ τὴν ποίησιν.
399 - 134 275, 14-15 ὁ καθ'ἡμᾶς χρόνος. ἤγουν ὁ κατὰ τὸν συνέσιον χρόνος.
400 - 134 275, 15 ἤνεγκεν. ἔφερε ποιητήν.
401 - 134 275, 15 τοῦτο. τὸ ἐν ὕπνοις γενέσθαι τινὰ ποιητὴν δεξιόν.
402 - 134 275, 16 καταμηνυθείσας. ἤγουν ὑπὸ τῶν ὕπνων καταμηνυθείσας διά τινων.
403 – 134 275, 17 ὅσοις ὕπνος-ἐποίησεν. τὸ ὅσοις ὕπνοις πρὸς τὸ ἐποίησε.
404 – 134 275, 17 ὅσοις ὕπνος-ἐποίησεν. ἀντὶ τοῦ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιφανείς τις ἰατρὸς ἠναντιώθη τῇ νόσῳ.
405 - 134 275, 17 ἰατρός. τὶς ἰατρὸς ἐν ὕπνοις φανείς.
406 – 134-135 275, 17-23 (ἀλλ'ὅταν-εἰδέναι). καὶ ταῦτα μέν φησιν τῶν σμικρῶν ἴσως εἰσίν· ἀλλὰ ὅταν ἡ φαντασία ὑπό τινος κινουμένη θείας δυνάμεως ἀνοίξῃ ὁδὸν τῇ ψυχῇ τῇ μηδέποτε ἐνθυμηθείσῃ ἀνανεῦσαι ἄνω πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν, κἀκείνη, ἤγουν ἡ ψυχή, ἀπὸ τῆς φυσικῆς συμπαθείας ὑπερκύψῃ καὶ συνάψῃ τὸν νοῦν τῷ θείῳ πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων. καὶ ταῦτα· τοσοῦτον πεπλανημένον αὐτὸν τὸν νοῦν, ὥστε μὴ δὲ συννοεῖν πόθεν ἄρα κατῆλθεν, ἤγουν μὴ εἰδότα ὡς θεῖόν τί ἐστιν ἀπόκομμα, τοῦτο αὐτὸ εἴη ἄν φησι κορυφαιότατον ἀγαθὸν τῶν ὄντων ἁπάντων, τὸ συνάψαι τὴν φαντασίαν, δηλονότι τὸν νοῦν, τῷ νοητῷ, διὰ τῆς ψυχῆς δέ.
407 - 134 275, 18 τὰς τελεωτάτας. ἤγουν τὰς τελείας καταλήψεις τῶν ὄντων.
408 - 134 275, 19 ἀνοίξῃ. δηλονότι ἡ φαντασία.
409 - 134 275, 19 ὀρεχθείσῃ. ἀντὶ τοῦ εἰς ὄρεξιν ἐλθούσῃ.
410 - 134 275, 19-20 εἰς νοῦν βαλομένῃ. ἀντὶ τοῦ ἐνθυμηθείσῃ.
411 - 134 275, 20 τὴν ἄνοδον. ἤγουν εἰς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν.
412 - 135 275, 20 τοῦτο. τὸ ἀνοῖξαι τὴν φαντασίαν τῇ ψυχῇ τὴν τοιαύτην ὁδόν.
413 - 135 275, 20-21 τοῖς οὖσι. καλοῖς δηλονότι.
414 - 135 275, 21 κορυφαιότατον. κράτιστον.
415 - 135 275, 21 φύσεως. ἀντὶ τοῦ τῆς φυσικῆς συμπαθείας.
416 - 135 275, 21 ὑπερκύψαι. ἀντὶ τοῦ ἀνακύψαι τὴν ψυχὴν δηλονότι.
417 - 135 275, 21 συνάψαι. συναρμόσαι.
418 - 135 275, 22 τῷ νοητῷ. ἤγουν τῷ θείῳ.
419 - 135 275, 22 ἐς τοσοῦτο. τὸν νοῦν δηλονότι.
420 - 135 275, 22 ὡς. ὥστε.
421 - 135 275, 22 ὅθεν. ἤγουν ἀπὸ ποίου τόπου, ἤγουν τοῦ ἄνω.
422 - 135 275, 23 ἦλθεν. ἀντὶ τοῦ κατῆλθεν.

8 ὕπνος] ὕπνοις codd. || 9 ὕπνος] ὕπνοις codd. || 32 ἐς τοσοῦτο] εἰς τοσοῦτο L, εἰς τοσοῦτον P

8 τὸ ὅσοις-ἐποίησε] om. P || 9–10 ἀντί-νόσῳ] om. P || 12–19 καὶ ταῦτα-δέ] om. P || 14–15 κἀκείνη-ὑπερκύψῃ] supra rasuram L || 20 καταλήψεις] καταλείψεις P || 26 καλοῖς] καλεῖς P

423 - 135 275, 23 εἰδέναι. γινώσκειν αὐτὸν τὸν νοῦν.
424 - 135 275, 23 τὴν ἀγωγήν. ἀντὶ τοῦ τὴν ἀναγωγὴν τοῦ νοῦ πρὸς τὸ θεῖον.
425 – 135 275-276, 24-1 (φαντασίᾳ-συναφήν). τὸ καὶ προστίθεται διότι διὰ τῶν ἀρετῶν πασῶν τυγχάνει τῆς ἀναγωγῆς ὁ νοῦς, τῆς πρὸς τὸ θεῖον. λέγει γοῦν περὶ τῆς φαντασίας· ὡς ἀπιστεῖ τις τῇ φαντασίᾳ, ὡς οὐ δύναται καὶ δι’αὐτῆς πορισθῆναι ὁ νοῦς τὴν πρ<ὸς> τὸ νοητὸν συναφήν, ὥστε καὶ διὰ τῶν ἀρετῶν, <ἀπὸ δὲ> τῶν χαλδαϊκῶν λ<όγων> τὸ τοὺς δὲ καὶ ὑπν<ώοντας> καὶ τὰ ἑξῆς.
426 - 135 275, 24 κατ’αὐτήν ποτε. τὴν φαντασίαν.
427 - 135 276, 1 πορισθῆναι. ἀντὶ τοῦ πεπορισμένην γενέσθαι.
428 - 135 276, 1 τήν. τὸν νοῦν.
429 - 135 276, 1 συναφήν. ἤγουν τὴν τοῦ νοῦ πρὸς τὸ νοητόν.
430 - 135 276, 1-2 τῶν ἱερῶν λογίων. ἤγουν τῶν χαλδαϊκῶν.
431 - 135 276, 2 ἅ. ἅτινα.
432 - 135 276, 2 λέγει. λέγουσι.
433 - 135 276, 2 διαφόρων. ἀντὶ τοῦ παντοίων.
434 – 135 276, 2 διαφόρων ὁδῶν. ὁδοὺς διαφόρους λέγει τὰς πρὸς τὸ θεῖον τοῦ νοῦ, αἵτινες γίνονται διὰ τῶν ἀρετῶν ἁπασῶν.
435 - 135 276, 2-3 τὸν ὅλον κατάλογον. ἤγουν τὴν ὅλην καταρίθμησιν.
436 - 135 276, 3 οἴκοθεν. ἤγουν ἀπὸ τῶν ἀρετῶν.
437 – 135 276, 3 οἴκοθεν. ἀφ’ἑαυτῶν γὰρ αἱ ἀρεταί.
438 - 135 276, 3 ἀναγωγήν. τὴν εἰς τὸ θεῖον.
439 - 135 276, 4 καθ’ὅν. τὸν κατάλογον.
440 - 135 276, 4 ἔξεστι. δυνατόν ἐστι.
441 - 135 276, 4 τὸ ἔνδοθεν σπέρμα. ἤγουν τὸν νοῦν, καὶ ἀλλαχοῦ τοῦ θεοῦ σπέρμα ὁ νοῦς εἰς ἀνθρώπους ἥκει.
442 - 135 276, 5 τοῖς δέ. ἢ ὥς τισι τῶν ἀνθρώπων.
443 – 135 276, 5-6 (τοῖς δέ-ἀλκῆς). λέγουσι τὰ χαλδαϊκὰ λόγια, μετὰ τὸν κατάλογον τῶν δι’ἀρετῆς ὁδῶν· τοῦτο γὰρ τὸ οἴκοθεν. καθ’ὃν τὸν κατάλογον, ἔστιν ἡμῖν δυνατὸν αὐξῆσαι τὸν νοῦν καὶ εἰς τὸ θεῖον ἀνάξαι, ὅτι τισὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἔθεκεν ὁ θεὸς λαβεῖν τοῦ φωτὸς τοῦ θείου γνώρισμα ἀπὸ διδασκαλίας, ἤγουν διὰ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων· τοῦτο γὰρ τὸ διδακτόν. τινὰς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἐνέβαλλεν ὁ θεὸς εἰς αὐτοὺς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν, ἤγουν ἐν ὕπνοις ἔδωκεν εἰς αὐτούς, ὥστε συγγενέσθαι αὐτῷ καὶ τυχεῖν οὗτινος ἐφίενται.
444 - 135 276, 5 φησί. τὰ λόγια τὰ χαλδαϊκά.
445 - 135 276, 5 διδακτόν. ἤγουν διὰ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων καταλαβεῖν καὶ συγγενέσθαι τῷ θείῳ.
446 - 135 276, 5 φάους. τοῦ φωτὸς τοῦ ἰδίου.

1 γινώσκειν] γινώσκει P || 3–7 τὸ καί-ἑξῆς] om. P || 11 τὴν] om. P || 16–17 ὁδούς-ἁπασῶν] om. P || 18 καταρίθμησιν] ἀπαρίθμησιν P || 20 ἀφ’ἑαυτῶν γὰρ αἱ ἀρεταί] om. P || 27–32 λέγουσι-ἐφίενται] om. P || 31 ὑπνώοντας] difficile lectu L || 32 ἔδωκεν εἰς αὐτούς] ἔδωκεν αὐτούς L || 35 τῷ θείῳ] τὸ θεῖον P

447 - 135 276, 5 λαβέσθαι. λαβεῖν.
448 - 135 276, 6 ὑπνώοντας. ὑπνοῦντας.
449 - 135 276, 6 ἑῆς. τῆς ἰδίας.
450 - 135 276, 6 ἐνεκάρπισεν. ὡς καρπὸν ἐν ἐκείνοις ἐνέβαλλεν.
451 - 135 276, 6 ἀλκῆς. δυνάμεως.
452 - 135 276, 7 ἀντιδιέστειλεν. ἀντὶ τοῦ διεχώρισεν.
453 - 135 276, 7 εὐμοιρίας. τῆς ἧς ἐν ὕπνοις ἔτυχεν.
454 - 135 276, 7 μαθήσεων. τῶν διὰ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν ὄντων τῆς θεωρίας.
455 - 135 276, 7 ὁ μέν. ὁ διὰ τῶν μαθήσεων.
456 - 135 276, 8 ὁ δέ. ὁ ἐν ὕπνοις.
457 - 135 276, 9 τὸν ὑπνώοντα. τὸν ὑπνοῦντα.
458 - 135 276, 10 τὸ μανθάνειν. τοῦτο πρὸς τὸν διδασκόμενον ὑπὸ τοῦ διδασκάλου.
459 - 135 276, 11 τυγχάνειν. τοῦτο πρὸς τὸν κατ'ὄναρ διδασκόμενον.
460 – 135 276, 13-17 (ἀλλά-ἀποκηρύκτοις). ἀλλὰ τοῦτό φησι, τὸ ἀπὸ τῶν λογίων, ἐλήφθη παραστατικὸν τοῦ ἀξιώματος τῆς ζωῆς τῆς φανταστικῆς πρὸς ἐκείνους τοὺς ἐναντιουμένους αὐτῇ καὶ ἀπογινώσκοντας ὡς ἀνωφελῆ καὶ προστετηκότας, ἤγουν προσκειμένους ταῖς θυσίαις καὶ τοῖς σπλάγχνοις καὶ ταῖς ἄλλαις μαντείαις, ἅ εἰσιν ὑπὸ τῶν λογίων τῶν χαλδαϊκῶν ἀπόβλητα, ἃ ἐλάττω τῆς ἐν ὕπνοις μαντικῆς ὄντα, γινώσκειν ταῦτα βούλονταί τινες ὑπὸ περιττῆς σοφίας, τῆς δὲ διὰ φαντασίας περιφρονεῖν.
461 - 135 276, 13 τοῦτο. τὸ ἀπὸ τῶν λογίων.
462 - 135 276, 13 παρειλήφθω. παρειλημμένον ἔστω.
463 - 135 276, 13 παραστατικόν. πρὸς παράστασιν καὶ ἀπόδειξιν.
464 - 135 276, 14 τῆς ἀξίας. ἤγουν ἀξιώματος.
465 - 135 276, 14 τῆς-ζωήν. ἔστι γὰρ πρώτη ζωή, ἡ κυρίως διὰ τῶν αἰσθήσεων.
466 - 135 276, 14-15 τοὺς ἀπογινώσκοντας. ἀντὶ τοῦ καταγινώσκοντας.
467 - 135 276, 15 τὰ ἐλάττω. ἤγουν τὰ ἐν σπλάγχνοις καὶ ἀνατομαῖς καὶ θυσίαις.
468 – 135 276, 15 τὰ ἐλάττω. ἐλάττω τοῖς ἀποτελουμένοις ἀπὸ τῆς διὰ τῶν ὕπνων μαντικῆς.
469 - 135 276, 15-16 ὡς-γινώσκειν. ἤγουν οὐδὲν θαυμαστὸν ἐὰν γινώσκωσιν οὕτω ταῦτα ὡς γινώσκουσι.
470 - 135 276, 16 ὑπὸ περιττῆς σοφίας. δηλονότι ὑπὸ πολλῆς σοφίας.
471 - 135 276, 16 προστετηκότας. ἀντὶ τοῦ προσκειμένους.
472 - 135 276, 17 τοῖς. ἤγουν ταῖς ἀνατομαῖς καὶ τοῖς ἄλλοις.
473 - 135 276, 17 τῶν λογίων. τῶν χαλδαϊκῶν.
474 - 135 276, 17 ἀποκηρύκτοις. ἀποβλήτοις.

24 ζωήν] ζωῆς codd.

6 διεχώρισεν] διεχώρησεν P || 8 τῆς] om. P || 9 ὁ] om. P || 14–19 ἀλλά-περιφρονεῖν] om. P || 19 τῆς] difficile lectu, p. c. L διὰ] supra lineam L || 20 λογίων] λόγων P || 26 ἤγουν τὰ ἐν σπλάγχνοις καὶ ἀνατομαῖς καὶ θυσίαις] om. P, fortasse in rasura || 27–28 ἐλάττω-μαντικῆς] om. P || 31 πολλῆς σοφίας] πολλὴν σοφίαν P

475 - 135 276, 17 φησὶ γάρ. τὰ λόγια.
476 – 135 276, 18 (οὐ θυσιῶν-πάντα). ἔθυον γὰρ καὶ νήπια ἐν οἷς τὸ μέλλον ἑώρων καὶ ζῷα καὶ ἄλλα τινά. ἰδίως δὲ πάλιν ἑώρων τὸ μέλλον ἀπὸ σπλάγχνων ζῴων, ἢ καὶ ἀνθρώπων.
477 - 135 276, 18 θυσιῶν. τομαί.
478 - 135 276, 18 τάδ'ἀθύρματα. ἤγουν αἱ θυσίαι καὶ τὰ διὰ σπλάγχνων παίγνια.
479 – 135 276-277, 19-3 (καὶ φεύγειν-σοφῷ). καὶ τὰ μὲν λόγια ταῦτά φησι παρακελεύονται. οἱ δὲ εἰδότες διὰ τῶν προειρημένων τὸ μέλλον, ἐπειδὴ ὑπὲρ τὸ πλῆθος βούλονται εἶναι, ἐφευρίσκουσι τέχνας ἐπὶ τὸ μέλλον ἃς οὐκ ἴσασιν οἱ πολλοί. ταύτης δὲ τῆς διὰ τῶν ὕπνων περιφρονοῦσιν, ἐπειδὴ ἔχει ταύτην ἐπίσης καὶ ἐκείνος ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἀμαθής· ὑπ'ἀλαζονείας οὖν τῇ μαντικῇ ταύτῃ ὑπερορῶσι, ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ ἐπίσης γινώσκῃ καὶ αὐτὸς καὶ ὁ ἀμαθής.
480 - 135 276, 19 φεύγειν. ἀντὶ τοῦ ἀποφεύγειν.
481 - 135 276, 19 αὐτά. ἤγουν ἀνατομάς.
482 - 135 276, 19 παρακελεύεται. τὰ λόγια.
483 - 135 276, 19 οἱ δέ. ἤγουν οἱ διὰ τῶν τοιούτων τὸ μέλλον ὁρῶντες.
484 - 135 276, 19-20 ὑπὲρ τὸ πλῆθος. ἀντὶ τοῦ ὑπέρκεινται τοῦ πλήθους.
485 - 135 276, 20 τέχνας. ἤγουν μαντικάς.
486 - 135 276, 20 ἐπί. εἰς.
487 - 135 276, 20 τὸ ἐσόμενον. τὸ μέλλον.
488 - 135 277, 1 ἀξιοῦσιν ἐργάζεσθαι. ἄξιον κρίνουσιν ἐργάζεσθαι ἐκείνους ταύτας.
489 - 135 277, 1-2 ὑπερορῶσιν. ἀντὶ τοῦ καταφρονοῦσι.
490 - 135 277, 2 ὡς. ὄντος.
491 - 135 277, 2 προὔπτου. φανεροῦ.
492 - 135 277, 2 πράγματος. τοῦ τῶν ὀνείρων.
493 - 135 277, 2 οὗ. τοῦ πράγματος.
494 - 135 277, 2 μέτεστιν. ἤγουν μετοχή ἐστι.
495 – 135 277, 3-4 (τί-τυγχάνει). τί οὖν φησιν εἰ οὕτως, ἤγουν ἐν τῷ ὁμοτίμως ἔχειν ἐκείνους τόν τε σοφὸν καὶ τὸν ἀμαθῆ, πάλιν ὁ σοφὸς σοφός· διότι φησὶ καὶ ἐνταῦθα, ἤγουν ἐν ὀνείροις, πλέον τυγχάνει τοῦ κοινοῦ ὁ σοφὸς παρὰ ὁ ἀμαθής.
496 - 135 277, 3 ταύτῃ. καὶ οὕτως, ἤγουν, ὡς εἶπον, ὁμοτίμως.
497 - 135 277, 3 σοφός. ὁ σοφὸς ἐκεῖνος.
498 - 135 277, 3 ὅτι. διότι.
499 - 135 277, 4 τοῦ κοινοῦ. ἤγουν τῶν ὀνείρων.
500 - 135 277, 4 τοιγάρτοι. ὅμως γάρ.
501 - 135 277, 4-5 τὰ ἄλλα ἀγαθά. ἤγουν γῆ, ἀήρ, ὕδωρ, πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ.

2–3 ἔθυον-ἀνθρώπων] om. P || 6–11 καὶ τά-ἀμαθής] om. P || 16 ὑπέρκεινται] ὑπέρκειται P || 20 ταύτας] πάντας P || 21 καταφρονοῦσι] καταφωνοῦσι P || 22 ὄντος] ὄντως P || 24 τῶν ὀνείρων] τοῦ ὀνείρου P || 27–29 τί-ἀμαθής] om. P || 28 τὸν] καὶ L || 29 ὀνείροις] p. c. L || 30 εἶπον] εἰπεῖν P ὁμοτίμως] ἤγουν praem. L || 35 τῇ] om. L

502 - 135 277, 5 τούτων. ὧν εἶπον.
503 - 135 277, 5 κοινότατα. σοφοῖς δηλονότι καὶ ἀμαθέσι.
504 – 135 277, 7 εἰ δέ. ἐπιχείρημα ἕτερον δι’οὗ ἐπιχειρεῖ δεῖξαι ὡς αἱ κατὰ τὴν φαντασίαν αἰσθήσεις κρείττους τῶν κατὰ τὸ σῶμα.
505 - 135 277, 7-8 τὸ αὐτοπτῆσαι. ἀντὶ τοῦ τοῖς αἰσθητοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν αὐτὸν τὸν θεόν.
506 - 135 277, 8 χρῆμα. αὐτὸ τὸ ἰδεῖν.
507 - 135 277, 8 εὔδαιμον. ἤγουν εὐτυχές.
508 - 135 277, 8 ἐλεῖν. καταλαβεῖν τὸν θεόν.
509 - 135 277, 9 πρεσβυτέρας. ἤγουν τιμιωτέρας.
510 – 135 277, 9-10 (αἴσθησις-αὕτη). ὅτι φαντασία κατὰ πλάτωνα φαοστασία τίς ἐστι· φαντασία γάρ ἐστιν ἡ τῶν φανθέντων στάσις· ἵστησι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ἔξω φανέντα. κατὰ δὲ τὸν ἀριστοτέλην.
511 – 135 277, 9-11 (αἴσθησις-αἰσθητήριον). δι’αὐτὸ τοῦτό φησι αἴσθησίς ἐστιν αἰσθήσεων, διότι ἐστὶ κοινότατον. εἰ μὴ γάρ, ὅτι τὸ ζῷον διὰ τῶν αἰσθήσεων τῶν σωματικῶν αἴσθηται, τῷ φανταστικῷ παραπέμψοι, ἐκεῖνο δὲ τῇ ψυχῇ διαδοίη, οὐκ ἂν ὀφθείη οὐδὲν συνορῶν τὸ ζῷον. καὶ εἰ μὴ πάλιν ὅσους ἡ ψυχὴ τύπους ἔχει κατὰ τὴν μνήμην προγεγονότων τινῶν ἢ καὶ ὄντων τῇ φαντασίᾳ διαδοίη, αὕτη δὲ τὰς αἰσθήσεις τὰς σωματικὰς τὰ περὶ τούτου διδάξοι, κἀκεῖναι τοῖς ἔξωθεν εἴπωσιν, οὐκ ἂν ἡ ψυχὴ εἰδυῖα φανείη οὐδέν. διὰ τοῦτό φησιν ὅτι κοινότατόν ἐστιν ἡ φαντασία αἰσθητήριον τῶν τε σωματικῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς ψυχῆς αὐτῆς.
512 - 135 277, 9 αἰσθήσεων. τῶν σωματικῶν.
513 - 135 277, 10 αὕτη. ἡ φαντασία.
514 - 135 277, 10 ὅτι. διότι.
515 - 135 277, 10 κοινότατόν ἐστιν. ἤγουν καὶ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεων καὶ τῆς ψυχῆς.
516 - 135 277, 11 σῶμα. ἤγουν παχύτης τις πρώτη.
517 - 135 277, 11 πρῶτον. πρῶτον γὰρ φαντασία, εἶτα νοῦς διανοητικός, εἶτα ἔννοια, εἶτα διάνοια καὶ ἐπὶ ταύταις δόξα.
518 – 135-136 277, 11-14 (ἀλλὰ τό-ᾠκοδομήσατο). ἀλλὰ καὶ οὕτω<ς> ὡς ἔστι φησ<ὶ> κοινότατον καὶ ὑπ<η>ρετοῦν καὶ τοῖς ἔ<ξωθεν> καὶ τοῖς ἔσωθε<ν>, ὅμως ἔνδον <ἐστὶ> καὶ περὶ αὐτὸ <πᾶ>σά ἐστιν ἡ κε<φαλή>.
519 - 135 277, 11 τὸ μέν. ἤγουν τὸ φανταστικόν.
520 - 135 277, 11-12 ἐνδομυχεῖ. ἐντός ἐστι.
521 - 136 277, 12 ἀρχήν. ἄρχει γὰρ παντὸς τοῦ σώματος.
522 - 136 277, 12 ἔχει. ἡ κεφαλὴ κατοικεῖ.

10–11 : Ioann. Philop., *In Aristotelis analytica priora commentaria*, 15, 6; Suid., s. v. Φ 84

1 ὧν] ὡς P || 3–4 ἐπιχείρημα-σῶμα] om. P || 5 τοῖς αἰσθητοῖς] τῆς αἰσθητῆς P || 10–12 ὅτι-ἀριστοτέλην] om. P || 13–20 δι’αὐτό-αὐτῆς] om. P || 16 τὸ] supra lineam, difficile lectu L προγεγονότων] fortasse p. c. L || 22 ἡ φαντασία] αὐτὴ praem. P (in rasura) || 28–30 ἀλλά-κε<φαλή>] om. P || 33 ἄρχει] ἀρχὴ P

523 - 136 277, 13 αὐτό. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα.

524 - 136 277, 14 πραγματείαν. ἀντὶ τοῦ τὴν ὅλην κατασκευήν.

525 - 136 277, 14 ᾠκοδομήσατο. κατεσκεύασε.

526 - 136 277, 14 ἀκοὴ δὲ καὶ ὄψις. ἡ τῆς ἀκοῆς δύναμις καὶ ἡ τῆς ὄψεως δύναμις.

527 - 136 277, 15 ἀλλ'αἰσθήσεως. τῆς καθόλου.

528 – 136 277, 15 ἀλλ'αἰσθήσεως ὄργανα. τρία τινὰ ποιεῖται· αἰσθήσεις σωματικὰς τὰς ἔξωθεν, ἤγουν αὐτοὺς τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ δυνάμεις αὐτῶν, αἵτινες πάλιν συνάγονται εἰς τὴν καθόλου αἴσθησιν. ἄλλη γὰρ ἡ τῆς ὄψεως δύναμις καὶ ἄλλη ἡ τῆς ἀκοῆς, εἰς ἣν δὲ πᾶσαι τείνουσιν, μία, ἣν καὶ δέσποιναν τῶν ἄλλων καλεῖ. φησὶ γοῦν ὅτι αἱ ἔξωθεν αἰσθήσεις, ἤγουν αἱ τῶν αἰσθήσεων δυνάμεις, οὐκ εἰσὶν αἰσθήσεις εἰ μὴ ἐπὶ τὴν καθόλου καὶ πρώτην διαδοῖεν ἅπερ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν αἰσθητηρίων ἔλαβον. καὶ ἴσως τις ἥν φησι δέσποιναν τῶν αἰσθήσεων οἰηθείη τὴν φαντασίαν ἐπείπερ καὶ ὄργανα τῆς κοινῆς φησι· κοινὴν δὲ εἶπε πρότερον τὴν φαντασίαν, οὐ καλῶς δὲ οὐδὲ ὀρθῶς, ἐπείπερ παρακατιὼν λέγει ὡς ὅλῳ αὕτη τῷ πνεύματι καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει. καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἄμεσον αἴσθησιν λέγει καὶ ζωὴν ἰδίαν ἐν ἰδιότητι φύσεως στᾶσαν· ἔστι γοῦν αὕτη, ἡ καθόλου αἴσθησις, εἰς ἣν ἡ φαντασία ἐποχεῖται.

529 - 136 277, 15 τῆς κοινῆς. τῶν ὅλων αἰσθήσεων.

530 - 136 277, 16 οἷον. καθά.

531 - 136 277, 16 διαγγέλλουσαι. ἀντὶ τοῦ μηνύουσαι.

532 - 136 277, 16-17 τῇ δεσποίνῃ. ἤγουν τῇ καθόλου αἰσθήσει.

533 - 136 277, 17 τὰ θύραθεν αἰσθητά. τὰ ἔξωθεν· ἐπὰν πυλωρὸν εἶπε.

534 - 136 277, 17 ὑφ'ὧν. τῶν αἰσθητῶν.

535 - 136 277, 17 θυροκοπεῖται. πλήσσεται.

536 - 136 277, 17-18 τὰ ἔξωθεν. ἤγουν.

537 – 136 277, 18-19 (καὶ ἡ μέν-ἐντελής). οὐχ ὥσπερ δηλονότι αἱ αἰσθήσεις ἰδίως, ἑκάστη τὴν ἑαυτῆς εὐθ<εῖαν> ἔχει, ἀλλὰ <ἡ> φαντασία μία οὖσα ἐκείν<ας> τὰς δυνάμει<ς> καὶ ἐνεργείας ὑποδέχεται.

538 - 136 277, 18 ἡ μέν. ἤγουν ἡ τῆς φαντασίας.

539 - 136 277, 18-19 τοῖς μέρεσιν αὑτῆς. ἤγουν τοῖς ἑαυτῆς μέρεσι.

540 - 136 277, 19 ἐντελής. ἀτελὴς γὰρ ὅρασις ἡ αἴσθησις ἐπείπερ ἀκοῇ στέρεται.

541 - 136 277, 19 ὅλῳ. δι'ὅλου.

542 - 136 277, 19-20 τῷ πνεύματι. τοῦ πνεύματος τοῦ φανταστικοῦ δηλονότι.

543 - 136 277 20 τὰ λοιπά. τὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων.

544 - 136 277, 21 ἄλλην κατ'ἄλλο. ἤγουν τὴν ὁρατικὴν εἰς ὀφθαλμοὺς καὶ τὴν ἀκουστικὴν εἰς ὦτα.

---

4 ὄψις] ὄψεις P

---

4 καὶ ἡ τῆς ὄψεως δύναμις] ἐκ τῶν ὄψεων δύναμιν P || 6–16 τρία-ἐποχεῖται] om. P || 7 τοὺς] supra lineam L || 20 καθόλου] καθόλον P || 21 ἐπὰν πυλωρὸν εἶπε] om. P || 25–27 οὐχ-ὑποδέχεται] om. P || 30 ἡ] om. L στέρεται] στεροῦται P || 33 τὰ] καὶ τὰ λοιπὰ praem. P

545 - 136 277, 21-22 προΰκυψαν. αἱ αἰσθήσεις δηλονότι.
546 - 136 277, 22 χωρίς. κεχωρισμένως.
547 - 136 277, 22 ἑκάστη. ἤγουν ἰδίως ὅρασις καὶ ἰδίως ἀκοή.
548 - 136 277, 23 ἐκ κέντρου. τοῦ κύκλου, ἤγουν τῆς φαντασίας.
549 - 136 277, 23 ῥυεῖσαι. ἐκβληθεῖσαι.
550 - 136 277, 23 εἰς τὸ κέντρον. ἤγουν τὴν φαντασίαν.
551 - 136 277-278, 23-1 συννεύουσαι. εἰσβάλλουσαι.
552 - 136 278, 1 πᾶσαι. αἱ ἔξω αἰσθήσεις.
553 - 136 278, 1 τὴν κοινὴν ῥίζαν. ἤγουν τὴν φαντασίαν.
554 - 136 278, 1 πολλαί. ἤγουν αἱ πέντε.
555 - 136 278, 2 ζῳωδεστάτη. ἤγουν παχυτέρα καὶ τοῖς ζῴοις προσήκουσα.
556 - 136 278, 2-3 τῶν προβεβλημένων. ἤγουν ὁράσεως καὶ ἀκοῆς.
557 - 136 278, 3 [2] αἴσθησις. ἀλλ᾽αἰσθήσεως ὄργανα.
558 - 136 278, 4 τὴν πρώτην. ἤγουν τὴν καθόλου αἴσθησιν.
559 - 136 278, 4 θειοτέρα. ἐναντίον πρὸς τὸ ζῳωδεστάτη.
560 - 136 278, 5 προσεχής. ἀντὶ τοῦ πλησιάζουσα.
561 - 136 278, 5 ἡ ἄμεσος αἴσθησις. ἤγουν ἡ μὴ διά τινος ὀργάνου αἰσθανομένη, δηλονότι ἡ φαντασία.

TAB. III

562 – 136 278, 6-10 [1] (εἰ δέ-δείκνυσιν). τοῦτο οὕτω συντακτέον· ἐὰν δέ, τιμῶντες ἡμεῖς τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις διότι γινώσκομεν καὶ εἰς συναίσθησιν ἐρχόμεθα, ὅτι γινώσκομεν ἀκριβῶς, τὰ πράγματα ἐκεῖνα ἃ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν εἴδομεν, ἀποσκορακίζομεν ἡμεῖς αὐτοὶ τὴν φαντασίαν ὡς μὴ δεικνύουσαν τὰ πράγματα φανερῶς καθὰ αἱ αἰσθήσεις, ὅμοιοί ἐσμεν ἀνθρώποις ἐπιλαθομένοις ὅτι οὐδὲ ὁ ὀφθαλμὸς δείκνυσι πάντα ἀληθῆ.
563 - 136 278, 6 σωματικάς. ἤγουν ὅρασιν καὶ τὰς ἑξῆς.
564 - 136 278, 6 τὸ γινώσκειν. ἤγουν συναισθάνεσθαι.
565 - 136 278, 7 μάλιστα. κατὰ πολύ.
566 - 136 278, 7 ἃ τεθεάμεθα. διὰ τῶν ὀφθαλμῶν.
567 - 136 278, 8 ἀποσκορακίζοιμεν. ἀντὶ τοῦ ἀποδιώκοιμεν.
568 – 136 278, 8 ἀποσκορακίζοιμεν. τὸ ἀποσκορακίζειν ἀπὸ τῶν κοράκων τόπου ἐκλήθη τοῦ παρ᾽ἀθηναίοις· εἰς ὃν παρέπεμπον τοὺς τιμωρηθησομένους ἐπιπλεῖστον. ἦν οὖν ἐς κόρακας· εἶτα ἀπὸ τούτου ἀποσκορακίζειν τὸ ἐκεῖσε ἀποπέμπειν· εἶτα καὶ ἐπ᾽ἄλλων ὡς καὶ ἐνταῦθα· πλὴν ἐκβάλλουσι καὶ τὸ ἀπὸ διὰ τὸ εὔφωνον τῆς λέξεως.
569 - 136 278, 8 ὡς ἀπιστοτέραν αἰσθήσεως. ἤγουν μὴ πιστευομένην ὑφ᾽ἡμῶν, ὥσπερ αἱ

11 ζῳωδεστάτη] ζῳοδεστάτη P

1 δηλονότι] om. L || 15 ζῳωδεστάτη] ζῳοδεστάτη P || 18 ἡ] om. P || 20–24 τοῦτο-ἀληθῆ] om. P || 25 τὰς] τὰ P || 26 συναισθάνεσθαι] συνεσθάνεσθαι P || 29 ἀποδιώκοιμεν] ἀποδιώκομεν L || 30–33 τὸ ἀποσκορακίζειν-λέξεως] om. P || 33 ἀπὸ] ipse addidit scriba L, difficile lectu τὸ] supra lineam L

αἰσθήσεις πιστεύονται.

570 - 136 278, 9 ἐπιλαθομένοις. ἀνθρώποις ἐπιλαθομένοις.

571 - 136 278, 9 ὀφθαλμός. ἤγουν ἡ ὁρατικὴ δύναμις.

572 - 136 278, 10 [1] δείκνυσιν. φανερὰ ποιεῖ ἡ φαντασία.

573 - 136 278, 10 ἀλλ'ὁ μέν. οὐτωσί πως ἐνεργῶν.

574 – 136 278, 10-15 (ἀλλ'ὁ μέν-δείκνυσι). τέσσαρες τρόπους λέγει, δι'ὧν οὐ φαίνονται τὰ πράγματα οἷά εἰσι. πρῶτον μέν, τὸν μὴ ὁρῶντα ὀφθαλμόν, οὐ δήλως· ὅτε γὰρ ὁ ἀὴρ οὐκ ἔστι πεφωτισμένος, οὐδὲ ὀφθαλμὸς ἐνεργεῖ. δεύτερον, ὅτι ψεύδεται διὰ τὴν φύσιν τῶν ὁρωμένων· τὰ γὰρ λαμπρὰ οὐχ ὁρῶμεν οἷά εἰσιν, ὡσαύτως καὶ τὰ ἄλλως πως ἔχοντα τῶν χρωμάτων. τρίτον, δι'ὧν ὁρᾶται τὰ ὁρώμενα· ὅτε γὰρ πόρρωθεν ὁρῶμεν τὸ πρᾶγμα οὐχ ὁρῶμεν οἷόν ἐστι καὶ εἰς τὸ ὕδωρ ἀλλοῖα φαίνονται τὰ πράγματα ἀπὸ τῆς τοῦ ὕδατος παχύτητος. τέταρτος τρόπος· ὅτε ἀσθενεῖ ὁ ὀφθαλμὸς νοσῶν ὑπὸ λήμης.

575 – 136 278, 10 οὐδὲ δείκνυσιν. <οὐ δείκ>νυσι <πρὸς> τὴν ψυχήν, <ἤγουν> οὐκ ἐμφαίνει τὰ πράγματα σαφῆ <πρὸς> τὴν ψυχήν.

576 - 136 278, 10 [2] δείκνυσιν. ἤγουν οὐδέτερος ὁρᾷ.

577 - 136 278, 10 ψεύδεται. ἤγουν ἄλλα μὲν φαντάζεται, ἄλλα δέ εἰσι τὰ πράγματα.

578 - 136 278, 11 δι'ὧν. ἤγουν τῶν ἀποστάσεων καὶ τοῦ ὕδατος.

579 - 136 278, 11-12 ταῖς γὰρ ἀποστάσεσιν. διὰ τῶν ἀποστάσεων.

580 - 136 278, 12 ἐλάττω καὶ μείζω. ὅτε μὲν πόρρω ὁ ὀφθαλμὸς ἐλάττω, ὅτε δὲ ἐγγὺς μείζω.

581 - 136 278, 12-13 τὰ καθ'ὕδατος. πράγματα.

582 - 136 278, 13 μείζω. παρό εἰσι δηλονότι.

583 - 136 278, 13 προσπίπτει. ἤγουν προσβάλλει εἰς τοὺς ὀφθαλμούς.

584 - 136 278, 14 τὴν αὐτὸ αὑτοῦ. τὴν ἑαυτοῦ.

585 - 136 278, 14 λημῶν. ὁ ὀφθαλμὸς δηλονότι.

586 - 136 278, 15-17 καί-θεάματα. καὶ ὅστις λοιπὸν νοσεῖ τὸ πνεῦμα τὸ φανταστικόν, ὥσπερ ὁ τοὺς ὀφθαλμοὺς νοσῶν, μὴ ζητείτω ὅπως ὁρᾷ τὰ πάντως ἀληθῆ, ἐπεὶ οὐδὲ ἐκεῖνος ὁ ὀφθαλμὸς πάντως δείκνυσιν ἀληθῆ.

587 - 136 278, 17 τὰ θεάματα. τὰ ἐν ὕπνοις.

588 - 136 278, 17 ἥτις. τις.

589 - 136 278, 17 αὐτοῦ. τοῦ φανταστικοῦ δηλονότι.

590 - 136 278, 17 οἷς. δι'ὧν.

591 - 136 278, 18 λημᾷ. ἤγουν πάσχει.

592 - 136 278, 18 καὶ οἷς. καὶ δι'ὧν.

593 - 136 278, 18-19 καθαίρεται καὶ ἀπειλικρινεῖται. τὸ καθαίρεται ἁπλοῦν, τὸ δὲ ἀπειλι-

24 τὴν αὐτὸ αὑτοῦ] τὴν αὐτοῦ codd.

6–12 τέσσαρα-λήμης] om. P || 13–14 <οὐ δείκ>νυσι-ψυχήν] om. P || 15 οὐδέτερος] ἐνδότερον P || 22 παρό] παρ'ὅ P || 23 ἤγουν] om. L || 25 δηλονότι] om. L || 26 τὸ πνεῦμα] τὸ πνεῦμα praem. L || 27 ἐκεῖνος] ἐκεῖνα P || 31 δηλονότι] om. L || 34 καὶ] om. P

κρινεῖται εἰς τὸ ἄκρον τῆς καθάρσεως ἔρχεται.

594 - 136 278, 19 τὴν φύσιν. ἤγουν τὴν ἑαυτοῦ δηλονότι.

595 - 136 278, 19 ἐπάνεισι. ἤγουν ἔρχεται.

596 - 136 278, 19-20 τῆς ἀπορρήτου φιλοσοφίας. ἤγουν τῆς τελεστικῆς καὶ καθαρτικῆς.

597 – 136 278-279, 19-1 (τῆς ἀπορρήτου φιλοσοφίας-κοινότατον). λέγει περὶ τῆς τοῦ φανταστικοῦ καθάρσεως τὴν φιλοσοφίαν καθαίρειν τὴν ἀπόρρητον αὐτὴν διὰ τελετῶν καὶ τοσοῦτον ὥστε ἐν αὐτῷ τὸν θεὸν προσλαβεῖν. καὶ ὅτε φησὶ τὸ φανταστικὸν τὸν θεὸν ἐπεισάξειν ἐντός, ἐκθέουσιν αἱ ἐκτὸς εἰσβολαὶ τῶν ἀλλοκότων εἰδῶν. οὕτω γάρ, ὅτε ταύτας οὐ δέχεται, τότε τὸ θεῖον ἐπισπᾶται. πάλιν δὲ καὶ ὥς τις αὐτὸ φυσικῶς δι'ἀρετῆς τηρεῖ αὐτὸ καθαρὸν καὶ οὕτως ἐπισπᾶται τὰ εἴδη καθαρά, ὥστε κατ'αὐτὸ τοῦτο κοινότατόν ἐστιν. ὅτε γὰρ ἀπὸ τελετῆς καθαρθῇ, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἐμβάλλει τὰ εἴδη οἷά εἰσι τῶν γινομένων· καὶ ὅτε καθαρὸν τηρεῖται διὰ τοῦ βίου, ἡ ψυχὴ προβάλλει δι'αὐτοῦ τὰ εἴδη καθαρά, ὥστε τὸ αὐτὸ φανταστικὸν κοινότατόν ἐστι· δέχεται γὰρ καὶ τὰ ἐκβαλλόμενα τὰ ἀπὸ ψυχῆς καὶ τὰ εἰσβαλλόμενα ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, διὰ τοῦ θεοῦ καθαρθέν.

598 - 136 278, 20 πυνθάνου. ἐρώτα.

599 - 136 278, 20 ὑφ'ἧς. τῆς φιλοσοφίας τῆς ἀπορρήτου.

600 - 136 278, 20 καθαιρόμενον. τὸ φανταστικὸν δηλονότι.

601 - 136 278, 21 ἔνθεον γίνεται. ἤγουν ἕλκει ἐν ἑαυτῷ τὸν θεόν, ὡς καθαρόν.

602 - 136 278, 21 αἵ τε. καὶ αἱ.

603 - 136 278, 21 εἰσκρίσεις. ἤγουν αἱ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν κακαὶ τῶν εἰδῶν εἰσβολαί.

604 - 136 278, 22 ἐπεισαγαγεῖν. ἐπεισάγειν.

605 - 136 278, 23 αὐτό. τὸ φανταστικόν.

606 - 136 278, 23 διά-βίου. ἤγουν διὰ τῶν ἀρετῶν.

607 - 136 278, 23 ἑτοίμῳ. πρὸς ὃ βούλεται.

608 - 136 279, 1 ταύτῃ. οὕτως.

609 - 136 279, 1 κοινότατον. εἰσβάλλει γὰρ τὰ εἴδη καθαρὰ καὶ ἐκβάλλει πάλιν καθαρά.

610 - 136 279, 1 ἐπαΐει. ἐπανέρχεται.

611 – 136-137 279, 1-5 (ἐπαΐει-διαθέσεις). εἶτα κατασκευάζει πῶς ἐστι κοινότατον καὶ λέγει ὡς οὐκ ἔστι τὸ φανταστικόν. διότι εἴπομεν ὅτι καὶ αὐτὸ αἰσθήσεις ἔχει ὡς τὸ σῶμα τὸ τὰς αἰσθήσεις ἔχον. ἀλλ'ἐκεῖνο μὲν διά τε τῆς τελετῆς καὶ διὰ τῆς τοῦ βίου καθαρότητος ἐπανέρχεται συντόμως καθαρθὲν καὶ συμπάθειαν ἔχει πρὸς τὰς καλὰς τῆς ψυχῆς διαθέσεις. τὸ δὲ τὰς αἰσθήσεις ἔχον σῶμα, ἐναντίωσιν ἔχει πρὸς τὰς καλὰς διαθέσεις τῆς ψυχῆς. ὥστ'ἐκ τούτων συλλογίζεται ὡς, αἱ τῆς φαντασίας αἰσθήσεις ἐπείπερ ὑπακούουσαι

27 ἐπαΐει] ἐπάνεισι codd. || 28 ἐπαΐει] ἐπάνεισι codd.

2 ἑαυτοῦ] αὐτοῦ P δηλονότι] om. L || 3 ἤγουν ἔρχεται] om. L || 4 τελεστικῆς] ἀποτελεστικῆς P || 5–14 λέγει-καθαρθέν] om. P τῆς] supra lineam L || 6 καθάρσεως] p. c. L || 10 ἐστιν] ν additum supra lineam L || 14 καθαρθέν] p. c. L || 17 δηλονότι] om. L || 20 ἔξωθεν] ἔξοθεν P εἰσβολαί] οἰσβολαί P || 21 ἐπεισάγειν] ἐπεισάξειν L || 22 τὸ] αὐτὸ praem. P || 26 καθαρὰ] καθαρῶς P καθαρά] ἀκαθαρῶς P || 120.28–121.2 εἶτα-σωματικῶν] om. P || 30–31 καθαρότητος] καθαροτάτου L

φαίνονται πρὸς τὰς καλὰς τῆς ψυχῆς διαθέσεις, αἱ δὲ τοῦ σώματος ἐναντιοῦνται, δῆλον ὅτι κρείττους αἱ τῆς φαντασίας τῶν σωματικῶν.

612 - 136 279, 1-2 τὸ πνεῦμα. ἤγουν τὸ φανταστικόν.

613 - 136 279, 2 τοῦτο. τὸ τοῦτο πρὸς τὸ τῆς ψυχικῆς.

614 - 136 279, 2-3 οὐκ ἀσύμπαθές ἐστι. ἀλλὰ συμπαθεῖν ἔχον καὶ ὑπακοῦον.

615 - 137 279, 3-4 καθάπερ-περίβλημα. ἔστι δηλονότι ἀσυμπαθὲς τὸ σῶμα.

616 - 137 279, 3-4 περίβλημα. ἤγουν τὸ σῶμα.

617 - 137 279, 4 ἐκεῖνο. τὸ ὀστρεῶδες περίβλημα, ἤγουν τὸ σῶμα.

618 - 137 279, 4 ἀντίθεσιν. ἐναντίωσιν.

619 - 137 279, 5 ἀμείνους. ἤγουν τὰς ἀρετάς.

620 - 137 279, 5 διαθέσεις. αἱ ἕξεις καὶ διαθέσεις, οὐ μὴν αἱ διαθέσεις καὶ ἕξεις.

621 - 137 279, 5 ἀλλά τοι. ἐναντιωματικόν.

622 - 137 279, 5 πρῶτον. ἔστι γὰρ καὶ δεύτερον τὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ ἔτι τρίτον τὸ σῶμα.

623 - 137 279, 6 ἴδιον ὄχημα. ἤγουν τὸ φανταστικόν.

624 - 137 279, 6 ἀγαθυνομένης. ἤγουν ἀγαθῆς γενομένης τῆς ψυχῆς.

625 – 137 279, 6-10 (ἀγαθυνομένης-ἀμφοῖν). διὰ τοῦτό φησιν ἀγαθῆς τῆς ψυχῆς γενομένης καθαίρεται, καὶ δὲ μολύνεται, διότι ἐστὶ μέσον ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως καὶ ἀσωμά<του> καὶ σώματος. καὶ ἐὰν μὲν ἐπὶ τὸ ἄλογον καὶ σωματῶδες ῥέψῃ, πα<χύ>νεται· ἐὰν δὲ ἐπὶ τὸ λόγον ἔχον καὶ ἀσώματον, λεπτύνεται.

626 - 137 279, 6 λεπτύνεται. ἤγουν καθαίρεται.

627 - 137 279, 7 ἀπαιθεροῦται. ὡς αἰθὴρ γίνεται, ἤγουν εἰλικρινές, ἐπείπερ τὸ λεπτότατον τῶν στοιχείων ὁ αἰθήρ ἐστι.

628 - 137 279, 7 ἀπαιθεροῦται. ἤγουν ἄνωθεν κουφότητι φέρεται.

629 - 137 279, 7 κακυνομένης. κακῆς γενομένου.

630 - 137 279, 7 παχύνεται. ἀντὶ τοῦ μολύνεται.

631 - 137 279, 7-8 γεοῦται. κάτω ἕλκεται ἐπὶ τῶν στοιχείων· ἡ γῆ, τὸ βαρύτατον.

632 - 137 279, 8 τοῦτο. τὸ φανταστικόν.

633 - 137 279, 8 μεταίχμιόν ἐστιν. μέσον.

634 - 137 279, 10 ἀμφοῖν. ἤγουν τοῦ τε ἀλόγου καὶ λογικοῦ καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος.

635 – 137 279, 10-12 (καὶ διὰ τούτου-αὐτοῦ). ἡ φαντασία φησὶν ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων, αἵτινές εἰσι ζῳώδεις καὶ παχεῖαι καὶ ἔσχαται, δεχομένη τοὺς τύπους τῶν ἔξωθεν πραγμάτων, διαδίδωσι ταῖς ἐντὸς τῆς ψυχῆς δυνάμεσι μέχρις αὐτοῦ τοῦ νοῦ, ὅστις ἐστὶ θεῖος καὶ ἄνω νεῦον. ὡσαύτως πάλιν ἅπερ ὁ νοῦς περὶ ὅτου δή ποτε διανοηθήσεται, ταῦτα ἡ φαντασία διαδεξαμένη, διὰ τῶν αἰσθητηρίων ποιεῖ δῆλα τοῖς ἔξωθεν. ὥστε διὰ τούτου τοῦ φαντα-

---

4 τὸ τοῦτο] om. P || 5 ὑπακοῦον] ὑπακούων P a. c., ὑπακούον p. c. || 7 ἤγουν τὸ σῶμα] om. L || 12 ἐναντιωματικόν] ἐναντιωμαντικόν P || 15 γενομένης] γινομένης P || 16–19 διά-λεπτύνεται] om. P || 21 ὡς] ἤγουν praem. P ἤγουν] δηλονότι P || 23 κουφότητι] κουφοτήτης L (difficile lectu), καὶ ἀφ’ἑαυτῆς P || 24 κακῆς γενομένου] om. P || 26 ἐπὶ] ἐπεὶ L || 121.30–122.5 ἡ φαντασία-αὐτό] om. P

στικοῦ τὰ θεῖα τὰ τοῦ νοῦ τοῖς ἐσχάτοις τοῖς τῶν αἰσθήσεων συγγίνεται. διὰ τοῦτο καὶ ἔστι δύσκολον καθᾶραί τινα αὐτὸ διὰ φιλοσοφίας· μέσον γάρ ἐστι καὶ ἐὰν νεύσῃ πρὸς τὸ θειοτέρον, παρενοχλεῖ τοῦτο τὸ ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων, εἰ δὲ νεύσῃ πρὸς τὸ αἰσθητὸν παντελῶς, ποσῶς ἐστιν ὅτε πλήττεται ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὰ τοῦτο καὶ τὰ ἄλογα τούτῳ τῷ φανταστικῷ καθαρωτέρῳ χρῶνται, ἐπείπερ οὐκ ἔχουσι τὸ διὰ νοῦ παρενοχλοῦν αὐτό.

636 - 137 279, 10 τούτου. τοῦ φανταστικοῦ.

637 - 137 279, 10 τὰ θεῖα. τὰ θεϊκά.

638 - 137 279, 10 τοῖς ἐσχάτοις. τοῖς κάτω καὶ παχέσι.

639 - 137 279, 10-11 συγγίνεται. εἰς ταὐτὸν δ'ἔχεται.

640 - 137 279, 11 ταύτῃ. διὰ τοῦτο.

641 - 137 279, 11 χαλεπόν ἐστιν. ἀντὶ τοῦ χαλεπῶς ἔχει.

642 - 137 279, 11 αἱρεθῆναι. λαβεῖν τινα αἵρεσιν αὐτοῦ τῆς φύσεως.

643 - 137 279, 11-12 διὰ φιλοσοφίας. ἤγουν τῆς καθαρτικῆς.

644 - 137 279, 12 αὐτοῦ. τοῦ φανταστικοῦ.

645 - 137 279, 12 ἐρανίζεται. ὡς ἔρανον λαμβάνει.

646 - 137 279, 12 προσῆκον. ἁρμόζον αὐτό, ἀναλόγως ἔχον.

647 - 137 279, 13 γειτόνων. τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ νοῦ, μέσον γὰρ τὸ φανταστικόν.

648 - 137 279, 13 ἀφ'ἑκατέρου. τοῦ νοῦ καὶ αἰσθήσεων.

649 - 137 279, 13 τῶν ἄκρων. ἄκρα γὰρ ταῦτα, φαντασία δὲ μέσον.

650 - 137 279, 14 μιᾷ φύσει. ὑπὸ μιᾶς φύσεως.

651 – 137 279, 14 τοσοῦτον. τὸ τοσοῦτον οὐ πρός τι προλεχθὲν ἀποδίδοται· ἀλλὰ πρός τι ὁμολογούμενον· φανερὸν γὰρ ὅτι καθ'ὑπερβολήν, νοῦς καὶ αἴσθησις ἀφίσταται.

652 - 137 279, 14 ἀπῳκισμένα. μακρὰν οἰκοῦντα δηλονότι καὶ ἀφιστάμενα μακρὰν ἀπ'ἀλλήλων.

653 - 137 279, 15 τό γέ τοι πλάτος. ἐπιχείρημα δι'οὗ βούλεται δεῖξαι τὴν τοῦ φανταστικοῦ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, μέχρι ποῦ χωρεῖ.

654 - 137 279, 16 ἐξέχεεν. ἀντὶ τοῦ διέδωκεν, διένειμεν.

655 - 137 279, 16 εἰς πολλάς. οὐκ εἰς πάσας, ἀλλ'εἰς πολλάς.

656 - 137 279, 16 τῶν ὄντων. ἐπεὶ καὶ τὰ οὐράνια ἔμψυχα λέγονται παρ'ἐκείνων, εἰκὸς ἔχειν αὐτὰ καὶ φαντασίαν· διὰ τοῦτο ἔφη καὶ δὲ τὰ καταβαίνει.

657 - 137 279, 16-17 καταβαίνει. κατέρχεται.

658 - 137 279, 17 οἷς-νοῦς. ζῴοις ἀπὸ τοῦ νοῦ, ἤγουν τοῖς ἀλόγοις.

659 – 137 279, 17 οἷς-νοῦς. ὅσον γὰρ ἀπὸ τῶν ἄνω κατερχόντων λέγουσιν ἐλαττοῦσθαι τὸν νοῦν. πρῶτος γὰρ νοῦς ὁ θεός. εἶτα τὰ οὐράνια σώματα, ἅπερ τοῦ ἄνω μὲν ἔχουσιν ἐλάττονα νοῦν, τῶν κάτω δὲ πλείονα. εἶτα τὰ ἐν ἀέρι πάντα· καὶ ταῦτα πλείονα νοῦν ἔχοντα

1 τοῖς] supra lineam L τῶν] p. c., ταῖς a. c. L || 3 νεύσῃ] νεύσει L || 9 εἰς ταὐτὸν δ'ἔχεται] συνέρχεται P || 14 τοῦ] αὐτοῦ praem. P || 21–22 τὸ τοσοῦτον-ἀφίσταται] om. P || 26 δύναμιν] L p. c. || 29 ἐκείνων] ἐκείνοις P εἰκὸς] εἰκὼς P || 30 φαντασίαν] φαντασία P δὲ τὰ] διττῷ P, δὲ L sub lineam || 32 ζῴοις ἀπὸ τοῦ νοῦ, ἤγουν τοῖς ἀλόγοις] om. P || 122.33–123.2 ὅσον-νοῦν] om. P || 34 εἶτα] fortasse p. c. L

τῶν κάτω. εἶτα ἄνθρωποι ἔχοντες σπινθῆρα τοῦ νοῦ. εἶτα ζῷα ἅπερ ἀπὸ τοῦ νοῦ· κατὰ μικρὸν γὰρ ὑπορρεῖ, οὐκ ἔχουσι νοῦν.

660 - 137 279, 17-19 οὐδέ-ἐποχεῖται. εἰς γὰρ τὰ λογικὰ εἰς τὸ φανταστικὸν ὀχεῖται ἡ ψυχή, εἰς δὲ τὰ ἄλογα, ἐπεὶ οὐκ ἔχουσι λογικὴν ψυχήν, αὐτή ἐστιν ἡ φαντασία, ἥτις ἐποχεῖται εἰς τὰς ἐλάττους δυνάμεις.

661 - 137 279, 18 ὄχημα. ἔστιν τὸ φανταστικόν.

662 - 137 279, 18 ἀλλ’αὐτή. ἡ φαντασία.

663 - 137 279, 18-19 ταῖς ὑποκειμέναις. ταῖς αἰσθήσεσιν.

664 - 137 279, 19 ἐποχεῖται. φέρεται.

665 - 137 279, 19 αὐτή. ἡ φαντασία.

666 - 137 279, 19 λόγος. ὃ λόγος ἐν λογικῷ, τοῦτο φαντασία ἐν ἀλόγοις.

667 – 137 279, 20-22 (καὶ πολλά-κρεῖττον). πρὸς τὸ πολλὰ κατὰ τὴν φαντασίαν τὰ ἄλογα φρονοῦσιν, ἐπιφέρει ὡς ὅτι οὐδὲν μένει ἐν τοῖς ἀλόγοις αὐτὴ μόνη καθ’αὐτὴν ἡ φαντασία, ἀλλ’ἔχει τι πλέον ἐν τοῖς ἀλόγοις ἡ φαντασία τὴν διάνοιαν δηλονότι. δι’ἧς αὕτη ἡ φαντασία καθαιρομένη καὶ κρεῖττόν τι παρὸ εἰς αὐτὴν ἁρμόζει, εἰσφέρει· ἡ γὰρ φαντασία τοῦτο μόνον δύναται τύπους τινὰς ἔχειν ἐν ἑαυτῇ· δεῖται δέ τινος τοῦ κινήσοντος τοὺς ἐν ἑαυτῇ τύπους· ἐν γοῦν ἀνθρώπῳ πολλὰ ἔχει τὰ κινοῦντα· ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις τὸν διανοητικὸν νοῦν ἔχει, ὅστις αὐτὴν κινεῖ πρὸς τὸ ἀναπολεῖν καὶ μνημονεύειν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν τύπων.

668 - 137 279, 20 κατ’αὐτήν. τὴν φαντασίαν.

669 - 137 279, 20 φρονεῖ τε καὶ πράττει. τὰ ἄλογα· ἤγουν ὅσα ἂν ἔχωσι φύσιν φρονήσεως, κατὰ τὴν φαντασίαν ἔχουσι ταύτην.

670 - 137 279, 21 καθαίρεται. ἤγουν διαφωτίζεται· κινεῖται γὰρ πρός τι καθαρώτερον διὰ τῆς διανοίας δηλονότι.

671 - 137 279, 21-22 εἰσφρεῖσθαί. ἀντὶ τοῦ εἰσφέρειν.

672 - 137 279, 22 τι κρεῖττον. παρὸ τῇ φαντασίᾳ προσήκει.

673 - 137 279, 22-23 γένη-ζωῇ. ἤγουν ἡ οὐσία τῶν ἐν ἀέρι δαιμόνων φαντασία ἐστί.

674 - 137 279, 22-23 τῇ τοιαύτῃ ζωῇ. ἤγουν τῇ φανταστικῇ.

675 - 137 279, 23 ἐκεῖνα. τὰ τῶν δαιμόνων γένη δηλονότι.

676 - 137 279, 23 καθ’ὅλον-εἶναι. ἤγουν κατὰ πᾶσαν αὐτῶν τὴν ὕπαρξιν.

677 - 137 279, 24 τοῖς γινομένοις ἐμφανταζόμενα. ἐπεὶ εἰδωλικά εἰσι. τὰ εἰδωλικὰ πάντως φανταστά, καὶ ἐν τοῖς γινομένοις, ἤγουν τοῖς κάτω, ἐκφαντάζονται· διὰ τοῦτο οὐσίωνται τῇ κατὰ τὴν φαντασίαν ζωῇ.

678 - 137 280, 1 ἀνθρώπῳ. ἐν.

679 - 137 280, 1-2 τὰ πολλά-πλείονα. ἤγουν τὰ πολλὰ ἐνεργοῦνται κατὰ τὴν φαντασίαν,

---

3 τὸ] μὲν praem. P || 4 ἐποχεῖται] ὑποχεῖται P || 5 δυνάμεις] τῶν αἰσθήσεων add. P || 6 ἔστιν τὸ φανταστικόν] om. P || 7 ἡ φαντασία] om. P || 8 ταῖς αἰσθήσεσιν] om. P || 9 φέρεται] L p. c. || 10 ἡ φαντασία] praecedunt litterae erasae P || 11 ὃ] ᾧ L || 12–19 πρὸς τό-τύπων] om. P || 22 ἔχουσι] ἔχωσι P || 29 δηλονότι] om. L || 32 οὐσίωνται] οὐσίωται P

τὰ πλείονα δὲ μετὰ τοῦ νοῦ.

680 - 137 280, 1-2 μεθ’ἑτέρου. ἤγουν τοῦ νοῦ.

681 - 137 280, 2-3 τὰς γὰρ νοήσεις-ποιούμεθα. ἤγουν ἅπερ νοοῦμεν διὰ τῆς φαντασίας ποιοῦμεν φανερά.

682 – 137 280, 2-5 (τὰς γὰρ νοήσεις-εὔδαιμον). ὅπερ ἄν φησι νοητὸν νοήσαιμεν διὰ τῆς φαντασίας νοοῦμεν τοῦτο. εἰ μὴ ἐάν τις ἔτυχέν ποτε ἀχρόνως καὶ ἀμέσως, ἤγουν δίχα τῆς φαντασίας, συναφθῆναι διὰ τοῦ νοῦ μόνου τῷ θεῷ, τοῦτο δέ φησι, δηλονότι τὸ ὑπερᾶραί τινα ἑαυτὸν τῆς φαντασίας, χαλεπόν ἐστιν, ἐὰν δέ τις τούτου τύχῃ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὅτι πλείστης.

683 - 137 280, 3 πλὴν εἰ δή τις. εἰ μὴ ἐάν τις.

684 - 137 280, 3 ἐν ἀκαρεῖ ποτε. δίχα χρόνου καὶ ἀμέσως.

685 - 137 280, 3 ἐπαφήν. διὰ νοῦ ἐπαφὴν οὐκ αἰσθητήν.

686 - 137 280, 4 ἀΰλου. καθαροῦ, ἤγουν θείου.

687 - 137 280, 4 τὸ δὲ ὑπερκύψαι. ἤγουν ὑπεράνω γενέσθαι τινὰ τῆς φαντασίας.

688 - 137 280, 4-5 χαλεπόν-εὔδαιμον. ἤγουν ἐπίσης ἐστὶ χαλεπὸν πρὸ τοῦ τυχεῖν, καὶ εὔδαιμον μετὰ τὸ τυχεῖν.

689 – 137 280, 5-7 νοῦς-λέγων. πλάτωνος τοῦτο.

690 - 137 280, 5 φησί. ὁ πλάτων.

691 - 137 280, 5-6 ἀγαπητόν. στερκτόν.

692 - 137 280, 6 ἀφίκοιντο. ὁ νοῦς καὶ ἡ φρόνησις παραγένοιντο.

693 - 137 280, 6 τὴν ἀφάνταστον. ἤγουν τὴν ἀμέσως ἐνεργοῦσαν φρόνησιν.

694 - 137 280, 7 ὡς. ὅτι.

695 – 137 280, 7-11 (ὡς ἥ γε-ψυχή). ἐπιχείρημα δι’οὗ βούλεται δεῖξαι ὡς ἡ φαντασία κράτιστόν ἐστι τῶν αἰσθήσεων. συνεπιφέρεται γὰρ αὐτὸ ἡ ψυχὴ καὶ εἰ καθαρὸν τοῦτο, ἄνεσιν ἡ ψυχὴ ἔχει ἐν ᾅδου· εἰ δὲ τοὐναντίον, δι’αὐτοῦ πάλιν τιμωρίας ὑφίσταται.

696 - 137 280, 7 ἥ γε προβεβλημένη ζωή. ἤγουν ἡ διὰ τῶν αἰσθήσεων.

697 - 137 280, 7 φαντασίας ἐστίν. μόνης δηλονότι φαντασίας, ὅπερ ἐστὶ τῶν ἀλόγων.

698 - 137 280, 8 νοῦ-χρωμένου. ὅπερ ἐστὶ τῶν λογικῶν· διὰ γὰρ φαντασίας νοοῦμεν.

699 – 137 280, 8-11 (τό γέ τοι-ψυχή). ἐὰν καθαρθῇ φησι τὸ φανταστικὸν τὴν ἀρίστην καὶ πρώτην κάθαρσιν τὴν ψυχὴν ἀναφέρει καὶ θεὸν ἀπεργάζεται· εἰ δὲ μέσην τινὰ κάθαρσιν, δαίμονα ταύτην ποιεῖ, ἐπεὶ οἱ δαίμονες ἐλάττους εἰσὶ τῶν θεῶν. ἀναλόγως οὖν πρὸς τὴν κάθαρσιν, καὶ τοιοῦτος δαίμων γίνεται· πολλὰς γὰρ ἔχουσι καὶ αὐτοὶ τὰς διαφοράς. διὰ τοῦτο καὶ παντοδαπὸς εἶπεν· ἢν δὲ μὴ καθαρθῇ, γίνεται εἴδωλον παχύ· ἐν ᾧ δίδωσι τὰς δίκας ἡ ψυχή, ὥστε ἐὰν τοῦτο μὴ παχὺ ᾖ συνεξαίρεται ἄνω μετὰ τῆς ψυχῆς· ἢν δὲ παχὺ γένηται βαρύνει κάτω καὶ τὴν ψυχήν.

---

4 ποιοῦμεν φανερά] ἀλλὰ φανερὰς δηλονότι P || 5–9 ὅπερ-πλείστης] om. P || 8 φαντασίας] fortasse p. c. L || 9 πλείστης] difficile lectu L || 12 αἰσθητήν] ἐσθητήν P || 14 ὑπεράνω] ὑπὲρ ἄνω P || 17 πλάτωνος τοῦτο] om. P || 23–25 ἐπιχείρημα-ὑφίσταται] om. P || 29–35 ἐάν-ψυχήν] om. P || 33 ἢν] p. c., fortasse εἰ a. c. L || 34 ἢν] p. c., fortasse εἰ a. c. L

700 - 137 280, 8-9 πνεῦμα-ψυχικόν. ἤγουν ἡ φαντασία· διὰ γὰρ τούτου ὡς διὰ ψυχῆς καὶ νοῦς καὶ ψυχὴ ἐνεργεῖ.
701 - 137 280, 9 πνευματικὴν ψυχήν. οὐ λογικὴν ἀλλὰ πνευματικήν· διὰ γὰρ αὐτῆς ὥσπερ δι'ἀναπνοῆς ἡ ψυχὴ ἐνεργεῖ.
702 - 137 280, 10 οἱ εὐδαίμονες. ἤγουν οἱ χαλδαῖοι.
703 - 137 280, 10 θεός. ὅτε καθαρθῇ τὴν ἄκραν κάθαρσιν.
704 - 137 280, 10 δαίμων παντοδαπός. καθαίρεται γὰρ καὶ μέσας καθάρσεις· ὑφ'ὧν πρὸς τὴν κάθαρσιν καὶ τοιοῦτος δαίμων γίνεται.
705 - 137 280, 11 εἴδωλον. ἤγουν παχὺ καὶ μὴ καθαρόν.
706 - 137 280, 11 τὰς ποινάς. τὰς τιμωρίας.
707 - 137 280, 11 ἐν τούτῳ. τῷ φανταστικῷ.
708 - 137 280, 11 τίνει. δίδωσιν.
709 - 137 280, 12 χρησμοί. ἤγουν θεῖοι λόγοι.
710 - 137 280, 12 ὁμοφωνοῦσι. ἀντὶ τοῦ συμφωνοῦσι.
711 - 137 280, 12 περὶ αὐτοῦ. τοῦ φανταστικοῦ.
712 - 137 280, 12-13 ταῖς ὄναρ φαντασίαις. ταῖς καθ'ὕπνους.
713 - 137 280, 13 ἐκεῖ. ἤγουν ἐν ᾅδου.
714 - 137 280, 13 διεξαγωγήν. ἤγουν τιμωρίαν.
715 - 137 280, 13-14 προσεικάζοντες. ὁμοίαν ἀποφαίνοντες.
716 - 137 280, 14 φιλοσοφία. ἤγουν ἐκεῖνα μὲν οἱ θεῖοι λόγοι λέγουσιν, ἡ δὲ φιλοσοφία, ὡς τὰ φυσικὰ ζητοῦσα, τοῦτο συντίθεται.
717 – 137 280, 14-17 (φιλοσοφία-χείρονος). ἤγουν ἐὰν δι'ἀρετῆς τὸ φανταστικὸν καθάρῃ ἐν τούτῳ τῷ βίῳ, ἔχει καὶ ἐν ἐκείνῳ κεκαθαρμένον καὶ συνεξαιρόμενον ἄνω· εἰ δὲ τοὐναντίον, κάτω καὶ τιμωρούμενον.
718 - 137 280, 14 συντίθεται. συγκατανεύει.
719 - 137 280, 15 δευτέρων. ἤγουν τῶν ἐν ᾅδου, τῶν μετὰ τὴν τελευτήν.
720 - 137 280, 15 τοὺς πρώτους. ἤγουν τοὺς ἐνταῦθα, ἤγουν τοὺς δι'ἀρετῆς.
721 - 137 280, 15 ἀρίστης. ἤγουν τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.
722 - 137 280, 16 ἐλαφριζούσης. ἐλαφρὸν ἀπεργαζομένης.
723 - 137 280, 16 αὐτό. τὸ φανταστικόν.
724 - 137 280, 16 ἐναπομοργνυμένης. ἤγουν τὰ ἐν ἐκείνῳ καθαιρούσης.
725 - 137 280, 17 κηλῖδα τῆς χείρονος. ἔστι γὰρ καὶ κηλὶς κηλῖδος κρείττων.
726 - 138 280, 17 ὁλκαῖς. ἤγουν ἕλξεσιν.
727 – 138 280, 17-18 (ὁλκαῖς-ξηρότητα). εἰ γὰρ τὸ φανταστικὸν δι'ἀρετῆς καθαρθείη καὶ

---

5 οἱ εὐδαίμονες] οἱ δαίμονες codd. || 7 παντοδαπός] παντοδαπῶς P || 32 κηλῖδα] κηλῖδος codd.

3–4 οὐ-ἐνεργεῖ] om. P || 6 ὅτε] ὅταν P || 12 δίδωσιν] δίδωσι P || 14 ἀντὶ τοῦ] om. P || 21 τοῦτο] τούτῳ P || 22–24 ἤγουν-τιμωρούμενον] om. P || 25 συγκατανεύει] συνκαταβαίνει P || 26 τὴν] om. P || 32 κρείττων] κρεῖττον P || 33 ἕλξεσιν] ἕλξεσι P || 125.34–126.2 εἰ γάρ-κάτω] om. P

τοῦ πάχους ἀπαλλαγείη, διὰ τὸ φύσει εἶναι τὸ λεπτὸν καὶ θερμὸν ἄνω φέρεσθαι, αἴρεται καὶ αὐτὸ ἄνω. εἰ δὲ παχυνθείη, διὰ τὸ φύσει τὰ βάρη φέρεσθαι κάτω, καταδύεται κάτω.

728 - 138 280, 17 φυσικαῖς. φύσει γάρ ἐστι τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν αἴρεσθαι ἄνω, τὸ δὲ παχὺ κάτω.

729 - 138 280, 18 μετέωρον. τὸ φανταστικὸν δηλονότι.

730 - 138 280, 18 διά-ξηρότητα. τοιοῦτον γὰρ ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καθίσταται λεπτυνόμενον.

731 - 138 280, 19 τοῦτο. τὸ ξηρὸν γενέσθαι καὶ θερμόν.

732 - 138 280, 19 ἡ ψυχῆς πτέρωσις. ἤγουν ἡ ἄνω ἄρσις.

733 - 138 280, 19 τό τε. καὶ τό.

734 – 138 280, 19-21 (τό τε αὖη-εὑρίσκομεν). καὶ οὐ λέγει ὁ ἡράκλειτος τὸ ψυχὴ ἀντὶ τοῦ φαντασίας, ἀλλὰ ὥς φησιν οὗτος ὅτι ἐὰν λεπτυνθῇ τὸ φανταστικὸν συνεξαίρει καὶ τὴν ψυχὴν ἄνω καὶ ἀποκαθιστᾷ σοφήν.

735 - 138 280, 20 τεῖνον. ἀφορῶν.

736 - 138 280, 21 εὑρίσκομεν. ἐξετάζοντες οὐχ εὑρίσκομεν.

737 - 138 280, 21 παχὺ καὶ ὑγρόν. τὸ φανταστικόν.

738 - 138 280-281, 21-1 τοῖς χηραμοῖς. τοῖς κάτω καὶ βαθυτάτοις τόποις.

739 - 138 281, 1 ἐνδύεται. ἤγουν ἐγκαθίσταται.

740 – 138 281, 1 ἐνδύεται. ἐνδύομαι λέγεται παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὸ περιβάλλομαι καὶ συντάσσεται αἰτιατικῇ. ἐνδύεται γὰρ ἱμάτιον λέγουσι· τὸ δὲ ἐνδύεσθαι τοῦτο, οὐκ οἶδ’ὁπόθεν εἰς τὴν τοιαύτην σημασίαν παρήχθη συντασσόμενον δοτικῇ, ἔοικε δὲ εἶναι ἀπὸ τοῦ δύομαι τὸ ὑπεισέρχομαι, ὅπερ εἰσδύομαι γράφεται, καὶ εἰσέδυ. ἐπεὶ γὰρ τὸ ῥῆμα κίνησιν ἐμφαίνει, καὶ πρόθεσιν συνεπάγεσθαι προσήκει κίνησιν ἐμφαίνουσαν, οἷον τὴν εἰς· ὥσπερ τὸ ἦλθεν, εἰσῆλθε λέγεται, οὐκ ἐνῆλθε. τοῦτο δὲ καὶ μετὰ τῆς ὑπὸ φέρεται, οἷον ὑπέδυ, ὅπερ δηλοῖ τὸ ὑποκάτω ἔτι δὲ καὶ κίνησιν· συντάσσεται γὰρ αἰτιατικῇ· ὑπέδυ γὰρ νηδύν. οὗτος δὲ ἐνταῦθα, ἐπεὶ τὴν ἐν προέθηκε, συνέταξε τὸ ῥῆμα καὶ δοτικῇ.

741 - 138 281, 1 ῥοπῇ. ὁρμῇ.

742 – 138 281, 1-7 (ῥοπῇ-κρείττοσιν). δόγμα χαλδαίων ἐστὶ καὶ πλάτωνος· εἶναι τὴν ψυχὴν προϋπάρχουσαν, νοῦν μόνον, καὶ δόξαν κεκτημένην καὶ μετὰ θεῶν φερομένην, ἣν καὶ πρώτην ψυχὴν καλοῦσιν. εἶτα πεμπομένη κάτω παρὰ τῶν θεῶν, λαμβάνει τινὰ παχύτητα ἀπὸ τῶν οὐρανίων σωμάτων· ἅπερ εἰσὶν αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες, αἱ τῆς δόξης παχύτεραι, μέχρι καὶ τῆς φαντασίας· καὶ ταύτην γὰρ ἀπὸ τῶν ἄνω λαμβάνει. εἶτα κατερχομένη καὶ ἀπὸ πυρὸς καὶ ἀέρος λαμβάνει σωματῶδές τι· εἶτα ἀπὸ ὕδατος καὶ γῆς, καὶ συνίσταται εἰς σῶμα. δίδωσιν οὖν αὐτῇ νόμον, ἵνα τὸ μὲν ὕδωρ καὶ γῆν ἐάσῃ κάτω, τὸ δὲ πῦρ καὶ ἀέρα ἀνάξῃ μέχρις αὐτῶν ἄνω σωμάτων εἰ δυνηθείη, εἰ δὲ μή γε εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον· ὡσαύτως καὶ τὰ ἄλλα τὰ καθαρώτερα εἰς τὸν ἑαυτῶν τόπον. εἰ γ’οὖν συμβάλῃ μολυνθῆναι ταύτην ἐνταῦθα, ἔστι νόμος καθαρθεῖσαν ταύτην διὰ ποινῶν ἀνελθεῖν. λέγει γοῦν οὗτος

---

10 αὖη] αὗ codd. || 26 ῥοπῇ] ῥιπῇ P || 27 ῥοπῇ] ῥιπῇ P

---

3 τὸ] om. L || 5 δηλονότι] om. L || 10–12 καὶ οὐ-σοφήν] om. P || 18–25 ἐνδύομαι-δοτικῇ] om. P || 126.27–127.5 δόγμα-τιμωρεῖται] om. P || 28 καὶ] supra lineam L || 36 καθαρθεῖσαν] p. c. L

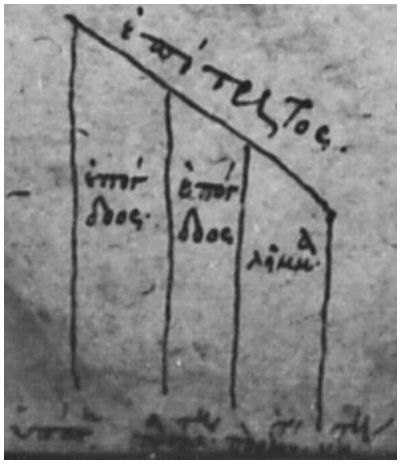
ὅτι πνεῦμα τοῦτο τὸ φανταστικὸν αὐτὸ παχύνεται καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἄνεισιν ἡ ψυχὴ ἄνω ἀλλὰ τιμωρεῖται μέχρις ἂν καθαρθῇ ἡ παχύτης καὶ τότε ἀνέρχεται· ὅτι τὸ πνεῦμα τοῦτο τὸ παχὺ ὂν καὶ ψυχὴν λέγει. ὅτε κατέρχεται ἡ ψυχὴ τὸ πνεῦμα τότε λαμβάνει καὶ αὐτὸ καὶ ὁμιλίαν καὶ καλοῖς καὶ κακοῖς. ἀγωνίζεται δὲ ἡ ψυχὴ ἵνα ἀνάξῃ αὐτὸ πάλιν ἄνω. ἐὰν οὖν ἔνι καθαρόν, ἤγουν ἀνέρχεται, εἰ δὲ μήτε τιμωρεῖται.

743 - 138 281, 1 φυσικῇ φωλεῦον. φύσει γὰρ τὸ παχὺ εἰς τὰ κάτω καταδύεται.
744 - 138 281, 1-2 ὠθούμενον. ὑπὸ τῆς παχύτητος.
745 - 138 281, 2 τὴν κατάγαιον χώραν. ἤγουν εἰς τὴν ὑπόγαιον καὶ ὑγροτάτην.
746 - 138 281, 2 οὗτος. κατάγαιος.
747 - 138 281, 3 οἰκειότατος. ἁρμοδιώτατος.
748 - 138 281, 3 πνεύμασι. ἤγουν τοῖς φανταστικοῖς καὶ ἄλλοις ὑγροῖς γενομένοις.
749 - 138 281, 4 ποιναῖος ὁ βίος. ἤγουν ὁ πᾶς βίος ποινή ἐστιν ἐκεῖ.
750 - 138 281, 4 ἔξεστι. ἤγουν ἐνδέδοται.
751 - 138 281, 4 πόνῳ. διὰ τῶν ποινῶν.
752 - 138 281, 4-5 βίοις ἄλλοις. ἤγουν διὰ τῶν μετεμψυχώσεων.
753 - 138 281, 5 καθηραμένην. τὴν ψυχήν.
754 - 138 281, 5 ἀναδῦναι. ἤγουν ἀπὸ τῶν κάτω ἀνελθεῖν.
755 - 138 281, 5 γενομένη. ἀπὸ τῶν ἄνω τὴν γένεσιν λαβοῦσα.

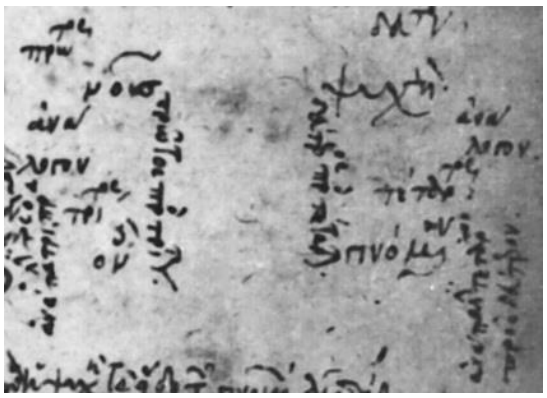
3 τὸ πνεῦμα] difficile lectu L || 5 δὲ] forsitan L || 6 καταδύεται] καταδύεσθαι L || 8 ὑγροτάτην] ὑγρότατον L || 10 ἁρμοδιώτατος] ἁρμοδιότατος P || 11 γενομένοις] γινομένης P || 13 ἐνδέδοται] ἐνδέδωται P a. c. || 14 ποινῶν] πόνων P || 17 ἀνελθεῖν] ἐλθεῖν P

3.3 Tabelle

TAB. I (L, 393r)



TAB. II (L, 389r)



TAB. III (L, 390v)

4. L’ANALISI

In questa quarta parte ci prefiggiamo l’obbiettivo di analizzare il commento che abbiamo editato. Ad ogni capitolo del *Trattato sui sogni* – dal primo al settimo, ovvero dove il testo esegetico si interrompe – corrisponderà un nostro capitolo. Ciascuno di essi sarà costituito anzitutto dal testo di Sinesio, fornito di traduzione e di una breve nota esplicativa; poi dalle traduzioni degli scoli ritenuti di maggiore rilievo, molto spesso marginali, ma senza trascurare certe glosse interlineari, comunque generalmente connesse all’esegesi posta nei margini. Ogni porzione di testo sarà accompagnata da un commento, talvolta implicante un confronto con i passi corrispondenti di Niceforo Gregora.

4.1 Il sapere esoterico: gli dei come forme di intelligenza

4.1.1 Il primo capitolo del Trattato sui sogni

"Εἰ δέ εἰσιν ὕπνοι προφῆται, καὶ τὰ ὄναρ θεάματα τοῖς ἀνθρώποις ὀρέγουσι τῶν ὕπαρ ἐσομένων αἰνίγματα, σοφοὶ μὲν ἂν εἶεν, σαφεῖς δὲ οὐκ ἂν εἶεν, ἢ σοφὸν αὐτῶν καὶ τὸ μὴ σαφές·

'κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν'[339].

Ἀπόνως μέν γε τῶν μεγίστων τυγχάνειν θεῖόν ἐστιν ἀγαθόν· ἀνθρώποις δὲ οὐκ ἄρα ἀρετῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων καλῶν

'ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν'[340].

Μαντεία δὲ ἀγαθῶν ἂν εἴη τὸ μέγιστον· τῷ μὲν γὰρ εἰδέναι, καὶ ὅλως τῷ γνωστικῷ τῆς δυνάμεως, θεός τε ἀνθρώπου καὶ ἄνθρωπος διαφέρει θηρίου. Ἀλλὰ θεῷ μὲν εἰς τὸ γινώσκειν ἡ φύσις ἀρκεῖ, ἀπὸ δὲ μαντείας ἀνθρώπῳ πολλαπλάσιον παραγίνεται τοῦ τῇ κοινῇ φύσει προσήκοντος. Ὁ γὰρ πολὺς τὸ παρὸν μόνον οἶδε, περὶ δὲ τοῦ μήπω γενομένου στοχάζεται· ὁ δὲ Κάλχας εἷς ἄρα ἐν ἐκκλησίᾳ τῶν Πανελλήνων μόνος ἠπίστατο

'τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα'[341],

καὶ Ὁμήρῳ δὲ ἄρα διὰ τοῦτο τῆς τοῦ Διὸς γνώμης ἐξῆπται τὰ τῶν θεῶν πράγματα, ὅτι 'πρότερος γέγονε καὶ πλείονα οἶδεν'[342], αὐτῷ δήπου τῷ πρεσβύτερος εἶναι. Καὶ γὰρ τὴν ἡλικίαν εἰς τοῦτο οἶμαι συντείνειν τοῖς ἔπεσιν, ὅτι συμβαίνει διὰ τὸν χρόνον πλείω γινώσκειν, ἐπεὶ τὸ γινώσκειν ἦν ἄρα τὸ τιμιώτατον. Εἰ δέ τις ὑφ'ἑτέρων ἐπῶν ἀναπείθεται τὴν ἡγεμονίαν τοῦ Διὸς χειρῶν ἰσχὺν εἶναι λογίζεσθαι, ὅτι, φησί,

'βίῃ δ'ὅγε φέρτερος ἦεν'[343],

---

[339] Esiodo, *Le opere e i giorni*, 42.

[340] Ibid., 289.

[341] Omero, *Iliade*, 1, 70.

[342] Si ha qui un adattamento al contesto di ibid., 13, 355.

[343] Omero, *Odissea*, 18, 234.

οὗτος φορτικῶς ὠμίλησε τῇ ποιήσει καὶ ἀνήκοός ἐστι τῆς κατ'αὐτὴν φιλοσοφίας, τοὺς θεοὺς οὐδὲν ἄλλο ἢ νοῦς λεγούσης. Ταύτῃ προσπερονᾷ πάλιν τῷ κατ'ἀλκὴν περιεῖναι, τὸ καὶ γενεῇ πρότερος, τὸν Δία νοῦν λέγων ἀρχεγονώτερον· νοῦ δὲ ἰσχὺς τί ἂν ἄλλο ἢ φρόνησις εἴη; Καὶ ὅστις οὖν θεὸς ὢν ἄρχειν ἀξιοῦται θεῶν, νοῦς ὤν, σοφίας περιουσίᾳ κρατεῖ ὥστε καὶ τὸ βίῃ δ'ὅγε φέρτερος εἰς ταὐτὸ ἡμῖν τῷ πλείονα οἶδεν ἀνακάμπτει καὶ περιΐσταται. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ σοφὸς οἰκεῖος θεῷ, ὅτι πειρᾶται σύνεγγυς εἶναι τῇ γνώσει καὶ πραγματεύεται περὶ νόησιν ᾗ τὸ θεῖον οὐσίωται."

"Se il sonno possiede virtù profetiche – e le visioni oniriche recano agli uomini enigmatiche allusioni circa gli eventi futuri –, può essere detto saggio, ma certo non evidente; ovvero, la sua sapienza risiede anche nella sua oscurità.
'Gli dei hanno fatto sì che la vita fosse per gli uomini nascosta'.
Ottenere i più grandi risultati senza sforzo è prerogativa divina; per l'essere umano, al contrario, non soltanto alla virtù, ma anche a tutto quel che è buono
'gli dei hanno posto innanzi il sudore'.
La divinazione sarebbe dunque il più grande dei beni; infatti è proprio per la sapienza e, quindi, per la capacità cognitiva, che il dio si differenzia dall'uomo e l'uomo dall'animale. Se alla divinità, per giungere alla conoscenza, è sufficiente la propria natura, per l'essere umano è comunque possibile, attraverso la divinazione, ottenere un grado molto più elevato di sapienza rispetto a quello che normalmente gli spetterebbe. In genere, infatti, la conoscenza umana è limitata al presente, mentre su quanto non è ancora avvenuto si possono soltanto fare delle supposizioni. Calcante in tutta l'assemblea panellenica era l'unico a conoscere
'il presente, il futuro e il passato'
e le faccende divine, in Omero, dipendono dalla volontà di Zeus perché 'egli era nato prima e sapeva di più', in quanto, appunto, era la divinità più anziana. In questi versi, a mio parere, viene enfatizzato il concetto dell'età proprio perché è con il tempo che si ottiene una conoscenza maggiore, la quale, di certo, era la qualità più stimata. Se qualcuno, leggendo altri passi, fosse portato a pensare che

> l'egemonia di Zeus dipendesse dal fatto che era fisicamente il più forte, in quanto, si dice,
> 'prevaleva per la forza',
> costui si rapporterebbe alla poesia in maniera grossolana e non saprebbe nulla della filosofia che in essa si cela, secondo la quale gli dei non sono altro che delle forme di intelligenza. Così, Omero appone al fatto che Zeus prevalesse per la forza il concetto che fosse anche il primo per nascita, definendolo quindi intelletto primordiale: che cos'altro sarebbe infatti la forza dell'intelletto se non l'intelligenza? Trattandosi di una divinità che è ritenuta degna di comandare sulle altre e di un intelletto che primeggia per sapienza, possiamo piegare e ricondurre l'espressione 'prevaleva per la forza' a quella 'sapeva di più'. Per questo motivo il saggio è prossimo al dio: perché si sforza di avvicinarlo nella conoscenza e perché si occupa del pensiero, che è l'essenza stessa della divinità."

Il concetto-chiave di questo primo capitolo del *Trattato sui sogni* è il sapere esoterico applicato alla divinazione onirica. Sinesio si preoccupa anzitutto di prevenire la critica per la quale non sarebbe possibile che una conoscenza normalmente propria della divinità quale la precognizione del futuro si manifesti attraverso i sogni, ovvero attraverso delle visioni comuni a tutti gli esseri umani, dal più sapiente al più ignorante.[344] La confutazione operata da Sinesio muove dalla concezione più propriamente platonica di esoterismo, completamente alternativa ad un qualsiasi vincolo di segretezza: il sapere esoterico non teme infatti la divulgazione, in quanto tenuto al riparo dalla comprensione dei non iniziati dalla sua forma enigmatica e oscura, che solo l'uomo saggio saprà (ed ancor prima vorrà) decifrare. Lo stesso trattato che Sinesio sta redigendo è un esempio di esoterismo applicato: se il lettore più semplice sarà portato a classificarlo come un mero esercizio retorico intorno al tema della divinazione onirica, l'iniziato saprà cogliere i vari spunti filosofici disseminati ad arte nei diversi capitoli. È d'altronde lo stesso Sinesio ad avvertirci di

[344] Critica essenzialmente aristotelica, come leggeremo in uno scolio di Niceforo Gregora dedicato alla questione (vd. *infra*, § *4.5.2*).

questo – oltre che nell'epistola 154 ad Ipazia – nel testo della *protheoria*, come sappiamo.[345]

Ricorrono poi nel testo delle citazioni di Esiodo e di Omero. Nel secondo caso, Sinesio sembra presupporre un passo del *Su Iside e Osiride* di Plutarco: "Fra tutte le sentenze sugli dei che Omero proclamò nei suoi versi, questa è la più bella: 'Comune ebbero entrambi e stirpe e patria, ma Zeus per primo nacque e più seppe'. Essa rivela che la supremazia di Zeus è la più santa in quanto è più antica per conoscenza e sapienza. Così, secondo me, ancora nel fatto che la conoscenza divina possiede per sempre la realtà degli avvenimenti, consiste l'eccellenza di quella vita che al dio appartiene".[346] In effetti, la coincidenza tra divinità ed intelletto era già stata propria del medioplatonismo, poi ripresa dal neoplatonismo[347] che tuttavia poneva al grado massimo, superiore anche al "νοῦς", l'Uno.[348] Nel contesto di Sinesio, l'argomento è ripreso in favore della divinazione: fornendo l'uomo di un sapere che normalmente gli è precluso, essa riesce ad accostarlo alla divinità, che è puro intelletto. La divinazione, dunque, è importante non solo e non tanto dal mero punto di vista pratico (la previsione di quanto accadrà), ma addirittura implica un fine sacro, quello proprio dell'iniziato, l'accostamento al dio e la contemplazione della sapienza divina.

Vediamo adesso i più significativi scoli bizantini a questo primo capitolo.

4.1.2 Il commento al primo capitolo

1 – "Va spiegato in questi termini: se i sogni non sono profetici, non possono neppure essere saggi; se invece sono profetici, allora possono essere saggi;

---

[345] Vd. *supra*, § *1.2.1*.

[346] Sinesio, *I sogni*, a cura di Susanetti, D., Adriatica Editrice, Bari 1992, p. 93, n. 8.

[347] Si pensi a Plotino (*Enneadi*, 5, 8, 3), Porfirio (*Epistola ad Anebo*, 1, 3a), ma anche a Ierocle d'Alessandria (*In Aureum pythagoreorum carmen commentarius*), pressoché contemporaneo di Sinesio (cfr. ibidem e Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 270, n. 8; ma a questo proposito si veda anche Pizzone, A. M. V., *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, LED, Milano 2006, pp. 119-125).

[348] Susanetti, ibidem.

siccome a Sinesio non pareva bene utilizzare la prima protasi, ricorrendo alla seconda ha conferito all'ipotesi la forma senz'altro più appropriata e ha posto poi una protasi incontestata."

Il commentatore si limita a spiegare grammaticalmente il primo periodo del *Trattato sui sogni*, senza aggiungere nulla dal punto di vista del significato. Come spesso accade, tiene più ad evidenziare la costruzione sintattica del periodo che non ad approfondirne il messaggio. Il quale, peraltro, non pare particolarmente recepito, come diremo nella nota al commento 9.

5 – "All'attivo significa 'do', 'offro' e si concorda col dativo; al passivo invece 'desidero' e con l'animo e con passione, sebbene sia utilizzato anche per indicare una volontà razionale."

Null'altro che uno scolio grammaticale in cui si riporta il significato, attivo e passivo, del verbo "ὀρέγω".

6 – "Sinesio non ha detto le cose che accadranno nella veglia, ma gli enigmi di quanto accadrà; difatti, Aristotele stabilisce che il futuro si compone di eventi necessari e ben definiti, mentre l'enigma del futuro non è affatto una cosa necessaria, bensì solo una qualche parvenza di quanto avverrà, come d'altronde le oscure visioni che si hanno nel sonno."

Il commentatore cita Aristotele, facendo quasi certamente riferimento a *Sull'interpretazione* 9, 18b-19b, dove lo Stagirita tratta del principio di verità applicato agli eventi futuri. Il testo del nostro autore, però, rischia di essere ambiguo, perché ad una prima lettura sembra quasi attribuire una qualche dottrina determinista ad Aristotele, che invece negava con forza ogni predeterminazione del futuro. L'antico filosofo riteneva piuttosto che l'avvenire fosse composto di eventi non necessari. Si pensi al celebre esempio della battaglia navale, ricorrente proprio nel passo menzionato: secondo il pensiero di Aristotele, è necessario che domani vi sia o non vi sia una battaglia navale, ma non è necessario né che vi sia né che non vi sia.

Probabilmente, il commentatore intendeva sottolineare la differenza che c'è tra un evento ben definito (che necessariamente sarà o non sarà, a prescindere da ogni predeterminazione) e le sue enigmatiche e confuse precognizioni. Si noti come per indicare queste ultime egli faccia ricorso al termine "ἔμφασις", mentre Niceforo Gregora usa piuttosto l'espressione "σκιώδεις τινὰς εἰκασίας"[349].

> 9 – "'Saggio' si spiega con 'profetico', 'non potrebbe essere chiaro' si spiega con 'visioni oniriche'. Ne consegue che: se il sonno è profetico, allora è saggio; se reca agli uomini degli enigmi sul futuro, allora è oscuro. Difatti i profeti, pur essendo saggi, parlavano chiaramente; il sonno, invece, in quanto preannuncia qualcosa è da considerarsi saggio, in quanto apporta degli enigmi, oscuro."

Prima di procedere con l'analisi, è opportuno leggere alcune parti del commento di Gregora a questo stesso passo, per poi poter operare un raffronto: "Il saggio Sinesio ritiene cosa certa e innegabile che il sonno sia profetico e che le visioni oniriche siano delle immagini ombrose del futuro, al punto che subito fin dall'esordio vorrebbe ricorrere a dei sillogismi apodittici, salvo poi, dal momento che su questo punto non ha moltissimi seguaci, temperare la temerarietà dell'espressione con una congiunzione ipotetica e quasi dubitativa, come se stesse dicendo: 'se sostieni i miei stessi ragionamenti, tu che un giorno o l'altro ti imbatti in questo scritto, e accetti che il sonno è profetico e che le immagini oniriche apportano la precognizione del futuro, bisogna che tu sappia che di necessità deriva che il sonno è saggio, eppure non può, evidentemente, essere chiaro'. E poi conclude che anche ciò che non è chiaro è saggio, sostenendo l'opposto di Euripide: questo infatti, nell'*Oreste*[350], mette in scena Menelao che afferma che 'saggio è ciò che è chiaro, non ciò che non lo è'. Per la ragione che dicevamo, dunque, egli ha dato all'esordio la forma espressiva del sillogismo ipotetico".[351] Secondo Niceforo Gregora, dunque, Sinesio affermerebbe –

---

[349] 130 C 143, 12. εἰ δέ εἰσιν., p. 2.

[350] Al verso 397: "πῶς φῄς; σοφόν τοι τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές" (cfr. Euripide, *Oreste*, a cura di Medda, E., BUR, Milano 2004, p. 192).

[351] 130 C 143, 12. εἰ δέ εἰσιν., pp. 2-3: "[...] τὸ δὲ προφήτας εἶναι τοὺς ὕπνους, καὶ τὰ ὄναρ θεάματα σκιώδεις τινὰς εἰκασίας τῶν ἐσομένων, οὕτω τοι βέβαιόν τε καὶ ἀναντίρρητον ἥγηται ὁ σοφὸς οὗτος

seppure con periodo dubitativo – che i sogni sono saggi in quanto premonitori e nonostante la loro oscurità; anzi, sarebbe proprio nella loro oscurità che si celerebbe la sapienza (e questo è giustamente l'opposto di quanto sostenuto da Euripide nell'*Oreste*). Il nostro commentatore afferma invece che il sogno è saggio in quanto profetico, oscuro in quanto apportante enigmi. Le due cose, che pure convivono nel sogno, non risultano necessariamente accoppiate: ad esempio, i profeti erano a suo dire sapienti, ma chiari. La differenza tra i due commentatori è quindi nella conclusione: se Gregora insiste su un punto cruciale per Sinesio (la saggezza è nell'oscurità), il nostro autore cita i profeti[352], lasciando intendere che la saggezza non è necessariamente legata all'oscurità. Egli non sembra dunque cogliere il punto centrale del discorso di Sinesio, ovvero il tema, di cui abbiamo già parlato, dell'esoterismo legato alla divinazione onirica.

> 22 – "La *mantikè* ["divinazione"] è la disciplina attraverso la quale otteniamo lo scopo, la *manteia* ["predizione"] consiste invece nello scopo stesso, di cui poi ci serviamo."

Si ha qui un'esplicazione della differenza tra "μαντική" e "μαντεία". Non si riscontrano paralleli in Gregora, che utilizza con disinvoltura i due termini.[353] Questa differenza, così esplicata dal nostro autore, non parrebbe comunque essere tenuta in considerazione neppure da Sinesio. Per la differenza tra i due termini si vedano ad ogni

---

συνέσιος, ὥστε καὶ εὐθὺς ἐκ προοιμίων ἀποδεικτικοῖς τισι χρῆσθαι συλλογισμοῖς βούλεται μέν, διὰ δὲ τὸ μὴ καὶ τοὺς πλείστους ἔχειν αἱρεσιώτας πρὸς τοῦτο, τῷ συναπτικῷ τε καὶ οἱονεὶ διστακτικῷ συνδέσμῳ κολάζει τὸ αὔθαδες τοῦ τολμήματος, μονονουχὶ λέγων ὡς 'εἰ ταὐτὰ δογματίζεις ἐμοί, ὅστις ποτὲ εἶ ὁ τῷ συγγράμματι τῷδε ἐντυγχάνων, καὶ δέχῃ ὡς οἵ τε ὕπνοι προφῆταί εἰσι καὶ τὰ ὄναρ θεάματα μελλόντων παρέχουσι πρόγνωσιν, εἰδέναι σε χρὴ καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἑπόμενον, ὅτι σοφοὶ μέν εἰσιν οἱ ὕπνοι, σαφεῖς δ'οὐκ ἂν δήπου'. καὶ ἐντεῦθεν συμπεραίνει καὶ τὸ μὴ σαφὲς εἶναι σοφόν, ἐναντία λέγων τῷ εὐριπίδῃ· ἐκεῖνος γὰρ ἐν τῷ τοῦ ὀρέστου δράματι παράγει μενέλαον λέγοντα 'σοφὸν τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές'. ἐσχημάτισεν οὖν τὸ προοίμιον δι'ἣν ἔφαμεν αἰτίαν εἰς τύπον συλλογισμοῦ ὑποθητικοῦ."

[352] Si ritrova un accenno ai profeti, sebbene in tutt'altro contesto, anche nel commento di Niceforo Gregora (137 C 156, 03. τις., p. 37).

[353] Si veda ad esempio lo scolio 132 B 146, 12. ὥστ'εἰ., p. 8, dove compaiono entrambe le parole.

modo Ammonio grammatico ("Περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων", s. v. 315) e le *Definizioni* pseudo-platoniche (414b).

> 26 – "Poiché la *manteia* ["predizione"] è il più grande dei beni (infatti solo in questo il dio è superiore all'uomo), la disciplina che la riguarda è oscura. Siccome senza fatica non si può ottenere alcun bene, è evidente che proprio per questo essa è oscura, ovvero perché non può essere ottenuta che mediante fatica, essendo un bene."

Il commentatore si limita a spiegare Sinesio, peraltro in modo abbastanza semplice, riprendendo in parte la questione dell'oscurità della mantica. Non vi è nessun parallelo con Gregora, che tralascia questa spiegazione abbastanza ovvia (di fatto già contenuta nel testo di Sinesio).

> 36 – "Da ciò Sinesio dimostra come alla natura comune si addica di cogliere soltanto quanto sottostà ai sensi; ecco perché in quel vasto esercito, che peraltro era greco, nessuno conosceva il futuro ad eccezione di Calcante, il quale, solo grazie alla divinazione, sapeva più di quanto è dato di conoscere a un uomo."

Nessun parallelo in Gregora (che spende giusto due parole per presentare Calcante[354]). Come nello scolio precedente, il commentatore ricalca il testo di Sinesio, parafrasando senza aggiungere nulla. Non risulta di immediata decifrazione l'insistenza sul fatto che l'esercito fosse greco: non si capisce bene neppure se il riferimento sia da intendersi in senso etnico oppure religioso. Si tratta di un elemento, comunque, che non ricorre altrove.

> 46 – "Il termine *proteros* ["primo per nascita", "più antico"] non si spiega con il fatto che tutti gli dei sottostanno a Zeus (in tal caso, infatti, ci sarebbe stato *protos* ["primo per dignità"]), ma con il fatto che tutti gli dei sono un'unica stirpe, di cui Zeus è il primo per nascita ["il più anziano"]."

[354] 131 B 144, 13. ὁ δὲ κάλχας., p. 3.

Il commentatore opera qui una distinzione molto scolastica – ma come vedremo piuttosto usuale – tra termini simili, in questo caso "πρότερος" e "πρῶτος". La sua spiegazione non collima però con quella di Ammonio (s. v. 413).

72 – "*Anekoos* è chi non sente affatto; *parekoos* è chi, invece, pur avendo la facoltà dell'udito, non fa o non capisce quanto ha sentito. Lo stesso in Platone: Polemarco si mostra *parekoos* rispetto alle cose dette poco prima."

Di nuovo, il nostro commentatore sottolinea la specificità di un termine per contrasto con un altro dal significato simile. Il riferimento platonico parrebbe essere al primo libro della *Repubblica*, eppure non vi si riscontra in alcun caso il nome di Polemarco accostato ad uno di questi due termini. È possibile che il nostro autore avesse qui piuttosto in mente un qualche commento a Platone, a noi ignoto. Il lemma è completamente ignorato da Niceforo Gregora.

80 – "Se il dio è intelletto, chi[355] definisce Zeus intelletto primordiale rapporta l'essere più antico all'essere primo per potenza, giacché la forza[356] dell'intelletto consiste nel conoscere molte cose: di conseguenza, entrambi i versi riconducono alla medesima conclusione; costui mette dunque in relazione i due concetti, accostandosi all'arte poetica in modo assolutamente non volgare."

Fatta eccezione per l'articolo ("ὁ") anteposto a "λέγων" (dove il riferimento in Sinesio è a Omero), il nostro commentatore coglie senza dubbio il senso di fondo e cioè che la coincidenza fra divinità e forma intellettuale riconduce una superiorità nella forza ad una precedenza temporale, quindi ad una più vasta sapienza dovuta ad una maggiore antichità. Niceforo Gregora dà tuttavia una spiegazione decisamente più raffinata: "Sinesio dice bene. Difatti i poeti celarono il fatto di essere filosofi proprio perché da tutti chiamati poeti. Costoro, operando in maniera assai simile ai medici e

[355] Seguendo Sinesio si tratta di Omero, ma il commentatore sembra qui indicare un soggetto indefinito.

[356] Quindi, seguendo Sinesio, la *fronesis*.

ponendo la propria filosofia all'interno dei racconti, dei versi, dei canti in grado di sedurre le anime, nascosero l'asprezza della componente utile, come appunto i medici che spesso nascondono la sgradevolezza dei farmaci (che però sono vantaggiosi) unendoli al miele. La conseguenza di questo è che le nozioni approfondite sono per i saggi, mentre le cose che dilettano il popolo, ma che approfondite non sono, stanno lì per i non iniziati. I primi infatti concepiscono Zeus come null'altro che l'intelligenza più vecchia e antica e, quindi, più sapiente. Allo stesso modo, viene ricondotta all'assennatezza pure Atena, che, si dice, sia nata e uscita dalla testa di Zeus. È del tutto normale, insomma, che anche Sinesio, essendo un sapiente, abbia concepito Zeus come una forma di intelligenza e la sua sapienza come una forza; così il 'primo per nascita' significa antichità, dalla quale poi deriva anche l'intelligenza per coloro che la possiedono, così come molte altre cose. Pure Anassagora dice che ciò che tutto ha ordinato e che di tutto è causa è una forma di intelligenza, come del resto dimostra il fatto che anch'egli ritiene questa intelligenza la cosa in assoluto più antica"[357]. Per di più, Gregora coglie perfettamente la citazione platonica[358] del verbo "προσπερονάω", che il nostro autore trascura del tutto: "Il nostro Sinesio è così seguace di Platone, e pende a tal punto dalla sua lingua, non soltanto da aver studiato a fondo la maggior

[357] 131 C 145, 08. φιλοσοφίας., pp. 4-5: "καλῶς τοῦτο εἰρήκει. καὶ γὰρ οἱ ποιηταὶ φιλόσοφοι ὄντες ἔλαθον ποιηταὶ παρὰ πάντων καλούμενοι. τοῖς γὰρ ἰατροῖς παραπλήσια δρῶντες καὶ αὐτοί, τὴν ἑαυτῶν φιλοσοφίαν εἰς μύθους καὶ μέτρα καὶ μέλη ψυχαγωγοῦντα καταθέμενοι, τῆς ἐκεῖθεν ὠφελείας οὑτωσὶ τὸ πικρὸν συνεκάλυψαν, καθάπερ καὶ ἰατρῶν παῖδες τὴν τῶν λυσιτελούντων φαρμάκων ἀηδίαν μέλιτι κεραννύντες πολλάκις συγκρύπτουσιν. ὡς εἶναι λοιπὸν συνετὰ μὲν τοῖς σοφοῖς, τοῖς δὲ βεβήλοις δημοτερπῆ μέν, ἀσύνετα δέ. εἰς οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἐκλαμβάνουσι τὸν δία ἢ εἰς νοῦν πρεσβύτατον καὶ ἀρχαιότατον, κἀντεῦθεν καὶ σοφώτατον. ὥσπερ καὶ τὴν ἀθηνᾶν εἰς τὴν φρόνησιν, ἣν καὶ ἐκ τῆς τοῦ διὸς κεφαλῆς γεννᾶσθαί τε καὶ ἐκπορεύεσθαί φασιν. ἀκολούθως οὖν καὶ ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος ἐνταῦθα εἰς νοῦν μὲν ἐκλαμβάνει τὸν δία, εἰς ἰσχὺν δὲ αὐτοῦ τὴν σοφίαν· τὸ δὲ 'γενεῇ πρότερος' εἰς τὴν ἀρχαιότητα, ἀφ'ἧς καὶ ἡ σοφία τοῖς ἔχουσιν ὡς τὰ πολλὰ περιγίνεται. φησὶ δὲ καὶ ἀναξαγόρας ὅτι νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τὰ πάντα καὶ πάντων αἴτιος, ὡς ἐντεῦθεν δείκνυσθαι ὅτι καὶ οὗτος πρεσβύτερον καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς δοξάζει τὸν νοῦν".

[358] Platone, *Fedone*, 83d.

parte delle sue dottrine, come vedremo più avanti, ma anche da aver utilizzato spesso persino le sue esatte parole. Anche il lemma ‘appone’ è tratto da Platone [...]”[359].

83 – “Secondo Platone la *fronesis* è intendimento di moto.”

La citazione platonica è del *Cratilo*, 411d ss., dove si compie una paraetimologia del termine “φρόνησις”: si tratterebbe di un “intendimento di moto”, in quanto frutto della fusione di “φορᾶς” e “νόησις”. Gregora tralascia questo punto.

99 – “La *noesis* in Platone è desiderio di novità, ovvero *gnorisis* [“cognizione”]; infatti, senza dubbio a causa del divenire e, quindi, del fatto che noi vediamo cose assai differenti tra di loro, la *noesis* è attiva. Per questo, se rivolgiamo nuovamente il nostro pensiero a quanto abbiamo già conosciuto si dice ‘ricordarsi’; viceversa, acquisire cognizione di cose nuove si dice ‘*noesis*’.”

Come nello scolio precedente, la fonte è il *Cratilo* platonico. Di nuovo, si dice che la *noesis* sia “desiderio di novità” passando per un tentativo di etimologia, in questo caso facendo derivare il termine “νόησις” dalla fusione di “νέου” e “ἔσις”. Come altrove, ricompare in questi due ultimi scoli la tendenza a proporre definizioni di termini vicini eppure differenti: in questo caso appunto *fronesis* (in senso proprio l’atto della riflessione[360]) e *noesis* (propriamente l’intellezione, quale forma di pensiero intuitivo contrapposta a *dianoia*, pensiero discorsivo[361]). Come per il commento 83, non abbiamo nessun parallelo in Gregora.

---

[359] 131 C 145, 09. προσπερονᾷ., p. 5: “οὕτω τοι αἱρεσιώτης τοῦ πλάτωνός ἐστιν ὁ παρὼν οὗτος συνέσιος, καὶ οὕτω τῆς ἐκείνου γλώττης ἐξήρτηται, ὥστε οὐ μόνον τῶν ἐκείνου δοξῶν τὰς πλείους ἐς ἄκρον ἐξεμελέτησεν, ὡς προιόντες δείξομεν, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς πολλαχοῦ κέχρηται ταῖς ἐκείνου λέξεσι. καὶ τὸ ‘προσπερονᾷ’ δὲ ἐκ τοῦ πλάτωνος παρειλήφει [...]”.

[360] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 270, n. 9.

[361] Ibid., p. 336, n. 11.

4.2 Divinazione e magia: il libro della natura

4.2.1 Il secondo capitolo del Trattato sui sogni

“Αὗται μὲν ἀποδείξεις ἔστων τοῦ μαντείαν ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι τῶν ἐπιτηδευομένων ἀνθρώποις. Εἰ δὲ σημαίνει μὲν διὰ πάντων πάντα, ἅτε ἀδελφῶν ὄντων τῶν ἐν ἑνὶ ζῴῳ, τῷ κόσμῳ, καὶ ἔστι ταῦτα γράμματα παντοδαπά, καθάπερ ἐν βιβλίῳ, τοῖς οὖσι, τὰ μὲν Φοινίκια, τὰ δὲ Αἰγύπτια καὶ ἄλλα Ἀσσύρια, ἀναγινώσκει δὲ ὁ σοφός – σοφὸς δὲ ὁ φύσει μαθών –, καὶ ἄλλος ἄλλα καὶ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον, ὥσπερ ὁ μὲν κατὰ συλλαβάς, ὁ δὲ ἀθρόαν τὴν λέξιν, ὁ δὲ τὸν λόγον ὁμοῦ· – οὕτως ὁρῶσι σοφοὶ τὸ μέλλον, οἱ μὲν ἄστρα εἰδότες, ἄλλος τὰ μένοντα, καὶ ἄλλος τὰ πυρσὰ τὰ διάττοντα, οἱ δὲ ἐν σπλάγχνοις αὐτὰ ἀναγνόντες, οἱ δὲ ἐν ὀρνίθων κλαγγαῖς καὶ καθέδραις καὶ πτήσεσι· τοῖς δὲ καὶ τὰ καλούμενα σύμβολα τῶν ἐσομένων ἐστὶν ἀρίδηλα γράμματα, φωναί τε καὶ συγκρίσεις ἐπ’ἄλλῳ γινόμεναι, σημαντικῶν ὄντων ἅπασι πάντων, ὥστ’, εἰ σοφία παρ’ὄρνισιν ἦν, τέχνην ἂν ἐξ ἀνθρώπων, ὥσπερ ἡμεῖς ἐξ αὐτῶν, ἐπὶ τὸ ἐσόμενον συνεστήσαντο. Καὶ γὰρ ἡμεῖς ἐκείνοις, ὥσπερ ἡμῖν ἐκεῖνοι, πάννεοι καὶ προπάλαιοι καὶ πανδέξιοι. Ἔδει γάρ, οἶμαι, τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπνου τὰ μέρη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἑνὸς ὅλου μέλη τυγχάνοντα. Καὶ μή ποτε αἱ μάγων ἴυγγες αὖται· καὶ γὰρ θέλγεται παρ’ἀλλήλων ὥσπερ σημαίνεται· καὶ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν. Ἕλκει γὰρ ἄλλο δι’ἄλλου, ἔχων ἐνέχυρα παρόντα τῶν πλεῖστον ἀπόντων, καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα· ὥσπερ γὰρ ἐν ἡμῖν σπλάγχνου παθόντος ἄλλο συμπέπονθεν, καὶ τὸ τοῦ δακτύλου κακὸν εἰς τὸν βουβῶνα ἀπερείδεται, πολλῶν τῶν μεταξὺ μὴ παθόντων· ἑνὸς γὰρ ἦν ἄμφω ζῴου καὶ ἔστιν αὐτοῖς τι μᾶλλον ἑτέρων πρὸς ἄλληλα. Καὶ δὴ καὶ θεῷ τινι τῶν εἴσω τοῦ κόσμου λίθος ἐνθένδε καὶ βοτάνη προσήκει, οἷς ὁμοιοπαθῶν εἴκει τῇ φύσει καὶ γοητεύεται, ὥσπερ ὁ τὴν ὑπάτην ψήλας οὐ τὴν παρ’αὐτήν, τὴν ἐπόγδοον, ἀλλὰ τὴν ἐπιτρίτην καὶ τὴν νήτην ἐκίνησεν. Τοῦτο μὲν ἤδη τῆς προγενεστέρας ἐστὶν ὁμονοίας· ἔστι γάρ τις ὡς ἐν συγγενείᾳ τοῖς μέρεσι καὶ διχόνοια· οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἕν. Καὶ ἔστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα,

καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμόνοιαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων· τὸ δ'ἐξ ἀντικειμένων ἕν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου."

"Bastino queste considerazioni a dimostrazione del fatto che la divinazione rientra tra le migliori occupazioni possibili per gli esseri umani. Se tutte le cose si rappresentano vicendevolmente, dal momento che tutto ciò che si trova all'interno di un unico essere vivente – il cosmo in questo caso – è strettamente imparentato e sono come lettere diverse che, alcune fenicie, altre egizie, altre ancora assire, all'interno di un libro, stanno a significare gli enti, allora il saggio deve essere in grado di decifrarle (per saggio intendo colui che ha appreso dalla natura), seppure in maniera differente, e chi più e chi meno, come chi legge sillaba per sillaba, chi l'intera parola, chi il discorso nel suo insieme. Ecco come i saggi scorgono il futuro: alcuni osservano gli astri (l'uno le stelle fisse, l'altro quelle rosso fuoco che cadono nel cielo), altri leggono le medesime cose nelle viscere degli animali; altri ancora si dedicano ad interpretare i gridi, le pose e i voli degli uccelli. Per altri, infine, sono come chiare lettere i cosiddetti simboli del futuro, ovvero delle parole e delle circostanze che possono assumere significati diversi da quello apparente. Poiché ogni cosa può essere rappresentazione di ogni altra, se gli uccelli fossero stati sapienti avrebbero tratto un'arte mantica dagli esseri umani, così come noi abbiamo fatto con loro. Infatti noi per loro, così come loro per noi, siamo al tempo stesso del tutto nuovi e antichissimi, perfettamente degni di portare auspici. Io credo che le parti di questo Tutto, permeato da un solo sentimento e respiro, dovrebbero venire a toccarsi tra di loro, in quanto membra, appunto, di un solo, unico, insieme. Forse così si possono spiegare anche gli incantesimi dei maghi: difatti, come vicendevolmente ogni ente può significarsi, allo stesso modo può attrarsi. Saggio è colui che conosce la parentela tra le parti del cosmo: egli può attirare qualcosa attraverso un'altra, potendo contare su formule, materie e forme quali pegni presenti di cose lontanissime. La stessa cosa avviene nel nostro corpo quando le viscere sono affette da una malattia e il male si manifesta contemporaneamente in qualche altro organo; così il dolore del dito può ripercuotersi sull'inguine

senza che gran parte degli organi intermedi senta alcunché, dal momento che entrambi, il dito e l'inguine, appartengono al medesimo essere vivente ed esiste tra di loro un rapporto più forte rispetto a quello con gli altri organi. Persino una pietra o una pianta di quaggiù intesse dei rapporti con una qualche divinità interna al cosmo, la quale, avendo simili affezioni, può cedere alla natura e venire ammaliata: allo stesso modo chi pizzichi la corda più grave della lira, la *hypate*, non fa vibrare quella accanto, alla quale è legata da un rapporto epogdo, ma l'*epitrite* e la *nete*. Questo in virtù dell'unità originaria. Come avviene in ogni parentela, infatti, esiste anche una qualche difformità tra le parti: il cosmo non è una semplice unità, ma un'unità composta. In esso esistono parti reciprocamente in accordo e in contrasto, eppure la loro discordia riconduce armonicamente all'unità del Tutto, così come il suono della lira è un insieme di accordi dissonanti e consonanti: l'unità degli opposti è allora l'armonia, della lira e del cosmo."

Questo secondo capitolo è principalmente dedicato al tema della *sympatheia* universale, intesa anche come base per la pratica della magia.[362] Come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro, Sinesio non fa altro che riprendere delle dottrine originariamente platoniche (mutuate in gran parte dal pensiero pitagorico), passate poi anche allo stoicismo[363] ed infine fatte proprie dal neoplatonismo, *in primis* da Plotino.[364] Ricorrono anche – ma sono temi di cui abbiamo già trattato – molti elementi caldaici. Avremo modo di esaminare più da vicino ogni punto attraverso la lettura e l'analisi del nostro commento, naturalmente: si dica comunque fin da adesso che la divinazione e la magia, secondo quanto affermato da Sinesio, non sarebbero attività

[362] A questo proposito, è esemplare il commento 166: "Gli enti. In altre parole, la *sympatheia* rende possibile la divinazione che si fa proprio per mezzo degli enti ed è alla base dell'arte dei maghi, per la quale l'una cosa è attratta dall'altra, in quanto vi è *sympatheia*".

[363] L'idea di un universo ordinato (un "cosmo"), inteso anche come razionale ed animato, sarebbe già stata dottrina di Crisippo, Apollodoro e Posidonio, debitori della lezione del *Timeo* di Platone (cfr. Susanetti 1992, p. 96, n. 17).

[364] La metafora degli enti come lettere dell'alfabeto ricorre in effetti già nelle *Enneadi* (2, 3, 7): cfr. ibid., p. 95, n. 15).

proprie di un sapiente – un "μάγος" – dotato di poteri sovrannaturali, bensì di un uomo colto in grado di leggere nel "libro della natura" le cause, del tutto immanenti, degli eventi. Sono poi doverose almeno due parole a proposito della distinzione, operata da Sinesio, fra divinità interne ed esterne al cosmo. Si tratta di una questione che già compare in Sallustio[365], un autore contemporaneo dell'imperatore Giuliano: con divinità encosmiche si intende quelle che agiscono all'interno dell'universo, ergo i demoni della materia, ma molto probabilmente anche gli astri, intesi come dei; con divinità ipercosmiche si intende invece quelle che abitano la dimensione superiore e immateriale, dove dimorano pure l'intelletto e le anime.[366]

4.2.2 Il commento al secondo capitolo

> 104 – "Poiché l'arte divinatoria in Platone è definita una forma di follia, la si considera come un fatto positivo qualora derivi da una disposizione divina; infatti, coloro che emettevano degli oracoli lo facevano sotto l'influsso di una magia divina."

104 – Si riecheggia esplicitamente il *Fedro* (244c), per l'esattezza il principio della palinodia di Socrate, dove si legge: "Ma è giusto che sia addotto a testimonianza questo fatto, che anche gli antichi artefici dei nomi non tennero il delirio dell'esaltazione né in vergogna, né in disprezzo, perché diversamente non avrebbero connesso questo stesso nome con l'arte bellissima, per la quale si discerne il futuro, chiamandola esaltazione profetica ("manica"). No, fu perché essi la ritennero cosa bella, quando nasca da dono divino, che la chiamarono così. I moderni invece, che non hanno alcun senso del bello, inserendovi una 't' la chiamarono "mantica""[367]. Un accostamento tra

[365] Già in Giamblico, comunque, comparivano gli dei "ὑλαῖοι" e "ἄυλοι" (*Sui misteri degli Egizi*, 217, 6-9).

[366] Susanetti 1992, pp. 98-99, n. 21; Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 337, n. 20.

[367] Traduzione italiana di Pucci, P. (Platone, *Fedro*, a cura di Pucci, P.,-Centrone, B., Laterza, Bari 2007, p. 43).

manikè e *mantikè* ritorna comunque anche nelle *Baccanti* di Euripide (299). Non si riscontra alcun passo parallelo nel commento di Niceforo Gregora.

> 113 – "Se i *logoi* sono portatori di significato alla maniera di lettere multiformi, allora significanti saranno entrambi, le lettere dei pensieri e gli enti presenti di quanto accadrà nel futuro; e se le prime stanno in un libro e i *logoi* negli enti come in un libro, allora è chiaro che chi ne è capace leggerà gli uni come le altre, o tutto quanto, o alcune cose sì ed altre no."

Il nostro commentatore riprende correttamente il concetto di Sinesio, ma introduce la nozione di *logoi*. Di cosa si tratta esattamente? Leggiamo in una glossa interlineare, riferita a "ταῦτα γράμματα", quanto segue (commento 112): "Ovverosia i *logoi* che si trovano all'interno degli enti e che possiedono un qualche significato". Il nostro commentatore ha qui in mente i "λόγοι σπερματικοί", poi tradotti in latino *rationes seminales*, della filosofia stoica, ripresi in seguito dal neoplatonismo[368]. Locuzione utilizzata *in primis* da Cleante di Asso, i *logoi* sono l'applicazione del *logos*, o *pneuma*, immanente universale al livello individuale di ogni singolo ente. Sono dunque degli archetipi, alla maniera delle idee platoniche, ma anche delle forme plasmatrici, secondo la filosofia aristotelica; soprattutto – e questo è l'apporto originale del pensiero stoico – sono dei modelli vivificanti, in quanto, appunto, manifestazioni individuali del *pneuma* universale.[369] Si tratta, come detto, di un concetto che non compare esplicitamente né in Sinesio, né in Niceforo Gregora. Il nostro commentatore vi ricorre accostando i *logoi* alle lettere[370] ("γράμματα") citate nel testo del *Trattato sui sogni*. Effettivamente, il sapiente, leggendo la "ragione" di ogni singolo ente può arrivare a cogliere le interconnessioni cosmiche, secondo il principio della *sympatheia*

---

[368] Il concetto ricorre sia in Plotino che in Porfirio (per i passi specifici vd. Susanetti 1992, p. 110, n. 37).

[369] A proposito delle ragioni seminali, vd. Reale, G., *Storia della filosofia antica*, vol. III (*I sistemi dell'età ellenistica*), Vita e pensiero, Milano 1987, p. 379, nonché *Dizionario di filosofia Treccani*: http://www.treccani.it/enciclopedia/rationes-seminales_%28Dizionario-di-filosofia%29/ (consultato in settembre 2017).

[370] Cfr. commento 121.

universale; così, se la natura è un libro, le ragioni delle cose non sono altro che le sue lettere.

Questo lo scolio allo stesso passo di Sinesio che leggiamo nel commento di Niceforo Gregora: "Essendo egli stesso un Elleno quanto a dottrina, espone le loro teorie e afferma che il cosmo è un essere animato e dunque, continua, come ogni essere vivente che sta nel cosmo è composto di parti e di membra, che hanno armonia e affinità tra di loro; così anche il cosmo composto dal cielo, dalla terra e dalle cose che ci stanno in mezzo, essendo un essere animato, prova e fa le stesse cose di ogni vivente, e poiché le sue parti hanno una reciproca affinità e fratellanza mostrano nella loro reciprocità tutto quel che concerne il futuro, alcune più, alcune meno. Proseguendo, poi, paragona il cosmo a un libro, e le sue parti (intendo gli animali, le piante, l'aria, l'acqua, le pietre e tutto il resto) a delle lettere. E proprio come nei libri, lettere appartenenti a diverse lingue potranno essere lette in parte dai sapienti egizi, in parte da quelli greci, in parte da quelli assiri; alcuni leggeranno di meno e magari in maniera incompleta, come fanno i bambini, o scandendo le sillabe o a parole intere, vale a dire pronunciando ogni lemma tutto assieme; altri invece sapranno leggere così anche un discorso. Per discorso si intende una proposizione completa composta come minimo dal nome e dal verbo, come ad esempio "Socrate passeggia", esprimente un concetto che può essere vero o falso. La parola è invece una parte del discorso, come ad esempio "Socrate", che non esprime né una verità né una falsità. La sillaba è poi una parte della parola, come ad esempio, prendendo l'espressione "Socrate", il solo "so", che non ha alcun significato [...]"[371].

---

[371] 131 D 145, 19. σημαίνει., p. 6: "ἕλλην τῇ δόξῃ καὶ οὗτος ὤν, τὰ αὐτὰ ἐκείνοις διέξεισι, καί φησιν εἶναι τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον, καὶ λοιπὸν ὥσπερ, φησίν, ἕκαστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ζῴων σύγκειται ἐκ μερῶν καὶ μελῶν, ἃ δὴ κοινωνίαν καὶ συγγένειαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλα· οὕτω καὶ ὁ κόσμος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μεταξὺ συνιστάμενος, ζῷον ἔμψυχον ὤν, τὰ ὅμοια πάσχει καὶ ποιεῖ ἑκάστῳ ζῴῳ, καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ συγγένειαν καὶ ἀδελφότητα ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, σημαίνουσι περὶ μελλόντων δι'ἀλλήλων ἅπαντα, τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δ'ἧττον. εἶτα προιὼν βιβλίῳ μὲν εἰκάζει τὸν κόσμον, γράμματα δὲ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα μέρη, ζῷα λέγω καὶ φυτὰ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ λίθους καὶ τἆλλα πάντα. ὥσπερ οὖν τὰ ἐν τοῖς βιβλίοις γράμματα, διαφόρων ὄντα γλωσσῶν, τὰ μὲν ἀναγινώσκουσιν οἱ τῶν αἰγυπτίων σοφοί, τὰ δὲ οἱ τῶν ἑλλήνων, τὰ δὲ οἱ τῶν ἀσσυρίων· καὶ οἱ μὲν ἧττον καὶ ἀτελῶς ἔτι, ὥσπερ τὰ βρέφη ἀναγινώσκουσιν, ἢ κατὰ συλλαβάς, ἢ ἀθρόαν, ἤτοι ὁμοῦ τὴν λέξιν· οἱ δὲ ὁμοῦ ἀναγινώσκουσι τὸν λόγον. ἔστι δὲ λόγος μὲν ὅλη πρότασις ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος τὸ ἔσχατον συγκείμενος, οἷον

139 – “Il simbolo è ciò attraverso cui si comprende come sarà una certa cosa, oppure, anche, come era in precedenza. Ad esempio, simbolo del fatto che la terra darà un buon raccolto di frutti è il giusto equilibrio delle stagioni e la mitezza del clima; se il raccolto è già avvenuto, parimenti, esso è simbolo del fatto che la stagione è stata a suo tempo adeguata ed equilibrata. Per questo si racconta di simboli presso coloro che indagavano con estrema cura sul futuro. Ancora, simbolo di non ottenere ciò che si desidera è, ad esempio, se, quando si voleva uscire di casa, si è sbattuto il piede o si è caduti. Anche nel nostro Sinesio, nella sua opera *Sulla provvidenza*, il simbolo sta ad indicare il medesimo concetto; dice infatti ‘questo è un simbolo indicibile, «quando gli scettri egizi terranno in alto gli artigli delle fiere e in basso le creste degli uccelli sacri»’. Si narra di simboli anche presso gli Ateniesi; i giudici li prendevano prima di entrare in tribunale; più tardi, in modo opposto, li restituivano e quindi pronunciavano la sentenza. Per numero andavano dal primo al ventesimo, non di più; prendevano anche il bastone, ma non lo restituivano; come dice Demostene, ‘assieme al bastone e al simbolo’ prendevano pure ‘il prestigio della città’.”

Si tratta di un passo molto interessante, in cui il commentatore si sofferma sul termine “σύμβολον”. Il simbolo[372] non è altro che un segno – concreto o astratto che sia – rinviante ad una realtà altra rispetto a sé. Ovviamente, non esisterebbero relazioni simboliche se non vi fosse la *sympatheia* universale, da intendersi anche semplicemente quale rapporto immanente di causa-effetto, come nell’esempio che il commentatore fa del raccolto e della mitezza delle stagioni. Conoscere i simboli significa poter prevedere il futuro, significa, riprendendo lo scolio precedente, saper leggere nel libro della natura. Se vogliamo, nel rapporto simbolico consiste la

---

‘σωκράτης περιπατεῖ’. δηλοῖ γὰρ ἔννοιαν ἢ ἀληθεύουσαν ἢ ψευδομένην. λέξις δέ ἐστι μέρος λόγου, οἷον ‘σωκράτης’, ὅπερ οὐ δηλοῖ ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος. συλλαβὴ δέ ἐστι μέρος λέξεως, οἷον ἐκ τοῦ ‘σωκράτους’ μόνον τὸ ‘σω’, ὅπερ οὐδὲν σημαίνει”.

[372] È ben nota l’etimologia della parola “simbolo” (per una sintesi, *Vocabolario Treccani*: http://www.treccani.it/vocabolario/simbolo/ [consultato in settembre 2017]).

rappresentazione di quel filo rosso che connette i diversi *logoi* tra di loro. Enti molto distanti, dunque, vicendevolmente si condizionano e si rappresentano.

Non si ritrova una riflessione simile in Niceforo Gregora, il quale, tuttavia, parlando della previsione del futuro, si sofferma sui presagi, che certo non sono altro che simboli: "Questi sono gli oggetti d'indagine propri degli osservatori d'uccelli; ma altri fanno previsioni basandosi su presagi e segni differenti, che essi trassero dalla loro stessa esperienza; intendo i battiti degli occhi o del cuore, o di altre membra e parti del corpo, o i solletichi del naso, o gli incontri di cattivo augurio lungo la strada, cosa che anche le persone comuni considerano un evento negativo, o una qualche espressione pronunciata inavvertitamente, come capitò un tempo a Emilio Paolo, generale inviato dai Romani a combattere contro Perseo, re dei Macedoni. Infatti dicono che mentre era sul punto di partire, andando a salutare la figlia, la trovò in lacrime ed ascoltò da questa la ragione di tale tristezza: 'Perché' – disse – 'Perseo è morto.' Il Perseo che lei intendeva era il suo cagnolino domestico. E lui: 'Figlia, accolgo questo come un presagio di buona sorte.' Tutti questi fatti sono esposti dettagliatamente dal sapiente Cicerone nella sua opera sulla divinazione."[373]

Nel nostro scolio si hanno poi delle citazioni e dei riecheggiamenti. Il primo riferimento esplicito è allo stesso Sinesio: è interessante notare come la disposizione del testo non corrisponda né a quello della più recente edizione critica[374], né a quello

---

[373] 132 B 146, 09. ἐν ὀρνίθων κλαγγαῖς., pp. 7-8: "ταῦτα μὲν ἰδίως εἰσι τῶν ὀρνιθοσκόπων θεωρήματα· ἄλλοι δὲ διὰ συμβόλων προορῶσί τινων καὶ σημειώσεων, ὧν αὐτοὶ καθ'αὐτοὺς ἐκ πείρας ἐσημειώσαντο· λέγω δὴ παλμοὺς ὀφθαλμῶν ἢ καρδίας, ἢ ἄλλου του μέρους καὶ μέλους, ἢ ῥινὸς γαργαλισμούς, ἤ τινων ἐντυχίας δυσοιωνίστους καθ'ὁδόν, ὃ καὶ κακὸν οἱ κοινοί φασι συνάντημα, ἤ τινα ἐκ τοῦ παρήκοντος λαληθεῖσαν φωνήν, ὥσπερ συνεπεπτώκει ποτὲ καὶ παύλῳ τῷ αἰμυλίῳ τῷ ἐκ ῥωμαίων ἀποσταλέντι στρατηγῷ εἰς ἀντίπαλον μάχην τοῦ περσέως τοῦ τῶν μακεδόνων βασιλέως. μέλλοντα γὰρ ἐξιέναι φασὶν ἀσπαζόμενον τὸ θυγάτριον εὑρεῖν αὐτὸ δεδακρυμένον, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς λύπης ἀκηκοέναι παρ'αὐτοῦ, 'ὅτι', φησί, 'ὁ περσεὺς ἐτεθνήκει'. ἦν δ'ὁ περσεὺς ὃν ἔφασκε κυνίδιον σύντροφον τῷ θυγατρίῳ. τὸν δὲ 'ἀγαθῇ τύχῃ', φάναι, 'ὦ θύγατερ, καὶ δέχομαι τὸν οἰωνόν'. ταῦτα διέξεισιν ἐν τοῖς περὶ μαντικῆς ὁ σοφὸς κικέρων". Il riferimento a Cicerone è a *Sulla divinazione*, 1, 46, 103.

[374] Synésios de Cyrène, *Opuscule III* (vol. VI), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2008, p. 137: "ἐν οἷς τὰ Αἰγύπτια σκῆπτρα ἀνατενεῖ μὲν τὰς χηλὰς τῶν θηρίων, κάτω δὲ ἔξει τῶν ἱερῶν ὀρνέων τὰ κράνη. Σύμβολον ἄρρητον τοῦτο".

– sostanzialmente identico – che si ritrova in L[375]. Non trovandosi nella tradizione varianti simili, sembra probabile che il commentatore abbia volutamente invertito la frase per meglio adattarla al proprio contesto. Qualcosa di analogo pare avvenire anche subito dopo, quando si ha la giustapposizione di due passi di Demostene che, però, nella versione originale si trovano ben distanti tra di loro.

Tutta la parte finale dello scolio riecheggia la *Costituzione degli Ateniesi*[376] attribuita ad Aristotele: si fa in effetti allusione al gettone ("σύμβολον") che i giudici, dopo essere stati sorteggiati, ricevevano all'ingresso del tribunale che era stato loro assegnato. Si cerca, insomma, di dare conto di tutte le sfumature di significato che il termine poteva acquistare.

> 141 – "Non degli uccelli, ma degli uomini; infatti, le voci degli uccelli sono dette *klangai* ["gridi", "strepiti"]. Traevano presagi su ciò che cercavano dalla voce dell'uomo, che viene citata all'inizio. Per questo Sinesio dice anche 'riferite all'altro', ovvero non agli uccelli, ma agli uomini. Dopo aggiunge, in stile ben proporzionato, 'cosicché, se ci fosse stata sapienza negli uccelli': dimostra che anche attraverso gli uomini si può scorgere il futuro. Se dunque gli uccelli avessero conosciuto l'arte relativa agli uomini, pure loro avrebbero appreso quei presagi che si traggono da noi."

Il commentatore dimostra di travisare completamente l'espressione di Sinesio "ἐπ'ἄλλῳ γινόμεναι"[377], bene interpretata invece da Gregora[378]. Continua a dimostrarsi interessato allo stile, come tradisce l'uso dell'avverbio "ἁρμοδίως" e il seguire costantemente l'ordine del periodo di Sinesio. Anche la differenza tra *klangai* e *fonai* conferma il consueto accostamento tra termini simili ma differenti.

---

[375] F. 378v, ll. 13-15: "ἐν οἷς τὰ αἰγύπτια σκήπτρα [errore di scrittura per "σκῆπτρα"], ἀνατενεῖ μὲν τὰς χηλὰς τῶν θηρίων· κάτω δὲ ἕξει τῶν ἱερῶν ὀρνέων τὰ κράνη· σύμβολον ἄρρητον τοῦτο".

[376] Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 63-69.

[377] Cfr. anche il commento 143.

[378] Vd. 132 B 146, 11. συγκυρήσεις., p. 8: "συντυχίαι, συναντήματα, ἐπ'ἄλλῳ μὲν πράγματι γινόμεναι, ἐπ'ἄλλῳ δὲ ἀποβαίνουσαι".

150 – “Ovvero Sinesio inserisce un’argomentazione indiscutibile: se ci fosse stata sapienza negli uccelli, anche loro avrebbero appreso il futuro da noi. Poi, a dimostrazione e a riprova di questo, aggiunge che ‘le parti di questo armonico insieme dovrebbero venire a toccarsi tra di loro’, di modo che ne consegua che anche noi dagli uccelli – come loro potrebbero da noi – apprendiamo il futuro, in quanto con essi abbiamo un’affinità cosmica.”

Ancora una volta, il nostro commentatore si conferma più interessato agli aspetti retorici del periodare di Sinesio che non ai contenuti. Al posto di questo stringato scolio Niceforo Gregora pone un commento molto più articolato che include anche la trattazione della tematica della *sympatheia* universale: “Volendo dimostrare ancor più efficacemente l’armonia reciproca delle parti del cosmo e la loro affinità, Sinesio dice che se gli uccelli avessero una qualche sapienza, così come gli uomini, anche loro istituirebbero un’arte fondata sugli esseri umani, così come questi hanno basato sugli uccelli quell’arte divinatoria che definiscono scienza degli auspici e ornitoscopia. Infatti, come gli uccelli esistono da sempre, fin dal primo momento in cui si è composto questo Tutto, fino ad ora, così anche gli uomini esistono da sempre e gli uni sono per gli altri e antichi e moderni. Come dunque gli uccelli sono per gli esseri umani buoni per le predizioni e idonei all’arte mantica, così anche questi sarebbero a loro volta buoni e adatti alla divinazione per gli uccelli, se questi ultimi possedessero l’intelligenza. È infatti necessario che le parti del cosmo siano in perfetta armonia tra di loro, essendo membra di un unico essere vivente ed avendo per questo reciproca affinità e, per così dire, un soffio comune. Sinesio dice queste cose come trattenendosi, ed è incerto, come se si stesse chiedendo ‘sono forse questi i sortilegi dei maghi?’. Difatti, il sapiente è chi conosce l’affinità reciproca fra tutte le parti, che si rende conto che le une sono attratte dalle altre, che dal loro rapporto reciproco trae un’interpretazione, che infine attrae un certo oggetto mediante un altro: proprio come attira il ferro col magnete, con quella o quell’altra materia, quella forma, quella formula, attirerà l’una o l’altra cosa, come diremo più chiaramente nel prosieguo del discorso. Non soltanto infatti gli alberi sono attratti dagli alberi, come la palma dalla palma, e le erbe dalle erbe, e gli animali dagli animali, ma anche il tale pesce dall’aglio, e altre cose da altre cose e, fatto ancor più sorprendente, gli spiriti dell’aria e della terra

sono attratti da certi tipi di pietre, o da certi tipi di erbe, o da certe formule, o da certe forme, che vengono chiamate anche segni. Io credo che questi siano stati trovati nei tempi antichi dai Caldei e dagli Egizi, intendo ciascun segno peculiare per ciascun demone. Alcuni dicono che la *Jynx*[379] sia un uccello che scuote sempre la coda e sostengono che venga utilizzato dalle maghe per gli incantesimi amorosi. I miti raccontano di una donna che fu trasformata in uccello da Era per aver fatto innamorare Zeus di Io con i propri filtri. Altri affermano che la *Jynx* sia la cetra più armoniosa e che da qui tutto ciò che è dolce e desiderabile sia detto *Jynx*."[380]

Quanto al nostro commento, si noti come l'autore abbia indicato nello scolio precedente gli uccelli al femminile, quindi, in questo, prima al neutro, poi al maschile,

---

[379] A proposito di questo termine, che possiede appunto più valenze, vd. Susanetti 1992, pp. 96-98, n. 18.

[380] 132 B 146, 12. ὥστ'εἰ., pp. 8-9: "θέλων ἐναργέστερον ἔτι δεῖξαι τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου κοινωνίαν πρὸς ἄλληλα καὶ συγγένειαν, φησὶν ὅτι, εἰ καὶ τοῖς ὄρνισιν ἐνῆν σοφία τις, ὥσπερ τοῖς ἀνθρώποις ἔνεστι, τέχνην ἂν καὶ οἱ ὄρνιθες ἐξ ἀνθρώπων συνεστήσαντο, ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐκ τῶν ὀρνίθων συνεστήσαντο τέχνην μαντικήν, ἣν καλοῦσιν οἰωνιστικὴν καὶ ὀρνιθοσκοπικήν. καὶ γὰρ ὥσπερ ὄρνιθες ἀεί εἰσιν ἐξ ἀρχῆς ἀφ'οὗ συνέστη τόδε τὸ πᾶν μέχρι νῦν, οὕτω καὶ ἄνθρωποι ἀεί εἰσι καί εἰσιν ἑκάτεροι ἑκατέροις καὶ παλαιοὶ καὶ νέοι. ὥσπερ οὖν τοῖς ἀνθρώποις οἱ ὄρνιθες πρὸς τὰς μαντείας εἰσὶ δεξιοί τε καὶ ἐπιτήδειοι πρὸς μαντικήν, οὕτως ἦσαν ἂν καὶ τοῖς ὄρνισιν οἱ ἄνθρωποι κατὰ τὸ ἀντίστροφον δεξιοὶ καὶ ἐπιτήδειοι πρὸς μαντικήν, εἰ σοφία καὶ τοῖς ὄρνισιν ἐνῆν. ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὰ μέρη τοῦ κόσμου κοινωνεῖν ἀλλήλοις, ἅτε ἑνός τινος ζῴου μέλη τυγχάνοντα, καὶ διὰ τοῦτο συμπάθειαν ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, καὶ οἷον εἰπεῖν σύμπνοιαν. ταῦτα λέγων ὥσπερ ἀναλαμβάνει ἑαυτόν, καὶ διαπορεῖται καὶ οἱονεὶ ἐρωτᾷ ἑαυτὸν λέγων 'μήποτε αἱ μάγων ἴυγγες αὗταί εἰσι;' καὶ γὰρ ὁ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν ἀλλήλων τούτων συγγένειαν, ὁρῶν ὅτι θέλγεται παρ'ἀλλήλων ἄλληλα, καὶ δήλωσιν λαμβάνει παρ'ἀλλήλων ἄλληλα, ἕλκει ἄλλο δι'ἄλλου· οἷον ὥσπερ διὰ τῆς μαγνήτιδος τὸν σίδηρον, οὕτω καὶ διὰ τῆσδε ἢ τῆσδε τῆς ὕλης, καὶ τοῦδε τοῦ σχήματος, καὶ τῆσδε τῆς φωνῆς, τόδε ἢ τόδε, ὡς εἰρήσεται προιοῦσιν ἡμῖν ἐκδηλότερον. οὐ μόνον γὰρ δένδρα δένδρεσι θέλγονται, καθάπερ φοίνικι φοῖνιξ, καὶ βοτάναι βοτάναις, καὶ ζῷα ζῴοις, ἀλλὰ καὶ σκορόδῳ ὁ δεῖνα ἰχθύς, καὶ ἄλλα ἄλλοις καί, τό γε θαυμασιώτερον, δαίμονες ἐξ ἀέρος καὶ γῆς θέλγονται τοῖσδε τοῖς λίθοις, ἢ ταῖσδε ταῖς βοτάναις, ἢ ταῖσδε ταῖς φωναῖς, ἢ τοῖσδε τοῖς σχήμασιν, ἃ καὶ χαρακτῆρας καλοῦσιν. οἶμαι δὲ ταῦτα παρὰ χαλδαίων καὶ αἰγυπτίων ἀρχῆθεν εὑρῆσθαι ἕκαστον ἑκάστῳ δαίμονι γνωριστικὸν σημεῖον. τὴν δὲ ἴυγγά φασιν ὄρνεον εἶναι ἀεὶ σεῖον τὴν οὐράν, εἶναι δὲ πρὸς ἐρωτικὰς ἐπῳδὰς χρήσιμον ταῖς φαρμακίσι. γυναῖκα δὲ οὖσαν τὸ πρότερον εἰς ὄρνεον μεταβεβλῆσθαι ὑπὸ τῆς ἥρας φασὶν οἱ μῦθοι, διότι φαρμακεύουσα διετέλει τὸν δία πρὸς τὸν τῆς ἰοῦς ἔρωτα. ἄλλοι δὲ κιθάραν ἐμμελεστάτην φασὶ τὴν ἴυγγα, ὡς ἐντεῦθεν καὶ πᾶν γλυκὺ καὶ ποθεινὸν ἴυγγα καλεῖν".

poi di nuovo al neutro. Certo, il termine "ὄρνις" in greco è ambivalente e può essere inteso sia come maschile che come femminile; la forma neutra, poi, può essere forse giustificabile come rimando generico, vicino alla lingua parlata. Tutto ciò, comunque, contribuisce a dimostrare che abbiamo indubbiamente a che fare con un commento d'uso e non con un lavoro organico e rifinito come quello di Gregora. Si noti anche come, di nuovo, il commentatore riadatti la citazione di Sinesio, mutando l'ordine delle parole, al proprio contesto.

> 161 – "'*Enos*' ['di un unico'] e '*holou*' ['di un insieme'] non sono la stessa cosa: infatti, *en* ["l'uno"] è potenziale, *holon* ["l'insieme"] no, poiché le membra o parti sono componenti di un insieme e non di un'unità indivisibile."

Di nuovo, abbiamo una distinzione tra termini simili. La fonte più immediata parrebbe essere Proclo (*Commento al Parmenide*[381]), che però non basta a spiegare l'uso che il nostro commentatore fa di "δυνατόν", che, riferito all'Uno, sembra rievocare piuttosto la "πάντων δύναμις" di plotiniana memoria.[382] L'*en*, in effetti, in quanto unità priva di estensione, è in potenza tutte le cose che da esso si irradiano; l'*holon*, viceversa, va inteso giustamente come insieme di parti. È evidente, ad ogni modo, che la spiegazione fornita prende solo a pretesto il testo di Sinesio, non avendo alcun collegamento diretto con esso (non aiuta a capirlo meglio: Sinesio, infatti, fa un uso differente dei termini). Non vi è alcun accenno a spiegazioni simili in Gregora.

> 176 – "Cioè le viscere sede del fegato in Platone, poste alla sua sinistra. Nel caso in cui queste siano affette da un qualche male, ne risente anche il fegato. Viceversa, se è il fegato ad essere ammalato, non ne risentono direttamente le viscere, ma, come afferma appunto Platone, l'inconsistenza della milza assume su di sé le malattie del fegato e lo purifica."

---

[381] *Procli philosophi Platonici opera inedita*, a cura di Cousin, V., Aug. Durand, Parigi 1864 (= Hildesheim 1961), vol. III (*Procli commentarium in Platonis Parmenidem*), p. 1162.

[382] Cfr. ad esempio *Enneadi*, 5, 1, 7.

Rimando esplicito a Platone, *Timeo*, 72b-c.[383] Su questo punto Gregora ci presenta un interessante scolio che, tuttavia, non contiene alcuna minima allusione al filosofo ateniese: "Un tempo ho visto anch'io un bambino colpito da una freccia al nervo del collo, al quale poi capitò di essere preso da una forma di paralisi ad uno dei due piedi e di dover sopportare un male incurabile per il resto dei suoi giorni; cosicché, mentre l'altro piede crebbe normalmente con l'età, il primo rimase di quella gracilità e di quella misura che aveva al momento del trauma, rimanendo appeso inattivo e inutile, come un peso privo di vita. Solo per coloro che non colgono cause e ragioni sorge una qualche difficoltà riguardo al fatto che la mano, essendo più vicina, rimase ferma senza dare dolore, mentre il piede, situato più lontano, dette molta sofferenza; quanti invece considerano le cose del cosmo secondo il discernimento della ragione possono trovare molti casi affini. Infatti non tutti i corpi provano lo stesso dolore, né tutte le parti del corpo, ma quel corpo disposto per natura a provarlo e quella parte del corpo predisposta ad esserne partecipe, anche in base a quando e come il dolore si è generato. Infatti, se c'è un buon odore diffuso nell'aria non lo colgono il legno, le pietre, e neppure l'orecchio, la mano, il piede, ma soltanto il naso; allo stesso modo, soltanto l'orecchio coglie la musica e solo gli occhi percepiscono i colori."[384]

199 – "Se qualcuno facesse vibrare la *hypate* non metterebbe in movimento la corda accanto, con la quale essa ha un rapporto epogdo, ma quella con cui ha

---

[383] Faremo un cenno alla questione più avanti, vd. § *4.4.1*, in nota.

[384] 132 C 147, 09. δακτύλου κακὸν., pp. 13-14: "ἐθεασάμην κἀγώ ποτέ τινα παῖδα τοξευθέντα τὸ νεῦρον τοῦ αὐχένος, ᾧ καὶ συνέβη ἐντεῦθεν κρατηθῆναι νάρκῃ τινὶ τὸν ἕτερον τῶν ποδῶν, καὶ διαμεῖναι τοῦ λοιποῦ τὸ πάθος ἀνίατον, ὥστε καὶ τοῦ ἑτέρου ποδὸς συναυξανομένου τῇ ἡλικίᾳ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἔμεινεν οὗτος ἐφ' ἧς ἔτυχε τότε λεπτότητος, καὶ ἐφ' οὗ ἔτυχε τότε μήκους, ἀπῃωρημένος ἀργὸς καὶ ἀνόνητος, καὶ ὥσπερ τις ἄψυχος φόρτος. ἀπορίαν οὖν ἐμποιεῖ τοῖς μὴ τὰς αἰτίας καὶ τοὺς λόγους εἰδόσι, πῶς ἡ χεὶρ ἐγγυτέρα οὖσα ἀναίσθητος τοῦ πάθους ἔμεινεν, ὁ δὲ ποὺς πόρρω κείμενος συμπέπονθεν· ὅσοι δὲ τῇ μετὰ λόγου κρίσει θεωροῦσι τὰ ἐν κόσμῳ πράγματα, οὗτοι πολλὰ ἂν εὕροιεν ὅμοια. οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ πάθους αἰσθάνονται πάντα τὰ σώματα, οὐδὲ πάντα τὰ μέρη τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ πεφυκὸς σῶμα πάσχειν, καὶ τὸ πεφυκὸς μέρος τοῦ σώματος συμπάσχειν, καὶ ὅτε πέφυκε, καὶ ὅπως πέφυκεν. ὥσπερ εὐωδίας περὶ τὸν ἀέρα ἁπλωθείσης οὔτε ξύλον, οὔτε πέτρα, οὐ μὴν οὔτε ἀκοή, οὔτε χείρ, οὔτε ποὺς αἰσθάνεται, ἀλλὰ μόνη ἡ ὄσφρησις· ὥσπερ καὶ τοῦ μέλους μόνη ἡ ἀκοή, καὶ τῶν χρωμάτων μόνη ἡ ὄψις".

affinità, in virtù di un rapporto epitrito. Automaticamente dunque, se qualcuno facesse vibrare la *hypate* su uno strumento a quattro corde, si metterebbe in movimento, proprio in virtù dell'affinità, la *epitrite*, che è detta anche *nete*, non certamente quella vicina. Parimenti, in una lira ad otto corde, qualora qualcuno facesse vibrare soltanto la *hypate*, la *nete* sarebbe quella in sintonia e si metterebbe automaticamente in movimento, mentre le sei corde che si trovano nel mezzo non si muoverebbero. Allo stesso modo Sinesio afferma che, seppure sono molti gli oggetti intermedi, questi non vengono attirati da una qualunque erba, ma viene attratto soltanto ciò che ha affinità con il primo elemento, come avviene appunto nel caso della *hypate* e della *nete*."

Abbiamo qui a che fare con la questione, da sempre cara ai pitagorici, dell'armonia musicale applicata al cosmo. Il nostro commentatore spiega bene il testo di Sinesio, ma commette un'imprecisione: le corde che separano la *hypate* dalla *nete* in una lira ad otto corde non sono sei ma cinque, trovandosi la *hypate* al settimo e non all'ottavo posto. Ad ogni modo, il riecheggiamento principale, attraverso Sinesio, è a Platone, *Timeo*, 36a; tenere presente, però, anche *Simposio*, 187a. La forma "κρούσοι" è stata da noi corretta in "κρούσῃ" e non nel più corretto "κρούσαι" in quanto ricorre più avanti nello scolio e in virtù dell'affinità itacistica (vedere a questo proposito anche il commento 339). Ecco il commento parallelo di Niceforo Gregora: "Questo esempio è stato tratto dallo schema del modello armonico. È dunque necessario in questa sede che ci accingiamo a chiarire questi concetti per coloro che dovessero imbattervisi. Esistono numerosi accordi costituenti le costruzioni armoniche, il primo dei quali è quello epitrito, che si basa su quattro corde; è composto da due toni e un intervallo, chiamato anche con uso improprio semitono; combinandosi in questo tipo di accordo il suono della quarta corda con quello della prima, si scopre di avere sempre un rapporto di 4 a 3. Il secondo accordo è l'emiolio, che è composto da cinque corde, quindi da tre toni e un intervallo. Combinandosi il suono della quinta corda con quello della prima si scopre di avere sempre un rapporto di 1,5 a 1. Con prima corda intendo qui la quarta del primo accordo, quello basato su quattro corde. La quarta corda infatti è in comune tra questi due primi accordi, ultima nell'accordo basato su quattro corde, prima in quello basato su cinque, o – il che è lo stesso – ultima nell'accordo epitrito,

prima in quello emiolio. Questi due accordi così strutturati formano il sistema cosiddetto *diapasòn homofonon* [“all’unisono su tutte le corde”]. Dobbiamo dunque tralasciare adesso gli altri accordi, che ci distoglierebbero dalla spiegazione che ci siamo prefissi. Anche il sistema *diapasòn homofonon* è fondato su delle corde, ovvero su otto suoni, cinque toni e due intervalli; combinandosi poi il suono dell’ottava corda con quello della prima, si scopre di avere sempre un rapporto doppio [di 2 a 1]. La prima corda è detta *nete* [“la più bassa”], la seconda *paranete* [“quella vicina alla più bassa”], la terza *paramese* [“quella vicina a quella di mezzo”], la quarta *mese* [“quella di mezzo”], la quinta *hyperparypate* [“la terzultima”], la sesta *parypate* [“la penultima”], la settima *hypate* [“l’ultima”] e l’ottava *proslambanomene* [“quella in più”]: quest’ultima infatti fu aggiunta da Pitagora (l’antica lira di Orfeo era a sette corde). Così come i suoni, alcune corde sono acute, altre gravi, altre intermedie. Le gravi sono le ultime, le acute le prime, le intermedie stanno appunto in mezzo. Perché la spiegazione risulti ancora più chiara, descriviamo numericamente anche il modello a otto corde, vale a dire il sistema *diapasòn homofonon*, che è formato quindi da due gruppi di quattro corde e da un solo tono, ovvero da due rapporti epitriti e da un rapporto epogdo [di 9 a 8], o piuttosto da un epitrito e da un emiolio. Difatti, se si aggiunge un ottavo a un epitrito si ottiene un rapporto emiolio. Un rapporto epitrito può anche essere inteso come la somma di due numeri diversi, laddove il più grande comprenda in sé il più piccolo ed un terzo di questo, così come il 4 e il 3. Si ha un rapporto epogdo, invece, quando il numero maggiore comprende in sé il più piccolo ed un suo ottavo, così come il 9 e l’8; un rapporto emiolio, infine, quando il numero più grande contiene il più piccolo ed una sua metà, così come il 3 e il 2. Stanti così le cose, il nostro saggio Sinesio afferma che chi fa vibrare la *hypate*, ovvero la muove (‘pselas’ è un termine proprio del gergo musicale, dal verbo ‘psallo’), chi dunque, dice, fa vibrare la *hypate* non causa il movimento della *proslambanomene*, ovvero di quella vicina, che le si trova accanto. La *hypate* infatti ha un rapporto epogdo con la *proslambanomene*, ma un rapporto epitrito con la *mese* ed anche con la *nete*, con la quale, a sua volta, la *mese* possiede un identico rapporto epitrito. È insomma per

l'affinità che deriva da questi rapporti che le corde si influenzano tra di loro in maniera indicibile, e quelle che sono a distanza più di quelle che si trovano accanto."[385]

---

[385] 132 D 147, 14. ὑπάτην., pp. 15-17: "ταῦτα ἐκ τῆς κατατομῆς τοῦ ἁρμονικοῦ κανόνος εἴληπται παραδειγματικῶς. δεῖ οὖν ἐκεῖθεν ἡμᾶς ἀρξαμένους ἀναπτύξαι καὶ ταῦτα πρὸς σαφήνειαν τῶν ἐντυγχανόντων εἵνεκα. συμφωνίαι μὲν οὖν δι'ὧν τὰ ἁρμονικὰ γίνονται συστήματα πλεῖσταί εἰσιν, ὧν πρώτη ἡ ἐπιτρίτη, διὰ τεσσάρων οὖσα χορδῶν· συνίσταται δὲ ἐκ δύο τόνων καὶ λείμματος, τοῦ καὶ ἡμιτονίου καταχρηστικῶς καλουμένου, ἐν ᾗ συγκρινόμενος ὁ τῆς τετάρτης χορδῆς φθόγγος πρὸς τὸν τῆς πρώτης ἐπίτριτον ἀεὶ εὑρίσκεται ἔχων λόγον. δευτέρα δὲ συμφωνία ἐστὶν ἡ ἡμιόλιος, ἥτις καὶ διὰ πέντε γίνεται χορδῶν, ἤτοι ἐκ τόνων τριῶν καὶ λείμματος. συγκρινόμενος μέντοι κἀνταῦθα ὁ τῆς πέμπτης χορδῆς φθόγγος πρὸς τὸν τῆς πρώτης εὑρίσκεται ἀεὶ ἔχων λόγον ἡμιόλιον. πρώτην δὲ χορδὴν λέγω ἐνταῦθα τὴν τετάρτην τῆς πρώτης συμφωνίας τῆς διὰ τεσσάρων. κοινὴ γάρ ἐστιν ἡ τετάρτη χορδὴ τῶν δύο συμφωνιῶν τῶν πρώτων, τέλος μὲν τῆς διὰ τεσσάρων, ἀρχὴ δὲ τῆς διὰ πέντε, ἢ ὡς τέλος μὲν τῆς ἐπιτρίτης, ἀρχὴ δὲ τῆς ἡμιολίου. αὗται γοῦν αἱ δύο συμφωνίαι οὑτωσὶ συντιθέμεναι ποιοῦσι τὸ διὰ πασῶν ὁμόφωνον καλούμενον σύστημα. τὰς μὲν οὖν ἄλλας συμφωνίας ἐατέον νῦν, ὡς οὐ πάνυ τοι συντελούσας ἡμῖν εἰς τὸ δεῖξαι τὸ προκείμενον. συνίσταται μέντοι καὶ τὸ διὰ πασῶν ὁμόφωνον τουτὶ σύστημα ἐκ χορδῶν μέν, ἤτοι φθόγγων ὀκτώ, τόνων δὲ πέντε, καὶ λειμμάτων δύο· συγκρινόμενος δὲ ἐνταῦθα ὁ τῆς ὀγδόης χορδῆς πρὸς τὸν τῆς πρώτης φθόγγον, διπλάσιον ἀεὶ εὑρίσκεται ἔχων λόγον. ἡ μέν τοι πρώτη χορδὴ καλεῖται νήτη, ἡ δὲ δευτέρα παρανήτη, ἡ δὲ τρίτη παραμέση, ἡ δὲ τετάρτη μέση, ἡ δὲ πέμπτη ὑπερπαρυπάτη, ἡ δὲ ἕκτη παρυπάτη, ἡ δὲ ἑβδόμη ὑπάτη, ἡ δὲ ὀγδόη προσλαμβανομένη· ὕστερον γὰρ προσελήφθη τῷ πυθαγόρᾳ. ἡ γὰρ ἀρχαιότροπος λύρα τοῦ ὀρφέως ἑπτάχορδος ἦν. τῶν γοῦν τοιούτων χορδῶν αἱ μέν εἰσιν ὀξεῖαι κατὰ τοὺς φθόγγους, αἱ δὲ βαρεῖαι, αἱ δὲ μέσαι. καὶ βαρεῖαι μέν εἰσιν αἱ ὑπάται, ὀξεῖαι δὲ αἱ νῆται, μέσαι δὲ αἱ μεταξύ. πρὸς μέντοι σαφήνειαν πλείονα ἐξεθήκαμεν γραμμικῶς καὶ κανόνα ὀκτάχορδον, τοῦτ'ἔστι τὸ διὰ πασῶν ὁμόφωνον σύστημα, συγκείμενον ἐκ δύο τετραχόρδων καὶ τόνου ἑνός, ἤτοι ἐκ δύο ἐπιτρίτων λόγων καὶ ἐπογδόου ἑνός, ἢ μᾶλλον ἐξ ἐπιτρίτου ἑνὸς καὶ ἡμιολίου ἑνός. ὁ γὰρ ἐπόγδοος λόγος συναπτόμενος τῷ ἐνὶ ἐπιτρίτῳ ποιεῖ λόγον ἡμιόλιον. θεωρεῖται δὲ ὁ ἐπίτριτος λόγος ἐν δύο ἀνίσοις ἀριθμοῖς, ὅταν ὁ μείζων ἔχῃ ὅλον τὸν ἐλάττονα, καὶ τὸ τοῦ ἐλάττονος τρίτον, ὡς ἐπὶ τοῦ τετάρτου καὶ τρίτου. ὁ ἐπόγδοος δέ, ὅταν ὁ μείζων ἀριθμὸς ἔχῃ ὅλον τὸν ἐλάττονα καὶ τὸ τοῦ ἐλάττονος ὄγδοον, ὡς ἐπὶ τοῦ θ' καὶ η'. ὁ ἡμιόλιος δέ, ὅταν ὁ μείζων ἀριθμὸς ἔχῃ ὅλον τὸν ἐλάττονα, καὶ τὸ τοῦ ἐλάττονος ἥμισυ, ὡς ἐπὶ τοῦ γ' καὶ β'· τούτων οὕτως ὑποκειμένων, φησὶν ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος ὅτι ὁ τὴν ὑπάτην ψήλας, ἤτοι κινήσας – ἔστι δὲ τὸ 'ψήλας' ποιὰ φωνὴ μουσικῆς ἐμμελής, ἀπὸ τοὺ 'ψάλλω' – ὁ γοῦν τὴν ὑπάτην, φησί, ψήλας, οὐ τὴν παρ'αὐτήν, ἤτοι τὴν πλησίον τὴν προσλαμβανομένην ἐκίνησεν. αὕτη γὰρ ἔχει λόγον ἐπόγδοον πρὸς αὐτὴν ἀλλὰ τὴν μέσην, πρὸς ἣν καὶ ἐπίτριτον ἔχει λόγον, καὶ ἔτι τὴν νήτην, πρὸς ἣν αὖθις ἡ μέση τὸν αὐτὸν διασῴζει ἐπίτριτον λόγον. τῇ γὰρ συγγενείᾳ τῶν τοιούτων λόγων συμπάσχουσιν ἀπορρήτως ἀλλήλαις, καὶ πόρρω οὖσαι μᾶλλον τῶν ἔγγιστα".

TABELLA I: Lo schema riproduce una lira a quattro corde[386], basata su un rapporto epitrito (“ἐπίτριτος”, 4:3), ovvero composto da due toni (epogdi, “ἐπόγδοος”) e un intervallo (“λεῖμμα”). In alcuni codici contenenti il commento di Niceforo Gregora è riprodotto piuttosto un disegno della lira pitagorica ad otto corde.[387]

> 207 – “Le cose che si attirano vicendevolmente hanno una conformità ed un’affinità più stretta. Ma possiedono pure un’altra forma di affinità, sebbene non così forte come la prima: in questa, infatti, un oggetto attira necessariamente l’altro e non vi è alcun contrasto. Nel secondo tipo di affinità, invece (come ad esempio in quella che intercorre tra gli elementi), ciò che, per la sua qualità, è freddo si trova contrapposto a ciò che è caldo, a ciò che è secco e a ciò che è umido. Per questo anche gli opposti si congiungono e si uniscono, perché hanno comunque una qualche forma di affinità.”

Specialmente per la seconda parte, laddove si citano gli elementi, il riferimento parrebbe essere a Simplicio (*Commento ai quattro libri Sul cielo di Aristotele*[388]). Si spiega in maniera abbastanza efficace il concetto espresso da Sinesio. Nessun parallelo in Gregora.

> 224 – “Si dice *psophos* [“rumore”] in tutti quei casi in cui non vi sia alcunché di articolato, di sensato o di armonioso; si definisce *phthongos* [“suono”], invece, l’esecuzione di una perfetta armonia. Allo stesso modo, il rumore di una corda è detto *apechesis* [“eco”], il suono di due corde ‘armonia’; la *phonè* [“voce”] invece è al tempo stesso articolata e sensata.”

Si tratta di un ulteriore scolio in cui si dà conto di termini simili tra di loro, alla maniera dei lessici. Apparentemente non vi è alcun riferimento preciso, sebbene il

[386] Di cui si indicano i nomi: nell’ordine, “ὑπάτη”, “παρυπάτη”, “παρανήτη”, “νήτη”.

[387] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. LXI; Pietrosanti 1999, TAB. 2.

[388] *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, a cura di Heiberg, I. L., Reimer, Berlino 1894, p. 400.

tema ritorni, soprattutto in Porfirio (*Commento agli Armonici di Tolomeo*[389]) e Manuele Briennio (*Armonici*, 1, 4). Nessun parallelo in Gregora, che si sofferma piuttosto sui termini *antiphonon* e *symphonon*.[390]

> 227 – "L'armonia è genere, la lira è specie. Dagli opposti si generano l'armonia, la lira e il cosmo: la penultima da suoni alti e suoni bassi, il cosmo da qualità contrarie."

La distinzione fra genere e specie deriva ovviamente dalla logica aristotelica: in una serie di concetti subordinati gli uni agli altri si intende per genere quelli più universali e per specie quelli più particolari. Per comprendere la spiegazione dello scolio, però, si deve tenere conto del fatto che L riporta la lezione, errata, "ἁρμονίας"[391] in luogo di "ἁρμονία": per questo l'armonia è inclusa assieme alla lira e al cosmo quale prodotto degli opposti. Ad ogni modo, il nostro autore riprende in questo scolio i commenti 225 e 226 per quanto riguarda la composizione della lira e il commento 207 per quanto riguarda il cosmo.

[389] *Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, a cura di Düring, I., Elanders, Göteborg 1932, p. 8.

[390] 133 A 148, 02. ἀντιφώνων., 133 A 148, 02. συμφώνων., p. 17.

[391] F. 393v, l. 5.

4.3 I misteri

4.3.1 Il terzo capitolo del Trattato sui sogni

"Ἀρχιμήδης μὲν οὖν ὁ Σικελὸς ᾔτει χωρίον ἔξω τῆς γῆς ὡς ἑαυτὸν ἀντιταλαντεύσων ὅλῃ τῇ γῇ· ἐν αὐτῇ γὰρ ὢν οὐκ ἔχειν ἔφη δύναμιν πρὸς αὐτήν. Ὁ δὲ ὁτιοῦν περὶ τὴν φύσιν τοῦ κόσμου σοφός, ἔξω τεθείς, οὐκ ἂν ἔτ' ἔχοι, τῇ σοφίᾳ τι χρήσασθαι· αὐτῷ γὰρ ἐπ' αὐτὸν χρῆται. Διεσπασμένης οὖν τῆς συνεχείας μάτην ἂν ἴδοι καὶ ἄψυχα ἂν κατασημαίνοιτο σύμβολα. Καὶ ὅσον γὰρ ἔξω τοῦ κόσμου θεῖόν ἐστιν, ἅπαν ἐστὶν ἀγοήτευτον·

'... ὁ δ' ἀφήμενος οὐκ ἀλεγίζει
οὐδ' ὄθεται'[392].

Ἡ γὰρ νοῦ φύσις ἀμείλικτος· τὸ δὲ παθητικόν ἐστι τὸ θελγόμενον. Τὸ μὲν δὴ πλάτος ἔν τε μαντείαις καὶ τελεταῖς, ἡ τῶν ἐν κόσμῳ παρέχεται πληθὺς καὶ συγγένεια, διαστάντων μὲν ἡ πληθύς, ἑνὸς δὲ ὄντων συγγένεια. Καὶ τελετὰς μέν, ἀλλὰ μηδὲ ὁ λόγος κινείτω, νόμῳ πολιτείας πειθόμενος· μαντικὴν δὲ ἀνεμέσητον ἀποδέξασθαι. Καὶ δὴ τὸ ὅλον αὐτῆς ἐκ τῶν ἐνόντων ἐγκεκωμίασται. Τὸ δὲ νῦν ἔχον ἔστι τὴν ἀρίστην ἀποτεμόμενον ἐμφιλοχωρῆσαι τῷ περὶ αὐτὴν σκέμματι, χαρακτῆρα κοινὸν ἐπὶ πάσαις ἔχοντας τὴν ἀσάφειαν, ὡς μηδεμιᾶς ἀξιοῦν ἔλεγχον εἶναι τὸ ἐν ὁλοκλήρῳ τῇ φύσει θεωρούμενον. Ὁ δὲ λόγος ἐδείκνυ καὶ τοῦτο σεμνόν, ὥσπερ ἐν τελεταῖς τὸ ἀπόρρητον. Οὕτως οὐδὲ τὰ χρηστήρια πᾶσι συνετὰ φθέγγεται, καὶ Λοξίας ἐκεῖθεν ὁ Πυθοῖ χρησμῳδὸς ὅτι τὸ ξύλινον τεῖχος, ὃ τοῖς Ἀθηναίοις ὁ θεὸς ἐδίδου σωτήριον, μάτην ἂν ἤκουσεν ἐκκλησιάζων ὁ δῆμος, εἰ μὴ Θεμιστοκλῆς ἀνέγνω τοῦ χρησμοῦ τὴν διάνοιαν. Ὥστε οὐδὲ ἐνταῦθά γε ἀπόβλητος ἡ διὰ τῶν ὕπνων <ἂν> εἴη μαντεία, κοινὴν ἔχουσα πρός τε τὰ ἄλλα καὶ πρὸς τοὺς χρησμοὺς τὴν ἐπίκρυψιν."

"Archimede di Sicilia chiedeva uno spazio esterno alla terra per poter fare lui stesso da contrappeso a tutta la terra; rimanendovi sopra, diceva, non avrebbe

[392] Omero, *Iliade*, 15, 106.

potuto trovare la forza necessaria per agire su di essa. Eppure, nessuno, per quanto profondo conoscitore della natura del cosmo, se posto al di fuori di esso, potrebbe sfruttare la propria sapienza: per agire sul cosmo, infatti, si ha bisogno del cosmo stesso. Una volta spezzata la continuità, invano si faranno delle osservazioni ed ogni manifestazione sarà ridotta a simbolo privo di anima. Tutto ciò che è divino si trova al di fuori del cosmo e non può assolutamente essere fatto oggetto di sortilegi:

‘egli se ne sta seduto lontano, senza inquietarsi
né preoccuparsi’.

La natura dell’intelletto, infatti, è inflessibile: tutto quel che ha a che fare con i sentimenti, invece, si lascia incantare. La grande varietà di pratiche divinatorie e di riti misterici è data dall’ampiezza e dalla parentela degli elementi cosmici, ovvero dall’ampiezza degli enti se intesi come separati e dalla parentela soggiacente che li riconduce all’unità. Tuttavia, nel presente trattato, non ci addentreremo nella questione dei riti misterici, in obbedienza alle leggi dello Stato; della divinazione, al contrario, si può parlare liberamente. Di questa disciplina nel suo insieme abbiamo già tessuto le lodi tutte le volte che abbiamo potuto. Quello che intendiamo fare adesso è individuare la sua forma migliore e quindi soffermarci ad analizzarla, pur tenendo conto del fatto che la mancanza di chiarezza rimane comunque caratteristica comune ad ogni tipologia di divinazione e che, di conseguenza, per nessuna di esse può essere ritenuto un valido argomento quanto si osserva nella natura integra. In questo trattato abbiamo già dimostrato come la mancanza di chiarezza sia qualcosa di venerabile, al pari del segreto nei riti misterici. Neppure gli oracoli pronunciano responsi comprensibili a tutti, tant’è che il vaticinatore pitico è detto Lossia. Basti il fatto che invano, se Temistocle non avesse colto il senso dell’oracolo, il popolo riunito in assemblea avrebbe sentito parlare del ‘muro di legno’ che il dio aveva dato a tutti gli Ateniesi come possibilità di salvezza. Ne consegue che non si può per questo disprezzare la mantica onirica, la quale condivide con ogni altro tipo di divinazione – in particolare con gli oracoli – una certa oscurità.”

Dopo aver trattato della *sympatheia* universale nel secondo capitolo, Sinesio si riallaccia qui alla tematica del primo, ovvero all'oscurità e all'ambiguità dei messaggi sui quali si fonda la scienza divinatoria. Come vedremo, tutto questo ha lo scopo di preparare il terreno all'argomento centrale del prossimo capitolo, ovvero all'analisi della tipologia di mantica più divina, quella onirica.

Questa terza parte muove dalla confutazione di un'affermazione attribuita ad Archimede, il quale, ammettendo per assurdo l'esistenza di una terra identica a questa, riteneva di poter muovere questa saltando sull'altra. L'episodio ci è raccontato da Plutarco, nella *Vita di Marcello*.[393] Se è vero che Archimede fu bersaglio di polemiche da parte dei neoplatonici anche in altri casi, come attestatoci da Macrobio[394], Sinesio fa qui riferimento alla frase attribuita al fisico e matematico siracusano con l'intenzione di sottolineare l'impossibilità, da parte di chicchessia, di agire sul cosmo standosene al di fuori, proprio in virtù della continuità di quei legami costituenti la *sympatheia*.[395] Esiste dunque un ipercosmo, che l'unità di questo universo non riesce ad includere: le divinità che là dimorano sono allora puramente intellettuali, non più condizionabili da alcunché di materiale e, quindi, di inerente alle passioni. Sortilegi e incantesimi, insomma, non possono più avere efficacia laddove la *sympatheia* non esiste più. Proprio queste pratiche magiche[396] sono da rigettare, in accordo peraltro con le leggi dello Stato, che ne vietano persino la trattazione teorica. Il riferimento, evidente, è agli editti teodosiani, cui abbiamo accennato nella prima parte del nostro lavoro.[397] Esiste tuttavia un tipo di divinazione che permette di accostarsi realmente al mondo divino intellettuale. Qual è? Quella fondata sui sogni, ma questo sarà appunto il tema centrale del quarto capitolo. Quello che Sinesio tiene a rimarcare in chiusa a

---

[393] Plutarco, *Vita di Marcello*, 14, 12.

[394] Cfr. Susanetti 1992, p. 104, n. 27.

[395] Sinesio chiama questa "continuità" "συνέχεια". Si tratta di un elemento di primo rilievo all'interno della cosmologia stoica (basti pensare al concetto di *pneuma*, che sussiste immanente in tutto ciò che è), dalla quale è ripresa dai neoplatonici. Per Porfirio ad esempio è il Demiurgo a garantire la coesione del Tutto, mentre per Giuliano la provvidenza divina (per approfondire vd. Susanetti, ibid., p. 105, n. 29).

[396] Probabilmente Sinesio allude qui ai riti propri della teurgia (Susanetti, ibid., p. 107, n. 32).

[397] Vd. *supra*, § *1.1.3*.

questa parte è che l'enigmaticità della divinazione onirica non è affatto prova della sua scarsa affidabilità, quanto piuttosto della sua (esoterica) sacralità. Non si può dunque addurre come confutazione della validità della mantica il fatto che questa si basi su delle apparenze del tutto confuse e parziali rispetto alla percezione integrale che si ha normalmente della natura; viceversa, proprio questa oscurità sarà la migliore garanzia della presenza di un messaggio importante. Solo l'iniziato – così come nei misteri – sarà allora in grado di cogliere questo tesoro sotto una coltre di nubi, enigmi e sfumate apparenze.

4.3.2 Il commento al terzo capitolo

> 230 – "Il famoso Archimede ricercava un posto al di fuori del cosmo per mettere in atto la propria sapienza. Tuttavia, chiunque sia esperto in qualcosa, come Archimede, non è in grado di utilizzare la propria scienza al di fuori del cosmo, poiché agisce su questo sempre in relazione ad esso stesso. Ovvero, ricorrendo a qualcosa che si trova dentro il cosmo attira qualcos'altro tra quanto, a sua volta, vi esiste all'interno. Se invece ci fosse lo spirito aspro su 'αὐτῷ', allora la questione starebbe in questi termini: il sapiente sfrutterà se stesso, posto al di fuori del cosmo, per agire su quest'ultimo. In questo caso non starebbe bene con la conseguenza, ma con la premessa."

Lo scolio ha un approccio essenzialmente grammaticale. Sinesio fa l'esempio di Archimede (che richiedeva un luogo esterno alla terra per poterne fare lui stesso da contrappeso) per spiegare che nessuno può sfruttare la propria sapienza al di fuori del cosmo, in quanto, in virtù della *sympatheia*, si ha bisogno di questo stesso per poter agire. Se Niceforo Gregora riprende solo l'esempio di Archimede, preoccupandosi di presentare il personaggio, e tralascia le conclusioni di Sinesio, il nostro autore è soprattutto su queste ultime che si va a concentrare. Così scrive Gregora: "Si tratta di quello straordinario Archimede che ebbe il suo *floruit* in Sicilia sotto il tiranno Ierone. Avendo convertito la scienza geometrica da meri concetti astratti a cose concrete ed avendo applicato con intelligenza la logica propria della matematica a delle costruzioni

materiali, realizzò qualcosa di davvero straordinario per i più, al punto che si contrappose a Marcello – il comandante dei Romani che attaccò Siracusa, la grande e illustre città della Sicilia, con moltissime navi e macchine d'assedio – facendo ricorso a tanti e tali marchingegni ottenuti con la propria perizia. Archimede causò una tale rovina alla flotta romana che l'illustre Marcello, sebbene sconfitto e ritiratosi, nutrì moltissima ammirazione per la sua capacità e fu a tal punto colpito dalla sua abilità tecnica che ritenne la sua forza di gran lunga superiore a quella dei mitici centimani. Proprio Archimede, dunque, sosteneva che con una data forza si può far muovere un dato peso; a conferma della dimostrazione aggiunse che, se avesse avuto un'altra terra, avrebbe fatto muovere questa spostandosi da questa a quella".[398]

Il nostro commentatore pone poi un'alternativa grammaticale, scartandola (cfr. a questo proposito anche il commento 243). Se accettarla infatti non comporterebbe contraddizione con quanto affermato da Archimede, che in effetti ipotizzava di fare lui stesso da contrappeso alla terra uscendone, non sarebbe tuttavia compatibile con le conclusioni di Sinesio, che darebbe così ragione al matematico di Siracusa anziché confutarlo. Entrambi i commentatori, ad ogni modo, colgono le implicazioni magiche del passo.

---

[398] 133 A 148, 04. ἀρχιμήδης., pp. 17-18: "οὗτος ὁ θαυμάσιος ἀρχιμήδης ἤκμασεν ἐν σικελίᾳ ἐπὶ ἄρχοντος ἱέρωνος. οὗτος ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ σωματικὰ τρέψας τὴν γεωμετρικὴν ἐπιστήμην, καὶ τὸν τῆς μαθηματικῆς λόγον δι'αἰσθήσεως μίξας ταῖς ὀργανικαῖς κατασκευαῖς, ἐναργέστερον τοῖς πολλοῖς κατεστήσατο, ὥστε καὶ μαρκέλλῳ τῷ ῥωμαίων στρατηγῷ, ναυσί τε καὶ μηχαναῖς πλείσταις ἐς συράκουσαν καταπλεύσαντι – πόλις δὲ αὕτη μεγάλη τῆς σικελίας – τοσαύταις καὶ τοιαύταις ἀρχιμήδης ἀντέστη ταῖς ἀπὸ τῆς τέχνης μηχαναῖς, καὶ τοσούτῳ παρέδωκεν ὀλέθρῳ τὸ τῶν ῥωμαίων ναυτικόν, ὥστε τὸν πολὺν ἐκεῖνον μάρκελλον ἡττημένον ἐπαναστρέφοντα, λίαν θαυμάζειν τὴν τοῦ ἀνδρὸς σύνεσιν, καὶ πρὸς τὴν τέχνην ἐκπλήττεσθαι, καὶ πολλῷ μείζονα τοῦτον ἡγεῖσθαι τὴν ἰσχύν, ἢ τοὺς μυθικοὺς ἑκατόγχειρας. οὗτος οὖν ἔλεγεν ὡς τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν βάρος κινῆσαι δυνατόν ἐστι· καὶ προσετίθει πρὸς σύστασιν τῆς ἀποδείξεως ὡς, εἰ γῆν εἶχεν ἑτέραν, ἐκίνησεν ἂν ταύτην μεταβὰς ἐκ ταύτης πρὸς ἐκείνην".

249 – "Il divino esiste anche all'interno del cosmo: si tratta delle *epistatikai dynameis* ["facoltà analitiche"], che i Caldei chiamano anche *sympatheis* ["soggette ad influenza"[399]], in quanto si possono attrarre per mezzo di oggetti."

Scolio di difficile lettura, che allude per la prima volta in maniera diretta agli *Oracoli caldaici*. Pare evidente che il nostro autore stia qui facendo riferimento alle divinità encosmiche, soggette come sappiamo ai sortilegi e alla magia. Il concetto di *epistatikè dynamis* ricorre in Michele Psello[400], dove però è intesa quale facoltà analitica della *fronesis*. L'espressione ricorre poi in Sinesio, nel quarto capitolo del *Trattato sui sogni*, come vedremo[401], e nel *Dione*[402]. Niceforo Gregora identifica in una glossa del quarto capitolo del presente trattato questa facoltà con l'intelletto.[403] In tutti i casi, insomma, il riferimento pare essere ad una dimensione puramente intellettiva; l'associazione con le divinità encosmiche (da intendersi allora come emanazioni dell'intelletto all'interno del mondo materiale) sembra isolata al nostro autore, così come il riferimento in merito alla sapienza caldaica. In luogo di questo commento, Gregora procede ad illustrare la conformazione del cosmo. L'unico punto in comune fra i due commenti (ma è evidentemente tratto da Sinesio) è il riferimento alla stregoneria: "Con cosmo qui Sinesio intende ciò che dalla sfera della luna si estende in basso fino alla terra. Dice, infatti, che questo è composto dai quattro elementi e che ha una natura tale da provare delle sensazioni e da mutare da una forma all'altra, e questo anche per mezzo della stregoneria; tutto quel che è esterno a tale cosmo, cioè quella regione in alto oltre la luna, Sinesio lo chiama invece cosmo puro, semplice e immutabile, e poi insensibile, e non soggetto a stregoneria, e più

[399] L'integrazione si basa, oltre che sul senso della frase (ripreso anche dal commento 259), su di una glossa interlineare (commento 251).

[400] *Theologica*, *opusculum* 9.

[401] Vd. *infra*, § *4.4.2*.

[402] *Dione*, 8 (Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 161): "ἀλλ'ὅ γε ἄνθρωπος κατὰ τὴν μέσην καὶ ἐπιστατικὴν δύναμιν λογικός ἐστί τε καὶ προσαγορεύεται, ἣν οὐδέποτε γεγυμνάκασιν, οὔκουν ὅσα γε φαίνονται".

[403] 134 B 150, 09. τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν., p. 23.

intelligente, e indifferente a tutte quelle sensazioni della materia che si generano quaggiù".[404]

> 259 – "La *manteia* ["predizione"] è la precognizione ottenuta mediante enti tra di loro reciproci; la *teletè* ["rito misterico"] è l'attrazione del principio divino interno [al cosmo] per mezzo di un qualche oggetto."

Abbiamo qui nuovamente a che fare con uno scolio di raffronto tra due termini simili tra di loro. Per quanto concerne la definizione di *manteia*, abbiamo già incontrato i commenti 22 e 26 nell'analisi del primo capitolo. Il nostro autore riprende qui lo scolio precedente accostando la magia al principio divino interno all'universo, quindi alle divinità encosmiche, contrapposte a quelle imperturbabili ipercosmiche di cui parla Sinesio. È probabile che con *teletè* egli intenda delle vere e proprie pratiche di magia, affini all'antica teurgia. Esiste uno scolio parallelo di Niceforo Gregora, che tuttavia appare notevolmente differente: "Gli Elleni sostengono che la *manteia* sia una materia molteplice che opera in svariati modi, come diremo esaustivamente nei capitoli successivi della presente opera. Con *teletè* essi intendono invece la partecipazione ai misteri, vale a dire quel processo tramite il quale si portano a compimento gli iniziati (per questo essi sono detti anche *telumenoi*). Chiamano coloro che sono giunti all'acquisizione di un tale insegnamento anche 'i compiuti' e 'i perfetti'".[405]

> 270 – "La *mantikè* ["divinazione"] nel suo complesso la abbiamo già lodata a partire da tutti i lati positivi che possiede; adesso, invece, dopo averne

---

[404] 133 B 148, 10. τοῦ κόσμου., p. 18: "κόσμον ἐνταῦθα λέγει τὸν ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας κάτω μέχρι γῆς διήκοντα. τοῦτον γὰρ καὶ σύνθετον ἐκ τῶν τεσσάρων εἶναι λέγει στοιχείων, καὶ φύσιν ἔχοντα πάσχειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι ἄλλοτε ἄλλως, ἔτι δὲ καὶ διὰ γοητείας· ἅπαν δὲ τὸ ἔξω τοῦδε τοῦ κόσμου, τοῦτ'ἔστι τὸν μετὰ τὴν σελήνην ἄνω τόπον, ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετόν φησι καὶ ἀναλλοίωτον κόσμον, καὶ ἀπαθῆ, καὶ ἀγοήτευτον, καὶ νοερώτερον, καὶ ἀνεπίστροφον πρὸς τὰ ἐντεῦθεν γινόμενα πάθη τῆς ὕλης".

[405] 133 B 148, 15. μαντείαις καὶ τελεταῖς., p. 19: "τὴν μαντείαν πολυειδῆ φασιν ἕλληνες εἶναι, καὶ διαφόρως ἐνεργοῦσαν, ὡς μετρίως κἂν τοῖς ἔμπροσθεν τοῦ παρόντος βιβλίου εἰρήσεται· τελετὴν δέ φασι τὴν τῶν μυστηρίων μετάδοσιν, ὡς τελειοῦσαν τοὺς μυουμένους, ὅθεν καὶ τελουμένους τοὺς μυουμένους ἔτι φασί. τοὺς δὲ εἰς ἕξιν ἐλθόντας τῆς παραδόσεως ταύτης τετελεσμένους καὶ τελείους φασί.".

selezionato una branca (ovvero la divinazione onirica), procederemo ad analizzarla, per quanto ci è possibile."

Scolio di mera parafrasi di Sinesio. Si riscontra un errore di comprensione dell'espressione "ἐκ τῶν ἐνόντων", resa dal nostro autore con "ἐξ ὧν εἶχε καλῶν", laddove Gregora commenta "κατὰ δύναμιν"[406].

280 – "Caratteristica comune a tutto ciò che viene espresso dalla *manteia* ["predizione"] onirica deve essere considerata l'oscurità. Proprio per questo motivo non la si può confutare appellandosi ad essa, giacché non esiste *mantikè* ["divinazione"] che non la comporti. Si osserva, infatti, nella divinazione nel suo complesso: lo stesso Apollo, per il fatto di non dire nulla di chiaro, veniva chiamato Lossia ["l'ambiguo"]."

Scolio esplicativo di Sinesio, da rapportare ai commenti 9 e 26 per il tema dell'oscurità della mantica. Nessun elemento in comune con Gregora, che commenta il passo limitandosi a brevi glosse.

294 – "Questo perché nel tempio di Apollo pitico vi era un tripode, in un primo tempo di bronzo, all'epoca in cui fu costruito da Pisistrato, in seguito d'oro. Su di esso si trovava una coppa d'oro che conteneva dei sassolini dal potere profetico. Quando i questuanti rivolgevano la loro domanda in merito a ciò che volevano, questi venivano lanciati in aria e la sacerdotessa, la Pizia, posseduta dal dio, sulla base del movimento di ogni pietruzza esprimeva la volontà di Apollo."

Si tratta di una ripresa a tratti letterale della voce Π 3137 del lessico di Suida (o della sua medesima fonte), nonché della voce Π 3130 (che si rifà a sua volta a Fozio[407]) per quanto riguarda l'attribuzione della costruzione del tempio a Pisistrato.

---

[406] 133 C 149, 03. ἐνόντων., p. 20.

[407] *Lexicon*, s. v. 1513.

Il nostro commentatore confonde però le due voci del lessico, in cui risulta chiaro che la Π 3130 si riferisce al tempio di Apollo ad Atene, mentre la Π 3137 al tempio di Apollo a Delfi. In effetti non fu affatto Pisistrato, bensì gli Alcmeonidi, nobile famiglia ateniese esiliata dal tiranno, a finanziare la ricostruzione del tempio delfico nel VI sec. a. C. Non vi è nessuno scolio parallelo in Gregora, che cita piuttosto Erodoto per quanto riguarda la profezia interpretata da Temistocle.[408]

> 304 – "Dal momento che quanto espresso da Apollo in maniera oscura fu assai apprezzato, non bisogna credere che la *mantikè* ["divinazione"] onirica sia da rigettare per il fatto che non parla in modo chiaro."

Scolio di mera parafrasi che ribadisce il concetto più caro a Sinesio in chiusa a questo capitolo, la sacralità della divinazione onirica in virtù della sua oscurità.

[408] 133 D 149, 10. λοξίας., p. 21.

4.4 L’intelletto sta all’essere come l’anima sta al divenire

4.4.1 Il quarto capitolo del Trattato sui sogni

“Ἐπιθετέον δὲ μάλιστα μαθήσεων ταύτῃ ὅτι παρ’ἡμῶν αὕτη καὶ ἔνδοθεν καὶ ἰδία τῆς ἑκάστου ψυχῆς. Νοῦς μὲν γὰρ ἔχει τὰ εἴδη τῶν ὄντων, ἀρχαία φιλοσοφία φησί. Προσθείημεν δ’ἂν ἡμεῖς, ὅτι καὶ τῶν γινομένων ψυχή, ἐπειδὴ λόγος ἐστὶ νῷ πρὸς ψυχήν, ὅστις τῷ ὄντι πρὸς τὸ γινόμενον. Ἐναλλὰξ οὖν πρώτῳ πρὸς τρίτον, καὶ δευτέρῳ πρὸς τέταρτον· καὶ ἀνάπαλιν λαβόντες, οὐδὲν ἧττον ἂν ἀληθεύοιμεν ὅροις ἐπιστήμης ἑπόμενοι. Οὕτως ἂν ἀποδεδειγμένον εἴη τὸ ὑφ’ἡμῶν ἀξιούμενον, ὅτι τὰ εἴδη τῶν γινομένων ἔχει ψυχή· ἔχει μὲν οὖν πάντα, προβάλλει δὲ τὰ προσήκοντα καὶ ἐνοπτρίζει τὴν φαντασίαν, δι’ἧς τὴν ἀντίληψιν τῶν ἐκεῖ μενόντων ἴσχει τὸ ζῷον. Ὥσπερ οὖν οὐδὲ τοῦ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐπαΐομεν, πρὶν τῷ κοινῷ τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν ἀπαγγεῖλαι, καὶ τὸ μὴ εἰς ἐκείνην ἧκον λανθάνει τὸ ζῷον, οὕτως ουδὲ τῶν ἐν τῇ πρώτῃ ψυχῇ τὴν ἀντίληψιν ἴσχομεν πρὶν εἰς φαντασίαν ἥκειν αὐτῶν ἐκμαγεῖα. Καὶ ἔοικεν αὕτη ζωή τις εἶναι μικρὸν ὑποβᾶσα καὶ ἐν ἰδιότητι φύσεως στᾶσα. Αἰσθητήριά γέ τοι πάρεστι κατ’αὐτήν. Καὶ γὰρ χρώματα ὁρῶμεν καὶ ψόφων ἀκούομεν καὶ ἁφῆς πληκτικωτάτην ἀντίληψιν ἴσχομεν, ἀνενεργήτων ὄντων τῶν ὀργανικῶν μορίων τοῦ σώματος. Καὶ μή ποτε ἱερώτερον τοῦτο γένος αἰσθήσεων. Κατ’αὐτό γέ τοι καὶ θεοῖς τὰ πολλὰ συγγινόμεθα καὶ νουθετοῦσι καὶ χρῶσι καὶ τἆλλα προμηθουμένοις. Ὥστε εἰ μέν τῳ γέγονεν θησαυρὸς ὕπνου δῶρον, οὐκ ἐν θαυμαστοῖς ἄγω· οὐδ’εἴ τις καταδαρθὼν ἄμουσος, ἔπειτα ἐντυχὼν ὄναρ ταῖς Μούσαις, καὶ τὰ μὲν εἰπὼν τὰ δὲ ἀκούσας, ποιητής ἐστι δεξιός, ὥσπερ ὁ καθ’ἡμᾶς χρόνος ἔνεγκεν, οὐδὲ τοῦτο τῶν λίαν ἐστὶ παραδόξων. Ἐῶ δ’ἔγωγε καὶ ἐπιβουλὰς καταμηνυθείσας καὶ ὅσοις ὕπνος ἰατρὸς ἐξάντη τὴν νόσον ἐποίησεν, ἀλλ’ὅταν εἰς τὰς τελεωτάτας τῶν ὄντων ἐποψίας ὁδὸν ἀνοίξῃ τῇ ψυχῇ τῇ μὴ ὀρεχθείσῃ ποτὲ μηδὲ εἰς νοῦν βαλομένῃ τὴν ἄνοδον, τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἐν τοῖς οὖσι κορυφαιότατον, φύσεως ὑπερκύψαι καὶ συνάψαι τῷ νοητῷ τὸν ἐς τοσοῦτο πεπλανημένον ὡς μὴ ὅθεν ἦλθεν εἰδέναι. Εἰ δέ τις μέγα μὲν οἴεται τὴν ἀγωγήν, φαντασίᾳ δὲ ἀπιστεῖ μή τοι καὶ κατ’αὐτήν ποτε πορισθῆναι τὴν

εὐδαίμονα συναφήν, ἀκουσάτω τῶν ἱερῶν λογίων ἃ λέγει περὶ διαφόρων ὁδῶν. Μετὰ δὴ τὸν ὅλον κατάλογον τῶν οἴκοθεν εἰς ἀναγωγὴν ἀφορμῶν, καθ'ὃν ἔξεστι τὸ ἔνδοθεν σπέρμα αὐξῆσαι·

'τοῖς δέ – φησί – διδακτὸν ἔδωκε φάους γνώρισμα λαβέσθαι·
τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἑῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς'[409].

Ὁρᾷς; Ἀντιδιέστειλεν εὐμοιρίας μαθήσεων. Ὁ μὲν ὕπαρ, φησίν, ὁ δὲ ὄναρ διδάσκεται· ἀλλ'ὕπαρ μὲν ἄνθρωπός ἐστιν ὁ διδάσκων, τὸν ὑπνώοντα δὲ θεὸς ἑῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς, ὡς ταὐτὸν εἶναι τὸ μανθάνειν τε καὶ τυγχάνειν· τὸ γὰρ ἐγκαρπίσαι καὶ πλέον ἐστὶ τοῦ διδάξαι."

"Bisogna applicarsi a questa disciplina più che a qualunque altra, in quanto essa proviene da noi, dalla nostra interiorità ed è un possesso di ciascuna anima. L'intelletto, infatti, possiede le immagini dell'essere, come dice l'antica filosofia. Noi potremmo aggiungere che l'anima contiene quelle del divenire. Infatti, il rapporto che c'è tra l'intelletto e l'anima è il medesimo che intercorre tra l'essere e il divenire. Permutando il primo elemento con il terzo ed il secondo con il quarto non possiamo in alcun modo alterare la verità dell'enunciato (lo stesso pure se invertissimo i termini), in quanto ci atteniamo ai principi della scienza. Ecco dunque che si può dimostrare quanto avevamo sostenuto in precedenza e cioè che l'anima possiede le immagini del divenire. Essa le contiene tutte, eppure emette soltanto quelle di volta in volta convenienti, proiettandole, quasi fosse uno specchio, sull'immaginazione; è attraverso di essa, poi, che l'essere vivente riesce ad avere una percezione delle cose che risiedono nell'anima. Noi non percepiamo le attività dell'intelletto prima che la facoltà analitica non le abbia trasmesse per il tramite della ragione comune: ciò che non le arriva resta quindi ignoto all'essere vivente. Allo stesso modo, non possediamo neppure la percezione di ciò che risiede nella prima anima, prima che le sue impronte non sopraggiungano all'immaginazione. Questa pare essere una sorta di vita di livello inferiore, con una peculiare natura; in essa sono presenti delle facoltà percettive, grazie alle quali possiamo vedere colori, udire

[409] *Oracoli caldaici* (Des Places 1971, fr. 118, p. 96).

suoni, nonché avere una forte sensazione del tatto, anche quando gli organi di senso corporei sono inattivi. Probabilmente si tratta di un tipo di percezione più sacro: sicuramente è attraverso di esso che il più delle volte entriamo in contatto con gli dei, che ci ammoniscono, ci trasmettono oracoli e si prendono cura di tutte le altre faccende. Perciò non c'è da stupirsi se a qualcuno il sogno ha portato in dono un tesoro; e neppure se qualcuno, addormentatosi senza avere alcuna capacità poetica, ha poi incontrato in sogno le Muse e, dopo aver parlato con loro ed averle ascoltate, è divenuto un abile poeta, come è accaduto anche ai nostri giorni: neanche questo è troppo incredibile. Tralascio le congiure svelate dai sogni e tutti quei casi in cui il sonno, come un medico, ha guarito una malattia; ma, qualora esso schiudesse la strada delle più alte visioni dell'essere all'anima che non ha mai aspirato né concepito una simile salita, allora si tratterebbe del massimo che possa capitare: chi ha vagato al punto da non sapere più da dove proviene si spingerebbe ben oltre la natura e si congiungerebbe all'intelligibile. Se qualcuno ritiene che questa ascesa sia una cosa molto buona ma non pensa di poter ottenere quell'unione beata mediante l'immaginazione, allora ascolti ciò che si dice nei sacri discorsi a proposito delle differenti vie. Dopo tutto l'elenco dei vari modi che abbiamo a disposizione per avviare l'ascesa, secondo cui è possibile accrescere il nostro seme interiore, si dice:

'ad alcuni [il dio] concesse con lo studio di afferrare il simbolo della luce;
altri, che dormivano, li fecondò con la propria forza'.

Visto? L'oracolo distingue due modi per giungere alla conoscenza. In un caso si apprende da svegli, nell'altro mentre si dorme; tuttavia, nel primo caso è l'uomo ad essere insegnante, mentre nel secondo è il dio a fecondarlo nel sonno con la propria forza, facendo quindi dell'apprendere e dell'ottenere una cosa sola; ed essere fecondati dal dio è molto meglio che insegnare."

Con questo capitolo entriamo nel vivo del messaggio che Sinesio ha inteso affidare al suo *Trattato sui sogni*. Dopo aver tessuto le lodi della divinazione in generale e di quella onirica in particolare, assicurandosi che l'enigmaticità propria di molti sogni non potesse essere utilizzata come confutazione, bensì come garanzia, della verità dei loro contenuti, il filosofo di Cirene fa ricorso al linguaggio della

matematica per dimostrare il legame che a suo dire l'anima intratterrebbe con il divenire. Egli sfrutta dunque le proprietà delle proporzioni illustrate nel quinto libro degli *Elementi* di Euclide, in particolare quella del permutare, che permette di mantenere intatta la verità dell'enunciato invertendo fra di loro i due termini mediani della proporzione. In breve, A : B = C : D e A : C = B : D esprimono, secondo questa proprietà, ugualmente una verità. Se dunque l'enunciato di partenza è che il rapporto fra intelletto ed anima è il medesimo che intercorre fra essere e divenire, sarà altrettanto vero che il rapporto fra intelletto ed essere sarà identico a quello fra anima e divenire. In effetti, secondo la filosofia risalente a Plotino, l'anima è la terza ed ultima delle ipostasi componenti il mondo intelligibile ed è emanazione della seconda, ovvero l'intelletto, a sua volta emanazione dell'Uno. L'intelletto, dunque, contiene in sé tutti i principi razionali primi, tutte le idee, di ciò che esiste, che poi trasmette per emanazione all'anima – intesa anzitutto come anima del mondo, unica e indivisibile ma manifestantesi in forme individuali interconnesse secondo il principio della *sympatheia* universale. L'anima quindi contiene in sé gli stessi principi dell'intelletto in forma derivata e ontologicamente inferiore (sono i cosiddetti *logoi*, o "ragioni seminali", che abbiamo già incontrato[410]), che a sua volta imprime alla materia, pienamente soggetta al divenire e sensibile, così plasmandola e vivificandola. Se insomma l'intelletto, pur non riuscendo a mantenere l'assoluta semplicità dell'Uno (implica infatti almeno una dualità fra soggetto pensante ed oggetto pensato), conserva comunque un rapporto di identità con l'essere – costituendo una sorta di mondo delle idee platonico –, l'anima è calata nella dimensione del divenire, del quale contiene in sé tutte le immagini (*eide*), giacché ne contiene tutte le ragioni (*logoi*). L'anima, d'altra parte, non riesce da sola a percepire questi riflessi che possiede, ma necessita di proiettarli a sua volta in un'entità ontologicamente inferiore e più prossima alla materia, ovverosia l'immaginazione (chiamata in seguito da Sinesio anche "spirito immaginativo"[411]). Questa, coincidente con l'involucro del quale l'anima si è rivestita al momento della sua prima discesa, subito prima di indossare il corpo di carne, è una sorta di zona di frontiera fra l'immaterialità dell'anima e la materialità del corpo. In

[410] Vd. *supra*, § *4.2.2*.

[411] Vd. *supra*, § *1.2.3*.

essa, come vedremo nei prossimi capitoli, convergono tutte le percezioni che gli organi di senso trasmettono all'essere vivente dall'esterno ed è proprio questa a risultare centrale per lo spunto di risalita dell'anima, in base alla sua maggiore inclinazione verso le verità intelligibili di derivazione noetica o verso i piaceri e le seduzioni del mondo materiale. Proiettando nell'immaginazione le immagini contenute dentro di sé (il verbo utilizzato è "προβάλλειν"), l'anima riesce dunque ad esercitare la facoltà del pensiero e a conoscere le verità che le derivano dall'intelletto: il risultato è che, per effetto del principio di emanazione, dove al primo posto della scala ontologica troviamo l'Uno, il mondo esterno che quotidianamente l'uomo percepisce è da considerarsi come il frutto di un'irradiazione luminosa di derivazione interna su di una dimensione esterna di per sé totalmente informe, oscura, priva di vita.[412]

Quanto al rapporto intelletto-essere e anima-divenire, non si può dire con certezza in quale misura Sinesio dipenda da un passo di Giamblico[413], per quanto la dimostrazione fondata sulla proporzione resti comunque un suo apporto originale.

In chiusa al capitolo, poi, vi è una citazione di un passo degli *Oracoli caldaici*, a suggello del fatto che la contemplazione delle immagini che dimorano nell'anima, in particolare di quelle che si mostrano ai nostri occhi interiori durante il sonno, approssima l'uomo alla divinità. D'altra parte, la *theoria* dei *logoi* spinge l'anima a ricercare la propria origine celeste e a compiere *à rebours* tutto il percorso in ascesa fino alle verità noetiche ed oltre. Il seme interiore da accrescere altro non è, appunto, che il riflesso dei principi primi che l'intelletto ha emanato nell'anima; scrive Sinesio nel *Dione*: "οὐ γάρ ἐσμεν ὁ ἀκήρατος νοῦς, ἀλλὰ νοῦς ἐν ζῴου ψυχῇ"[414]. Come in tutto il pensiero neoplatonico, anche in Sinesio la *theoria*, la contemplazione, è vista come il processo inverso – di risalita – dell'emanazione.

---

[412] Così, secondo Platone nel *Timeo* (71b-e), si spiegherebbe anche la produzione delle immagini oniriche, che non sarebbero null'altro che il prodotto della riflessione dell'anima razionale, ubicata nella testa, nel fegato, sede dell'anima appetitiva.

[413] Giamblico, *Sui misteri degli Egizi*, 106, 15-18 (cfr. Susanetti 1992, p. 108, n. 35).

[414] *Dione*, 6. A questo proposito si veda anche il primo inno di Sinesio (556-563; Garzya 1989, p. 752): "ἀπόλυε κακῶν,/ ἀπόλυε νόσων,/ ἀπόλυε πέδας./ Σὸν σπέρμα φέρω,/ εὐηγενέος/ σπινθῆρα νόου/ ἐς βάθος ὕλας/ κατακεκλιμένον".

4.4.2 Il commento al quarto capitolo

[318 – "Con 'essere' Sinesio intende gli enti intelligibili, con 'divenire' quelli sensibili. Se l'essere è intelligibile, senza dubbio anche le sue immagini lo saranno; allo stesso modo, se il divenire è sensibile, anche le sue immagini saranno sensibili. Perciò, è evidente che l'intelletto vede le immagini dell'essere senza l'intermediazione della materia e le possiede. Se infatti questo non accadesse in potenza, non potrebbe poi vederle né afferrarle in atto. Per il tramite di queste scende fino al livello delle immagini del divenire. Se l'anima vede le immagini del divenire per il tramite dell'immaginazione, invece, attraverso di queste risalirà poi fino alle immagini dell'essere."]

Scolio da non attribuire quasi certamente al nostro commentatore, essendo confluito in P da fonte alternativa ad L, secondo la nostra ipotesi autografo del commento che stiamo analizzando.[415] Non stupisce il fatto che un lettore del *Trattato sui sogni* – pur non ripromettendosi la redazione di un lavoro esegetico sistematico – abbia comunque inteso apporre uno scolio esplicativo a questo passo, centrale per la comprensione dell'opera.[416] Si descrive in sintesi il processo di emanazione delle immagini (*eide*) che dall'intelletto procede all'anima – passando dall'intelligibile al sensibile e, dunque, aristotelicamente, dalla potenza all'atto –, quindi dall'anima all'immaginazione come *conditio sine qua non* per l'avviarsi del percorso inverso di risalita. Il fatto che si ritrovi poco più avanti uno scolio piuttosto simile a questo nei contenuti (cfr. commento 339) contribuisce a farci ipotizzare una paternità diversa in questo caso.

322 – "Si tratta della dottrina dei Caldei e di Platone. Questi sostengono infatti la preesistenza delle anime; nel luogo in cui l'anima si trova prima di cadere, essa segue gli dei e contempla in parte la verità dell'essere, in parte opinioni.

[415] A riprova del fatto che questo scolio potrebbe avere una diversa paternità può certo contribuire anche il mancato riscontro di rimandi diretti ad alcuna glossa interlineare.

[416] Come del resto è avvenuto anche in altri manoscritti (vd. *supra*, § *2.2.2*, in nota).

Solo gli dei infatti contemplano esclusivamente la verità. L'intelletto, dunque, in quanto più puro contempla l'essere, l'anima le opinioni."

Evidente riecheggiamento del *Fedro*[417]. Il nostro autore rimarca come l'intelletto, contenente i principi primi dell'essere, coincida in effetti con la divinità secondo la dottrina caldaica e platonica, coerentemente con quanto Sinesio ha detto nel primo capitolo e con quanto il filosofo di Cirene afferma adesso, sottolineando il rapporto tra l'intelletto e l'essere (divinità che contempla le idee) e tra l'anima e il divenire (l'uomo che vive di opinioni).

324 – "Difatti l'intelletto è il compimento dell'anima, quindi l'essere; l'anima è invece il principio di ciò che è opinabile, ovvero del divenire."

324 – Il concetto espresso è in linea con il pensiero di Sinesio. Colpisce l'uso del termine "ἀποτελεύτησις", che non sembra, però, avere qui una connessione immediata con l'uso platonico (*Sofista*, 264b).

TABELLA II: Si tratta dello schema grafico della proporzione proposta da Sinesio, analogo ma differente rispetto a quello che si trova nel commento di Niceforo Gregora.[418] Come quest'ultimo, ricalcando il ragionamento del filosofo di Cirene, il nostro schema indica i rapporti di partenza numerando gli elementi ("πρῶτος", "δεύτερος", "τρίτος", "τέταρτος"), ma sottolineando la proporzionalità e nell'applicazione della proprietà del permutare (mediante la dicitura "ἀνὰ λόγον" fra il primo e il terzo, quindi fra il secondo e il quarto elemento) e nell'applicazione di quella dell'invertire ("ἀνάπαλιν"). Il nostro commentatore non si dilunga negli scoli ad illustrare meglio le due proprietà delle proporzioni evocate da Sinesio. Provvede invece a farlo Niceforo Gregora, nei due passi che riportiamo: "Volendo dimostrare più chiaramente la proporzione tra i concetti già detti, ovverosia il rapporto tra intelletto e anima rispetto a quello tra essere e divenire, Sinesio riprende delle regole

[417] Platone, *Fedro*, 247c-e.

[418] Pietrosanti 1999, TAB. 3, p. 22.

e dei calcoli dal quinto libro degli *Elementi* di Euclide. Dice infatti Euclide nelle regole del quinto elemento che in una proporzione la proprietà del permutare consiste nell'accostare il termine antecedente al termine antecedente e il termine conseguente al termine conseguente. Prendiamo ad esempio questi numeri: 16, 8, 4, 2. Il rapporto che c'è tra 16 e 8 è lo stesso che c'è tra 4 e 2; e 16 è il termine antecedente rispetto a 8 e 4 lo è rispetto a 2. Si applica la proprietà del permutare alla proporzione qualora si prenda il 16 come termine antecedente e lo si abbini al termine antecedente 4 e pure si prenda il termine conseguente 8 e lo si abbini al termine conseguente 2. Si ottiene di nuovo che il rapporto che c'è tra 16 e 4 è lo stesso che c'è tra 8 e 2. Sinesio dimostra dunque qui che il rapporto tra intelletto e anima è identico a quello che c'è tra essere e divenire; ed anche, permutando, che il rapporto che c'è tra intelletto ed essere è identico a quello tra anima e divenire"[419]; "Anche questo è tratto da Euclide. Sostiene quello infatti nelle stesse regole del quinto elemento che un rapporto inverso consiste nel prendere il termine conseguente come antecedente e il termine antecedente come conseguente. Perché la questione sia chiara, prendiamo tra i numeri già utilizzati il 16 e l'8: il 16 è il termine antecedente e l'8 è il termine conseguente. Se prendiamo l'8 come antecedente e lo abbiniamo al conseguente 16, avremo un rapporto inverso. Dice dunque Sinesio che anche in questo caso, prendendo come termine antecedente l'anima e abbinandola all'intelletto (che diviene dunque termine conseguente) e facendo lo stesso con il divenire e l'essere, si avrà una proporzione inversa e

[419] 134 A 150, 01. ἐναλλὰξ., p. 22: "βουλόμενος ἐναργέστερον δεῖξαι τὴν τῶν προτεθέντων ἀναλογίαν, ἢ ὡς ὃν λόγον ἔχει νοῦς καὶ ψυχὴ πρὸς τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα, ὅροις ἐχρήσατο καὶ λόγοις τισὶν ἐκ τοῦ πέμπτου τῶν εὐκλείδου στοιχείων. φησὶ γὰρ εὐκλείδης ἐν τοῖς ὅροις τοῦ πέμπτου στοιχείου, ὅτι ἐναλλὰξ λόγος ἐστὶ λῆψις τοῦ ἡγουμένου πρὸς τὸ ἡγούμενον, καὶ τοῦ ἑπομένου πρὸς τὸ ἑπόμενον. πρὸς δὲ ὑπόδειγμα κείσθωσαν ἀριθμοὶ οὗτοι· ις', η', δ', β'. ὃν δὴ λόγον ἔχει ὁ ις' πρὸς τὸν η', τὸν αὐτὸν ἔχει ὁ δ' πρὸς τὸν β'· καί ἐστιν ἡγούμενος ὁ ις' τοῦ η', ὁ δὲ δ' τοῦ β'. ἐναλλὰξ οὖν γίνεται λόγος, ὅταν λάβῃς τὸν ἡγούμενον τὸν ις', καὶ συγκρίνῃς πρὸς τὸν ἡγούμενον τὸν δ', καὶ τὸν ἑπόμενον τὸν η' πρὸς τὸν ἑπόμενον τὸν β'. καὶ δείκνυται πάλιν ὁμοίως ὅτι ὃν λόγον ἔχει ὁ ις' πρὸς τὸν δ', τὸν αὐτὸν ἔχει καὶ ὁ η' πρὸς τὸν β'. δείκνυσιν οὖν ἐντεῦθεν ὅτι ὃν λόγον ἔχει νοῦς πρὸς ψυχήν, τὸν αὐτὸν ἔχει τὰ ὄντα πρὸς τὰ γινόμενα· καὶ ἐναλλὰξ ὃν λόγον ἔχει νοῦς πρὸς ὄντα, τὸν αὐτὸν ἔχει ψυχὴ πρὸς γινόμενα".

nondimeno ci si renderà conto che anche così è veritiero quanto, in merito a tutto questo, abbiamo posto come assioma"[420].

> 339 – "L'anima, che possiede le immagini del divenire, le trasmette all'immaginazione. È attraverso di questa che l'essere vivente giunge alla reminiscenza e alla percezione delle immagini che risiedono nell'anima. Sinesio afferma che non c'è nulla di straordinario nel fatto che l'anima, pur essendo superiore, trasmetta all'immaginazione, che è inferiore, le immagini, cosicché queste diventino percettibili per l'essere vivente. Per questo anche l'intelletto, pur essendo superiore, non è in grado di scorgere distintamente alcunché; se la sua facoltà direttiva non avesse alcun contatto con la ragione, che è capace di discernere rettamente (e che, appunto, è comune all'intelletto e all'anima), d'altronde, neppure sarebbe possibile che l'essere vivente pervenisse al ricordo e alla comprensione delle attività dell'intelletto."

Ci troviamo qui dinanzi ad uno scolio reso molto problematico dalla forte ambiguità del testo di Sinesio che intende commentare. È opportuno dunque in prima analisi riprendere il periodo in questione del *Trattato sui sogni*: "Ὥσπερ οὖν οὐδὲ τοῦ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐπαΐομεν, πρὶν τῷ κοινῷ τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν ἀπαγγεῖλαι, καὶ τὸ μὴ εἰς ἐκείνην ἦκον λανθάνει τὸ ζῷον [...]". L'ambiguità di questo passo è ovviamente dovuta alle varie incognite che contiene, essenzialmente tre: che cosa si deve intendere con "ἐπιστατικὴν δύναμιν"?; a che cosa va riferito il pronome "ἐκείνην"?; che cos'è esattamente il "τῷ κοινῷ"? Prima di tentare di rispondere, leggiamo lo scolio a questo passo di Niceforo Gregora (che integreremo poi con delle

---

[420] 134 A 150, 02. ἀνάπαλιν., p. 23: "καὶ τοῦτο ἐκ τῶν εὐκλείδου. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐν τοῖς αὐτοῖς ὅροις τοῦ πέμπτου στοιχείου, ὅτι ἀνάπαλιν λόγος ἐστὶ λῆψις τοῦ ἑπομένου ὡς ἡγουμένου πρὸς τὸ ἡγούμενον ὡς ἑπόμενον. πρὸς δὲ σαφήνειαν τοῦ λόγου κείσθωσαν ἐκ τῶν προειρημένων ἀριθμῶν ὁ ις' καὶ ὁ η'. ἔστιν οὖν ὁ ις' ἡγούμενος, ὁ δὲ η' ἑπόμενος· ἐὰν δὲ λάβωμεν τὸν η' ὡς ἡγούμενον, καὶ συγκρίνωμεν αὐτὸν ὡς πρὸς ἑπόμενον τὸν ις', γίνεται ἀνάπαλιν λόγος. φησὶν οὖν ὅτι κἀνταῦθα, ἐὰν λάβωμεν ὡς ἡγούμενον ὅρον τὴν ψυχήν, καὶ συγκρίνωμεν ὡς πρὸς ἑπόμενον τὸν νοῦν, καὶ ὁμοίως τὰ γινόμενα πρὸς τὰ ὄντα, γίνεται ὁ ἀνάπαλιν λόγος, καὶ οὐδὲν ἧττον εὑρίσκεται καὶ οὕτως ἀληθὲς τὸ ὑφ' ἡμῶν ἐνταῦθα περὶ τούτων ὡς ἀξίωμα τιθέμενον".

glosse interlineari): "L'intelletto comunica con l'anima razionale per mezzo della ragione; l'anima razionale con l'anima sensitiva e con gli organi di senso per mezzo dello spirito immaginativo; l'anima sensitiva comunica con l'anima vegetativa per mezzo dello spirito nutritivo e accrescitivo. Anche Plotino sostiene che il discorso declamato sia un'immagine di quello che dimora nell'anima, così come l'anima dell'intelletto"[421].

Veniamo dunque alle domande che ci siamo posti. Per il nostro autore la "ἐπιστατικὴν δύναμιν" è una facoltà analitico-conoscitiva strettamente connessa all'intelletto: "Si pone come subordinata all'intelletto: è quella facoltà che opera in maniera analitica"[422]; "Difatti noi giungiamo alla comprensione delle cose attraverso un'attenta analisi e impiegando del tempo; soltanto il dio conosce gli enti per pura intuizione, senza il tramite dell'analisi e istantaneamente"[423]. Per Niceforo Gregora invece la "ἐπιστατικὴν δύναμιν" è l'intelletto stesso.[424] Il pronome "ἐκείνην" è da riferirsi alla medesima facoltà analitica per il nostro autore[425], mentre per Gregora[426] il rimando è all'anima, menzionata alcune righe sopra.[427] Se i due commentatori hanno inteso diversamente fin qui, il loro giudizio converge nella risposta alla nostra terza domanda, dove l'uno definisce il "τῷ κοινῷ" come "la ragione capace di discernere rettamente"[428] e l'altro come "la ragione, ovvero [il processo ha luogo] per il tramite della ragione insita"[429]. Si ricava dal commento di Gregora che egli non intende il "τῷ κοινῷ" come l'oggetto indiretto di "ἀπαγγεῖλαι" – che individua piuttosto

---

[421] 134 B 150, 09. δύναμιν., pp. 23-24: "ὁ μὲν νοῦς κοινωνεῖ τῇ λογικῇ ψυχῇ διὰ μέσου τοῦ λόγου· ἡ δὲ λογικὴ ψυχὴ κοινωνεῖ τῇ αἰσθητικῇ, καὶ τοῖς ὀργανικοῖς αἰσθητηρίοις, διὰ μέσου τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος· ἡ δ'αὖ αἰσθητικὴ ψυχὴ κοινωνεῖ τῇ φυτικῇ διὰ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ πνεύματος. φησὶ δὲ καὶ ὁ πλωτῖνος ὅτι ὥσπερ ὁ ἐν προφορᾷ λόγος εἰκών ἐστι τοῦ ἐν ψυχῇ λόγου, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ νοῦ".

[422] Commento 353.

[423] Commento 351.

[424] 134 B 150, 09. τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν., p. 23.

[425] Vd. commento 355.

[426] 134 B 150, 09-10. ἐκείνην., p. 24.

[427] Così intende anche Garzya (Garzya 1989, p. 561).

[428] Commento 352.

[429] 134 B 150, 08. τῷ κοινῷ., p. 23: "λόγῳ, ἢ ὡς διὰ τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου".

nell'anima[430] –, bensì come dativo strumentale; il riferimento all'anima è probabilmente suggerito a Gregora dal contesto, ovvero dal "τῇ πρώτῃ ψυχῇ" – che entrambi gli esegeti concordano nel riconoscere nell'anima razionale[431] – situato poco più avanti.

Riassumendo, dunque, questa l'esegesi del nostro autore: noi non percepiamo le attività dell'intelletto prima che la facoltà analitica [ad esso subordinata] non le abbia trasmesse alla ragione comune [ad intelletto e anima]: ciò che non arriva alla summenzionata facoltà analitica resta quindi ignoto all'essere vivente. Lo stesso commentatore ha infatti poi aggiunto *supra lineam* al proprio scolio che l'intelletto, nonostante il suo *status* ontologico superiore, non sarebbe in grado di conoscere alcunché se non avesse luogo questo processo di emanazione alle entità inferiori.

Questo, invece, il senso del passo secondo Gregora: noi non percepiamo le attività dell'intelletto prima che la facoltà analitica [l'intelletto stesso] non le abbia inviate all'anima per il tramite della ragione comune [ad intelletto e anima]: ciò che non arriva all'anima [e che quindi dimora esclusivamente nell'intelletto] resta quindi ignoto all'essere vivente.

Ricostruire le autentiche intenzioni di Sinesio resta indubbiamente un'operazione pressoché impossibile, causa l'ambiguità del passo. Crediamo tuttavia che almeno il senso generale possa essere stabilito. Procediamo dunque con alcune considerazioni. Anzitutto, sulla scorta di Davide Susanetti[432], possiamo dire che non è possibile far coincidere l'"ἐπιστατικὴν δύναμιν" con l'intelletto e poi riferire il pronome "ἐκείνην" allo stesso concetto, giacché il *nous* tutto contiene e non è compatibile con la metafisica neoplatonica che qualcosa gli sfugga. Il vero nodo resta allora il "τῷ κοινῷ", che unisce i commentatori bizantini quanto divide i moderni traduttori: Susanetti è infatti portato a tradurlo, secondo il senso plotiniano[433], come "l'insieme del nostro essere"[434], cioè l'insieme di anima e corpo; Garzya[435] lo riferisce

[430] 134 B 150, 09. ἀπαγγεῖλαι., p. 24.

[431] Cfr. commento 358 e 134 B 150, 10-11. τῇ πρώτῃ ψυχῇ., p. 24.

[432] Susanetti 1992, pp. 112-113, n. 40.

[433] Ibidem.

[434] Ibid., p. 51.

[435] Garzya 1989, p. 561.

all'anima; Aujoulat lo intende come "sens commun"[436], ovvero come immaginazione; Donald A. Russell[437] segue il suo esempio. Se in effetti risulta problematico riferire il lemma all'anima (che non si configura mai nel neoplatonismo come "κοινόν" e come organo di diffusione[438]), non meno delicato si rivela l'accostamento al "senso comune", considerando che l'immaginazione (o spirito immaginativo) viene introdotta con questa accezione da Sinesio solo più avanti, nel quinto capitolo, e comunque mai nella forma esplicita – che ricorre invece nel commento di Gregora[439] – "κοινὴ αἴσθησις", che comunque è al femminile e non al maschile-neutro. Per di più, è l'anima, come si dice anche subito dopo, a riflettersi nell'immaginazione, non l'intelletto direttamente. Quindi, sebbene sia molto complesso muoversi senza riserve, siamo piuttosto orientati a seguire le orme dei due esegeti bizantini, nonostante che del "λόγῳ" che essi sottintendono non vi sia effettivamente traccia nel testo di Sinesio. Questa, dunque, la traduzione che proponiamo: "Noi non percepiamo le attività dell'intelletto prima che la facoltà analitica non le abbia trasmesse per il tramite della ragione comune: ciò che non le arriva [o, sulla scorta di Gregora, ciò che non arriva all'anima] resta quindi ignoto all'essere vivente"; e poi: "Allo stesso modo, non possediamo neppure la percezione di ciò che risiede nella prima anima, prima che le sue impronte non sopraggiungano all'immaginazione". Come si vede, l'immaginazione entra in gioco solo successivamente, trattandosi di un'entità ontologicamente inferiore; tutto il periodo di cui abbiamo trattato deve riferirsi al livello compreso tra intelletto e anima. In definitiva, comunque si intenda il riferimento del pronome "ἐκείνην", il senso profondo non cambia: ciò che si trova nell'intelletto diviene conoscibile solo se si fa *logos*, ragione seminale, cioè se si riflette, per emanazione, nel livello ontologico inferiore, la prima anima, l'anima razionale. In seguito, altrettanto dovrà accadere fra anima e immaginazione, affinché i *logoi*

[436] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 275.

[437] Russell-Nesselrath 2014, p. 19.

[438] Susanetti 1992, p. 113, n. 40.

[439] 136 B 153, 12. εὐθεῖαί., p. 30.

possano divenire coscienti per l'essere vivente; in altri termini, affinché l'emanazione possa tramutarsi in contemplazione.[440]

Per quanto riguarda l'aspetto formale dello scolio, si faccia un raffronto, per le correzioni dovute a itacismo, con il commento 199. Abbiamo mantenuto la forma indicativa "δίδωσι", sebbene ovviamente in questa sede sarebbe stato più corretto il congiuntivo ("διδῷ").

> 365 – "Sinesio sostiene che questa forma di vita a sé stante coinciderebbe con la capacità e l'attività dell'immaginazione. In effetti, diciamo che l'essere vivente vive quando i suoi sensi sono in funzione. Poiché dunque ciò che fa sì che il vivente viva e sia vigile, ovvero i sensi, è attivo al livello dell'immaginazione anche quando questi si trovano a riposo, giacché l'immaginazione può vedere ed ascoltare autonomamente in se stessa, è chiaro che si tratta di una forma di vita a sé stante, dal momento che è servita da sensi suoi propri."

Scolio di puro commento al testo, di cui si coglie facilmente il senso. L'uso del verbo "ὑπηρετεῖται" sembra quasi presupporre il passo (successivo, ci troviamo nel quinto capitolo) in cui Sinesio definisce l'immaginazione una padrona e i sensi i suoi servi. Il parallelo in Gregora è lo scolio 134 B 150, 12. αὕτη ζωή.[441], dove si avanzano due ipotesi interpretative, concludendo comunque su posizioni assai prossime al nostro autore (la vita immaginativa è essenzialmente la vita onirica): "La vita immaginativa e secondo la percezione, che condividiamo con gli esseri irrazionali, o piuttosto l'attività dello spirito immaginativo durante il sonno"[442].

> 372 – "Sinesio dice che né la voce articolata che udiamo durante il sonno né il tatto ci procurano propriamente una sensazione (anche se sembra), ma soltanto

---

[440] Si noti come il nostro autore faccia qui riferimento alla memoria e alla reminiscenza, cosa che non accade assolutamente nel commento di Niceforo Gregora.

[441] Pietrosanti 1999, p. 24.

[442] "ἡ φανταστικὴ καὶ κατ'αἴσθησιν ζωή, δι'ἧς κοινωνοῦμεν τοῖς ἀλόγοις, ἢ μᾶλλον ἡ κατὰ τοὺς ὕπνους ἐνέργεια τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος".

una qualche parvenza di rumore, per quanto riguarda la voce, e una qualche parvenza del tatto, non propriamente il tatto."

Di nuovo, si tratta di uno scolio di mera spiegazione al testo, senza nessun parallelo specifico in Gregora. Interessante l'espressione "φωνὴ διηρθρωμένη": se il verbo al medio con questo significato ricorre in Platone (*Protagora*, 322a), l'espressione in sé (che pure ricorre in vari autori, tra cui, ad esempio, Galeno, *La salute*[443]) si ritrova in Psello (*Commento agli Oracoli caldaici*[444]), dove indica una voce che proviene dal cielo.

378 – "Le varie membra del corpo sono parti costitutive dell'insieme. Le sensazioni invece, pur essendo anch'esse parti complementari dell'insieme, sono pure strumentali. È attraverso di queste, infatti, che le altre parti si dispongono e si compongono bene tra di loro."

Il nostro commentatore vuole qui essenzialmente spiegare il termine "ὀργανικῶν", ma, rimanendo troppo attaccato alla lettera del testo, equivoca: in realtà Sinesio con quella espressione voleva semplicemente indicare gli organi di senso corporei.

384 – "'Entriamo in contatto con gli dei, che ci ammoniscono, ci trasmettono oracoli e si prendono cura di tutte le altre faccende': così che risulti chiaro che tutte quelle espressioni sono dei dativi."

Nota grammaticale, in cui il nostro commentatore riordina la frase in modo più lineare e meno ambiguo. Anche Gregora fa dei brevi rimandi a livello interlineare agli dei per chiarire.[445]

---

[443] *Claudii Galeni opera omnia*, a cura di Kühn, C. G., Car. Cnoblochii, Lipsia 1821, vol. VI, p. 390.

[444] Psello, *Philosophica minora*, a cura di Duffy, J. M.,- O' Meara, D. J., Teubner, Lipsia 1989, vol. II, p. 143.

[445] Cfr. 134 C 150, 18. <u>νουθετοῦσι.</u> e 134 C 150, 19. <u>χρῶσι.</u>, p. 25.

395 – "Le Muse, che Sinesio cita qui, sono fatte derivare dall'espressione 'stanti insieme'; se infatti le attività delle Muse non si applicassero a qualcuno tutte assieme, costui non potrebbe essere *emmousos* ["posseduto dalle Muse"] e perfettamente compiuto. Secondo Platone, invece, il nome 'Muse' deriverebbe dalla musica, in quanto esse possiedono l'armonia che interessa tutti gli elementi costituenti un testo, esattamente come avviene nella musica."

Come molto spesso accade, l'approccio del nostro autore è grammaticale, con un interesse pronunciato per il lessico. La prima etimologia del termine "Muse" ricorre negli *Epimerismi omerici* trasmessi in ordine alfabetico (s. v. 80), dove si trova anche il successivo accenno a Platone (*Cratilo*, 406a): non ci sono quindi dubbi che questa sia stata la fonte dello scolio. La prima etimologia si ritrova anche negli *scholia vetera* alla *Teogonia* di Esiodo (*ante* 1). Curioso comunque che il commentatore abbia deciso di concentrarsi sul termine *emmousos*, quando in effetti nel testo di Sinesio compare il suo contrario (*amousos*: a questo termine è dedicata solo una breve glossa, vd. commento 393). Nessun parallelo in Gregora, che fa piuttosto menzione, nell'ordine, del caso di Esiodo, del caso di Annibale e del caso di Elio Aristide.[446]

406 – "Anche questo [il riferimento è allo scolio precedente: vd. commento 405], dice Sinesio, rientra tra i casi di scarsa importanza. Ma qualora l'immaginazione, stimolata da una qualche potenza divina, apra la strada all'anima che mai ha pensato di alzare in alto il proprio sguardo verso la contemplazione dell'essere, anch'essa, ovvero l'anima, andrebbe oltre la *sympatheia* naturale e unirebbe l'intelletto al divino, fino alla percezione dell'essere. In altre parole, questo, dice, sarebbe il bene supremo tra tutti: che l'immaginazione congiunga quell'intelletto che ha vagato fino a non comprendere più da dove proveniva, ovvero fino a perdere coscienza di essere un frammento divino (l'oggetto è appunto l'intelletto), all'intelligibile, per il tramite dell'anima."

[446] Cfr., rispettivamente, 134 D 151, 01. ἐντυχὼν., 134 D 151, 04. ἐπιβουλὰς., p. 25; 134 D 151, 05. νόσον., p. 26.

Si tratta di una spiegazione del testo di Sinesio articolata in due tempi. Il nostro commentatore intende l'immaginazione quale soggetto del verbo "ἀνοίξῃ" (cfr. anche il commento 408), mentre è assai più probabile che da porre in quel ruolo sia il sonno ("ὕπνος"), soggetto esplicito della prima proposizione del periodo.[447] Ad ogni modo, il senso profondo del discorso di Sinesio non è intaccato, perché sarebbe comunque l'immaginazione, per il tramite delle visioni offerte durante il sonno, a risvegliare nell'anima il desiderio di ascesa. Il nostro autore intende poi il pronome "τὸν" della seconda parte del periodo come riferito all'intelletto. Dal punto di vista grammaticale non vi sono molti appigli per giustificare una simile lettura, tant'è che il pronome è stato inteso come riferito ad un soggetto generico dalla maggior parte dei traduttori moderni.[448] Dal punto di vista concettuale, invece, il nostro commentatore non ha qui in mente il *nous* inteso come dimensione metafisica neoplatonica – coincidente con l'essere –, bensì come quella scintilla che del mondo intelligibile permane nell'anima incarnata dell'uomo, quello stesso "σπέρμα", o "σπινθήρ", che Sinesio citerà dopo appena qualche riga, prendendo a prestito concezioni evidentemente caldaiche.[449] Di nuovo, fuor di metafora, si intendono con queste figure quei *logoi* di derivazione noetica che, grazie alla riflessione nell'immaginazione, avrebbero il potere di invertire il processo di emanazione e di discesa, convertendolo nella risalita della contemplazione. L'immaginazione, dunque, pur essendo un'entità ontologicamente prossima al corpo, avrebbe il potere straordinario di restituire la scintilla noetica smarritasi nell'oscurità della materia alla sua patria divina, per il tramite dell'anima. Colpisce, a questo proposito, il totale silenzio di Niceforo Gregora, che pare completamente ignorare questo passaggio.

425 – "Essendo stato anteposto un 'kai', si deve ricavare che l'intelletto guadagna l'ascesa, quella verso il divino, pure attraverso il complesso delle virtù.

---

[447] Così, in effetti, intendono tutti i moderni traduttori: vd. Garzya 1989, p. 563; Susanetti 1992, p. 51; Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 275; Russell-Nesselrath 2014, p. 19.

[448] In particolare, Susanetti, ibid., p. 53, e Russell-Nesselrath, ibidem.

[449] Questi elementi, come abbiamo già accennato alla fine della presentazione di questo capitolo, ritornano anche nel *Dione* e nel primo inno di Sinesio. Si veda a questo proposito anche il commento 441.

> Dice dunque Sinesio in merito all'immaginazione: siccome qualcuno non confida in essa, non ritiene cioè possibile che l'intelletto ottenga l'unione con l'intelligibile anche per mezzo dell'immaginazione, lo stesso può accadere in effetti anche attraverso le virtù; ma, come si legge negli *Oracoli caldaici*, 'altri, che dormivano' eccetera."

Scolio di chiarimento del testo di Sinesio, che ricostruisce quasi alla lettera (complementare a questo è il commento 434). La spiegazione dell'identificazione delle "differenti strade" di Sinesio con le virtù, apparentemente abbastanza arbitraria, arriva poco dopo in due glosse (commenti 436 e 437) di esplicazione dell'avverbio "οἴκοθεν", nonché nel commento 443. Totale silenzio di Gregora su questo punto. Per l'integrazione "πρ<ὸς>" si faccia un confronto con la glossa interlineare al rigo 24 dello stesso foglio[450] (commento 429); per l'integrazione "<ἀπὸ δὲ>" si veda invece la nota interlineare al rigo 10 del foglio successivo[451] (commento 461) e il secondo scolio partendo dall'alto nel margine destro, sempre del foglio successivo (commento 460).

> 443 – "Parlano direttamente gli *Oracoli caldaici*, dopo l'elenco delle vie [di ascesa] attraverso la virtù: questo infatti il significato di *oikothen* ["con le proprie risorse"]. In base a questo elenco, è possibile per noi accrescere l'intelletto ed elevarlo al divino, poiché il dio ha disposto che alcuni tra gli uomini afferrassero il simbolo della luce divina a partire dall'istruzione, cioè mediante la contemplazione dell'essere: questo infatti il senso di *didaktòn* ["con lo studio"]. Quanto a quelli che dormivano, invece, in essi il dio introdusse la propria potenza, ovvero la donò loro nel sonno, così che entrassero in contatto con lui ed ottenessero ciò che desideravano."

Il nostro autore si concentra soprattutto sulla spiegazione del frammento caldaico. Il suo commento non risulta troppo preciso laddove sembra far coincidere la contemplazione dell'essere, la *theoria*, soltanto con lo studio umano, considerando

[450] L, 389v.

[451] L, 390r.

che, secondo il senso dell'oracolo, la medesima beata contemplazione può pervenire appunto all'uomo anche durante il sonno, cioè per il tramite delle immagini oniriche. Si tratta, in fondo, di un (ennesimo) artificio retorico cui Sinesio fa ricorso per dimostrare che la divinazione onirica è superiore ad ogni altra attività umana, compreso lo studio razionale della filosofia. Niceforo Gregora tralascia questo genere di spiegazione e si concentra piuttosto sul parere aristotelico in merito ai sogni.[452]

[452] 135 B 152, 01. ἑῆς ἐνεκάρπισεν., pp. 26-27 (vd. prossimo capitolo).

4.5 La circonferenza e i suoi raggi: lo spirito immaginativo

4.5.1 Il quinto capitolo del Trattato sui sogni

"Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῖν παρειλήφθω παραστατικὸν τῆς ἀξίας τῆς κατὰ τὴν ἐν φαντασίᾳ ζωὴν πρὸς τοὺς ἀπογινώσκοντας αὐτῆς καὶ τὰ ἐλάττω· ὡς οὐδὲν θαῦμα οὕτω γινώσκειν ὑπὸ περιττῆς σοφίας προστετηκότας τοῖς ὑπὸ τῶν λογίων ἀποκηρύκτοις. Φησὶ γάρ·

'οὐ θυσιῶν σπλάγχνων τε τομαί· τάδ'ἀθύρματα πάντα'[453],

καὶ φεύγειν αὐτὰ παρακελεύεται· οἱ δέ, ἅτε ὄντες ὑπὲρ τὸ πλῆθος, τέχνας μὲν ἐπὶ τὸ ἐσόμενον ἄλλος ἄλλας ἀπολαβόντες, ἀξιοῦσιν ἐργάζεσθαι· ὀνείρων δὲ ὑπερορῶσιν ὡς προὔπτου πράγματος, οὗ μέτεστιν ὁμοτίμως ἀμαθεῖ τε καὶ σοφῷ. Τί οὖν, εἰ ταύτῃ καὶ σοφός, ὅτι τοῦ κοινοῦ πλέον τυγχάνει; Τοιγάρτοι καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθά, καὶ τούτων γε μᾶλλον τὰ μέγιστα, κοινότατα πρόκειται. Ἡλίου γὰρ οὔτε θεσπεσιώτερον ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲν οὔτε δημοσιώτερον. Εἰ δὲ τὸ αὐτοπτῆσαι θεὸν χρῆμα εὔδαιμον, τὸ διὰ φαντασίας ἑλεῖν πρεσβυτέρας αὐτοψίας ἐστίν. Αἴσθησις γὰρ αἰσθήσεων αὕτη, ὅτι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς. Ἀλλὰ τὸ μὲν ἐνδομυχεῖ καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχει τοῦ ζῴου καθάπερ ἐξ ἀκροπόλεως· περὶ γὰρ αὐτὸ πᾶσαν τὴν τῆς κεφαλῆς πραγματείαν ἡ φύσις ᾠκοδομήσατο. Ἀκοὴ δὲ καὶ ὄψις οὐκ εἰσὶν αἰσθήσεις, ἀλλ'αἰσθήσεως ὄργανα τῆς κοινῆς ὑπηρέτιδες, οἷον πυλωροὶ τοῦ ζῴου διαγγέλλουσαι τῇ δεσποίνῃ τὰ θύραθεν αἰσθητὰ ὑφ'ὧν θυροκοπεῖται τὰ ἔξωθεν αἰσθητήρια. Καὶ ἡ μὲν ἅπασι τοῖς μέρεσιν αὐτῆς αἴσθησίς ἐστιν ἐντελής· ὅλῳ τε γὰρ ἀκούει τῷ πνεύματι, καὶ ὅλῳ βλέπει, καὶ τὰ λοιπὰ πάντα δύναται· διανέμει δὲ τὰς δυνάμεις ἄλλην κατ'ἄλλο καὶ προὔκυψαν ἐκ τοῦ ζῴου χωρὶς ἑκάστη καὶ εἰσὶν οἷον εὐθεῖαί τινες ἐκ κέντρου ῥυεῖσαι καὶ εἰς τὸ κέντρον συννεύουσαι, μία μὲν πᾶσαι κατὰ τὴν κοινὴν ῥίζαν, πολλαὶ δὲ κατὰ τὴν πρόοδον. Ζῳωδεστάτη μὲν οὖν ἡ διὰ τῶν προβεβλημένων ὀργάνων αἴσθησις,

[453] *Oracoli caldaici*, fr. 107, 8 Des Places.

οὐδὲ αἴσθησις οὖσα πρὶν ἐπὶ τὴν πρώτην φθάσῃ· ἡ θειοτέρα δὲ καὶ ψυχῇ προσεχής, ἡ ἄμεσος αἴσθησις."

"Quanto si è detto sia assunto come prova del valore della vita che dimora nell'immaginazione, contro coloro che non sono pronti a riconoscerne neppure le più insignificanti manifestazioni. Non stupisce affatto che pensino così coloro che, presi da una vana sapienza, sono dediti a pratiche ripudiate dagli oracoli. In essi, appunto, si dice:
'sezionare le vittime del sacrificio e le loro viscere: null'altro che un passatempo' e si esorta addirittura ad evitare simili azioni. Costoro, considerandosi al di sopra della massa, traggono presagi sul futuro ricorrendo ora all'una ora all'altra arte divinatoria, reputando comunque cosa buona operare in tal senso; ciononostante, essi guardano ai sogni con sufficienza, ritenendoli delle manifestazioni troppo evidenti, accessibili in egual misura all'ignorante e al saggio. Ma che cosa c'è di strano nel fatto che l'uomo sapiente possa incrementare la propria conoscenza anche così, ottenendo più degli altri da un bene comune a tutti? D'altra parte anche gli altri beni, e massimamente quelli più importanti, sono sotto gli occhi di tutti. Non esiste allo sguardo cosa più divina e al tempo stesso più comune del sole. Se osservare il dio con i propri occhi è già di per sé un evento beato, carpirlo mediante l'immaginazione è certo il segno di una vista ancora più acuta. Si può dire che l'immaginazione è la percezione delle percezioni, poiché lo spirito immaginativo è l'organo sensoriale cui fanno capo tutti gli altri, nonché il primo corpo dell'anima. Esso se ne sta all'interno dell'essere vivente e ne detiene il comando come da un'acropoli, avendo la natura posto attorno a questo tutta l'attività della testa. L'udito e la vista, infatti, non sono sensi, ma strumenti servi del senso comune, quasi fossero i portieri dell'essere vivente che annunziano alla padrona i percettibili che se ne stanno al di fuori della porta e che hanno bussato agli organi di senso esterni. Il senso comune, dunque, pur composto di varie parti, è unico e perfetto: ode, vede e fa tutto il resto, infatti, con lo spirito nella sua interezza. Distribuisce ogni facoltà percettiva al corrispettivo organo; ognuna di queste facoltà emerge quindi dall'essere vivente autonomamente, quasi come delle linee rette che da un centro si irradiano per poi in esso tornare

a convergere: quando coincidono nel comune punto d'origine esse si riducono ad unità, ma quando di lì si dipartono diventano molte. La percezione più animalesca è quella che si ha mediante gli organi di senso esterni, la quale, a ben vedere, non è neppure percezione prima di raggiungere il centro delle sensazioni; quella più divina e prossima all'anima, invece, è la percezione ottenuta senza alcun tipo d'intermediazione."

Sinesio offre in questo capitolo una prima presentazione del concetto di spirito immaginativo, tema centrale del trattato, come da lui stesso rivelato a Ipazia.[454] In un primo tempo l'autore di Cirene riprende la questione dell'esoterismo già affrontata in apertura dell'opera: quanto di più prezioso c'è non è celato da una coltre di segretezza, ma è ben evidente sotto gli occhi di tutti; pochissimi iniziati, d'altra parte, avranno le capacità di cogliere quello che potenzialmente non si nega allo sguardo dei profani. Se la funzione fondamentale dell'immaginazione è stata già descritta, adesso – sembra dire Sinesio – procediamo ad analizzare la costituzione dello spirito immaginativo, presentato in questo capitolo come una sorta di supporto fisico, di organo, della *phantasia*; in realtà, come si vedrà, nel prosieguo del discorso i due termini di spirito e immaginazione finiranno col divenire sinonimi e significare la medesima entità.[455] La similitudine dell'acropoli ad indicare la testa dell'uomo, da cui le parti più elevate dell'anima dirigono l'essere vivente, risale a Platone.[456] Allo stesso modo, la similitudine dell'immaginazione come padrona cui i sensi, suoi servi, annunciano quanto si trova all'esterno del corpo ha dei precedenti in Porfirio, Plotino e Filone di Alessandria.[457] Infine, la metafora del centro del cerchio ad indicare il senso comune, in cui convergono i sensi come i raggi, risale ad Alessandro di Afrodisia e al suo commento ad Aristotele, sebbene ricorra anche in Plotino.[458]

---

[454] Vd. *supra*, § *1.2.1*.

[455] Susanetti 1992, p. 117, n. 51.

[456] *Timeo*, 70a.

[457] Sebbene, nel primo caso, al posto dell'immaginazione si trovi la ragione (descritta come un sovrano) e negli altri due l'intelletto (vd. Susanetti 1992, pp. 118-119, n. 52).

[458] Ibid., pp. 119-120, n. 53.

4.5.2 Il commento al quinto capitolo

460 – "Questo, dice Sinesio – quanto espresso dagli *Oracoli* –, viene assunto come prova del valore della vita immaginativa contro coloro che sono ad essa contrari e che la rifiutano come una cosa inutile e che si danno con passione (ovvero si dedicano) ai sacrifici e alle viscere e agli altri tipi di mantica, che gli *Oracoli caldaici* ritengono da rifiutare, in quanto inferiori alla divinazione onirica, ma che qualcuno, comunque, desidera apprendere sotto l'influsso di una vana sapienza, disprezzando al contempo la mantica che si serve dell'immaginazione."

Sorta di parafrasi del testo di Sinesio più che un vero e proprio commento. Si noti come Gregora, in una glossa a questo passo[459], citi, accanto agli *Oracoli caldaici*, dei non meglio specificati *logoi* egizi, del tutto assenti nel testo del nostro autore; il riferimento è forse in quel caso ad opere ermetiche.

476 – "Sacrificavano infatti anche i neonati, dai quali scorgevano il futuro, assieme ad animali e ad altro. A dire il vero, vedevano il futuro piuttosto dalle viscere, degli animali o degli uomini."

È molto interessante la citazione dei neonati (dei "νήπια") che ricorre in questo scolio: arduo, però, trovare la fonte esatta del nostro commentatore.

479 – "Questo, appunto, dice Sinesio, anche gli *Oracoli* lo raccomandano [cioè di evitare simili pratiche]. Quelli che conoscono il futuro ricorrendo ai metodi citati, poiché vogliono starsene al di sopra della massa, escogitano delle arti in merito alla preveggenza dell'avvenire che i più non conoscono. Eppure, disprezzano l'arte divinatoria che si serve dei sogni, poiché la possiedono allo stesso modo e il grande sapiente e l'ignorante; per superbia, dunque, guardano a

[459] 135 C 152, 08. τῶν λογίων., p. 27.

questo genere di mantica con sufficienza, perché l'uomo illustre e l'ignorante non conoscano alla pari le stesse cose."

Anche in questo caso, lo scolio non è nulla di più che una mera parafrasi del testo di Sinesio. Il nostro autore non fa nessun accenno ad Aristotele, il più importante critico della divinazione onirica proprio in quanto accessibile a tutti. Niceforo Gregora si era premurato poco sopra di dedicare qualche riga al parere aristotelico sulla questione: "Sinesio afferma che i sogni provengono dal dio; al contrario, Aristotele sostiene che essi non sono mandati dalla divinità. Se infatti, dice, lo fossero, sarebbero inviati soltanto ai virtuosi e a coloro che si occupano di questioni divine. Possiamo constatare invece che pure gli uomini mediocri e incolti, che non conoscono né ragione né virtù, fanno sogni. Può capitare infatti che, in ragione di un giusto equilibrio fisico, siano proprio alcuni di questi, piuttosto che uomini valenti, a percepire dei sogni chiari. Essi, infatti, conservano spesso immagini ben distinte di quanto osservato e pure le figure della facoltà immaginativa: può anche capitare che alcune di esse risultino vere. Dunque, sia Aristotele sia molti altri filosofi esterni alla cristianità pensano che i sogni non siano mandati dal dio; tuttavia, si può concordare pacificamente sul fatto che esista una qualche natura demonica in grado di pilotare le apparizioni che si hanno durante il sonno"[460]. Tornando al testo dello scolio del nostro autore, notiamo come il verbo "ὑπερορῶσι" regga qui il dativo, mentre in Sinesio regge il genitivo.

495 – "Che cosa c'è di strano, dice Sinesio, se il saggio, pur trovandosi in una situazione analoga all'ignorante, si dimostra per quello che è? Perciò, conclude,

[460] 135 B 152, 01. <u>ἐῆς ἐνεκάρπισεν,</u> pp. 26-27: "οὗτος μὲν ἐκ θεοῦ λέγει τοὺς ὀνείρους ἥκειν, ὁ δὲ ἀριστοτέλης οὐκ εἶναί φησι τὰ ἐνύπνια θεόπεμπτα. εἰ γὰρ ἦσαν, φησί, θεόπεμπτα, ἐπέμποντο ἂν μόνοις τοῖς ἀρετῇ συζῶσι, καὶ περὶ τὰ θεῖα ἀσχολουμένοις. ἀλλὰ νῦν βλέπομεν ὅτι καὶ φαῦλοί τινες ἄνθρωποι καὶ ἀμαθεῖς, μήτε λόγον εἰδότες μήτε ἀρετήν, <ὁρῶσι>. συμβαίνει γὰρ καὶ τοιούτους τινὰς εὐθυονείρους εἶναι μᾶλλον τῶν χρηστῶν διὰ τὴν τοῦ σώματος εὐκρασίαν. ἀσύγχυτα γὰρ οὗτοι πολλάκις φυλάττουσι τὰ τῶν θεαθέντων εἴδωλα καὶ τυπώματα τοῦ φανταστικοῦ, ὧν ἔνια ἀληθεύειν συμβαίνει. ἀπαγορεύει μὲν οὖν καὶ ἀριστοτέλης καὶ πολλοὶ τῶν ἔξω φιλοσόφων ἕτεροι θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους· εἶναι δ'οὖν φύσιν τινὰ δαιμόνων τὴν τῶν καθ'ὕπνους φαινομένων τὴν κυριότητα ἔχουσαν, τοῦτο δὲ συντίθεται ῥαδίως".

anche in questo caso, ovvero nel caso dei sogni, il sapiente otterrà di più da un bene comune rispetto all'ignorante."

Scolio da leggersi accanto ai due di Niceforo Gregora a questo passo: "Che cosa c'è di straordinario, si chiede Sinesio, nel fatto che il sapiente, essendo tale e possedendo un sapere maggiore e superiore alla media, anche in questo modo possa incrementare la propria sapienza?"[461]; "Anche così, ovvero anche attraverso i sogni"[462]. Sebbene l'interpretazione sia identica e le parole utilizzate molto simili, la ragione della convergenza va probabilmente – e banalmente – rintracciata nel testo stesso di Sinesio.

510 – "Poiché l'immaginazione, secondo Platone (o piuttosto secondo Aristotele), è una *phaostasia*[463]. Infatti, è la sede di ciò che è stato percepito; in essa si trovano anche le cose che compaiono all'esterno."

Questo scolio consiste in una citazione alla lettera di quanto si legge in Suida (s. v. Φ 84), a sua volta debitore di Giovanni Filopono: in parte del *Commento agli Analitici primi di Aristotele*[464], soprattutto del *Commento ai libri di Aristotele sull'anima*[465]. Il passo è ripreso anche da due personaggi grosso modo coevi del nostro autore, ovvero da Sofonia[466], nella sua parafrasi del trattato *Sull'anima* di Aristotele[467], e da Neofito Prodromeno[468], monaco athonita fervente sostenitore dell'esicasmo,

---

[461] 135 D 152, 14. τί οὖν., p. 28: "τί οὖν, φησίν, ἄτοπον ὅτι σοφὸς ὢν ὁ σοφός, καὶ πλέον καὶ ἐπέκεινα ὑπάρχων τῆς κοινότητος, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον γίνοιτο σοφός;".

[462] 135 D 152, 14. ταύτῃ σοφός., p. 28: "καὶ οὕτως, ἢ ὡς καὶ διὰ τῶν ὀνείρων".

[463] Parola appunto ottenuta dalla combinazione di "φανθέντων" e "στάσις".

[464] *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica priora commentaria*, a cura di Wallies, M., Reimer, Berlino 1905, p. 2.

[465] *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, a cura di Hayduck, M., Reimer, Berlino 1897, p. 6.

[466] PLP, n° 26424.

[467] *Sophoniae in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, a cura di Hayduck, M., Reimer, Berlino 1883, p. 121.

[468] Neofito Prodromeno, *Orazioni contro Barlaam e Acindino*, 2, 26.

autore di studi su Aristotele e di un discorso contro Barlaam e Gregorio Acindino.[469] Il nostro commentatore ha apposto la prima frase riferendo il concetto da lui espresso a Platone, poi, in un secondo momento (inchiostro senz'altro diverso), è ritornato sullo scolio ed ha corretto l'errore attribuendo giustamente il pensiero ad Aristotele.[470] In effetti, la "φαντασία", come sappiamo, è un concetto aristotelico, coincidente con l'"ὄχημα", o "πνεῦμα", di platonica memoria da Porfirio in poi.[471]

> 511 – "Per questo, dice Sinesio, si tratta della percezione delle percezioni, poiché è comune. Giacché, infatti, l'essere vivente percepisce attraverso i sensi corporei, se non inviasse quanto sentito allo spirito immaginativo, quello non lo passerebbe all'anima e il vivente apparirebbe inabile a distinguere alcunché. Se viceversa l'anima non passasse all'immaginazione tutte le impressioni che possiede in memoria delle cose passate (o anche presenti) e l'immaginazione non le rivelasse ai sensi corporei e, infine, questi non le esprimessero all'esterno, neppure l'anima apparirebbe sapere nulla. Per questo dice che l'immaginazione è l'organo sensoriale comune ai sensi corporei e all'anima."

Si tratta di una spiegazione piuttosto lineare della psicologia che si ritrova in Sinesio, che sappiamo risalire fino ad Aristotele. Niceforo Gregora commenta similmente, sebbene in altri termini e in maniera più sintetica: "Sinesio lo chiama anche corpo, poiché piuttosto affine al corpo, pur essendo una via di mezzo tra l'anima e il corpo; e lo ha definito primo corpo, poiché ha contatti non mediati con l'anima. I sensi corporei, infatti, non hanno rapporti immediati con l'anima, ma per mezzo dello spirito immaginativo"[472].

---

[469] Vd. Ortoleva, V., "Gli scholia alla traduzione planudea dei *Disticha Catonis*", *Siculorum Gymnasium* 44 (1991), p. 278.

[470] Vd. *supra*, § *2.2.2*.

[471] Vd. *supra*, § *1.2.3*.

[472] 136 A 153, 02. σῶμα πρῶτον ψυχῆς., p. 28: "σῶμα καὶ τοῦτό φησιν, ὡς συγγενέστερον πρὸς τὸ σῶμα, καὶ μεσιτεῦον ψυχῇ καὶ σώματι· σῶμα δὲ πρῶτον εἶπεν αὐτό, ὡς ἀμέσως ὁμιλοῦν τῇ ψυχῇ. τὰ γὰρ σωματικὰ αἰσθητήρια οὐκ ἀμέσως ὁμιλοῦσι τῇ ψυχῇ ἀλλὰ διὰ μέσου τοῦ φανταστικοῦ".

518 – "Anche così, dice Sinesio, pur essendo [lo spirito immaginativo] comune e asservito sia alle cose esterne che a quelle interne, si trova comunque all'interno e attorno ha tutta la testa."

Scolio reso complesso dalla difficoltà della lettura. Si riesce comunque a capire che si tratta di una parafrasi di Sinesio, del passo, per l'esattezza, in cui il filosofo di Cirene colloca fisicamente lo spirito all'interno della testa. Niceforo Gregora cita qui un passo del *Timeo* (70d-72b).[473]

528 – "Si considerano qui tre elementi: i sensi corporei esterni (come ad esempio gli occhi), le loro facoltà e la percezione generale, cui quelle sono rinviate. Infatti, pur essendo la vista diversa dall'udito, tutte le facoltà percettive convergono in quella, unica, che Sinesio definisce anche padrona delle altre. Afferma, dunque, che le percezioni che derivano dall'esterno, ovvero le facoltà dei sensi, non sono tali se non trasmettono alla facoltà prima e generale ciò che hanno afferrato dagli organi di senso esterni. Probabilmente si potrebbe credere che quella che chiama padrona delle percezioni sia l'immaginazione, giacché parla anche di strumenti del senso comune: se è vero che 'comune', in un primo tempo, definisce l'immaginazione, non lo fa né propriamente né correttamente, dato che nel prosieguo del discorso afferma che essa vede e sente con lo spirito nella sua interezza. È per questo, dunque, che Sinesio la chiama anche percezione immediata e vita a sé stante con una natura sua propria: è alla percezione generale, allora, che va ricondotta l'immaginazione."

I tre elementi individuati all'inizio sono appunto gli organi di senso esterni (ad esempio gli occhi), le loro facoltà (ad esempio la vista) e la percezione generale, ovvero l'immaginazione. Come accennavamo nella breve nota di presentazione al capitolo, Sinesio lascia intendere in queste righe che non vi sia una perfetta coincidenza fra immaginazione e spirito, ma che la prima sia piuttosto la facoltà astratta del secondo o, e il che è lo stesso, il secondo sia il sostrato organico della

[473] 136 A 153, 03. τοῦ ζῴου., pp. 29-30.

prima. In realtà, come dicevamo, nel prosieguo del trattato questa differenza tende a scomparire ed i due termini vengono utilizzati dal filosofo di Cirene sostanzialmente in maniera indifferenziata. Il nostro autore, comunque, coglie il punto e sente il bisogno di fare chiarezza: se l'immaginazione vede e sente per mezzo dello spirito ("ἡ μὲν [...] ὅλῳ τε γὰρ ἀκούει τῷ πνεύματι, καὶ ὅλῳ βλέπει"), non può esserci coincidenza tra le due entità. Quindi, quando Sinesio definisce l'immaginazione "senso comune" ("ἀλλ'αἰσθήσεως [...] τῆς κοινῆς") non è preciso e induce il lettore alla confusione, avendo già definito "organo di senso comune" ("κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον") lo spirito. L'individuazione dell'immaginazione quale percezione immediata, invece, sarà ripresa dal nostro commentatore anche in interlinea (commento 561).

> 537 – "L'immaginazione non è infatti come le sensazioni propriamente dette, ad ognuna delle quali corrisponde una linea retta; essendo unica, essa riceve piuttosto in sé tutte quelle facoltà ed impulsi."

Null'altro che una mera parafrasi del testo di Sinesio, da leggersi accanto allo schema grafico della circonferenza, posto nel margine inferiore della stessa pagina.[474]

TABELLA III: Con questo schema si intende dare veste grafica alla similitudine utilizzata da Sinesio per illustrare il rapporto tra immaginazione e sensazioni. Vi è quindi una circonferenza con cinque raggi a rappresentare i cinque sensi (si legge infatti lungo di essa: "αὗται αἱ αἰσθήσεις αἱ ἐκ τῆς φαντασίας ὥσπερ εὐθεῖαι") ed il centro in cui essi convergono a rappresentare ovviamente l'immaginazione ("τοῦτο ἡ φαντασία"). Nel commento di Niceforo Gregora non compaiono schemi del genere, ma soltanto uno scolio esplicativo: "Parlando di centro e di linee rette, Sinesio si rifà alle proprietà, al contempo, del cerchio e della sfera. Infatti, non si può concepire un centro senza un cerchio o una sfera, come neppure un cerchio, o una sfera, senza un centro. Le regole geometriche affermano dunque che il cerchio è una figura piana circondata da una linea detta circonferenza, verso la quale si gettano a partire dal centro delle linee rette identiche tra di loro. Al punto centrale e alla radice, dunque, Sinesio

[474] L, 390v.

paragona qui l'immaginazione, alle linee rette e ai rami le sue facoltà che, di lì emanate, giungono fino agli organi di senso, intendo la vista, l'udito e le altre tre, tutte capacità che, pur da considerare una sola nel centro e alla radice, divengono molte quando di là si propagano estendendosi verso l'esterno. Definisce perciò l'immaginazione senso comune e senso vero e proprio e senso più divino, poiché ha contatti non mediati con l'anima intellettiva; definisce invece animalesco e grossolano e senso impropriamente detto quello che si attiva a partire dagli organi di senso esterni, esposti e visibili, intendo gli occhi, le orecchie, il naso e via dicendo"[475].

[475] 136 B 153, 12. εὐθεῖαί., p. 30: "περὶ κέντρου καὶ εὐθειῶν λέγων, δυνάμει ἐμνήσθη ἅμα καὶ κύκλου ἢ σφαίρας. ἀδύνατον γὰρ κέντρον ἐπινοηθῆναι δίχα κύκλου ἢ σφαίρας, ὥσπερ οὐδὲ κύκλον, ἢ σφαῖραν ἄνευ κέντρου. φασὶν οὖν οἱ γεωμετρικοὶ ὅροι ὅτι κύκλος ἐστὶ σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχομένον, ἣ καλεῖται περιφέρεια, πρὸς ἣν αἱ ἀπὸ τοῦ κέντρου προσπίπτουσαι εὐθεῖαι ἴσαι ἀλλήλαις εἰσί. κέντρῳ οὖν ἐνταῦθα καὶ ῥίζῃ παρεικάζει τὴν φαντασίαν, εὐθείαις δὲ καὶ κλάδοις τὰς ἐκεῖθεν ἐκβαλλομένας δυνάμεις αὐτῆς ἄχρι τῶν ὀργανικῶν αἰσθητηρίων, ὄψεως, λέγω, καὶ ἀκοῆς, καὶ τῶν ἄλλων τριῶν, ἃς δὴ πάσας μίαν μέν φησι κατά τε τὸ κέντρον καὶ τὴν ῥίζαν θεωρουμένας, πολλὰς δὲ κατὰ τὴν ἐκεῖθεν πρόοδον καὶ ἐξάπλωσιν. τὴν μέντοι φαντασίαν λέγει κοινὴν αἴσθησιν καὶ κυρίως αἴσθησιν καὶ θειοτέραν, ἅτε ἀμέσως ὁμιλοῦσαν τῇ νοερᾷ ψυχῇ· ζῳωδεστάτην δὲ καὶ παχυτέραν καὶ καταχρηστικῶς ὀνομαζομένην αἴσθησιν τὴν ἐνεργοῦσαν διὰ τῶν προβεβλημένων, καὶ προκειμένων, καὶ φαινομένων αἰσθητήριων, ὀφθαλμῶν, φημί, καὶ ὠτίων, καὶ ῥινός, καὶ τῶν ἑξῆς".

4.6 Occultamento e inganno

4.6.1 Il sesto capitolo del Trattato sui sogni

“Εἰ δὲ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις διὰ τὸ γινώσκειν τιμῶντες, ὅτι μάλιστα ἴσμεν ἃ τεθεάμεθα, φαντασίαν ἀποσκορακίζοιμεν ὡς ἀπιστοτέραν αἰσθήσεως, ἐοίκαμεν ἐπιλαθομένοις ὅτι μηδὲ ὀφθαλμὸς ἅπαντα ἀληθῆ δείκνυσιν, ἀλλ’ὁ μὲν οὐδὲ δείκνυσιν, ὁ δὲ ψεύδεται, καὶ παρὰ τὴν φύσιν τῶν ὁρωμένων, καὶ δι’ὧν ὁρᾶται· ταῖς γὰρ ἀποστάσεσιν ἐλάττω καὶ μείζω ταῦτα, καὶ τὰ καθ’ὕδατος μείζω, ἡ δὲ κώπη κεκλασμένη προσπίπτει· καὶ παρὰ τὴν ἀδυναμίαν τὴν αὐτὸ αὑτοῦ τὸ ὄμμα· λημῶν γὰρ συγκεχυμένα καὶ ἀδιάκριτα δείκνυσι. Καὶ ὅστις οὖν τὸ φανταστικὸν πνεῦμα νοσεῖ, μὴ ἀπαιτείτω σαφῆ μηδὲ εἰλικρινῆ τὰ θεάματα· ἥτις δὲ αὐτοῦ νόσος καὶ οἷς λημᾷ καὶ παχύνεται καὶ οἷς καθαίρεται καὶ ἀπειλικρινεῖται καὶ εἰς τὴν φύσιν ἐπάνεισι, τῆς ἀπορρήτου φιλοσοφίας πυνθάνου, ὑφ’ἧς καὶ καθαιρόμενον διὰ τελετῶν, ἔνθεον γίνεται. Αἵ τε εἰσκρίσεις, πρὶν τὸν θεὸν ἐπεισαγαγεῖν τὸ φανταστικόν, ἐκθέουσι. Καὶ ὅστις αὐτὸ διὰ τοῦ κατὰ φύσιν βίου τηρεῖ καθαρόν, ἑτοίμῳ χρῆται, ὡς ταύτῃ πάλιν εἶναι κοινότατον· ἐπαΐει γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦτο τῆς ψυχικῆς διαθέσεως καὶ οὐκ ἀσύμπαθές ἐστι καθ’αὐτό, καθάπερ τὸ ὀστρεῶδες περίβλημα. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ καὶ ἀντίθεσιν ἔχει πρὸς τὰς ἀμείνους τῆς ψυχῆς διαθέσεις. Ἀλλά τοι τὸ πρῶτον αὐτῆς καὶ ἴδιον ὄχημα, ἀγαθυνομένης μὲν λεπτύνεται καὶ ἀπαιθεροῦται, κακυνομένης δὲ παχύνεται καὶ γεοῦται. Ὅλως γὰρ τοῦτο μεταίχμιόν ἐστιν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὅρος ἀμφοῖν· καὶ διὰ τούτου τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται. Ταύτῃ καὶ χαλεπόν ἐστιν αἱρεθῆναι διὰ φιλοσοφίας τὴν φύσιν αὐτοῦ. Ἐρανίζεται γάρ τι προσῆκον ὡς ἐκ γειτόνων ἀφ’ἑκατέρου τῶν ἄκρων, καὶ φαντάζεται μιᾷ φύσει τὰ τοσοῦτον ἀπῳκισμένα.”

“Se, stimando le percezioni corporee in quanto ci fanno conoscere (in effetti noi sappiamo soprattutto quello che abbiamo visto), disprezzassimo l’immaginazione, considerandola meno attendibile di quelle, dimenticheremmo che gli occhi non sempre mostrano la verità; questi, al contrario, talvolta non

mostrano proprio nulla, talvolta ingannano, sia in relazione alla natura degli oggetti osservati sia alle cose attraverso le quali si osserva. In base alla distanza, infatti, le cose possono apparire più grandi o più piccole; sott'acqua appaiono più grandi ed un remo può addirittura sembrare spezzato. Lo stesso può accadere per un difetto proprio degli occhi: se sono miopi, mostrano gli oggetti confusi e indistinti. D'altronde, neppure chi abbia lo spirito immaginativo turbato pretenda di avere visioni chiare e nitide. In che cosa consista la malattia dello spirito, per quali ragioni esso diventi miope e si ispessisca, per quali altre, invece, si rischiari e si purifichi, ritornando alla sua propria natura, tutto questo lo si apprenda dalla filosofia occulta, la quale, una volta che quello sia stato purificato dal rito iniziatico, potrà renderlo atto a contenere il dio. Allora, tutto quel che si era insinuato al suo interno prima che accogliesse in sé la divinità fuggirà via. Chi, attraverso una condotta di vita conforme alla natura, mantenga lo spirito puro è sempre pronto a servirsene, in quanto, di nuovo, esso è il senso più generale. Lo spirito, infatti, essendo per sua stessa natura sensibile, risente dello stato dell'anima, al contrario del guscio d'ostrica, che si trova in totale antitesi con le sue più nobili disposizioni. Lo spirito, appunto, in quanto dell'anima primo e particolare veicolo, si assottiglia e si fa più simile all'etere se quella persegue il bene, mentre si ispessisce e diviene terroso se quella compie il male. È perfettamente intermedio, infatti, alla ragione e all'irrazionalità, al corporeo e all'incorporeo, di cui rappresenta il confine comune: è proprio passando attraverso lo spirito che le cose divine riescono ad avere una relazione con gli elementi più infimi. Per questo è difficile definirne filosoficamente la natura: assume le proprie caratteristiche da entrambi gli estremi, quasi fossero due vicini, riuscendo a far convergere in un'unica forma elementi tra di loro così distanti."

I sensi sono ingannatori: ciò ci impedisce di disprezzare l'immaginazione quale fonte di conoscenza e di apprendimento. Eppure, secondo il pensiero del filosofo di Cirene, anche questa rischia di non risultare del tutto attendibile qualora lo spirito sia

corrotto dall'inclinazione verso il corpo (il "guscio d'ostrica"[476]). Lo spirito è infatti ontologicamente indefinibile, posto com'è sul confine fra intelligibile e materia, composto fondamentalmente di etere, cioè del più nobile degli elementi, il primo che l'anima totalmente disincarnata ha incontrato, rivestendosene, durante la propria "κάθοδος". Il cosmo di Sinesio, d'altronde, secondo la lezione che risale fino al Socrate platonico, è un complesso di gerarchie ugualmente ontologiche, conoscitive, fisiche ed etiche. Sulla base della condotta dell'essere vivente, dunque, lo spirito può assottigliarsi e farsi asciutto tendendo verso l'anima e l'universo intelligibile, oppure ispessirsi e farsi umido, trascinando la stessa anima verso la terra. La filosofia ed i riti iniziatici intervengono giustamente ad impedire una simile deviazione dello spirito, aiutandolo a recuperare, attraverso la contemplazione, il desiderio della propria origine eterea. La totale inclinazione verso la terra implicherebbe infatti un'assoluta infelicità, quella propria di un seme intellettuale che, attraverso un'emanazione prima nell'anima e poi nello spirito, si è smarrito nel buco nero di una dimensione irrazionale, morta, deforme, in antitesi alla sua natura.

Il nostro scoliasta non riprenderà nel suo commento l'espressione "guscio d'ostrica". Se ne occupa invece Gregora, che dedica a queste parole un intero scolio: "Il nostro saggio Sinesio si dimostra in molti passaggi un sommo seguace di Platone. Non soltanto in merito alla dottrina – giacché e l'uno e l'altro hanno le stesse opinioni –, ma anche nei ragionamenti, nei metodi e perfino nella terminologia. Difatti l'espressione 'guscio d'ostrica' per indicare il corpo è di derivazione platonica; ecco che Platone nel *Fedro*, cominciando dal principio, tra le varie cose definisce quelli di cui sta parlando 'in misterica contemplazione, immersi in una luce pura, noi stessi puri e privi di questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica'[477] [...]"[478].

---

[476] Si tratta di una citazione platonica (*Fedro*, 250c).

[477] Traduzione italiana di Pucci, P. (Pucci-Centrone 2007, pp. 56-57).

[478] 137 A 155, 01. τὸ ὀστρεῶδες περίβλημα., p. 33: "πολλαχόθεν δείκνυται ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος αἱρεσιώτης τοῦ πλάτωνος ἄκρος. οὐ μόνον γὰρ ἐκ τῆς δόξης ὅτι τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ καὶ οὗτος δοξάζει, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ἐννοιῶν, καὶ ἐκ τῶν μεθόδων, καὶ ἐκ αὐτῶν τῶν λέξεων. τὸ γὰρ λέγειν 'ὀστρεῶδες περίβλημα' τὸ σῶμα ἐκεῖθεν ἔχει τὴν ἀρχήν· φησὶ γὰρ κἀκεῖνος ἐν τῷ φαίδρῳ, ἄνωθέν ποθεν ἀρξάμενος, τά τε ἄλλα καὶ ὅτι ἐκεῖνοι, οὓς δή πού φησι, 'μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες, ἐν αὐγῇ

4.6.2 Il commento al sesto capitolo

562 – "Questa parte deve essere riformulata così: se noi, stimando i sensi corporei per il fatto che grazie ad essi conosciamo e giungiamo alla consapevolezza di ciò che vediamo con gli occhi (ovvero lo conosciamo perfettamente), disprezzassimo l'immaginazione in quanto non ci mostra gli oggetti con lo stesso grado di chiarezza dei sensi, saremmo simili, allora, a coloro che si sono dimenticati che anche gli occhi non mostrano sempre la verità."

Attira l'attenzione il termine "συναίσθησιν", perché non è ripreso da Sinesio e perché il commentatore si preoccupa di spiegarlo. La costruzione con il verbo "ἔρχομαι" è comunque ben attestata. Si ritrova anche "συναισθάνεσθαι" nelle glosse interlineari come sinonimo di "γινώσκειν" (commento 564). Grammaticalmente non perfetta è poi la costruzione dell'ipotetica. Sinesio usa "εἰ" con l'ottativo, il nostro autore ricorre ad "ἐάν": come avviene d'altronde anche altrove (ad esempio, commenti 339 e 742) non fa però uso del congiuntivo (in tal caso, "ἀποσκορακίζωμεν"), mantenendo l'indicativo.

568 – "Il verbo *aposkorakizein* deriva da quello che gli Ateniesi chiamavano il luogo dei corvi, in cui mandavano essenzialmente coloro che sarebbero stati puniti. Il significato originario era dunque 'mandare ai corvi'; in seguito, da questo, *aposkorakizein* è passato al senso di 'mandare via'; ha assunto poi anche altri significati, come appunto in questo caso, a meno che non si eviti il prefisso *apò* per l'eufonia della frase."

Scolio di natura grammaticale che spiega l'etimologia del verbo "ἀποσκορακίζω". Tutti i più importanti lessici danno una versione completamente diversa dell'origine della parola (cfr. Suida, s. v. A 3531; Giorgio Cherobosco

---

καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι' [...]".

Epimerismi ai Salmi[479]; *Etymologicum Genuinum*, s. v. 1566; *Etymologicum Gudianum*[480]; *Etymologicum Magnum*[481]); sebbene, ovviamente, per tutti l'etimologia rimandi ai corvi. Il riferimento più prossimo al testo del nostro commentatore si ritrova negli *scholia recentiora* al *Pluto* di Aristofane[482] (394b, α-β, 394c, 394d), in cui si allude ad un luogo di Atene dove sarebbero stati mandati per punizione i colpevoli di qualche misfatto.

> 574 – "Sinesio elenca quattro casi in cui le cose non appaiono come sono. Il primo è quando gli occhi non riescono a vedere, non distintamente almeno: quando infatti l'aria non è illuminata, neppure gli occhi funzionano. Il secondo caso si ha quando gli occhi ingannano a causa della natura degli oggetti osservati: le cose luminose infatti non le vediamo così come sono, come del resto neanche ciò che ha un colore mutevole. Il terzo caso dipende da ciò che si interpone tra l'osservatore e l'oggetto osservato: quando infatti guardiamo qualcosa da lontano non la vediamo così com'è; ed anche quando si trova nell'acqua ci appare diversa, per la densità, appunto, dell'acqua. Quarto caso: quando gli occhi sono deboli perché affetti da miopia."

Scolio da leggersi accanto a quelli di Niceforo Gregora sull'argomento; in particolare: "Per questi tre motivi, dice Sinesio, l'occhio può ingannare: anzitutto, a causa della natura degli oggetti osservati; in seconda analisi a causa dell'aria, dell'acqua e della distanza; infine, per una propria incapacità"[483]. Come si vede, Gregora individua in Sinesio soltanto tre casi, contro i quattro del nostro

---

[479] *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones necon Epimerismi in psalmos*, a cura di Gaisford, T., E. Typographeo academico, Oxford 1842, vol. III, p. 137.

[480] *Etymologicum Gudianum quod vocatur*, vol. I, a cura di De Stefani, A., Teubner, Lipsia 1909, p. 164.

[481] P. 127 Kallierges.

[482] *Scholia recentiora in Aristophanis Plutum*, a cura di Chantry, M., E. Forsten, Groningen 1996.

[483] 136 C 154, 05. ὁ δὲ ψεύδεται., p. 31: "διὰ τρία ταῦτα, φησί, ψεύδεται ὁ ὀφθαλμός· πρῶτον διὰ τὴν φύσιν τῶν ὁρωμένων, δεύτερον διὰ τὸν ἀέρα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ διάστημα· καὶ τρίτον διὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀδυναμίαν".

commentatore, perché ignora il primo, cioè quello in cui gli occhi non mostrano proprio nulla, soffermandosi soltanto sulle tre cause per le quali gli occhi possono ingannare l'osservatore. Molto interessante l'esempio dell'ala del pavone, che Gregora porta per spiegare l'alterazione visiva dovuta alla natura stessa degli oggetti osservati: "Ad esempio l'ala del pavone in base alla posizione che assume appare di colori differenti"[484]. Il nostro autore fa un esempio simile, sebbene non esplicito, basandosi comunque sulla varietà dei colori.

> 575 – "[Gli occhi] non mostrano rispetto all'anima, cioè non fanno vedere le cose chiare così come sono nell'anima."

Breve scolio in cui il commentatore sottolinea la maggiore bontà delle visioni "interne", frutto cioè del riflesso dell'anima nell'immaginazione, rispetto a quelle "esterne", derivate dagli organi di senso. Nessun parallelo nel commento di Niceforo Gregora.

> 597 – "In merito alla purificazione dello spirito immaginativo, Sinesio afferma che è la filosofia, quella occulta, a purificarlo per mezzo dell'iniziazione, così che possa esservi accolta la divinità. Quando lo spirito avrà ammesso in sé il dio, continua, tutte quelle forme anomale che si erano introdotte dall'esterno fuggiranno via. Allo stesso modo, qualora lo spirito eviti di accoglierle, attirerà a sé il dio. Viceversa infatti, mantenuto naturalmente incontaminato per mezzo della virtù, lo spirito attirerà comunque le forme pure, in quanto coincidente con il senso comune. Una volta che sia stato purificato dal rito iniziatico, lo spirito accoglierà dall'esterno le immagini del divenire; e qualora sia stato preservato incontaminato grazie ad una corretta condotta di vita, l'anima emetterà attraverso di esso delle immagini pure, in quanto, di nuovo, lo spirito immaginativo è il senso comune. Riceverà in sé, insomma, sia le immagini

[484] 136 C 154, 05 παρὰ τὴν φύσιν., p. 31: "ὥσπερ τὸ ταῶνος πτερὸν κατὰ τὴν ποιὰν θέσιν διάφορα δεικνύει τὰ χρώματα".

emesse dall'anima che quelle introdotte dagli enti esterni, una volta che sia stato reso puro dalla divinità."

Scolio che è al tempo stesso parafrasi e spiegazione. Il nostro commentatore intende sostanzialmente dire che nello spirito vanno a convergere tutte le immagini (esterne come interne) e che la loro qualità è determinata dallo stato di salute dello stesso. Si segue quindi grosso modo il pensiero di Sinesio. Il commentatore rischia di generare un po' di confusione allorquando afferma che lo spirito riceve le immagini del divenire dall'esterno, sapendo che in realtà le riceve anche dall'anima, sulla base della proporzione vista in precedenza. Gregora segue in più scoli, altrettanto, il pensiero di Sinesio: "Difatti l'uomo, a causa dell'errore connesso al libero arbitrio, riporta l'anima alla materia e, di conseguenza, fa sì che lo spirito immaginativo sia turbato, come dicono cha accada a molti dopo il pasto, e soprattutto ai bambini. Molta infatti è l'esalazione che proviene dal pasto ed il sentire turbato e incoerente e difficile da discernere, tutte cose a causa delle quali o non si generano affatto sogni o si generano diseguali e irregolari e difficili da capire: la stessa cosa capita all'acqua. Se infatti è calma e limpida, le immagini appaiono chiare; ma se è mossa e agitata, o non si colgono affatto immagini, o appunto irregolari e difficili da discernere"[485]; "Sinesio dice che gli Elleni purificano l'immaginazione mediante dei riti misterici. Gli uomini invece che appartengono alla nostra Chiesa ortodossa purificano l'immaginazione con la saggezza, la giustizia, la veglia e il digiuno. Dunque, purificata in questo modo, la percezione diviene atta a ricevere il dio: tuttavia, prima di invocare e di introdurre il dio in sé, essa espelle tutto ciò che di peccaminoso si è inserito in precedenza, vale a dire quelle cose che sono penetrate e sono giunte all'immaginazione attraverso gli organi di senso. E Sinesio afferma che questo è vivere secondo natura, mantenere cioè

[485] 136 C 154, 10. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα., p. 32: "διὰ γὰρ μοχθηρίαν προαιρέσεως κατάγει τὴν ψυχὴν εἰς τὴν ὕλην ὁ ἄνθρωπος, κἀντεῦθεν παρασκευάζει νοσεῖν τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, ὥσπερ φασὶ συμβαίνειν μετὰ τὴν τροφὴν τοῖς πολλοῖς, καὶ μάλιστα τοῖς παιδίοις. πολλὴ γὰρ ἡ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις, καὶ ἡ κίνησις συγκεχυμένη τε καὶ ἀνώμαλος καὶ δυσδιάκριτος, οἷς δὴ καὶ ἢ παντελῶς οὐ γίνονται ἐνύπνια, ἢ γίνονται ἄνισα καὶ ἀνόμοια καὶ δυσείκαστα· οἷόν τι γίνεται κἂν τῷ ὕδατι. ἠρεμοῦντος γὰρ καὶ καθαροῦ ὄντος, ἐναργῆ τὰ εἴδωλα φαίνονται· κινουμένου δὲ καὶ ταραττομένου, ἢ οὐδ'ὅλως ἐνορῶνται εἴδωλα, ἢ ἀνόμοια καὶ δυσείκαστα".

l'immaginazione incontaminata da tali impurità. Essa, infatti, è comune ad anima e corpo ed il rapporto con l'anima deve essere puro"[486].

> 611 – "Di seguito Sinesio argomenta com'è il senso comune e dice che non è lo spirito immaginativo. Per questo abbiamo detto che lo spirito ha dei sensi così come li ha il corpo. Però lo spirito, sia per il tramite dell'iniziazione che di una vita pura, ascende rapidamente, purificato, ed ha un'affinità con le buone disposizioni dell'anima. A queste, viceversa, il corpo, che pure ha dei sensi, si contrappone. Da tutto questo, quindi, Sinesio conclude che, poiché i sensi dell'immaginazione appaiono obbedire alle buone disposizioni dell'anima, mentre quelli del corpo vi si oppongono, è chiaro che i primi sono migliori dei secondi."

Scolio alquanto problematico. Il commentatore sembra infatti entrare in contraddizione con se stesso, in particolare con il commento 528, laddove aveva chiarito la differenza fra spirito immaginativo e immaginazione e aveva fatto coincidere il primo con il senso comune. Il problema è stato verosimilmente generato da una lettura sbagliata del testo di Sinesio, riportando L la lezione "ἐπάνεισι" per "ἐπαΐει" e soprattutto "πρὸς αὐτό" per "καθ'αὐτό"[487]: è altamente probabile che il commentatore abbia riferito il pronome neutro "αὐτό" a "κοινότατον", creando confusione e dovendo necessariamente discernere i due concetti. Sembra quindi che egli abbia inteso il senso comune come mero senso dello spirito, creando una sorta di parallelismo con il corpo di carne ed i suoi sensi. Questo non basterebbe a salvarlo dalla contraddizione, perché allora il senso comune diverrebbe una facoltà dello

---

[486] 136 D 154, 14. καθαιρόμενον., p. 32: "παρὰ μὲν τοῖς ἕλλησι φησὶ καθαίρεσθαι τὴν φαντασίαν διὰ τελετῶν. οἱ δὲ τῆς καθ'ἡμᾶς εὐσεβοῦς ἐκκλησίας ἄνθρωποι καθαίρουσιν αὐτὴν διὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀγρυπνίας καὶ νηστείας. οὕτω δὲ καθαιρομένη ἡ αἴσθησις δεκτικὴ γίνεται θεοῦ· ὅμως πρὶν εἰσκαλέσασθαι καὶ εἰσαγαγεῖν ἐν ἑαυτῇ τὸν θεόν, ἐξωθεῖ πρότερον τὰς προγεγενημένας ἐφαμάρτους εἰσκρίσεις, ὅσαι εἰσκρίνονται καὶ εἰσπορεύονται εἰς τὴν φαντασίαν διὰ τῶν ὀργανικῶν αἰσθητηρίων. καὶ τοῦτό φησιν εἶναι κατὰ φύσιν βίον, τὸ τηρεῖν τὴν φαντασίαν καθαρὰν ἀπὸ τῶν τοιούτων. κοινὴ γάρ ἐστι ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ δεῖ καθαρὰν ἔχειν τὴν πρὸς ψυχὴν κοινωνίαν".

[487] L, 391r, ll. 18-19 (P, 63v, ll. 7, 9).

spirito, ergo qualcosa di molto simile all'immaginazione, creando comunque un'incompatibilità con quanto affermato nel commento 528. Pare evidente che il nostro autore sia rimasto intricato nella giungla terminologica, volutamente ambigua, di Sinesio, che sfugge ad ogni sistematizzazione indicando concetti simili o identici con riferimenti diversi. Niceforo Gregora commenta in maniera lineare, dimostrando di lavorare su di un testo riportante la lezione "καθ'αὐτό": "Non è estraneo alla natura dell'anima, anzi se ne approssima e ne condivide la condizione, non rimanendosene isolato nella sua propria natura come fa il corpo, che Sinesio chiama anche 'guscio d'ostrica' per la durezza e la resistenza che ha nei confronti dell'anima"[488].

> 625 – "Per questo, dice Sinesio, lo spirito si purifica se l'anima persegue il bene, mentre si macchia in caso contrario: perché si trova a metà tra l'irrazionale e la natura logica, tra l'incorporeo e il corpo; e qualora si inclini verso il mondo irrazionale e materiale, si ispessisce; qualora invece verso quello razionale e incorporeo, si assottiglia."

Semplice spiegazione del passo. Si ritrova qualcosa del genere anche nel commento di Niceforo Gregora, dove tuttavia l'esegesi risulta un po' più lunga e articolata: "Sinesio dice che l'immaginazione è un confine comune ad entrambi i due estremi, che stanno l'uno all'opposto dell'altro, ovviamente la natura del corpo e quella incorporea, del razionale e dell'irrazionale, della materia e dell'immateriale, e dice che attraverso questa parte intermedia gli opposti si incontrano e si toccano. Definisce divine le cose immateriali e incorporee, ultime quelle materiali e corporee e sensibili. Per questo asserisce che è difficile delimitare la sua natura e definire quel che è, come invece definiamo l'anima un'essenza incorporea e immateriale e al di sopra dei sensi, o il corpo un'essenza materiale e partecipe del divenire e composta. Infatti l'immaginazione non è né corporea né completamente incorporea, e per questo non può rientrare né dentro i confini del corpo né dentro quelli dell'incorporeo. Infatti

[488] 136 D 154, 19. ἀσύμπαθές., p. 33: "οὐκ ἀλλότριον τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς ἐστιν, ἀλλὰ καὶ συντρέχει καὶ συμπάσχει αὐτῇ, καὶ οὐ καθ'ἑαυτὸ μένει ἰδιότροπον φύσιν ἔχον καθάπερ τὸ σῶμα, ὅπερ καὶ ὀστρεῶδες περίβλημα λέγει διὰ τὴν σκληρότητα καὶ τὴν ἀντιτυπίαν, ἣν ἔχει πρὸς τὴν ψυχήν".

prende qualcosa in prestito da entrambi i due opposti – il corpo e l'incorporeo –, qualcosa che poi congiunge all'interno della propria natura che diviene unica, pur composta da realtà che risiedono così tanto lontano l'una dall'altra"[489].

> 635 – "L'immaginazione, dice Sinesio, dopo aver ricevuto dai sensi (quelli animaleschi, grossolani, infimi) le impressioni degli oggetti esterni, le passa alle facoltà interiori dell'anima da cui giungono fino all'intelletto, che è divino e proteso verso l'alto. Parimenti, in senso inverso, l'immaginazione, dopo aver ricevuto ciò che l'intelletto ha meditato a proposito di un qualunque tema, lo rende manifesto all'esterno per il tramite degli organi sensoriali. Così, attraverso lo spirito immaginativo, i concetti divini dell'intelletto hanno una relazione con l'estrema bassezza dei sensi. Per questo, dunque, non è facile liberare lo spirito dalle impurità servendosi della filosofia, proprio perché esso è intermedio e qualora tenda al cosmo più divino ciò che proviene dai sensi lo molesta, mentre qualora si protenda interamente verso il mondo sensibile, in una certa misura è comunque toccato dal cosmo intelligibile. Ecco quindi perché gli esseri privi di ragione si servono di uno spirito immaginativo più puro: perché non hanno nulla che possa turbarlo per il tramite dell'intelletto."

Nella sua prima parte, lo scolio riprende il commento 511. In seguito, però, il commentatore sembra fare confusione tra il verbo "αἱρεθῆναι" (che pure scioglie correttamente in interlinea, vedi commento 642) e il verbo "καθαίρω": Sinesio, infatti, non intende qui esprimere alcun atto di purificazione dello spirito mediante la filosofia,

---

[489] 137 A 155, 06. κοινὸς ὅρος., pp. 34-35: "κοινὸν ὅρον ἀμφοῖν εἶναί φησι τὴν φαντασίαν τῶν ἑκατέρωθεν ἄκρων ἐναντίων, σώματος δηλαδὴ καὶ ἀσωμάτου φύσεως, λόγου καὶ ἀλογίας, ὕλης καὶ ἀυλίας, καὶ διὰ τούτου μέσου τὰ ἐναντία συγγίνονται καὶ συνάπτονται. θεία δέ φησι τὰ ἄυλα καὶ ἀσώματα, ἔσχατα δὲ τὰ ἔνυλα καὶ σωματικὰ καὶ αἰσθητά. διὰ τοῦτό φησι χαλεπὸν εἶναι ὁρίσασθαι τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ ἀποφήνασθαι τί ἐστιν, ὥσπερ ἀποφαινόμεθα περὶ τῆς ψυχῆς ὅτι ἐστὶν οὐσία ἀσώματός τε καὶ ἄυλος καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν, περὶ δ'αὖ τοῦ σώματος ὅτι ἐστὶν οὐσία ὑλικὴ καὶ ῥέουσα καὶ σύνθετος. ἡ γὰρ φαντασία οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτε πάντῃ ἀσώματον, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε τοῦ σώματος δύνανται δέξασθαι τὸν ὅρον, οὔτε τοῦ ἀσωμάτου. ἐρανίζεται γάρ τι ἀφ'ἑκατέρων τῶν ἄκρων ἐναντίων, τοῦ τε σώματος καὶ τοῦ ἀσωμάτου, ὅσον ἁρμόζει πρὸς τὴν φύσιν αὐτῆς, καὶ γίνεται μία τις φύσις ἐκ τῶν τοσοῦτον ἀπῳκισμένων φύσεων συγκειμένη".

quanto di giungere attraverso di essa ad una sua comprensione, ad una chiara definizione della sua natura (il senso è confermato anche da Gregora: 137 A 155, 08. αἱρεθῆναι., p. 35). L'ultimo periodo dello scolio, poi, non è ripreso da questo passo del *Trattato sui sogni*: forse si tratta di una ripresa della frase, successiva (posta all'inizio del settimo capitolo), "καθαίρεταί γέ τοι καὶ ἐν ἀλόγοις", ma la spiegazione, oltre che fuori contesto, è filosoficamente insensata, arrivando le impurità allo spirito sempre e solo dalla parte inferiore e materiale e non certo da quella superiore e intellettiva. Inteso così, sembra che il commentatore voglia indicare uno spirito immaginativo uniforme, privo cioè di elementi di opposta natura che ne indeterminano lo stato, piuttosto che uno spirito puro.

651 – "Questo *tosouton* non rimanda a qualcosa di già detto, ma a qualcosa di incontestabile: è evidente infatti che si tratta di una forma superlativa, ad indicare che l'intelletto e la percezione sono distanti."

Semplice scolio grammaticale.

4.7 “Dio, demone multiforme e fantasma”

4.7.1 Il settimo capitolo del Trattato sui sogni

“Τό γέ τοι πλάτος τῆς φανταστικῆς οὐσίας ἐξέχεεν ἡ φύσις εἰς πολλὰς μοίρας τῶν ὄντων. Καταβαίνει γέ τοι μέχρι ζῴων, οἷς οὐκέτι πάρεστι νοῦς, οὐδέ ἐστιν ὄχημα τότε θειοτέρας ψυχῆς, ἀλλ’αὐτὴ ταῖς ὑποκειμέναις δυνάμεσιν ἐποχεῖται, αὐτὴ λόγος οὖσα τοῦ ζῴου, καὶ πολλὰ κατ’αὐτὴν φρονεῖ τε καὶ πράττει δεόντως. Καθαίρεταί γέ τοι καὶ ἐν ἀλόγοις ὡς εἰσφρεῖσθαί τι κρεῖττον· γένη τε ὅλα δαιμόνων οὐσίωται τῇ τοιαύτῃ ζωῇ· ἐκεῖνα μὲν γάρ, καθ’ὅλον αὐτῶν τὸ εἶναι, εἰδωλικά τε ὄντα καὶ τοῖς γινομένοις ἐμφανταζόμενα, ἀνθρώπῳ δὲ τὰ πολλὰ καθ’αὐτὴν καὶ μόνην, ἢ μεθ’ἑτέρου πλείονα. Τὰς γὰρ νοήσεις οὐκ ἀφαντάστους ποιούμεθα, πλὴν εἰ δή τις ἐν ἀκαρεῖ ποτε ἐπαφὴν ἔσχεν εἴδους ἀΰλου· τὸ δὲ ὑπερκύψαι φαντασίαν χαλεπὸν οὐχ ἧττον ἢ εὔδαιμον· νοῦς γάρ, φησί, καὶ φρόνησις ἀγαπητὸν ὅτῳ καὶ εἰς γῆρας ἀφίκοιντο, τὴν ἀφάνταστον λέγων· ὡς ἥ γε προβεβλημένη ζωὴ φαντασίας ἐστὶν ἢ νοῦ φαντασίᾳ χρωμένου. Τό γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἴδωλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχή· χρησμοί τε γὰρ ὁμοφωνοῦσι περὶ αὐτοῦ, ταῖς ὄναρ φαντασίαις τὴν ἐκεῖ διεξαγωγὴν τῆς ψυχῆς προσεικάζοντες, καὶ φιλοσοφία συντίθεται παρασκευὰς εἶναι δευτέρων βίων τοὺς πρώτους, τῆς τε ἀρίστης ἕξεως ἐν ψυχαῖς ἐλαφριζούσης αὐτὸ καὶ ἐναπομοργνυμένης κηλῖδα τῆς χείρονος. Ὁλκαῖς οὖν φυσικαῖς ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις – τό τε αὖη [ξηρὴ] ψυχὴ σοφὴ πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τεῖνον εὑρίσκομεν –, ἢ παχὺ καὶ ὑγρὸν γινόμενον τοῖς χηραμοῖς τῆς γῆς ἐνδύεται, ῥοπῇ φυσικῇ φωλεῦον καὶ ὠθούμενον εἰς τὴν κατάγαιον χώραν· τόπος γὰρ οὗτος οἰκειότατος ὑγροῖς πνεύμασι. Κἀκεῖ μὲν κακοδαίμων τε καὶ ποιναῖος ὁ βίος· ἔξεστι δὲ χρόνῳ καὶ πόνῳ καὶ βίοις ἄλλοις καθηραμένην ἀναδῦναι. [...]”

"La natura ha fatto sì che l'essenza dell'immaginazione si estendesse a molte parti che compongono l'essere. Discende infatti anche sino agli animali privi d'intelletto, per i quali non è però il veicolo di un'anima più divina, venendo piuttosto veicolata dalle capacità inferiori; in tal caso, viene a costituire di per sé la ragione dell'animale, il quale, servendosene, riesce a capire molte cose e ad agire in modo appropriato. Si può purificare anche negli esseri irrazionali, introducendo così in loro qualcosa di migliore. Tutte le varie specie demoniche hanno una tale forma di vita: nella totalità del loro essere, infatti, non sono altro che delle evanescenze che si rendono visibili nel divenire. Nell'uomo, invece, l'immaginazione agisce molte volte per se stessa e da sola, oppure, più spesso, associata ad un'altra facoltà. Senza l'immaginazione, difatti, noi non siamo in grado di formare pensieri, eccetto il caso in cui qualcuno, in un attimo, non riesca a percepire un'immagine priva di materia; ma spingersi al di sopra dell'immaginazione è impresa difficile quanto beata. Quello[490] afferma che è già cosa ottima che l'intelletto e la saggezza giungano con la vecchiaia, intendendo con questo proprio il pensiero privo di immaginazione. La vita proiettata sarebbe propria allora o dell'immaginazione o dell'intelletto che di essa si serve. Questo spirito animato (lo stesso che i beati definirono anima spirituale) diviene dio, demone multiforme e fantasma; in esso l'anima sconta le proprie pene. Gli oracoli concordano tutti su questo punto, paragonando alle immagini oniriche la condizione dell'anima nell'aldilà, e la filosofia conviene nel sostenere che le prime vite sono propedeutiche alle seconde, dal momento che una migliore condizione dell'anima ha il potere di sollevare lo spirito, mentre una peggiore di imprimervi la macchia della materia. Grazie al suo calore e alla sua secchezza, lo spirito è attratto verso l'alto naturalmente, divenendo piumaggio dell'anima (riteniamo che a null'altro si riferisca Eraclito con l'espressione 'l'anima saggia è secca'); tuttavia, se diviene denso e umido, allora, per inclinazione naturale, sprofonda nei recessi della terra, acquattandosi ed immergendosi sempre più nella regione sotterranea (luogo straordinariamente adatto agli spiriti umidi). Là

[490] Si tratta di Platone, vd. *infra*.

conduce una vita infelice e di castigo; è possibile tuttavia che l'anima, purificatasi con il tempo, con la fatica e con altre vite, riemerga. [...]"

Riportiamo ed analizziamo qui solo i primi due terzi del settimo capitolo, arrestandoci laddove si interrompe il commento. In prima analisi, Sinesio riprende la descrizione della natura dell'immaginazione. Dice che negli esseri irrazionali, come gli animali, questa fa le veci della ragione e permette di apprendere – sebbene ad un livello molto inferiore rispetto a quello dell'uomo – e di comportarsi nella vita pratica. Negli animali, dunque, lo spirito immaginativo non è veicolo dell'anima, ma è esso stesso veicolato dalle funzioni inferiori, sorta di suo succedaneo.[491] Se anche Aristotele aveva riconosciuto agli animali la "φαντασία αἰσθητική", lo Stagirita non era mai giunto ad affermare che essa potesse fare le veci del *logos*. Tantomeno, che esistesse una qualche forma di vita morale negli animali, diretta conseguenza dell'attuarsi del loro comportamento per il tramite dell'immaginazione.[492]

Sinesio parla poi dei demoni, che possederebbero una natura fantasmatica, alla stregua di simulacri.[493] Secondo Porfirio[494], gli spiriti umidi, inclini alla materia, si condenserebbero come nubi e diverrebbero visibili, veri e propri spettri. Segue una citazione, implicita, di Platone: come dimostrato da Susanetti[495] e come confermato dai più recenti editori[496] dell'opera, il riferimento è quasi certamente a *Leggi*, 2, 653a. Se infatti è vero che percezioni puramente intellettuali, senza la riflessione nell'immaginazione – fondamentale come sappiamo per articolare pensieri – sono estremamente rare, vere e proprie forme di estasi, si acquista comunque con l'età, secondo il filosofo ateniese, una maggiore capacità di riflessione avulsa dalle

[491] Questo concetto è ribadito anche dal nostro scoliasta, nel commento 660.

[492] Tale elemento ricorre piuttosto in Porfirio, *De abstinentia*, 3, 2-18 (cfr. Susanetti 1992, p. 121, n. 57).

[493] Si veda a questo proposito il commento 677.

[494] *Antro delle ninfe*, 11.

[495] Susanetti 1992, pp. 123-125, n. 61.

[496] Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 280, n. 54.

impressioni materiali, molto forti invece nei bambini.[497] La vita – ovvero i *logoi* intesi come entità (anche) vivificanti – appartiene dunque, salvo casi eccezionali, all'immaginazione, o piuttosto, come si sa, all'intelletto, che insuffla per emanazione vita all'anima e quindi all'immaginazione (e quindi al corpo e quindi alla materia esterna): è una vita, insomma, "proiettata" ("προβεβλημένη").[498]

Si fa infine riferimento ad Eraclito, per l'esattezza al frammento 22 B 118 DK: "αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη". Di nuovo, il tema è quello dello spessore e dell'umidità degli spiriti le cui anime tendono al corpo. Secondo Porfirio, infatti, il mondo materiale sarebbe umido e freddo (lontano dalla luce) e proprio queste caratteristiche sarebbero strettamente legate alla generazione ("γένεσις"), da cui l'anima pura si deve assolutamente distogliere.[499]

4.7.2 Il commento al settimo capitolo

> 659 – "Quanto più si discende verso il basso, infatti, tanto più, dicono, l'intelletto va a diminuire. Primo è senz'altro il dio, che è l'intelletto, poi vengono i corpi celesti, che ne hanno meno di quanto è sopra di loro, ma più di quanto è al di sotto. Seguono tutti gli enti che si trovano nell'aria; anche questi hanno più intelletto rispetto a ciò che è al di sotto di loro. Poi vengono gli uomini, che dell'intelletto possiedono una scintilla. Per ultimi vengono gli animali, che sono lontani dall'intelletto: in loro penetra a malapena, si può dire che non lo possiedono affatto."

Il commentatore usa qui il verbo "dicono" al plurale, in luogo del solito singolare riferito a Sinesio. L'ipotesi più probabile è che abbia in mente gli *Oracoli*

---

[497] Si tratta, probabilmente, di una lettura di Platone attraverso Porfirio (Susanetti 1992, pp. 124-125, n. 61).

[498] Ibid., p. 111, n. 38. Per riflesso, è quella stessa vita che percepiamo quotidianamente nella veglia, il divenire, laddove l'esterno è concepito come emanazione dell'interno (cfr. su questo il commento 696 e lo scolio di Niceforo Gregora 137 C 156, 07. προβεβλημένη., p. 37).

[499] Ibid., p. 128, n. 67.

caldaici, che non sono però citati esplicitamente.[500] Questa supposizione potrebbe essere avvallata dal fatto che gli *Oracoli caldaici* rientrano in effetti tra i testi che parlano di una "scintilla dell'anima" ("ψυχαῖος σπινθήρ"[501]), cui si faceva riferimento in qualche modo anche in chiusa del quarto capitolo. La ripresa qui, comunque, è senz'altro dal primo inno di Sinesio.[502]

> 667 – "Al fatto che gli animali grazie all'immaginazione capiscono molte cose, Sinesio aggiunge che, poiché in essi l'immaginazione non resta assolutamente ferma, sola in se stessa, ma dimostra di avere qualcosa in più, è del tutto evidente che la stessa deve avere una facoltà intellettiva. Purificata attraverso di questa, l'immaginazione può perciò connettere, aggiungere a tale facoltà qualcosa di migliore. L'immaginazione, infatti, è in grado di fare solo questo, ovvero di serbare le impressioni in se stessa; ha poi bisogno di qualcosa che le faccia muovere; nell'uomo, ad esempio, l'immaginazione ha a disposizione molti principi di moto; negli animali ha invece questo intelletto dianoetico, che la spinge a ripetere e a ricordare le impressioni che derivano dai sensi."

Spiegazione del testo di Sinesio facendo ricorso al concetto di "διάνοια" per motivare il fatto che l'immaginazione possa sostituire la ragione nell'animale. L'immaginazione avrebbe infatti bisogno di essere messa in movimento da qualcosa e, mancando evidentemente l'intelletto (pressoché assente negli animali, vedi scolio precedente), il commentatore necessita di ricorrere ad un suo succedaneo, che è appunto la "διάνοια", da non intendersi ovviamente in senso aristotelico, ovvero come pensiero discorsivo, bensì come mera ed elementare capacità di discernimento e memoria. Eppure, si tratta assolutamente di una sua interpretazione, perché Sinesio ritiene l'immaginazione sufficiente a rimpiazzare il *logos* nell'animale. Niceforo Gregora, a proposito di una qualche intelligenza negli animali, scrive così: "Ad esempio il ragno, l'ape, la formica compiono naturalmente dei lavori che neppure gli uomini più intelligenti sono in grado

---

[500] Lo stesso ricorre anche nel commento 656.

[501] Vd. frammento 44 Des Places (cfr. Susanetti 1992, p. 115, n. 45).

[502] Vd. *supra*, § *4.4.1*, in nota.

di fare. Così, i cuccioli delle scimmie, degli orsi e di moltissimi altri animali, avendo un'ampia predisposizione all'apprendimento, sono ammaestrati dagli uomini e divengono atti a svolgere molte delle mansioni umane"[503].

> 682 – "Sinesio afferma che noi elaboriamo attraverso l'immaginazione tutti quei concetti che siamo in grado di concepire. Altrimenti, qualora qualcuno riuscisse ad avere un contatto con la divinità istantaneamente e immediatamente, ovvero senza l'intermediazione dell'immaginazione ma attraverso il solo intelletto, elevandosi quindi al di sopra di quella, allora, prosegue Sinesio, si tratterebbe di un'impresa assai ardua, ma (qualora a qualcuno effettivamente riesca) della più grande beatitudine possibile."

Abbiamo in questo caso una mera parafrasi del testo di Sinesio. Gregora (dopo essersi dilungato sulla questione dei demoni, questione affrontata più avanti, nel commento 699, dal nostro autore) fa qui riferimento all'estasi: "Come i santi profeti[504], anche san Paolo è caduto in estasi. In questi casi, infatti, l'intelletto, fuoriuscito in qualche modo dalla materia e giunto ben oltre il corpo in maniera indicibile, può vedere in modo del tutto infallibile secondo la natura dell'intelletto. Per questo anche san Paolo dice[505]: 'Conosco un uomo, se dentro il corpo non lo so, se fuori dal corpo non lo so' e via dicendo"[506].

---

[503] 137 B 155, 17. καθαίρεται., p. 35: "οἷον ὁ ἀράχνης, ἡ μέλιττα, ὁ μύρμηξ φυσικῶς ἐνεργοῦσιν ἔργα, οἷα οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων οἱ φρονιμώτατοι· τὰ δὲ τῶν πιθήκων παιδία καὶ τὰ τῶν ἄρκτων, καὶ ἄλλων πλείστων ζῴων, εὔπλατον ἔχοντα φύσιν πρὸς μάθησιν, διδάσκονται παρ'ἀνθρώπων, καὶ γίνονται πρὸς πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων ἐπιτήδεια".

[504] A questo proposito vd. *Ezechiele*, 37, 1 ss.; *Isaia*, 6, 1 ss.; *Daniele*, 10, 8 ss.; *Atti degli Apostoli*, 10, 10; *Apocalisse*, 1, 10.

[505] Il passo è tratto da *Seconda lettera ai Corinzi*, 12, 2.

[506] 137 C 156, 03. τις., p. 37: "ὥσπερ οἱ θεῖοι προφῆται καὶ ὁ θεῖος παῦλος ἐν ἐκστάσει γενόμενοι. τότε γὰρ ὁ νοῦς, τρόπον τινὰ τῆς ὕλης ἔξω γενόμενος, καὶ ὑπερβὰς τὸ σῶμα ἀπορρήτως, ὁρᾷ κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ ἀπλανῶς. διὰ τοῦτό φησι καὶ ὁ θεῖος παῦλος 'οἶδα ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα' καὶ τὰ ἑξῆς".

695 – “Argomentazione logica attraverso cui Sinesio intende dimostrare che l’immaginazione è il più elevato dei sensi. L’anima, infatti, trascina con sé lo spirito: se questo è puro, quella otterrà nell’Ade un’indulgenza; viceversa, attraverso di esso subirà le punizioni.”

Di nuovo, si tratta sostanzialmente di una parafrasi del testo di Sinesio. Si dimostra che l’immaginazione è il migliore dei sensi in quanto strettamente connessa all’anima, che attraverso di essa può persino riscattarsi ottenendo un’indulgenza nell’Ade (ovvero nel mondo sotterraneo, nel recesso ultimo della dimensione materiale).

699 – “Qualora, dice Sinesio, lo spirito immaginativo ottenga la migliore e somma purificazione, allora permetterà all’anima di ascendere e diventare divina; se invece dovesse ottenere soltanto una purificazione intermedia, allora farà sì che essa divenga un demone, giacché i demoni sono inferiori agli dei. In proporzione, dunque, al tipo di catarsi, l’anima diverrà un demone piuttosto che un altro: anche di quelli, infatti, esistono numerose varietà. Proprio per questo motivo Sinesio ha utilizzato il termine *pantodapòs* [“multiforme”]. Se infine lo spirito non dovesse essere stato purificato affatto, allora diverrà un fantasma denso: in esso l’anima sconterà la propria pena, di modo che, una volta che quello non sia più pesante, possa portarlo in alto con sé; ma nel caso in cui, viceversa, dovesse ispessirsi ulteriormente, allora sarà lo spirito a trascinare in basso l’anima.”

Il commentatore segue il testo di Sinesio, riprendendo i vari gradi di trasformazione dello spirito in base al livello di purezza (dio, demone e fantasma). Come già accennato, Gregora aveva già trattato dell’aspetto demonologico in uno scolio precedente, citando come fonti di Sinesio Democrito e Sesto Empirico: “Sinesio sembra qui seguire la dottrina di Democrito, di Sesto ed anche di altri Elleni. Questi sostengono che vi siano demoni nell’aria e nella terra, dotati di densità e di una qualche consistenza, nonché di sensibilità, eppure invisibili a degli occhi umani in buona salute; li chiamano anche simulacri, poiché, credo, conservano un qualche aspetto,

parvenza e immagine della natura angelica e più immateriale dalla quale sono stati esiliati. Sebbene difficili da eliminare, non sono sempre immortali: alcuni compiono il male, altri il bene. Si dice che si avvicinino agli uomini soprattutto quando questi dormono e che predicano molti avvenimenti del futuro: le profezie dei demoni votati al bene sono chiare e tese verso la letizia, quelle dei demoni votati al male il contrario. L'immaginazione umana non parla, ma, accogliendo in maniera indicibile le impressioni di tutto ciò che la raggiunge dall'esterno, giace come un libro letto da una forma di intelligenza. Rispetto a quanto risulta chiaro ed evidente, è autodidatta ed insegna a se stessa le cose cui bisogna prestar fede; rispetto a quanto risulta oscuro, invece, chiama in aiuto le facoltà intellettuali dell'anima e diviene una sorta di organo di consiglio sulle cose da fare. Il pensiero, infatti, se non ricavasse dall'immaginazione gli oggetti in esame, non avrebbe alcuna possibilità di azione nei confronti della generata e mutevole natura degli enti"[507].

717 – "Ovvero, qualora lo spirito immaginativo si purifichi attraverso la virtù in questa vita, anche nelle altre sarebbe purificato e sollevato in alto; viceversa, precipiterebbe in basso e sarebbe punito."

Mera parafrasi del testo di Sinesio, da cui riprende il tema della metempsicosi.

---

[507] 137 C 155, 20. <u>εἰδωλικά.</u>, pp. 36-37: "ἔοικεν ὁ συνέσιος ἐνταῦθα τῇ δημοκρίτου καὶ σέξστου δόξῃ, καὶ ἄλλων ἑλλήνων ἀκολουθεῖν. φασὶ γὰρ ἐκεῖνοι δαιμόνια εἶναί τινα περί τε ἀέρα καὶ γῆν, πάχος ἔχοντα μὲν καὶ σύνθεσίν τινα καὶ ἐμπάθειαν, ἀθέατα δὲ ἀνθρωπίνοις ὀφθαλμοῖς ὑγιαίνουσιν, ἃ καὶ εἴδωλα καλοῦσι, διότι ἀποσώζουσιν, οἶμαι, τύπον τινὰ καὶ σκιαγραφίαν καὶ εἰκόνα τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἀυλοτέρας φύσεως, ἀφ'ἧς ἔκπτωτά εἰσι· καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ ἀεί· καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι κακοποιά, τὰ δὲ ἀγαθοποιά. προσπελάζειν οὖν φασι ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις, καὶ μάλιστα ὅταν οὗτοι καθεύδωσι, καὶ προλέγειν πολλὰ τῶν μελλόντων· γίνεσθαι μέντοι τὰς τοιαύτας προρρήσεις ὑπὸ μὲν τῶν ἀγαθοποιῶν σαφεῖς καὶ πρὸς εὐθυμίαν κινούσας, ὑπὸ δὲ τῶν κακοποιῶν τοὐναντίον. ἡ δὲ ἀνθρωπίνη φαντασία οὐ λάλος ἐστίν, ἀλλ'ἀπορρήτως τοὺς τύπους τῶν ἔξωθεν εἰσρεόντων δεχομένη ὑπόκειται καθάπερ βιβλίον ἀναγινωσκόμενον ὑπὸ τῆς διανοίας, καὶ ἐπὶ μὲν τῶν σαφῶν καὶ ἐκδήλων οἴκοθεν αὐτὴ καθ'αὑτὴν διδάσκει, ἃ χρὴ προσδέχεσθαι· ἐπὶ δὲ τῶν ἀσαφῶν προσκαλεῖται καὶ τὰς διανοητικὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, καὶ γίνεται οἱονεὶ βουλευτήριον περὶ τῶν ποιητέων. καὶ γὰρ ἡ διάνοια, εἰ μὴ ἀπὸ τῆς φαντασίας λάβοι τὰ σκέμματα, οὐκ ἔχει περὶ τὴν γενητὴν καὶ τρεπτὴν τῶν πραγμάτων φύσιν ἐνέργειάν τινα".

727 – “Se infatti lo spirito immaginativo, attraverso la virtù, fosse purificato e liberato dalla sua densità, giacché per sua stessa natura ciò che è leggero e caldo tende a salire, anche quello sarebbe attratto verso l’alto. Se invece si ispessisse, poiché per natura i pesi tendono a cadere, sprofonderebbe in basso.”

Di nuovo, si tratta di poco più che una parafrasi. Nessun parallelo in Gregora.

734 – “Eraclito non dice qua ‘anima’ in luogo di ‘immaginazione’; semplicemente, come ha già spiegato Sinesio, qualora lo spirito immaginativo si assottigli porterà in alto con sé anche l’anima e la farà tornare saggia.”

Il commentatore spiega, un po’ pedantemente ma giustamente, la relazione tra lo spirito di cui sta parlando Sinesio e l’anima della citazione di Eraclito. Non si riscontra niente di simile in Gregora. Si noti come la forma “ἀποκαθιστᾷ” ricorra anche nel commento agli *Oracoli caldaici* di Michele Psello (ed. o’ meara, vol. 2, p. 127), laddove si parla della purificazione e della risalita dell’anima.

740 – “*Endyomai* [“penetrare”, “mettersi addosso”] era usato dagli antichi in vece di *periballomai* [“mettersi addosso”] e regge l’accusativo. Scrivono ad esempio *endyetai himation* [“indossa il mantello”]. Non so come questo *endyesthai* sia poi passato (pur mantenendo la stessa accezione) a reggere il dativo, ma sembra che sia dovuto allo slittamento semantico da ‘discendere’ a ‘insinuarsi’, che dà anche le forme *eisdyomai* e *eisedy*. Poiché infatti il termine ha in sé il concetto di movimento, è opportuno che prenda il prefisso che il movimento, appunto, indica, ovvero *eis*: come nel caso di *elthe* si dice *eiselthe* e non *enelthe*. *Dyomai* si accompagna anche a *hypò*, come ad esempio nella forma *hypedy*, che indica piuttosto un movimento verso il basso; regge allora l’accusativo: infatti, *hypedy nedyn* [“scivolò nel ventre”]. In questo passo, Sinesio, poiché ha anteposto il prefisso *en*, ha concordato la parola col dativo.”

Si tratta di uno scolio prettamente grammaticale sul lemma "ἐνδύεται". L'espressione "ἐνδύεται ἱμάτιον" è ovviamente molto attestata e si ritrova esattamente in Giovanni Crisostomo (*Sui Salmi 101-107*[508]) e soprattutto negli scoli[509] al *Pluto* di Aristofane (si tratta del commento al verso 897 della commedia).[510] L'espressione "ὑπέδυ νηδύν" ricorre invece soltanto nella quarta omelia di Niceta Davide[511], agiografo vissuto tra IX e X secolo e sicuramente letto nel XIV secolo. Gregora cita qui un lungo passo del *Fedone* (81b-82c).

> 742 – "Questa è la dottrina dei Caldei e di Platone. C'è un'anima preesistente composta di puro pensiero; essa ottiene un'opinione muovendosi assieme agli dei: è quella che chiamano anche prima anima. Quando, in seguito, questa viene mandata dagli dei in basso, acquista una qualche densità dai corpi celesti; sono questi a costituire le qualità dell'anima, più spesse di quelle dell'opinione, fino a giungere all'immaginazione, afferrata appunto dalle alte sfere. Proseguendo nella discesa, l'anima acquista una qualche corporeità anche dal fuoco e dall'aria e, poi, pure dall'acqua e dalla terra: prende così forma il corpo. L'anima impone quindi una regola all'immaginazione, affinché lasci in basso l'acqua e la terra e riporti il fuoco e l'aria fin dove possa tra i corpi superiori, se non fino al loro proprio luogo di origine (altrettanto, anche le altre componenti più pure torneranno al proprio posto). Nel caso in cui l'immaginazione, stando in questo mondo materiale, dovesse macchiarsi, la regola prevede quindi che non risalga in alto prima di essere stata purificata per mezzo di espiazioni. Dice infatti Sinesio che questo spirito immaginativo si ispessisce e che per questo l'anima non ascende, ma è punita fino a che la densità non sia purificata: solo allora potrà ritornare in alto (si tratta di quello spirito denso che chiama anche anima).

---

[508] PG, 55, col. 647.

[509] *Scholia graeca in Aristophanem cum prolegomenis grammaticorum*, a cura di Dübner, F., A. Firmin-Didot, Parigi 1887 (= Hildesheim 1969).

[510] Che il nostro commentatore aveva sicuramente sotto gli occhi, come confermato anche dal commento 568, vd. *supra*.

[511] *Nicétas le Paphlagonien : sept homélies inédites*, a cura di Lebrun, F., Orientaliste Leuven, Lovanio 1997, p. 241.

Questa, infatti, lo afferra al momento della sua discesa e con esso anche il suo rapporto con quanto c'è di buono e quanto c'è di cattivo. L'anima, insomma, si affanna per poter riportare in alto lo spirito; nel caso in cui quello sia puro, se l'anima non deve quindi essere punita, allora potrà ascendere."

Scolio molto lungo, in cui si dice di analizzare la dottrina dell'anima platonica e caldaica (l'*incipit* è pressoché identico a quello del commento 322). Per quanto riguarda Platone, è evidente che il riferimento è al *Fedro*. Colpisce tuttavia il fatto che siano gli dei ad inviare l'anima in basso, laddove nel dialogo le anime cadono e si incarnano piuttosto per una loro colpa, o quantomeno per la loro incapacità di contemplare le idee. Questo elemento è più probabilmente un prestito caldaico: secondo la dottrina degli *Oracoli*[512], infatti, l'anima si incarnerebbe per la prima volta come mercenaria al servizio della materia e solo successivamente sarebbe disposta a restare in basso, rinascendo, oramai ridotta al rango di schiava, sedotta dai piaceri terreni. Questa, del resto, anche la dottrina adottata da Sinesio nell'ottavo capitolo del trattato. Si legge: "L'anima, infatti, discesa come serva salariata nella sua prima vita, di propria sponte decide di divenire schiava anziché lavorare dietro compenso. Nel primo caso si trattava di adempiere ad un servizio richiesto dalla natura del cosmo [...]"[513]. Se non sono gli dei ad inviare l'anima in basso, è comunque una legge dettata dalla necessità dell'universo a richiedere la prima incarnazione.

Nel seguito dello scolio il commentatore ricalca il pensiero di Sinesio, sebbene integrandolo con il resoconto della caduta dell'anima, dapprima nell'etere (da cui attinge l'immaginazione) e successivamente nei quattro elementi materiali, dai quali è composto il corpo. Dimostra di gettare uno sguardo anche alla porzione di testo di Sinesio immediatamente successiva, non più commentata: ad esempio, il riferimento a quanto c'è di buono e di cattivo è giustificabile con l'espressione "ὁμιλεῖ τοῖς χείροσι καὶ τοῖς κρείττοσιν" del periodo successivo all'ultimo glossato in interlinea.[514] In effetti, anche altrove (ad esempio al commento 635), il commentatore aveva dato prova

[512] Cfr. Des Places 1971, p. 15.

[513] "Θῆσσα γὰρ κατιοῦσα τὸν πρῶτον βίον ἐθελοντὴς ἀντὶ τοῦ θητεῦσαι δουλεύει· ἀλλὰ ἐκεῖνο μὲν ἦν λειτουργίαν τινὰ ἐκπλῆσαι τῇ φύσει τοῦ κόσμου [...]" (Lamoureux-Aujoulat 2004, p. 283).

[514] Ibid., p. 281, ll. 6-7.

di conoscere il dispiegarsi immediato del testo di Sinesio, facendo alcune minime anticipazioni. L'accenno al fatto che Sinesio chiami lo spirito anche anima è quasi certamente riferito all'espressione "πνευματικὴν ψυχήν" che ricorre qualche riga sopra.[515] Gregora, come già detto, riporta qui un lungo passo del *Fedone*.

Il nostro commento si arresta qui. Difficile, se non impossibile, avanzare delle ipotesi circa le motivazioni che hanno indotto lo scoliasta ad abbandonare il suo lavoro. Non pare di intravedere delle cesure testuali che possano giustificare l'arresto, a parte la conclusione del f. 392r in L, dove peraltro il commentatore manca di apporre glosse alle ultime due righe. Il fatto che lo scolio più lungo l'autore ce lo riservi per ultimo non sembra denotare una qualche stanchezza, perdita d'interesse, disagio nei confronti del testo di Sinesio. L'ipotesi più verosimile, allora, pur in mancanza di qualsivoglia riprova, è forse che la causa dell'arresto del lavoro di commento sia stata esterna, indipendente dalla volontà dello scoliasta. Quello che ci rimane del testo dà infatti l'impressione di un'opera interrotta piuttosto bruscamente; ma, appunto, non possediamo alcun elemento, né paleografico, né filologico, né testuale, per spingerci oltre delle mere impressioni.

Fin qui, dopo una doverosa introduzione alla figura e alle opere di Sinesio e del suo maggior commentatore bizantino, Niceforo Gregora, ci siamo occupati del testo. Nella prossima parte – l'ultima del nostro lavoro – ci occuperemo del suo contesto.

[515] Ibid., p. 280, l. 9.

5. IL TASSELLO NEL PUZZLE

5.1 I fatti: dal concilio di Lione allo scoppio della grande guerra civile

Esistono delle costanti alla base della storia di Bisanzio? Esistono delle lezioni profonde che ne possiamo e dobbiamo trarre? Si tratta di domande molto complesse, non ci sono dubbi; anche perché l'analisi storica, si sa, rischia di non essere mai pienamente oggettiva. Ma possiamo esimerci dal continuare a chiederci che cosa ci insegna davvero quella civiltà che insisté sulla Polis, posta a cavallo fra Europa e Asia, fra terra e mare? E come dovremmo raccontarla oggi?

È stato detto che la storia bizantina somiglia a quella di una continua oscillazione, ad una perenne ricerca di equilibrio tra poli ugualmente costitutivi, uno occidentale e l'altro orientale. Già l'immediata evidenza geografica, in fondo, pare suggerirlo. Estremità geografiche, storiche, certo, ma pure culturali e ideologiche. Si legge ne *Lo Stato bizantino* di Ronchey: "Si torna così al vecchio problema della gravitazione geopolitica di Bisanzio. Abbiamo osservato – anche se questo punto di vista non è incontestabile – che la gravitazione verso l'Occidente, pur se in genere coincide con i periodi considerati di rinascenza o pre-rinascenza culturale, espone l'impero a una maggiore vulnerabilità nella politica pratica. E si è visto che al contrario la gravitazione verso l'Oriente caratterizza i periodi di maggiore coesione amministrativa e di crescita sociale ed economica, anche se culturalmente reputati « oscuri », come quello mediobizantino e in particolare quello iconoclasta. Il motivo – si può ora concludere – è che a Bisanzio la gravitazione occidentale viene a coincidere con una restaurazione dell'ideologia dell'impero universale. E questa guarda indietro, al passato tardoantico e giustinianeo. Di qui la tendenza della corte imperiale a patrocinare in tali periodi lo studio dell'antichità e a proteggere gli storici

di professione, capaci di rileggere e di giustificare i fatti contemporanei in una chiave « romana »".[516]

È evidente che – dal punto di vista metodologico – per verificare un'immagine intuitiva, immediata, ma pure per analizzare nel profondo quanto abbiamo appena letto, non si può in alcun modo aggirare un'operazione complessa. Dobbiamo allora calarci nel cuore della storia e della cultura di un certo periodo di Bisanzio; dobbiamo farci partecipi, per quanto possibile, del dibattito interno che interessò nel merito tutte le questioni essenziali, intendiamo l'identità stessa dell'impero e la sua civiltà, nonché i principali protagonisti che la storia che stiamo per raccontare contribuirono a fare e vissero. Solo così, forse, saremo in grado di poterci esprimere con più consapevolezza e trovare, o non trovare, delle conferme.

5.1.1 Michele VIII Paleologo

La nostra storia comincia lontano da Costantinopoli, nel centro-sud della Francia, sulla confluenza tra Rodano e Saona, il 24 giugno del 1274. Fu in quel giorno che giunse a Lione la delegazione greca, per partecipare ai lavori conciliari già cominciati nella cattedrale di Saint-Jean il precedente 7 maggio ed indetti da papa Gregorio X. Si trattava del secondo concilio che si teneva nella città francese, dopo quello convocato da Innocenzo IV ventinove anni prima. Gregorio X era salito al soglio di Pietro dopo quasi tre anni di vacanza del papato[517]: prelato italiano vissuto a lungo in Medio Oriente, aveva particolarmente a cuore il tema della liberazione della Terra Santa, dove gli ultimi territori del regno latino di Gerusalemme erano pericolosamente insidiati dalle forze egiziane del sultano mamelucco Baybars.[518] La scelta della locazione transalpina per il concilio era stata proprio dettata dalla volontà di facilitare l'impegno dei regni europei per una nuova crociata. In questo contesto, il

[516] Ronchey 2002, p. 120.

[517] Per l'esattezza, dal novembre 1268 al settembre 1271 (Alberigo, G., *Decisioni dei concili ecumenici*, UTET, Torino 1978, p. 52).

[518] Laiou, A.,-Morrisson, C., "La restaurazione dell'Impero bizantino", in Iid. (a cura di), *Il mondo bizantino* (ed. it.), vol. III, Einaudi, Torino 2013, p. 18.

sostegno strategico dei Bizantini, che, guidati dal neo-imperatore Michele VIII Paleologo, avevano recuperato il controllo di Costantinopoli nel 1261 dopo la parentesi dell'impero latino, era di primaria importanza; di fatto, esattamente come ai tempi della prima crociata, quando a trovare un'intesa erano stati l'imperatore Alessio I Comneno e papa Urbano II.

Questa la situazione in Occidente. Per quanto riguarda l'Oriente, invece, dobbiamo fare un piccolo passo indietro e ripartire dagli inizi degli anni quaranta del XIII secolo, quando l'invasione dei Mongoli dell'Orda d'Oro aveva spazzato via il sultanato selgiuchide di Rum, riducendolo ad una serie di piccoli emirati turchi, dapprima suoi vassalli, poi sostanzialmente indipendenti. Questo relativo calo della minaccia a est è la premessa per comprendere le politiche di Michele VIII, che, tra i vari epiteti, amava farsi chiamare "Nuovo Costantino"[519]. Nubi molto più oscure, difatti, si addensavano per Bisanzio ad ovest.

Membro dell'aristocrazia dell'impero di Nicea, che si trovava ben radicato a oriente del Bosforo, nella penisola anatolica, Michele Paleologo era riuscito nell'impresa di recuperare la Polis, sebbene al prezzo politico dell'usurpazione del trono al legittimo erede della dinastia dei Lascaridi, imperatori di Nicea, ovvero il giovane Giovanni IV. Tutto questo, peraltro, causando la rivolta dei cosiddetti Arseniti, cioè dei seguaci del patriarca Arsenio Autoreiano, che aveva preso le difese dei diritti della legittima dinastia.[520] Ma, come dicevamo, molto più serie minacce si profilavano per il neo-imperatore, appena reinsediatosi nel palazzo delle Blacherne, ad ovest. Venezia, infatti, aveva perduto con la riconquista bizantina la sua posizione privilegiata e nel mar Nero e nella stessa Costantinopoli: questo costrinse Michele VIII a stipulare il cosiddetto trattato di Ninfeo con Genova (13 marzo 1261) già prima di rientrare con i suoi uomini nella capitale, ma pure a ricercare una qualche intesa con la Serenissima qualche anno dopo, nel 1268. Non solo: l'ultimo imperatore latino di Costantinopoli, Baldovino II, era fuggito in Occidente a chiedere soccorso per recuperare il proprio trono ed aveva incontrato l'ambizioso Carlo d'Angiò, fratello minore del re di Francia Luigi IX e vincitore di Manfredi di Hohenstaufen nel 1266 a

[519] Fryde 2000, p. 84.

[520] Vedi *infra*, § *5.1.4.*

Benevento. Nuovo re di Sicilia, Carlo aveva fatto proprie le mire normanne sull'impero bizantino e nel 1267 aveva concluso due trattati a Viterbo in cui si prevedeva la restaurazione di Baldovino II sul trono di Bisanzio ed il matrimonio del di lui erede Filippo di Courtenay con la propria figlia, Beatrice d'Angiò.[521]

La riconquista di Costantinopoli da un baricentro orientale, quale era stato l'impero di Nicea, aveva inaugurato insomma tutta una serie di rivendicazioni da Occidente, che non potevano non impensierire Michele VIII. Soprattutto, non potevano non condizionarne le politiche, che, peraltro, come si vedrà in seguito, si riveleranno non poco erronee già nel medio periodo.[522] Alla ricerca di nuove finanze, ed anche con l'intento di punire le rivolte, l'imperatore non esitò a gravare con pesanti tassazioni le popolazioni dell'Asia Minore, già scarsamente difese dal punto di vista militare. Tentò, soprattutto, un accordo con l'autorità papale, unica via per scongiurare l'imminente attacco angioino a Costantinopoli. Come si è detto, Gregorio X aveva tutto l'interesse ad un'intesa con i Bizantini in vista del suo progetto di crociata. Ed ecco che ritorniamo al concilio di Lione.

Quando la delegazione greca, composta dall'ex patriarca Germano, il metropolita di Nicea Teofane e il grande logoteta Giorgio Acropolita, entrò nella città francese, aveva compiuto un lungo viaggio: dopo essere incappata in una tempesta al largo di capo Malea, infatti, aveva attraversato l'Italia e le Alpi, scortata dall'abate Bernardo di Montecassino e protetta da un salvacondotto papale. Michele VIII non era presente a Lione, ma in fondo il concilio non era altro che una ratifica di un giuramento che lui stesso, assieme al patriarca Giovanni XI Bekkos[523], aveva compiuto il febbraio precedente a Costantinopoli, dinanzi alla professione di fede inviatagli dal predecessore di Gregorio X, Clemente IV, nel 1267. Il documento consisteva in un vero e proprio atto di sottomissione della Chiesa orientale al papato di Roma, di cui si riconosceva il primato all'interno della cristianità; allo stesso modo, tutti i punti dogmatici che dividevano da secoli le due Chiese (i principali, come si sa, il dibattito a proposito del *Filioque* all'interno del *Credo*, il purgatorio e la questione degli azzimi)

[521] Ronchey 2002, pp. 17-18.

[522] Fryde 2000, p. 84.

[523] Nominato a seguito delle dimissioni del precedente patriarca, contrario all'unione, Giuseppe Galesiota (Congourdeau, M.-H., "La Chiesa", in Il mondo bizantino 2013, p. 227).

venivano risolti seguendo la linea di pensiero occidentale. Tutto ciò che l'imperatore d'Oriente riuscì ad ottenere fu che le formule liturgiche tradizionali greche non fossero alterate.[524]

Molto a stento Michele VIII riuscì a far accettare il risultato del concilio ai propri sudditi (una strenua resistenza si formò soprattutto tra i monaci e nel popolo[525]), tra i quali si rafforzò notevolmente il partito antiunionista; per questo, l'imperatore dovette ricorrere ad una politica di violenza e a delle dure repressioni. Contribuì senza dubbio a scatenare l'ostilità della maggioranza dei Bizantini, accanto alle questioni dottrinali, il feroce odio serbato nei confronti degli Occidentali, dopo la nefasta esperienza della quarta crociata.[526] Ad ogni modo, le ragioni politiche che avevano spinto Michele VIII ad una simile genuflessione nei confronti del potere papale, vennero presto meno: in condizioni di salute già precarie, infatti, Gregorio X si spense ad Arezzo il 10 gennaio 1276, sulla strada di ritorno da Lione verso Roma. Con la sua morte non solo sfumò il progetto di una crociata, ma soprattutto, pochi anni dopo, nel 1281, Carlo d'Angiò riuscì ad imporre un francese, Martino IV, al secolo Simon de Brion, sul soglio pontificio. Questo non esitò a scomunicare Michele VIII, ponendo le basi per legittimare un attacco occidentale all'impero scismatico d'Oriente.[527] Solo lo scoppio dei Vespri Siciliani[528] nel 1282 e la conseguente guerra tra Angioini ed Aragonesi (Pietro III d'Aragona era un buon alleato di Michele VIII) riuscì ad evitare il peggio per Bisanzio; ma fu soprattutto la morte di Carlo d'Angiò nel 1285 a far quasi del tutto[529] cessare la minaccia che proveniva da Occidente. Michele VIII, d'altra

---

[524] Ibidem, ma per approfondire si veda Laurent, V.,-Darrouzès, J., *Dossier grec de l'Union de Lyon 1273-1277*, Institut Français d'Études Byzantines, Parigi 1976.

[525] Ibidem.

[526] Fryde 2000, p. 86.

[527] Laiou-Morrisson 2013a, p. 18.

[528] A cui non fu estranea la diplomazia di Costantinopoli (Ravegnani, G., *Introduzione alla storia bizantina*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 168).

[529] In seguito, infatti, sia Filippo V il Lungo, re di Francia e di Navarra, che soprattutto Carlo di Valois, fratello di Filippo IV il Bello, marito di Caterina di Courtenay, imperatrice titolare di Costantinopoli, aspirarono alla riconquista della Polis. Se questi propositi non si tradussero mai in minacce concrete fu sempre per cause interne all'Occidente e il nuovo sovrano di Bisanzio, Andronico II, non ebbe mai alcun merito diplomatico (Laiou-Morrisson 2013a, pp. 18-19).

parte, si era già spento l'11 dicembre 1282 a Costantinopoli, lasciando l'impero in eredità al figlio Andronico.

5.1.2 Andronico II Paleologo

Andronico ereditò una situazione politico-militare particolarmente complessa ed una finanziaria davvero difficile. Per fare fronte alle contingenze, il nuovo sovrano dovette procedere ad un risanamento economico riducendo le spese, anzitutto militari: per questo impostò una strategia politica meno ambiziosa del padre e smantellò completamente la marina, avvalendosi, come compenso, dell'alleanza con Genova. Nonostante alcuni tentativi di ristabilire un buon rapporto anche con Venezia[530], già alleatasi con l'Angiò ed esclusa da anni dai mercati orientali, l'imperatore non poté evitare di essere coinvolto nella prima guerra veneto-genovese (1294-1299), offrendo riparo dentro alle mura di Costantinopoli ai Genovesi e subendo per contro le rappresaglie dei Veneziani. Anche dopo la fine delle ostilità i cittadini liguri mantennero dei quartieri a Pera, che a partire dal 1304 iniziarono a fortificare.[531]

Andronico tentò poi di risollevare le sorti dell'Asia Minore, del tutto ignorata militarmente e fiscalmente vessata, come abbiamo visto, da Michele VIII. Le continue incursioni dei Turchi avevano trasformato in quegli anni la regione in un "deserto scitico", come lo descrivono i contemporanei.[532] Eppure la situazione si fece particolarmente critica a partire dal 27 luglio 1302, quando l'esercito bizantino fu sconfitto da quello dell'emiro Osman[533] a Bafeo, presso Nicomedia. Molti abitanti fuggirono dalla regione e in breve anche le città condivisero il destino delle campagne: fu il caso di Efeso, Mileto, Tralle, Sardi, tutte cadute in mano turca nel primo decennio del Trecento. Per cercare di arginare l'invasione, Andronico II fece ricorso alla

---

[530] Ravegnani 2006, pp. 169-170. Essenzialmente, l'accordo, decennale, prevedeva che ciascuna delle due parti non si alleasse a potenze ostili all'altra.

[531] Laiou-Morrisson 2013a, p. 26.

[532] Ibid., p. 20.

[533] Fondatore della dinastia ottomana, che aveva già reso indipendente il proprio piccolo regno dai Selgiuchidi nel 1299.

compagnia di ventura dei Catalani, che aveva già all'attivo delle battaglie in Sicilia contro gli Angioini: arrivò persino a dare in sposa la nipote al loro condottiero, Ruggero di Flor, cui non esitò di conferire la dignità di cesare (*kaisar*[534]). Nonostante qualche successo, come la sconfitta dei Turchi durante l'assedio di Filadelfia (1304), però, le continue razzie da parte dei mercenari ed una certa difficoltà nel pagarli portarono ad una rottura dei rapporti: questa causò l'assassinio di Ruggero da parte dei Bizantini e la conseguente sconfitta che le truppe catalane inflissero all'esercito guidato dal figlio di Andronico II, e co-imperatore, Michele IX. La compagnia di ventura, dopo aver razziato per qualche tempo la Tracia, si diresse quindi verso sud e passò al servizio del duca francese di Atene. Anche qua, dopo essere giunti ad una rottura dei rapporti, la tensione sfociò ben presto in una guerra. I mercenari ebbero la meglio e dopo la vittoria fondarono un principato catalano autonomo nell'Attica: era il 1311.[535]

Le cose, d'altra parte, non procedevano troppo meglio sul fronte balcanico. Il regno di Serbia, infatti, era in piena espansione e perseguiva una politica ostile a Bisanzio, al punto che negli ultimi anni del XIII secolo arrivò a minacciare la Macedonia bizantina e la stessa Tessalonica. Visti gli impegni su più fronti che in quel periodo occupavano l'impero, Andronico II optò per una soluzione diplomatica: per questo, e nonostante l'opposizione della Chiesa, nel 1299 si vide costretto a dare in moglie al sovrano serbo Stefano Uroš II Milutin la propria figlia, la principessa Simonide, di soli cinque anni, riconoscendo peraltro, come dote, tutti quei territori macedoni di fatto già occupati dai Serbi. Analoga politica Andronico II dovette adottare per mantenere un equilibrio con la Bulgaria. Questa, inizialmente resa piuttosto innocua dalla dominazione dei Tatari a nord e da una forte divisione interna, si fece pericolosa a partire dal 1300, con il regno di Teodoro Svetoslav, il quale non esitò ad invadere la Tracia approfittando del conflitto tra Bizantini e Catalani. Solo un

[534] Per la resa italiana dei titoli e delle cariche bizantine, così come dei nomi di famiglia, ci rifacciamo ai criteri proposti dal saggio di Kazhdan, A. P.,-Ronchey, S., *L'aristocrazia bizantina*, Sellerio editore, Palermo 1997.

[535] Ravegnani 2006, p. 171.

nuovo matrimonio diplomatico, quello del sovrano bulgaro con Teodora, nipote di Andronico, poté sventare la minaccia.[536]

Per quanto riguarda la politica religiosa, Andronico II non esitò a rinnegare il concilio di Lione non appena salito al trono[537], visto il mutarsi delle contingenze politiche e soprattutto nell'intento di riparare alla rottura interna alla Chiesa ortodossa. L'unione con l'Occidente cattolico non era durata che pochi anni, ma, come abbiamo visto, era stata imposta solo con la forza da Michele VIII alla maggioranza dei propri sudditi. Andronico riuscì a far rientrare anche lo scisma arsenita[538], grazie all'aiuto del patriarca Nifone, sebbene non prima del 1310.[539]

In merito alla politica dinastica, nel 1316 Andronico II si associò al potere anche il nipote, Andronico III, oltre al figlio e padre di quest'ultimo Michele IX che, come abbiamo visto, era già co-imperatore. Tuttavia, alla morte di Michele nel 1320, e dopo che le guardie di Andronico III ebbero ucciso per errore suo fratello Manuele, che era andato a trovarlo di notte dalla sua amante, l'anziano sovrano decise di diseredare il nipote in favore del suo secondogenito Costantino. Quella che ne conseguì fu una prima guerra civile (vedremo che qualche decennio dopo ne avverrà una molto più grave), tra i partigiani di Andronico II e quelli di Andronico III per il trono. Il giovane sovrano poteva contare tra i suoi sostenitori diversi esponenti dell'aristocrazia terriera, tra cui spiccavano Giovanni Cantacuzeno e Teodoro Sinadeno, nonché Alessio Apocauco, un esattore delle tasse che aveva fatto fortuna. Le ostilità tra il nonno e il nipote si protrassero per circa sette anni, intervallate da accordi di facciata: nel 1325, ad esempio, Andronico III fu incoronato a Santa Sofia. Il patriarca Isaia, malgrado le pressioni, si rifiutò sempre di scomunicarlo. Per di più,

---

[536] Laiou-Morrisson 2013a, pp. 21-23.

[537] Suo padre, infatti, era morto colpito da duplice scomunica, accusato di tradimento in Occidente e di apostasia in Oriente. Il nuovo imperatore si affrettò dunque a deporre il patriarca Giovanni Bekkos assieme ai vescovi unionisti da questo consacrati (Congourdeau 2013a, pp. 227-228) e acconsentì che suo padre non ricevesse un funerale cristiano, ma che fosse bruciato in Tracia senza alcun rito religioso (Boojamra, J. L., *Church Reform in the Late Byzantine Empire*, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Salonicco 1983, p. 16).

[538] Cui abbiamo già fatto cenno e che riprenderemo fra poco.

[539] Congourdeau, M.-H., "La vita religiosa", in Il mondo bizantino 2013, p. 291.

si registrò una notevole ingerenza in questo scontro intestino da parte delle potenze estere, in particolare balcaniche, dove soprattutto la Bulgaria appoggiò dichiaratamente il giovane Andronico (lo zar Michele III Šišman, del resto, aveva sposato sua sorella). Infine, nel 1328 le truppe di Andronico III entrarono a sorpresa a Costantinopoli, costringendo Andronico II ad abdicare e a ritirarsi in monastero: la guerra civile era stata vinta dal giovane imperatore e tutti quegli intellettuali che avevano appoggiato o che erano stati vicini al vecchio regime, uno su tutti il grande logoteta Teodoro Metochita, caddero in disgrazia e in alcuni casi furono costretti all'esilio. Andronico II morirà in monastero nel 1332.[540]

5.1.3 Andronico III Paleologo

Il giovane Andronico proseguì, anche dopo la conquista del trono e l'esilio del nonno, ad avvalersi del consiglio politico e militare di Alessio Apocauco, megaduca (ovvero comandante della flotta, ricostruita a spese dello stato e della fazione aristocratica che sosteneva il nuovo sovrano), e soprattutto di Giovanni Cantacuzeno, gran domestico (ovvero capo dell'esercito).

La situazione a Oriente, in Asia Minore, era ormai irrecuperabile: nonostante alcuni accordi con gli Ottomani e la proposta di un tributo annuo, nel 1331 cadde Nicea, già capitale al tempo dei Lascaridi, e nel 1337 anche Nicomedia; ad eccezione di qualche roccaforte costiera, quindi, l'impero conservava a Oriente soltanto Filadelfia, sorta di *enclave* bizantina in territorio turco. Solo la divisione interna ai vari emirati permise ad Andronico III di mantenere una situazione di sostanziale equilibrio geopolitico.

Nei Balcani, invece, la diplomazia del nuovo sovrano e dei suoi consiglieri fu più efficace: riuscì infatti a riportare sotto il dominio di Costantinopoli sia la Tessaglia che l'Epiro, rispettivamente dopo la morte del sebastocratore Stefano Gabrielopulo (1333) e di Giovanni II Orsini (1337). Ad eccezione del principato di Atene, possesso catalano, e di Acaia, possesso angioino, tutta la parte meridionale della penisola

[540] Laiou-Morrisson 2013a, pp. 27-28.

balcanica era tornata in mano bizantina. Si sarebbe comunque trattato di riconquiste effimere.

Sul mare Andronico III privilegiò il rapporto con Venezia, che rimase piuttosto stabile per tutta la durata del suo regno, a discapito naturalmente di quello con i Genovesi, che nel 1336 Cantacuzeno riuscì a scacciare[541] da Focea e da Lesbo, abbattendo anche le loro fortificazioni a Galata.[542]

Questa, grosso modo, la situazione dell'impero di Bisanzio sul finire degli anni trenta del XIV secolo. Alla morte di Andronico III nel 1341, tuttavia, lasciando questo come legittimo erede suo figlio Giovanni V Paleologo di appena nove anni, si accese una burrascosa guerra civile per la reggenza in suo nome tra quelli che erano stati i più importanti consiglieri del trono. Da una parte, infatti, si schierò il partito aristocratico guidato dal Cantacuzeno; dall'altra, il partito dell'imperatrice madre Anna di Savoia, sostenuto militarmente da Alessio Apocauco ed appoggiato anche dal patriarca Giovanni Caleca. Questo conflitto intestino (detto anche "grande" guerra civile, o guerra dei due Giovanni, per distinguerlo dall'altra guerra civile che, come abbiamo visto, fu combattuta a fasi alterne tra il 1321 e il 1328 tra i due Andronichi) fu devastante per l'impero, sul piano politico, economico, militare. Vide pure, come e più che nel precedente conflitto, una forte ingerenza da parte delle potenze straniere. A questo punto, tuttavia, per avere un quadro complessivo della situazione, è necessario fare un piccolo *excursus* e analizzare tutto quanto il contesto da un differente punto di vista, certo molto importante e non avulso dal resto: quello religioso.

5.1.4 La Chiesa e il patriarcato

Nel periodo di nostro interesse si osserva all'interno dell'impero una notevole evoluzione del ruolo della Chiesa.[543] Come si sa, a differenza dell'Occidente latino, a Bisanzio si era conservata la tradizione antica secondo la quale, a partire da Costantino,

[541] Sebbene ricorrendo all'aiuto dell'emiro turco di Aydin, Umur (ibid.., p. 30).

[542] Ibid., pp. 28-31.

[543] Conosce dunque un qualche mutamento la ben nota "sinfonia" tra Stato e Chiesa di giustinianea memoria (*Novella* 6, Proemio).

il vicario di Cristo in terra era l'imperatore. Era costui, d'altra parte, sebbene in genere su suggerimento dell'assemblea dei metropoliti (la *Synodos Endemousa*), a nominare il patriarca – che aveva infatti anche il potere di deporre. Si è visto, solo per restare nell'epoca in analisi, come si svolse il contrasto tra Michele VIII e Arsenio; ma anche come lo stesso imperatore abbia potuto imporre alla Chiesa, nella persona del patriarca Giovanni XI Bekkos, la sua politica filoccidentale e unionista; infine, come abbia incontrato comunque una strenua opposizione, soprattutto da parte della fazione più estrema del mondo religioso bizantino, quella dei monaci. Un rafforzamento del potere patriarcale, a discapito di quello imperiale, va di pari passo, agli esordi del XIV secolo, con un processo di monasticizzazione proprio del patriarcato.[544] L'inizio di un'alleanza tra questo e il mondo dei monaci è databile al 1312, anno in cui venne emanata da Andronico II il crisobollo in virtù del quale il monte Athos passava dalla giurisdizione imperiale a quella patriarcale. Si consideri che nel periodo compreso tra il concilio di Lione e la caduta di Costantinopoli (1274-1453) su venti patriarchi ben undici saranno dei monaci, di cui cinque athoniti. Si assiste insomma ad un processo per il quale la Chiesa va rafforzandosi sempre più all'interno della società bizantina, ed il patriarcato all'interno della Chiesa, sospinto dai monaci e a discapito del clero secolare. Questo fenomeno ha le sue origini, come si è accennato, proprio nel periodo di cui stiamo trattando, ovvero tra la fine del XIII ed il principio del XIV secolo; il personaggio che più di ogni altro favorì lo sviluppo di questo importante cambiamento, con una riforma dello stesso patriarcato, fu Atanasio I, non a caso patriarca di provenienza monastica.[545] Di lui adesso, seppur brevemente, dovremo occuparci.

Abbiamo accennato poco sopra allo scisma arsenita[546], nato dalla difesa, da parte del patriarca Arsenio Autoreiano, dei diritti della legittima dinastia imperiale di Nicea, il cui potere era stato usurpato da Michele Paleologo. Questa rivolta, che aveva trovato molti seguaci soprattutto in Asia Minore, sia per i motivi che abbiamo visto (scarsa protezione militare e vessazioni fiscali da parte del potere centrale), sia perché

---

[544] Congourdeau 2013a, p. 213.

[545] Ibid., pp. 213-214.

[546] Congourdeau, M.-H., "L'idea di Chiesa nella teologia ortodossa", in Mollat du Jourdin, M.,-Vauchez, A. (a cura di), *Un tempo di prove (1274-1449)* (ed. it.), Borla-Città nuova, Roma 1998 (*Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, vol. VI), pp. 291-296.

in quella regione più forte era il potere della dinastia legittima dei Lascaridi, non si era comunque arrestata alla contestazione di ragioni politiche, ma ben presto si era trasformata in un movimento di protesta anche nei confronti della Chiesa istituzionale, vista come corrotta e non meno illegittima del potere imperiale che l'aveva espressa. Difatti, dopo la breve parentesi di Germano III, Michele Paleologo aveva posto sul soglio patriarcale Giuseppe Galesiota, vero e proprio antagonista di Arsenio. Quello si era poi dimesso a causa del concilio di Lione, per essere sostituito con Giovanni XI Bekkos: anche il partito degli Arseniti, sebbene Arsenio fosse già morto nel 1273, si era decisamente schierato contro l'unione coi Latini. Alla morte di Michele VIII, come sappiamo, suo figlio Andronico II si affrettò a rinnegare il patto con Roma: immediata fu quindi la decisione di deporre il patriarca che aveva giurato dinanzi alla professione di fede di papa Clemente IV e di sostituirlo richiamando sul soglio patriarcale il suo predecessore Giuseppe. Naturalmente il partito degli Arseniti non vide di buon occhio questo ritorno e si rifiutò di riconoscergli ogni autorità. Quando poi, pochi mesi dopo, nel marzo 1283, Giuseppe Galesiota morì, gli Arseniti pretesero di esprimere il nuovo patriarca. Andronico II optò per un possibile uomo del compromesso, completamente esterno ad ogni disputa all'interno della Chiesa, che non fosse implicato né con le politiche dell'unione né con la fazione degli Arseniti. La sua scelta cadde dunque sul dotto Giorgio di Cipro[547] (divenuto patriarca col nome di Gregorio II), già allievo di Giorgio Acropolita e maestro di Niceforo Cumno. Anche Gregorio, tuttavia, fu fortemente osteggiato dagli Arseniti. Fu a seguito delle sue dimissioni e del suo ritiro in monastero, dove poco tempo morì, che Andronico II nominò come patriarca Atanasio: era il 1289.[548]

Atanasio era nato ad Adrianopoli probabilmente negli anni trenta del XIII secolo.[549] Divenuto monaco a Tessalonica, in seguito eremita sul monte Athos e poi in Terra Santa e in Oriente, strenuo oppositore dell'unione di Lione, fu appunto scelto da Andronico II come uomo potenzialmente gradito all'intransigenza degli Arseniti. Così

---

[547] Vd. *infra*, § *5.2.2*.

[548] Boojamra 1983, pp. 13-18.

[549] Su di lui si vedano, tra i vari studi, Talbot, A. M., "The Patriarch Athanasius and the Church", *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973), pp. 13-28, e Boojamra, J. L., *The Church and Social Reform: the Policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople*, Fordham University Press, New York 1993.

non fu d'altronde, in quanto quelli pretendevano di essere loro ad esprimere il nuovo patriarca. Da uomo rude e rigoroso quale era, e neanche particolarmente colto[550], Atanasio non mutò di molto, secondo le nostre fonti[551], il suo stile di vita dopo la nomina, continuando a vestire semplici indumenti e perfino scegliendo di risiedere per qualche tempo, in alternanza al palazzo patriarcale, in una cella del monastero di Chora.[552]

Venendo adesso al punto che più ci interessa, Atanasio tentò una riforma[553] della Chiesa, nella convinzione che per questo tramite avrebbe potuto riformare la società, in un'epoca in cui ogni secolare certezza pareva venire meno e scomparire sotto i colpi di una profonda crisi. Anzitutto, Atanasio tentò di limitare l'abbandono da parte dei metropoliti delle rispettive diocesi: comune era infatti che nei territori occupati, soprattutto in Asia Minore, molte sedi episcopali restassero vacanti. Ogni vescovo che abbandonava la sua diocesi per un periodo superiore ai sei mesi senza un valido motivo era da considerarsi deposto[554]; allo stesso modo, Atanasio condannò i cenobiti che abbandonavano le loro sedi. D'altra parte, la coesione del tessuto religioso sul territorio, specie nelle località non più sotto il controllo politico dell'imperatore di Costantinopoli, era visto come unico argine alla dissoluzione di una cultura che nel potere secolare non poteva più riporre in sicurezza la propria identità. Atanasio cercò quindi di imporre una morale rigida all'intera società, a partire dall'imperatore[555], che esortò ad osservare il digiuno quaresimale, nonché a partecipare alle liturgie in occasione delle più importanti solennità religiose. Si trattava, probabilmente, di un tentativo di riformare, da parte di un patriarca-monaco, il sistema sociale e la stessa

---

[550] Fryde 2000, pp. 13, 98.

[551] Ovvero le opere storiche di Niceforo Gregora e soprattutto di Giorgio Pachimera. Atanasio ebbe comunque due biografi, Theoktistos e Giuseppe Kalothetos (ibid., pp. 96, 99).

[552] Boojamra 1983, pp. 44-45.

[553] Cfr. Congourdeau 2013a, pp. 214-215.

[554] Questa norma era anche funzionale a non avere troppi vescovi di stanza a Costantinopoli, aumentando il numero dei partecipanti al sinodo patriarcale (ibid., pp. 210-211, 214).

[555] L'aumento dell'autorità della Chiesa fu senza alcun dubbio favorito, come riportato anche da Pachimera (vd. Boojamra 1983, p. 20), dalla personalità debole di Andronico II. Questo permise ad Atanasio di inserirsi su quella linea di pensiero che pretendeva la centralità della Chiesa all'interno della società, già tipica di patriarchi forti come Michele Cerulario.

Chiesa ortodossa sul modello, in qualche misura, di una comunità monastica.[556] Non mancò d'altra parte all'attività di riforma di Atanasio neppure il tema della carità e della giustizia sociale: oltre a combattere duramente ogni forma di corruzione all'interno della gerarchia ecclesiastica, infatti, fu promotore di numerose collette alimentari in favore di quelle masse di poveri che, provenienti perlopiù dalle campagne e sospinti dalle invasioni dei Turchi, trovavano riparo a Costantinopoli.[557]

Come si può immaginare, l'attività di Atanasio era destinata ad attirarsi in breve molte inimicizie. Nel 1293, l'ostilità nei suoi confronti sfociò addirittura in cospirazioni e intrighi contro Andronico II.[558] Non potendo più tenere a freno l'opposizione di moltissimi componenti del clero e temendo per la stabilità del suo stesso trono, l'imperatore chiese le dimissioni del patriarca. Atanasio accettò il suo destino, seppure non riconoscendosi alcuna colpa, e si ritirò nel monastero di Xerolophos.[559] Al suo posto sul soglio patriarcale fu chiamato Giovanni XII Cosma, al secolo Cosma di Sozopoli. Per quanto si trattasse di un monaco meno irruento e intransigente del suo predecessore, entrò presto in conflitto con l'imperatore su vari fronti, tra i quali, come abbiamo già visto, si annovera la questione del matrimonio della giovanissima principessa Simonide col sovrano serbo Stefano Uroš II Milutin, cui il patriarca si dimostrò assolutamente contrario. Allo scoppio di uno scandalo non meglio specificato riguardante Giovanni, riferito dal metropolita Ilario di Selimbria all'imperatore, Andronico II, forte di un certo malcontento anche all'interno del clero, colse l'occasione delle dimissioni rassegnate dal patriarca per liberarsi di lui e richiamare al suo posto Atanasio (1303).[560]

---

[556] Ibid., pp. 22-23.

[557] Ibid., pp. 24-25; ma si veda anche Constantelos, D. J., "Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I of Constantinople", *Theologia* 41 (1975), pp. 611-625.

[558] Secondo Pachimera, infatti, sarebbe stato tramato un complotto da parte di Costantino, fratello dell'imperatore, per rovesciare il trono; egli avrebbe trovato numerosi appoggi proprio grazie alla promessa di deposizione di Atanasio (Boojamra 1983, ibid., p. 50).

[559] Ibid., p. 52.

[560] Ibid., pp. 55-56. Sulle possibili ragioni che spinsero l'imperatore a riaffidare proprio ad Atanasio il soglio patriarcale si veda ibid., p. 57.

Questo iniziò così il suo secondo patriarcato, che portò la Chiesa a dividersi in due fazioni, ovvero tra i suoi sostenitori ed i suoi avversari, tra i quali si contavano ancora gli Arseniti. Atanasio, del resto, non aveva mutato né convinzioni né strategia. Soprattutto, aveva bene in mente quale dovesse essere il ruolo della Chiesa nella società: domandò infatti ed ottenne dall'imperatore una lettera (γράμμα ὑποσχετικόν) nella quale si specificava che il potere imperiale era al servizio dell'opera riformatrice attuata dalla Chiesa e che questa era sostanzialmente libera da ogni ingerenza del potere civile.[561] Creatosi nuovamente moltissimi nemici, soprattutto all'interno del clero, alto e basso, Atanasio fu infine di nuovo costretto a rassegnare le proprie dimissioni ad Andronico, il quale, pur di riunificare la Chiesa e soprattutto pur di porre finalmente termine allo scisma arsenita, le accettò. Nel settembre 1309 Atanasio si dimise e nel maggio 1310 il suo successore, Nifone, fu nominato patriarca. Finiva così, dopo quasi cinquanta anni, lo scisma dei seguaci di Arsenio; Atanasio si ritirava nel monastero di Xerolophos, dove avrebbe trascorso i suoi ultimi giorni.[562]

5.1.5 L'esicasmo

La ricomposizione all'interno dell'ortodossia degli scismatici Arseniti non piacque a tutti. Per esempio, incontrò la strenua opposizione di un personaggio di tutto rilievo, Teolepto, metropolita di Filadelfia.[563] Dopo essersi fortemente impegnato nella lotta contro i seguaci di Arsenio, attivi soprattutto, come sappiamo, proprio in Asia Minore, ed essere giunto persino a definirli "lupi in veste di agnelli"[564], Teolepto non

---

[561] Ibid., p. 60 ss. Il testo, sconosciuto per secoli, è stato rinvenuto tra le lettere di Atanasio nel ms. Vat. gr. 2219 (272v-274r). La prima edizione si trova in Laurent, V., "Le serment de l'empereur Andronic II Paléologue au patriarche Athanase Ier lors de sa seconde accession au trône œcuménique (septembre 1303)", *Revue des Études Byzantines* 23 (1965), pp. 138-139.

[562] Boojamra 1983, ibid., pp. 87-89. La data di morte di Atanasio non è certa, ma abbiamo un probabile *terminus ante quem* al 1323 (ibid., p. 89, n. 228).

[563] Come Atanasio, anche Teolepto era stato monaco prima di diventare metropolita; entrambi, poi, saranno considerati da Palamas dei maestri (Fryde 2000, p. 95).

[564] Congourdeau 1998a, p. 293.

accettò la riconciliazione, arrivando per questo a rifiutare la comunione con il patriarcato per un decennio, ovvero fino al 1320. Stando alla testimonianza di Arsenio di Tiro, Teolepto si sarebbe comportato così perché non consultato sulla questione dal sinodo costantinopolitano. L'episodio, per quanto curioso[565], non deve comunque essere considerato di particolare gravità, visto che nei dieci anni di dissidenza nessuno si prese la briga di deporre il metropolita di Filadelfia.[566] Questo personaggio, tuttavia, attira la nostra attenzione soprattutto per le sue idee ed i suoi scritti in merito alla questione della preghiera, cui attribuisce un ruolo di primo piano rispetto alle altre attività religiose, quali il digiuno, la veglia, la lettura dei testi sacri ecc. A suo avviso, infatti, l'orazione altro non è che il frutto delle tre potenze psicologiche che dimorano nell'essere umano, ovvero la mente, la parola interiore e lo spirito. La ripetizione ininterrotta del nome divino, unificando quelle tre potenze dell'anima a immagine della Trinità, permetterebbe allora di accostare Dio attraverso l'amore, dopo aver abbandonato il pensiero degli enti sensibili.[567]

La questione dell'orazione in questa epoca ci introduce al tema del cosiddetto esicasmo, o preghiera del cuore, rispetto al quale Teolepto, seppure in maniera spesso originale, segue in effetti un percorso parallelo. L'esicasmo affonda le sue radici nel monachesimo contemplativo orientale dei primi secoli: ne parlano, tra gli altri, Evagrio, lo pseudo-Macario, Diadoco di Fotica, Giovanni Climaco e Simeone il Nuovo Teologo. La denominazione deriva dal termine greco *hesychia*, che significa "calma", "raccoglimento". Si tratta di un metodo di preghiera interiore legata al ricordo di Dio, che mira a risvegliare lo spirito divino assunto durante il battesimo e che consta nell'invocazione continua del nome di Gesù. Il risultato più elevato di questa forma di

---

[565] Suona infatti quantomeno singolare che un uomo tanto convinto della necessità della comunione ecclesiale sia stato poi il primo a dar vita ad una dissidenza coinvolgendo tutta la Chiesa di Filadelfia. La ragione di questo comportamento va probabilmente rintracciata nelle condizioni di riconciliazione accettate da Nifone, tra le quali è inclusa la radiazione del nome del patriarca Giuseppe dai dittici e l'assoluzione totale degli Arseniti (ibid., p. 297).

[566] Ibid., pp. 296-297.

[567] Rigo, A., *Mistici bizantini*, Einaudi, Torino 2008, pp. LXXXIII-LXXXIV; per approfondire su Teolepto, vd. Congourdeau, M.-H., "Théolepte de Philadelphie", in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Parigi 1991, vol. XV, pp. 446-459.

preghiera consiste in una visione mistica della luce divina, quale quella che si racconta gli apostoli ammirarono sul monte Tabor nel rispettivo episodio evangelico.[568]

Nonostante le antiche origini dell'esicasmo, rimasto pratica sotterranea nel periodo centrale del millennio bizantino[569], nel XIII secolo si registra la comparsa di due opuscoli che recano la spiegazione di un nuovo metodo psicofisico di preghiera, la cui derivazione è senza alcun dubbio legata alle pratiche meditative analoghe in uso presso le confraternite sufiche dell'Anatolia selgiuchide.[570] Questi due opuscoli sono il *Metodo della santa preghiera e attenzione*, tradizionalmente attribuito a Simeone il Nuovo Teologo ma in realtà opera di un autore anonimo, e il *Trattato colmo di utilità sulla custodia del cuore*, redatto sul monte Athos dal monaco Niceforo. Ciò che emerge da questi testi è una pratica di preghiera che presuppone la completa assenza di preoccupazioni e che invita il monaco in contemplazione ad assumere una postura della testa che gli consenta la vista dell'ombelico; quindi, attraverso una peculiare disciplina respiratoria, che consiste in una respirazione non naturale, la pratica mira a far discendere la vista interiore dell'asceta, la sua mente, nelle viscere, ovvero nella parte del corpo ombelicale dove hanno sede gli appetiti materiali, al fine di compierne una sorta di trasmutazione. A questo punto, dopo le tenebre, la mente dovrà risalire fino a contemplare la luce nel cuore, dove incontrerà "una felicità infinita".[571]

Come si ricava pure da altri testi successivi, l'asceta deve stare molto attento a non farsi fuorviare, nel corso della pratica, dalle potenze demoniache che lo

---

[568] Sull'esicasmo tenere presenti anzitutto i contributi di Antonio Rigo, alcuni dei quali citeremo anche successivamente: Rigo, A., "Le tecniche d'orazione esicastica e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini", *Rivista di studi bizantini e slavi* 4 (1984), pp. 75-115; Id., "Le formule per la Preghiera di Gesù nell'Esicasmo athonita", *Cristianesimo nella storia* 7 (1986), pp. 1-18; Id., "Le origini delle tecniche psicofisiche d'orazione del Cristianesimo bizantino", in Vega, A.,-Rodríguez Tous, J. A.,-Bouso, R. (a cura di), *Estética y Religión: el discurso del cuerpo y los sentidos*, Editorial Montesinos, Barcellona 1998, pp. 257-266.

[569] Probabilmente a causa della supremazia del cenobitismo studita a discapito della vita eremitica contemplativa: Congourdeau, M.-H., "La santificazione nella Chiesa bizantina", in Mollat du Jourdin-Vauchez 1998, p. 523.

[570] Rigo, A., "Gregorio il Sinaita", in Conticello, C. G.,-Kontouma/Conticello, V. (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, Brepols, Turnhout 2002, p. 94.

[571] La ripartizione delle potenze psichiche è quella platonica del *Timeo* (Rigo 2008, p. LXVII).

attaccheranno, sforzandosi di imporre alla propria mente di non formulare pensieri.[572] A questo proposito, la ripetizione costante, quando la mente si trova nel cuore, della preghiera "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me" sarà la migliore arma contro le insidie dei demoni.[573] In più, dovrà avere cura di non confondere l'autentica luce divina (bianca) con quella diabolica (rosso-fiamma), frutto di allucinazioni mentali.[574]

Che si trattasse di una tecnica psicofisica assolutamente nuova, o quanto meno inconsueta, sebbene innestatasi nella tradizione secolare della preghiera interiore, lo si può desumere da entrambi gli opuscoli che abbiamo citato. Eppure, si ritrova anche nelle vicende biografiche di un altro importante personaggio legato all'esicasmo, Gregorio Sinaita, il quale nei primi anni del XIV secolo non aveva potuto incontrare sul monte Athos più di tre persone iniziate a questa tecnica di preghiera.[575] Gregorio dedicherà numerose opere, redatte all'incirca nell'arco di un ventennio, a questa tematica, fornendoci peraltro molti altri particolari rispetto ai primi due opuscoli scritti dall'anonimo e dal monaco Niceforo.[576] Ad esempio, come dicevamo poco fa, uno degli obbiettivi centrali della pratica esicasta è quello di trattenere la mente dalla formulazione di pensieri, visti come intrusioni delle potenze demoniache, atte a distrarre l'asceta dal ricordo e dalla contemplazione di Dio. Si tratta di un punto essenziale; scrive Gregorio: "la mente è del tutto libera da forme [...], diventa allora immateriale e luminosa", "priva di fantasie e stabile", "senza colore, forma e figura", "priva di immagini e nuda di ragionamenti e di pensieri"[577]; "quando, occupato nella tua opera, vedi una luce o un fuoco all'interno o all'esterno [...] non accettarla, per non doverne subire la conseguenze [...]. Non permettere che la tua mente ne crei"; "[...] non devi accogliere qualsiasi cosa ti appaia, sia essa sensibile o intelligibile, sia

[572] Questo punto è di fondamentale importanza: vd. *infra*, § *5.3.3*.

[573] Rigo 2008, p. LXVIII.

[574] Rigo 2002, pp. 115-116.

[575] Rigo 2008, p. LXIX.

[576] Per approfondire la figura di Gregorio Sinaita si veda anzitutto Rigo 2002 (tenere presente comunque anche ODB, vol. II, p. 883, e Congourdeau 2013b, p. 302). Gregorio fu peraltro il maestro del patriarca Callisto, che ne redasse una biografia.

[577] Rigo 2002, ibid., p. 111.

all'esterno che all'interno, anche se è l'immagine di Cristo o di un angelo o di un santo o una luce che si mostra o è creata dalla mente"[578]. Come tipico di ogni genere di mistica, il rapporto con il divino non può trovare ostacoli ed il pensiero è inteso come una forma di distrazione dalla pratica ascetica. I prodotti della mente allontanano dall'oggetto del sentire, la divinità, che è esperienza e non riflessione. Così, Gregorio Sinaita difende l'estasi e la condizione estatica, in contrapposizione su questo punto ai dettami di Evagrio – che la rifiutava in quanto forma di follia della mente – e rifacendosi piuttosto ai principali apologeti dell'estasi, quali Gregorio di Nissa, lo pseudo-Dionigi e Massimo il Confessore.[579]

5.1.6 La controversia esicasta

La diffusione del pensiero di Gregorio Sinaita nella città più prossima all'Athos, Tessalonica, dette avvio ad una controversia che interesserà l'impero bizantino per tutti gli anni trenta del XIV secolo e che condizionerà nei suoi strascichi anche la guerra civile tra Giovanni Cantacuzeno ed il legittimo imperatore Giovanni V Paleologo, combattuta negli anni quaranta. Come ben sappiamo[580], verso il 1325 giunse a Costantinopoli Barlaam di Seminara: nella capitale ebbe modo di scontrarsi polemicamente con Niceforo Gregora e di difendere la causa della chiesa ortodossa nel confronto dialettico con i legati latini inviati da papa Giovanni XXII.[581] In quest'occasione, come poi nei corsi che terrà negli anni successivi nell'università imperiale, Barlaam si dimostrò un seguace della corrente nominalistica e volontaristica della teologia scolastica occidentale, sulla scorta di autori come Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. Si poneva quindi fortemente in contrapposizione al realismo di san Tommaso d'Aquino, sostenuto per contro dai due domenicani inviati dal papa ed elevato a dottrina ufficiale dalla Chiesa di Roma. In breve, Barlaam si inseriva nella annosa disputa sugli universali (che fin dal XII secolo impegnava la Scolastica

[578] Ibid., p. 115.

[579] Rigo 2008, p. LXXII.

[580] Vd. *supra*, § *1.3.1*.

[581] Fu scelto per questo ruolo direttamente dal patriarca Giovanni Caleca (Rigo 2008, p. LXXIII).

occidentale), riconoscendo loro una qualche consistenza logico-gnoseologica ma negandone una ontologica; sulla stessa linea di pensiero che era stata stoica e che si era trasmessa nell'Occidente latino specialmente attraverso gli scritti di Cicerone e di Boezio. Così, ammettendo Dio come entità assolutamente trascendente e l'universale come concetto con diritto di cittadinanza solamente all'interno dell'intelletto umano, Barlaam poteva ricondurre la questione della processione dello Spirito Santo, che da secoli era il nodo centrale della divisione teologica tra Occidente cattolico e Oriente ortodosso, ad una semplice questione di formule. Non a caso, egli faceva leva sull'autorità, indiscussa in tutta la cristianità, dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, che affermava la totale inconoscibilità di Dio. L'esito dell'incontro con i legati latini fu un nulla di fatto, giacché questi, peraltro appartenenti allo stesso ordine di san Tommaso d'Aquino, non poterono accettare le tesi di Barlaam.[582]

Ma le posizioni teologiche del monaco calabrese non potevano essere accolte neppure dai fautori della mistica del monte Athos. Fu così che Barlaam suscitò la reazione polemica di Gregorio Palamas[583], monaco athonita che aveva lasciato la Santa Montagna nel 1325, sfuggendo alle incursioni dei Turchi.[584] Trasferitosi a Tessalonica dalla capitale, Barlaam ebbe occasione di entrare rapidamente in contatto con gli ambienti monastici della città, in vario modo legati alla scuola di Gregorio Sinaita o allo stesso Gregorio Palamas. Apprese le tecniche della preghiera esicasta, il monaco calabrese non esitò a criticarle e a deriderle in numerose lettere inviate a conoscenti[585], coniando a questo proposito anche il termine *onfalopsichici* ("ὀμφαλόψυχοι"), ovvero

---

[582] Su Barlaam si veda Leone 1974, pp. 15-25, e Impellizzeri, S., "Barlaam calabro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VI (1964): http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_(Dizionario-Biografico)/ (consultato in maggio 2017).

[583] Su Palamas e sul palamismo vd. i vari saggi contenuti in Rigo, A. (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Olschki, Firenze 2004 (soprattutto per la fase della controversia palamita che va dal sinodo del 1351 alla canonizzazione di Palamas nel 1368), nonché Kapriev, G., *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 249-308, e Sinkewicz, R. E., "Gregory Palamas", in Conticello-Kontouma/Conticello 2002, pp. 155-173 (per la teologia di Palamas), 173-182 (per una nutrita bibliografia dal 1933 al 1999).

[584] Congourdeau 1998b, p. 525.

[585] Rigo 2008, p. LXXIII.

"coloro che hanno l'anima nell'ombelico", per schernire i monaci dediti a questa pratica.[586] La reazione di Palamas non si fece attendere e questo determinerà un botta e risposta in crescendo tra i due che coprirà l'arco temporale di circa quattro anni (1337-1341). A questo contrasto si è soliti riferirsi con l'espressione "controversia esicasta".

Gregorio Palamas contrattaccò alle critiche di Barlaam redigendo l'opera *Triadi per la difesa dei santi esicasti*; Gregorio Acindino[587] tentò una mediazione tra i due. L'anno successivo Palamas redasse anche un volume sui fondamenti teologici dell'esicasmo, che fece sottoscrivere ad un gran numero di monaci athoniti: questo prese il nome di *Tomo agioretico*, o "della Santa Montagna". Barlaam scrisse allora un trattato intitolato *Contro i Messaliani*, assimilando apertamente gli esicasti all'antica eresia, ormai scomparsa da secoli ma sempre latente per gli autori ecclesiastici bizantini.[588] A seguito di questa esplicita accusa di eresia, il patriarca Giovanni Caleca convocò Palamas dinanzi al sinodo costantinopolitano per giustificarsi: quello portò il già citato *Tomo agioretico* in sua difesa. Il 10 giugno 1341 il sinodo, presieduto da Andronico III Paleologo, dette ragione a Palamas e condannò per le sue tesi Barlaam, di cui si imponeva la pubblica distruzione delle opere. Appena un mese dopo, in luglio, morto l'imperatore, Giovanni Cantacuzeno in qualità di reggente convocò un nuovo sinodo in cui si rinnovava la condanna degli avversari di Palamas, includendovi stavolta anche Gregorio Acindino che, dopo aver preso le parti degli esicasti, non aveva accettato le giustificazioni teologiche portate all'interno del *Tomo agioretico*.[589]

Palamas sosteneva infatti che Dio abitasse nel cuore dell'uomo fin dal battesimo, ma che la preghiera fosse un metodo di concentrazione utile ai principianti per sgomberare lo spirito dai pensieri importuni e recuperare così appieno la grazia divina. Le fotofanie vissute dai monaci esicasti non si sarebbero ridotte allora a visioni

---

[586] Ibid., p. LXXIV.

[587] Vd. *infra*, § *5.2.4*.

[588] Rigo 2008, p. LXXV. Per i Messaliani si veda in prima battuta l'ivi citato (ibidem, n. 148) Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1998.

[589] Congourdeau 1998b, p. 526.

di una luce creata, come sostenuto dagli oppositori del palamismo, bensì a manifestazioni visibili della luce divina increata, proprio come nell'episodio evangelico della trasfigurazione di Cristo sul Monte Tabor. Tuttavia, una simile tesi esponeva effettivamente il pensiero di Palamas all'accusa di eresia, in quanto proprio i Messaliani pretendevano di poter scorgere direttamente l'essenza della divinità. Per ovviare a questo, Gregorio ricorse ad una distinzione tra *ousia*, o essenza divina, inconoscibile per l'uomo, ed *energeiai*, cioè le "energie, attività" di Dio, come la bontà o la grazia, che, pur non facendo parte dell'essenza e risultando quindi accessibili all'uomo, sarebbero comunque eterne ed increate. Come si è detto a proposito di Gregorio Acindino e come si vedrà più avanti, molti contemporanei, pur non schierandosi contro l'esicasmo come pratica meditativa e di preghiera in sé, non accettarono le tesi teologiche di Palamas, viste come un'innovazione eterodossa; in effetti, parlare di divinità impartecipabile (*ousia*) e di divinità partecipabile (*energeiai*) esponeva comunque il teologo all'accusa di diteismo.[590]

Quanto a Barlaam, già inviato nel 1339 da Andronico III in ambasceria alle corti del regno di Napoli e di Francia, nonché presso la Curia di Avignone, allo scopo di sollecitare una crociata contro gli Ottomani, lasciò definitivamente Costantinopoli dopo la condanna, tornando in Occidente ed aderendo alla Chiesa cattolica (otterrà poi la sede episcopale di Gerace). Di nuovo ad Avignone, diverrà insegnante di greco prima di Francesco Petrarca e poi di Giovanni Boccaccio, contribuendo al nascere dell'Umanesimo in Occidente.

5.1.7 Gli esiti: la grande guerra civile e la controversia palamita

Andronico III, morto a quarantacinque anni per malattia, non si era preoccupato, a differenza dei predecessori, di organizzare la successione. Alla sua morte, suo figlio Giovanni V aveva solo nove anni e non era ancora stato associato al

[590] Ibid., pp. 527-528; Congourdeau 2013b, p. 306.

trono dal padre; nemmeno era stato formalmente nominato un reggente.[591] Fu così che il patriarca Giovanni Caleca assunse questo ruolo, assieme alla madre, l'imperatrice Anna di Savoia. Ben presto, però, si doveva giungere ad uno scontro tra i due più potenti uomini dello Stato, ovvero il gran domestico Giovanni Cantacuzeno e il megaduca Alessio Apocauco. Entrambi tentarono di far fidanzare il legittimo erede al trono con una delle loro figlie. In breve entrarono in aperto conflitto fra di loro, mentre la società bizantina si spaccava nettamente in due, prendendo le parti dell'uno o dell'altro; e questo avveniva su tutti i fronti, da quello sociale a quello religioso. Infatti, se l'aristocrazia terriera appoggiava Cantacuzeno, le classi urbane, da quella mercantile ai banchieri, preferirono schierarsi con Apocauco, il quale investiva molto, dal canto suo, per il mantenimento di una flotta e per dar battaglia ai pirati turchi e a tutte le insidie che provenivano dal mare.[592] Non solo: dopo il sinodo che aveva condannato Gregorio Acindino, sul fronte religioso il patriarca Caleca, già schierato da quello politico dalla parte di Apocauco assieme anche ad Anna di Savoia, non riuscendo a guadagnare alla sua causa Gregorio Palamas lo fece arrestare, facendo scomunicare anche il suo amico Isidoro Bucheira, vescovo di Monemvasia nel Peloponneso.[593] In questo modo, la fazione palamita prese le parti di Cantacuzeno[594], mentre gli antipalamiti di Apocauco. L'ostilità della classe mercantile verso la nobiltà terriera portò a Tessalonica alla cosiddetta rivolta degli Zeloti, che controllarono la

[591] Forse, in punto di morte, Andronico III avrebbe raccomandato come reggente Cantacuzeno ad Anna di Savoia, ma il fatto è tutt'altro che sicuro e la prudenza d'obbligo. D'altra parte, le nostre sole fonti per le vicende in questione sono Niceforo Gregora e lo stesso Cantacuzeno (Laiou, A.,-Morrisson, C., "Dalla minaccia serba alla conquista turca (1341-1453)", in Il mondo bizantino 2013, pp. 32-33).

[592] Ibid., pp. 32-34.

[593] Congourdeau 2013b, pp. 304-305.

[594] Secondo il parere del Meyendorff (Meyendorff, J., "Society and Culture in the Fourteenth Century Religious Problems", sez. VIII, in Id., *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, Variorum Reprints, Londra 1974, pp. 52-53) Cantacuzeno si sarebbe appoggiato alla fazione dei monaci per necessità, dovendosi schierare contro il patriarca Caleca. Lo avrebbe tuttavia evitato volentieri, tant'è che durante il regno di Andronico III aveva tentato in vari modi (anche sostenendo Barlaam) di limitare proprio il potere monastico. Non era d'altra parte nelle condizioni di ristabilire un potere accentrato molto forte, contando fra i propri sostenitori soprattutto i membri dall'aristocrazia terriera.

città in maniera indipendente – sebbene riconoscendo formalmente l'autorità di Costantinopoli e accettando come governatore il figlio di Apocauco, Giovanni – per sette anni.

Come anticipato, le potenze straniere ebbero un ruolo centrale in questa guerra civile, appoggiando di volta in volta l'una o l'altra fazione. Dopo una serie di scontri, nel giugno 1345 avvenne una prima svolta: Giovanni Apocauco fu ucciso dai partigiani di Cantacuzeno, suoi prigionieri. Dopo ancora un anno di guerra, che aveva ormai prostrato l'impero (nel 1346 giunse anche un terremoto, che fece crollare parte della cupola di Santa Sofia), una notte del febbraio del 1347 Giovanni Cantacuzeno riuscì a penetrare di nascosto nella capitale e a circondare all'alba con i suoi uomini il palazzo delle Blacherne. Egli impose quindi delle condizioni all'imperatrice e reggente Anna di Savoia che questa non poté rifiutare: in particolare, Giovanni VI Cantacuzeno, già fattosi proclamare imperatore a Didimotico nell'ottobre 1341, avrebbe retto le sorti dell'impero a fianco del legittimo Giovanni V Paleologo, che peraltro manteneva una posizione subordinata per ulteriori dieci anni.

Si concludeva così, dopo un conflitto che aveva ridotto l'impero in condizioni disastrose[595] e che aveva concesso per la prima volta l'insediamento degli Ottomani in Europa (peraltro, nel 1347 sarebbe giunta a Costantinopoli dall'Oriente anche la peste nera), la grande guerra civile.[596] Sul fronte religioso, questo significò la vittoria della teologia palamita. Nel 1346, quando ormai gli equilibri politici già pendevano dalla parte di Cantacuzeno, Anna di Savoia, cercando di attirarne in qualche modo il favore, attraverso un sinodo aveva fatto deporre Giovanni Caleca e scomunicare Acindino. L'anno successivo Giovanni VI provvide a insediare Isidoro Bucheira sul soglio patriarcale e a nominare Gregorio Palamas vescovo di Tessalonica.[597]

Gli antipalamiti riposero allora le loro speranze in un intellettuale della caratura di Niceforo Gregora, che, come sappiamo, continuava a professarsi strenuamente contrario alla teologia palamita. La sua opposizione a quella che ormai si stava delineando come la dottrina ufficiale della fazione vincente a livello politico, tuttavia,

---

[595] Come ci racconta nella sua opera storica Niceforo Gregora (cfr. Laiou-Morrisson 2013b, pp. 38-39).

[596] Ibid., pp. 35-37.

[597] Dove tuttavia non riuscì ad accedere per alcuni anni a causa dell'ostilità degli Zeloti (Congourdeau 2013b, p. 305).

gli procurò soltanto l'anatema: nel 1351, infatti, un sinodo presieduto nel palazzo delle Blacherne dal successore di Isidoro Bucheira, il patriarca Callisto, ribadì la condanna di Barlaam e di Acindino, aggiungendo pure quella di Gregora. A seguito di ciò – ma lo abbiamo visto –, il filosofo dovette ritirarsi nel monastero di Chora.[598]

Alla fine del 1354 Giovanni V Paleologo riuscì a riprendere pienamente il potere; Giovanni VI Cantacuzeno abdicò e si ritirò a vita monastica con il nome di Ioasaf (sarebbe sopravvissuto fino al 1383).[599] Il ritorno del legittimo imperatore sul trono di Bisanzio non mutò comunque in alcun modo la situazione dal punto di vista ecclesiastico: desideroso di riportare la pace in campo teologico, Giovanni V organizzò un dibattito tra Gregorio Palamas e Niceforo Gregora, che si rivelò d'altronde del tutto infruttuoso, non alterando in alcun modo le posizioni dei due contendenti. Peraltro, entrambi avrebbero terminato la propria vita di lì a poco, intorno al 1360.[600]

La vittoria del palamismo (tuttora dottrina ufficiale della Chiesa ortodossa[601]) portò a compimento quel processo di ampliamento del ruolo dell'autorità ecclesiastica all'interno della società bizantina già iniziato con il patriarcato di Atanasio. Si rafforzò così grazie ai vari patriarchi palamiti, da Callisto a Filoteo Coccino, fino ad Antonio IV Ieromonaco, il ruolo della Chiesa nei confronti dello Stato e la trazione monastica, in particolare athonita, in seno alla Chiesa stessa. Tutto questo non significò d'altra parte una sconfitta *tout court* dell'umanesimo bizantino, nonostante le vicende di Barlaam, Gregora e più tardi di un personaggio come Procoro Cidone, monaco del Monte Athos, traduttore dei teologi occidentali, fautore del tomismo e capofila dell'opposizione athonita a Palamas (sarà accusato di varie eresie e scomunicato da un sinodo a Costantinopoli nel 1368). Uomini come Teodoro Meliteniota, lo vedremo, attestano una prosecuzione dell'interesse per le discipline secolari (nella fattispecie, l'astronomia), nonostante la predominanza della riflessione teologica. In fondo, lo stesso Palamas aveva frequentato un intellettuale come Teodoro Metochita e non

[598] Ibidem.

[599] Laiou-Morrisson 2013b, p. 43.

[600] Palamas diverrà oggetto di culto già poco tempo dopo la sua morte e sarà canonizzato santo nel 1368 durante il patriarcato di Filoteo Coccino (Congourdeau 2013b, pp. 305-306).

[601] Ogni prima domenica di quaresima il *Synodikòn* dell'ortodossia viene integrato con anatemi contro coloro che confondono l'essenza divina con le sue energie (ibid., p. 309).

aveva mai inteso condannare *a priori* la cultura cosiddetta secolare: ma si tratta di una questione centrale, sulla quale ritorneremo a più riprese.

Sta di fatto che, con la scomparsa dei personaggi fin qui più volte menzionati, l'opposizione[602] al palamismo a partire dalla seconda metà del XIV secolo passerà ad una nuova generazione dalle tendenze sempre più filolatine: è il caso del già citato Procoro Cidone, così come di suo fratello Demetrio, divenuto cattolico, nonché del suo allievo Manuele Caleca. L'identificazione del palamismo con l'ortodossia spinse dunque gran parte dei suoi oppositori verso l'Occidente e la Chiesa di Roma[603], dove il metodo tomistico era del resto un ottimo antidoto teologico alla distinzione dell'essenza e delle energie in Dio.[604] Dopo la condanna di Procoro Cidone molti antipalamiti inizieranno ad emigrare in Italia, dove li ritroveremo come collaboratori degli umanisti occidentali e come protagonisti del nuovo tentativo di conciliazione tra le due Chiese, nel 1438-39, al concilio di Ferrara-Firenze.[605]

L'assommarsi di calamità naturali – come il terremoto di Gallipoli, che agevolò l'arrivo degli Ottomani in Europa[606] –, epidemie di peste e guerre instillò un profondo senso di disfatta negli animi dei Bizantini. Il mondo pareva avviarsi verso la sua fine.[607] In effetti, anche volendo esaminare il panorama con le sole lenti del dogma e della

---

[602] Sebbene si registrino anche alcuni personaggi che non presero mai apertamente posizione all'interno della controversia: è il caso dell'abate del monastero di Lavra Giacomo Tricana e dello stesso Nicola Cabasila (vd. ibid, pp. 308-309 e *infra*, § *5.2.8*).

[603] Anche nella consapevolezza dell'ormai irreversibile espansionismo turco, che solo una crociata occidentale dava l'illusione di poter arrestare.

[604] Cfr. Fryde 2000, p. 385. A questo proposito si veda senz'altro Mergiali 1996, cap. III (in particolare, pp. 125-141).

[605] Congourdeau 2013b, pp. 307-310.

[606] Era il 1354.

[607] Si veda a questo proposito il saggio di Pertusi, A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente* (ed. postuma a cura di Morini, E.), Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1988, ma si tenga conto anche di alcune raccolte oracolari come gli *Oracula Leonis* (Rigo, A., *Oracula Leonis: tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all'imperatore bizantino Leone il Saggio, Bodl. Baroc. 170, Marc. gr. VII.22, Marc. gr. VII.3*, Editoriale Programma, Padova 1988).

religione, le vittorie militari arridevano costantemente o agli infedeli musulmani o agli eretici latini, a discapito degli ortodossi, popolo eletto di Dio. Molti patriarchi, *in primis* Atanasio e Callisto, denunciarono le colpe dei Greci, dalla corruzione morale all'apostasia, come causa del mancato favore divino; tentarono allora anche in questa prospettiva un aumento del controllo del patriarcato sulla Chiesa.[608] Come attestatoci da numerosi atti patriarcali, tutto il XIV secolo fu costellato di processi contro persone accusate di praticare ogni sorta di stregoneria, dai semplici incantesimi ai rituali demoniaci.[609]

Anche l'esegesi delle *Sacre Scritture* sembrava avallare l'ipotesi di un approssimarsi della fine del mondo. Il crollo dell'impero romano, inteso ormai da secoli come "colui che trattiene"[610] l'Anticristo, non avrebbe potuto che coincidere, secondo questa lettura, con l'apocalisse.[611] Per questo vennero attualizzate opere quali le *Visioni di Daniele* e l'*Apocalisse* dello pseudo-Metodio.[612] E per questo generò una certa apprensione l'avvicinarsi dell'anno settemila dalla creazione del mondo, coincidente con l'*annus domini* 1492: se infatti il cosmo era stato creato in sette giorni, secondo un passo dei *Salmi*[613] mille anni sarebbero valsi come ventiquattro ore agli occhi di Dio.

---

[608] Callisto creò uno speciale corpo di esarchi per garantire la moralità del clero a Costantinopoli (Congourdeau 2013b, p. 315).

[609] Si veda a questo proposito l'articolo di Cupane, C., "La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione", *JÖB* 29 (1980), pp. 237-262.

[610] *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 2, 7.

[611] Per approfondire tutta la questione della percezione apocalittica a Bisanzio si veda anzitutto la raccolta di saggi Lellouch, B.,-Yerasimos, S. (a cura di), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, L'Harmattan, Parigi-Montreal 1999, ed in particolare l'articolo di Congourdeau, M.-H., "Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues", in ibidem, pp. 55-73.

[612] Congourdeau 2013b, pp. 314-315.

[613] 90, 4.

5.2 Continuità e innovazione: gli intellettuali e la cultura

5.2.1 La cosiddetta "rinascenza" paleologa

Come noto, si è spesso parlato per l'epoca che stiamo prendendo in esame di "rinascenza" in ambito culturale, rimarcando quasi sempre il contrasto tra questa prolifica stagione nel campo delle lettere e la coeva decadenza politico-militare.[614] Non si può evitare di notare come di questo termine, "rinascenza", si sia effettivamente abusato nel corso degli studi di civiltà bizantina. Mutuandolo da un concetto proprio del mondo occidentale (il "Rinascimento", preceduto da un "Umanesimo", come momento di riscoperta della cultura antica dopo un periodo intermedio di oblio[615]), si è preteso di applicarlo a varie fasi della storia di Bisanzio: dapprima alla cosiddetta "rinascenza macedone" del IX-XI secolo, preceduta da un "umanesimo" nella prima metà del IX secolo, poi alla "rinascenza paleologa" appunto, per la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo. Successivamente, si è preteso di etichettare come "rinascenze" anche l'epoca comnena (XII sec.), quella teodosiana (IV e V sec.), quella giustinianea (VI sec.). Il risultato è che la storia bizantina, così rappresentata, diviene una serie continua e pressoché ininterrotta di rinascite culturali, con la sola eccezione del periodo che va dalla morte di Eraclio alla fine della controversia iconoclasta, considerato l'unico "dei secoli bui".[616] È evidente che una tale rappresentazione, al pari di quella che vorrebbe la civiltà bizantina come un millennio di protratta

---

[614] Di "stridente contrasto" parla Ravegnani 2006, p. 165; simile nel concetto anche Wilson 1990, p. 351. Di questo fenomeno parlano comunque anche Ronchey 2002, pp. 130-133, e Ševčenko 1984, pp. 144-145.

[615] Come avremo modo di considerare nel successivo capitolo, non si può, per così dire, rinascere senza morire; non si può insomma concepire un rinascimento se si è privi della nozione di medioevo.

[616] Ronchey 2002, p. 12 ss., nonché Odorico, P., "Différence non diversité : Les Grecs du Moyen Âge face aux autres Européens": http://argos.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/1/wo/jd5p6du8P3GCHePV8eidM0/2.0.0.57.5.1.1.3 (consultato in maggio 2017).

decadenza[617], non può rispecchiare la realtà. Piuttosto, si deve constatare che a Bisanzio una netta rottura con l'antichità, del tipo che ritroviamo nel medioevo occidentale, non ha mai avuto luogo. Del resto, un'educazione basata sui testi antichi profani, oltre che sacri, fu sempre alla base della formazione dell'intera *élite* burocratica. Per di più, una forte permeabilità tra il mondo laico e quello ecclesiastico permise una loro interazione continua, anche culturale.[618] Fenomeni quali l'Umanesimo e al Rinascimento occidentali insomma, dove la nuova classe ricca mercantile tentò di affermarsi affrancandosi da quella cultura medievale, impregnata di filosofia scolastica, che era espressione esclusiva dell'*élite* ecclesiastica, non avrebbero mai avuto ragion d'essere. Per tutti questi motivi, lo stesso Ševčenko preferiva parlare di "revival" nel caso, ad esempio, del periodo paleologo, intendendo con questo termine piuttosto un intensificarsi degli studi e della produzione letteraria, lasciando al solo Rinascimento occidentale quei connotati specifici di "rinascenza".[619]

Con questi presupposti, è altrettanto evidente che, nella continuità della trasmissione culturale del sapere antico a Bisanzio, ci troviamo tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV dinanzi ad un fenomeno per certi aspetti inedito. Si riscontra infatti in questo periodo, come abbiamo in parte già notato e come sottolineeremo ancora, un'attenzione filologica[620] nuova nei confronti dei testi prodotti nei tempi antichi e tardoantichi, molto spesso accompagnata da un'intensa attività esegetica in buona parte originale[621]. Soprattutto, in molti casi, rivolta ad opere effettivamente poco

---

[617] Tipica del Settecento illuminista, basti pensare alle opere di Montesquieu, Gibbon e Lebeau (Ronchey 2002, ibid., pp. 154-158).

[618] Si pensi solo al caso, celebre, di Teodoro Studita, per non citare tutti gli altri esempi di età paleologa che avremo modo di ricordare nel presente capitolo.

[619] Ševčenko 1984, p. 145; ma si veda anche Fryde 2000, p. 388 ss.

[620] A questo proposito, ed in generale per quanto riguarda tutto ciò di cui tratteremo in questo capitolo, si tenga presente il classico Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur*, Beck, Monaco 1978, vol. II, pp. 3-83.

[621] Fanno eccezione alcuni casi naturalmente, come ad esempio Teodoro Metochita e Giuseppe il Filosofo che, allorquando si cimentano nell'esplicazione di alcuni passi aristotelici, non esitano a rifarsi a commenti precedenti, come quello di Michele di Efeso (Ševčenko 1984, pp. 57-58).

copiate e quasi dimenticate nelle fasi storiche precedenti.[622] Un fattore importante è pure la coincidenza, divenuta ormai consueta in questa età, tra erudito e copista.[623] Per capirci, non sono più i tempi di Areta di Cesarea, quando il singolo collezionista allestiva una propria biblioteca privata commissionando manoscritti pergamenacei a vari amanuensi professionisti: adesso, causa le mutate condizioni politiche ed economiche, l'erudito tende piuttosto a pubblicare in prima persona le opere di suo interesse.[624]

---

[622] Nei contenuti, infatti, la "rinascita" paleologa fu molto più intensa rispetto, ad esempio, a quella dell'XI sec. che conobbe la propria acme durante il regno di Costantino IX Monomaco: anche allora la cultura fu certo tenuta in gran conto ma non ebbe luogo un simile recupero della letteratura antica (ibid., p. 145). Per renderci conto di quali furono gli autori classici più letti e copiati in questo periodo, un buon metodo potrebbe essere quello di andare a sbirciare nella biblioteca di un dotto del calibro di Giorgio di Cipro. Troveremmo allora i seguenti nomi (il riferimento è alla silloge escurialense X.I.13): Omero, Teocrito, Sofocle, Aristofane, Euripide, Oppiano, Eschilo (cfr. Pérez Martín, I., *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1996, pp. 51-137); Sinesio, Filone Giudeo, Plutarco, Senofonte, Procopio di Cesarea, Platone, Tucidide, Luciano, Gregorio di Nazianzo, Strabone (ibid., pp. 139-312).

[623] Cfr. Bianconi, D., "Erudizione e didattica nella tarda Bisanzio", in Del Corso, L.,-Pecere, O. (a cura di), *Libri di scuola e pratiche didattiche dall'Antichità al Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi di Cassino (7-10 maggio 2008), Cassino 2010, vol. II, p. 504, nonché Mergiali 1996, p. 43 ss., e Cavallo, G., "Sodalizi eruditi e pratiche di scrittura a Bisanzio", in Hamesse, J. (a cura di), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998)*. Actes du IIe Congrès Européen d'Études Médiévales, Brepols, Turnhout 2004, pp. 645-665.

[624] Il libro, d'altronde, rimarrà un bene costoso e, viste le condizioni avverse sul fronte politico ed economico, si tenderà a ridurre sempre di più la produzione di libri di lusso. Come vedremo anche nel prosieguo del nostro discorso, il reperimento stesso del materiale scrittorio, soprattutto della pergamena (per quanto già affiancata da qualche secolo dalla carta orientale, presto poi soppiantata nel XIV secolo da quella occidentale), sarà tutt'altro che agevole: vd. su tutto questo Mondrain, B., "La vita intellettuale", in Il mondo bizantino 2013, p. 261 ss.

Si tende a collocare l'apice di questo fenomeno culturale all'interno dei limiti cronologici del regno di Andronico II (1282-1328).[625] Si è notato[626] come moltissimi manoscritti che Bisanzio ci ha trasmesso risalgano a quest'epoca, o siano copie di archetipi ad essa riconducibili; e tale fenomeno interessa un gran numero di opere poetiche e drammaturgiche, nonché filosofiche, scritte nell'antichità.[627] Sebbene l'attività filologica dei più eminenti rappresentanti di questo periodo, di cui tratteremo tra poco, sia stata anche oggetto di aspre critiche da parte di alcuni studiosi moderni[628], è ben documentato il loro tentativo, laddove risultasse possibile, di operare per collazione di manoscritti. È stato anche ormai dimostrato come essi abbiano sicuramente avuto accesso a codici più antichi fino ad allora poco conosciuti, in alcuni casi, con ogni probabilità, anche redatti in maiuscola.[629]

Si sviluppò insomma in quest'età una passione che non esiteremmo a definire, per taluni aspetti, "archeologica"[630]. Se, come sappiamo, la costante riproduzione delle forme antiche fu propria di tutte le stagioni di Bisanzio, possiamo concordare con Ševčenko che la concezione bizantina dell'antichità si era sempre mantenuta bilineare, appiattita, per così dire, sulla Seconda Sofistica, dove un Platone era accostabile a un Giamblico ed un Demostene abitava la stessa dimensione temporale di un Sinesio. Tutto questo, per delle ragioni che dovremo analizzare, acquista nella nostra età di

---

[625] Sebbene i preludi di questa stagione siano certo già riscontrabili nell'Impero di Nicea: cfr. Tuilier, A., "Recherches sur les origines de la Renaissance byzantine au XIIIe siècle", *Bulletin de l'Association G. Budé* 4/3 (1955), p. 71 ss.

[626] Una lista provvisoria è stata allestita da Hunger (Hunger, H., "Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit", sez. XX, in Id., *Byzantinische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze*, Variorum, Londra 1973, pp. 124-125). D'altronde, la conquista ottomana del 1453 non portò ad una distruzione in larga scala di manoscritti, come accadde invece nel corso della quarta crociata del 1204: è quindi ragionevole pensare che la maggior parte dei codici copiati durante l'età paleologa sia giunto fino a noi (Mondrain 2013, p. 261 ss.).

[627] Un posto di rilievo spetta agli scritti di Esiodo, Pindaro e Teocrito (Fryde 2000, p. 152).

[628] Uno su tutti Turyn, si veda soprattutto Turyn, A., "The Sophocles recension of Manuel Moschopulus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80 (1949), p. 151.

[629] Non è chiara l'origine di questi manoscritti; si è ipotizzato che potessero provenire dai monasteri dell'Asia minore (Fryde 2000, pp. 152-157).

[630] Riprenderemo questo tema nel prossimo capitolo.

riferimento uno spessore storico diverso, basti pensare a Teodoro Metochita, che dimostra di ben discernere, ad esempio, tra Socrate e la filosofia a lui successiva e di evidenziare tutta la differenza del contesto sociale in cui vissero due retori come Demostene ed Aristide.[631] Del resto, quella concezione "bilineare" citata da Ševčenko era l'esito del tutto normale di una visione storica priva di un'età di mezzo, l'affermazione della cui esistenza poteva viceversa immettere (è il caso dell'Occidente) un senso di prospettiva e di profondità. Questo elemento si rafforzerà non a caso nel Rinascimento: un autore bizantino come Argiropulo, per non portare che un esempio, non aveva alcuna difficoltà a credere che Aristotele fosse un allievo di Socrate; un umanista occidentale come Leonardo Bruni, al contrario, sapeva benissimo che questo era impossibile, non essendo ancora nato lo Stagirita nel fatidico 399 a. C., anno dell'esecuzione del filosofo ateniese.[632]

---

[631] L'uno in democrazia, l'altro sotto una monarchia ovviamente (Ševčenko 1984, pp. 163-164; Wilson 1990, pp. 389-391; ma si veda soprattutto Teodoro Metochites, *Saggio critico su Demostene e Aristide*, a cura di Gigante, M., Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1969). Questa peculiarità di Metochita è stata rimarcata anche da Beck (Beck, H. G., *Theodoros Metochites, die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Beck, Monaco 1952, p. 75) e da Fryde (Fryde 2000, p. 323), per il quale questo personaggio sarebbe stato agevolato in tale prospettiva anche dalla propria esperienza in campo politico. D'altronde, una simile lucidità è dimostrata da Metochita pure nei confronti di un importante padre della Chiesa come Gregorio di Nazianzo, che dimostra di saper ben inquadrare nel suo contesto storico (Fryde, ibid., pp. 327-328). Si pensi infine a quanto scrisse nelle sue *Semeioseis*: "La storia allarga la mente: innalza gli occhi dell'intelletto alla comprensione e alla valutazione della realtà, alla conoscenza di ciò che accade nel mondo" (brano riportato in traduzione da Wilson, ibid., p. 394).

[632] Ibid., p. 393. Si consideri a questo proposito che, per di più, gli Occidentali trovavano nelle fonti greche molte notizie sull'Italia antica che mancavano negli storici latini, mentre i Bizantini erano del tutto disinteressati alla storiografia romana, come dimostra il fatto che anche quei pochi eruditi che conoscevano la lingua latina non si cimentarono mai in traduzioni di opere storiche: così ad esempio Demetrio Cidone, ma anche Bessarione, che pure aveva preso a prestito a Venezia e poi copiato un manoscritto contenente gli *Annales* e le *Historiae* di Tacito, dimostra attraverso le proprie note marginali di essere stato interessato soltanto ai fatti riguardanti la Palestina e la storia di Giudei e Cristiani (vedi su questo Fryde, E. B., *Humanism and Renaissance historiography*, Hambledon Press, Londra 1983, pp. 98-99). A riprova poi di una percezione della storia completamente diversa fra Bisanzio e l'Occidente, si consideri anche che nel Rinascimento si tendeva a produrre opere storiografiche che partivano dalla fine dell'antichità e che abbracciavano tutta "l'età di mezzo" (si pensi allo stesso

Tornando alla prima età paleologa, pare dunque farsi più urgente, rispetto al passato, uno sforzo di riproduzione dell'antichità greca, una *fièvre de classicisme* che è, in prima battuta, estetico-linguistica, in una parola, retorica[633]. Ecco come vengono prodotti allora, ed adottati in seguito nell'insegnamento, numerosi lessici volti a trasmettere agli allievi una notevole mole di vocaboli propri dell'attico più puro, la cui buona conoscenza offriva ottime possibilità di carriera, come dicevamo, nei ranghi e della burocrazia imperiale e della Chiesa.[634] Lessici di voci attiche ("Ἐκλογαί") furono scritti e da Manuele Moscopulo e da Tommaso Magistro, mentre Massimo Planude e il patriarca Giovanni Glykys si dedicarono a trattati sulla sintassi.[635] Si fece poi ampio ricorso anche alla cosiddetta schedografia, di cui avremo modo di parlare più avanti.[636] In questa urgenza che abbiamo definito, a tratti perlomeno, "archeologica", non mancano di comparire poi anche dei veri e propri pezzi di ricalco dei più stimati autori antichi: è il caso di Tommaso Magistro, che fu così capace di imitare lo stile di Elio Aristide che per lungo tempo due suoi saggi furono ritenuti originali dell'antico retore.[637]

Leonardo Bruni o a Flavio Biondo), mentre nella Bisanzio dei Paleologi la storiografia fu sempre sostanzialmente riferita a eventi coevi (ad esempio le opere di Giorgio Pachimera e di Niceforo Gregora): Fryde 2000, pp. 394-395.

[633] Sulla retorica in questo periodo si veda il contributo di Constantinides, con la relativa bibliografia (Constantinides, C. N., "Teachers and students of rhetoric in the late Byzantine period", in Jeffreys, E. [a cura di], *Rhetoric in Byzantium*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 39-53).

[634] Esisteva ad alti livelli una cerchia di intellettuali che ricercava la conoscenza per se stessa. Questi uomini, tra i quali dobbiamo certo annoverare un Metochita e un Gregora, come si vedrà più avanti, erano assolutamente convinti di poter giungere per questa strada alla verità ultima dell'esistenza: cfr. Mergiali 1996, p. 60. Eppure, gli stessi non mancano di rimarcare la centralità della grammatica e della retorica, *in primis* per la preservazione e la comprensione della lingua degli antichi: si veda ad esempio Gregora nel corso del dibattito con Barlaam (*Florenzio*, 805-815; citato anche da ibid., pp. 75-76).

[635] Cfr. Fryde 2000, p. 222 ss., e Bianconi 2010, p. 489.

[636] Vd. *infra*, § *5.2.7*.

[637] Lenz, F. W., *Fünf Reden Thomas Magister*, Brill, Leida 1963, pp. X-XV, 1-66. Ne parla anche Fontanella 2013, p. 207, e Ševčenko 1984, pp. 146-147.

Ma la prima età paleologa è pure un'epoca di riscoperta di alcune branche del sapere precedentemente trascurate.[638] Accade per l'astronomia, che come sappiamo[639], Metochita aveva appreso da Manuele Briennio e trasmesso a Niceforo Gregora. Non possiamo poi non citare la "riscoperta" da parte di Planude della *Geografia* di Tolomeo[640] e dell'epica di Nonno di Panopoli, nonché di una corposa collezione di epigrammi, la ben nota *Antologia Planudea*, tutte opere in merito alle quali la tradizione era rimasta silente per secoli.[641] Lo stesso si può dire per quanto concerne la filosofia, soprattutto platonica[642], guardata con forte sospetto durante tutto il periodo comneno. È stato ipotizzato[643] che l'iniziatore di questo "revival" platonico[644], e neoplatonico, sia stato Giorgio Acropolita[645], importante insegnante e uomo di cultura a Nicea e più tardi nella Costantinopoli riconquistata (nonché grande logoteta di Michele VIII). È lui stesso, nelle sue *Storie*, a dirci di aver studiato Plotino, Giamblico

---

[638] Su questo tema in generale vd. Fryde 2000, pp. 337-355; ma si tenga presente sicuramente Magdalino, P., *L'orthodoxie des astrologues : la science entre le dogme et la divination à Byzance*, Lethielleux, Parigi 2006, pp. 133-162, e, soprattutto per quanto riguarda la matematica e le scienze, Bydén, B., *Theodore Metochites* Stoicheiosis Astronomike *and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2003, pp. 105-262.

[639] Vd. *supra*, § *1.3.1*.

[640] Mergiali 1996, p. 41; ma, come si vedrà, Planude si interesserà anche di astronomia (ibid., pp. 39-40). Lo studio della geografia e dell'astronomia caratterizzerà la formazione della classe colta bizantina dei secoli a venire, si pensi soltanto a un personaggio quale il cardinal Bessarione (Ronchey, S., *L'enigma di Piero*, BUR, Milano 2006, pp. 238-240).

[641] Cfr. Ševčenko 1984, p. 148.

[642] Si registra infatti in questo periodo un incremento delle copie dei manoscritti platonici (cfr. Fryde 2000, p. 188, che propone un raffronto quantitativo con i codici contenenti opere di Aristotele, e vd. Mergiali 1996, p. 47, n. 173, con l'ulteriore bibliografia ivi indicata).

[643] Fryde, ibid., p. 203.

[644] Niceforo Gregora arrivò a citare apertamente la celebre settima epistola di Platone in un elogio rivolto all'imperatore Andronico II (ibid., p. 188: per il testo si veda Leone, P. A. M., "Nicephori Gregorae ad Imperatorem Andronicum II Palaeologum orationes", *Byzantion* 41 [1971], pp. 497-519).

[645] Sebbene, come avremo modo di ripetere anche oltre (§ *5.3.2*), si tratti di un "revival" che, in buona parte almeno, si andò a collocare sulla via già inaugurata due secoli prima da vari intellettuali tra cui anzitutto Michele Psello.

e Proclo[646]; è noto che suo figlio Costantino possedesse una copia di Plotino, ed è indubbio che tutti i più antichi codici completi giuntici di questo autore risalgano proprio a quest'epoca.[647]

Dobbiamo insomma riscontrare nella storia culturale di questo periodo una tendenza ad un vero e proprio processo di estrazione dal mondo antico, in linea se vogliamo con quanto era da sempre la regola bizantina, ma con una dedizione ed una profondità inedite. Questo desiderio di riappropriarsi di un passato tanto lontano quanto glorioso si ritrova anche, curiosamente, nella rivalutazione del termine "elleno". Fino al XIII secolo questa parola aveva un senso totalmente dispregiativo e stava ad indicare i "pagani"; propriamente, esso derivava da alcuni brani delle *Sacre Scritture* e stava ad indicare i non-Giudei, ovvero i Gentili. Nel contesto del monachesimo egiziano tardoantico aveva assunto quel valore negativo, con il quale si era poi trasmesso alla civiltà bizantina. Tutto questo, però, mutò proprio con l'inizio dell'epoca paleologa, durante la quale solo le persone di media cultura proseguirono ad usare il termine con l'antica accezione; gli intellettuali, per contro, non esitarono a definirsi sovente degli "Elleni", nel senso di eredi diretti del celebre passato greco.[648] È stato detto[649] che questo fenomeno sarebbe dovuto alle mutate condizioni geopolitiche, che vedevano ormai i Bizantini all'interno di un impero a tutti gli effetti

---

[646] Lettore di autori neoplatonici (ed in particolare di Proclo) fu pure il suo allievo Gregorio di Cipro: si veda su questo Menchelli 2010.

[647] Fryde 2000, p. 203; si veda anche il contributo di Förstel, C., "Untersuchungen zur Rezeption Plotins in der Palaiologenzeit: die Handschriften A und E (Laurentianus 87.3, Parisinus gr. 1976)", in *Actes du VIIIe Colloque International de Paléographie Grecque* [Amburgo 2013], in corso di stampa. Non si può poi tacere il fatto che le opere dedicate alla speculazione sull'anima di uno degli intellettuali di punta del periodo, Niceforo Cumno, muovono, sebbene polemicamente, proprio dal pensiero di Plotino (Verpeaux, J., *Nicéphore Choumnos. Homme d'état et humaniste byzantin*, Éditions A. et J. Picard & Cie, Parigi 1959, pp. 141-146).

[648] Ševčenko 1984, p. 163. L'ellenismo inteso come piena padronanza della lingua e della retorica degli antichi implicava anche una portata di tipo sociale, andando ad isolare la classe degli eruditi dal resto della popolazione (vd. *infra*, § *5.2.7*, con relativi rimandi bibliografici).

[649] Ibidem, ma si veda anche Kaldellis, A., *Hellenism in Byzantium*, Cambridge University Press, New York 2007, l'intero capitolo 6.

greco, decisamente più compatto a livello etnico rispetto ai secoli precedenti.[650] Di qui, sempre secondo questa linea di pensiero, l'affermarsi di un certo nazionalismo[651], anche di reazione alla situazione di ripiegamento militare.[652]

Eppure, almeno in apparenza[653], non manca in quest'epoca anche un'importante, e a tratti inedita, apertura verso l'esterno. Questo si concretizza anzitutto in uno sguardo d'interesse verso la cultura occidentale, e dunque alle opere latine. Risalgono al nostro periodo di riferimento le ben note traduzioni del già citato Massimo Planude[654]. Più tardi, nella seconda metà del XIV secolo, per un interesse rivolto piuttosto verso le dispute politico-teologiche, i due fratelli – già menzionati – Demetrio e Procoro Cidone si cimenteranno nella traduzione di alcune opere di Tommaso d'Aquino, in particolare la *Summa Theologiae*.[655] Ma si hanno traduzioni anche da lingue occidentali diverse dal latino, come ad esempio dall'antico francese, si veda il caso di alcuni romanzi.[656] Lo stesso, se si vuole, il recupero di certe scienze,

---

[650] Sebbene questa posizione sia stata di recente contestata e ridimensionata (cfr. Page, G., *Being Byzantine*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 67-68.

[651] Torneremo in seguito su questo punto: ma si veda intanto Cavallo, G., "« Foglie che fremono sui rami ». Bisanzio e i testi classici", in Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. III (*I Greci oltre la Grecia*), Einaudi, Torino 2001, pp. 610, 625, nonché Leone 1974, p. 25.

[652] La ripresa (rivalutazione?) del termine "elleno" avvenne nel periodo delle crociate, forse anche nell'intento di distinguersi dagli Occidentali, laddove il termine "Romani" rimandava un po' troppo al mondo latino e al sacro romano impero germanico (Page 2008, p. 65; Kaldellis 2007, p. 295 ss.). Secondo Magdalino (Magdalino, P., "Hellenism and Nationalism in Byzantium", sez. XIV, in Id., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Variorum, Aldershot 1991, pp. 1-29), una lenta rivalutazione del termine sarebbe già iniziata dopo l'incoronazione di Carlo Magno nell'800, perché l'aggettivo *graikòs* (che comunque non era sentito come sufficientemente attico) tendeva a ricordare l'appellativo *imperator Graecorum* dato dagli Occidentali. Anche Magdalino ad ogni modo concorda nell'individuare un discrimine forte nell'utilizzo del termine nella quarta crociata, quando i tradizionali binomi Romani/barbari e cristiani/Gentili iniziarono in effetti a non funzionare più. Avremo comunque modo di riprendere in seguito il discorso sul termine "elleno" e in parte anche sull'età comnena.

[653] Come detto, torneremo ampiamente su queste tematiche, cui proveremo a dare una qualche spiegazione. Per il momento ci limitiamo ad uno sguardo d'insieme degli elementi in gioco, da tentare di ordinare in seguito.

[654] Vd. *infra*, § *5.2.3*.

[655] Ševčenko 1984, pp. 167-168.

[656] Come ad esempio la *Guerra di Troia* (ibid., p. 168).

come l'astronomia, implica un'attenzione rivolta verso i traguardi ottenuti da altre civiltà, in questo caso orientali: personaggi come Giorgio Chioniada, Giorgio Crisococca e Giovanni Abramio lavorarono nel corso del XIV secolo su tavole astronomiche approntate da Arabi e Persiani.[657]

Insomma, per il momento, possiamo limitarci a definire il nostro periodo di interesse come una fase, al tempo stesso, di continuità ed innovazione rispetto al passato. Abbiamo notato una persistenza nello studio della grecità classica, ma con un incremento nella produzione di testi e commenti; un ipotetico nazionalismo, una visione della storia più tridimensionale rispetto ai secoli precedenti ed anche una certa curiosità verso le culture altre, compreso l'Occidente. In questo contesto si cala naturalmente il nostro commento a Sinesio. Prima di tentare di dare una qualche ragione di tutti i fenomeni storico-culturali cui abbiamo accennato in sintesi fin qui, procederemo nei prossimi paragrafi a descrivere meglio i protagonisti, i contenuti e i metodi di questa stagione.

5.2.2 Da Giorgio Acropolita a Matteo di Efeso

Quello che potremmo definire il capostipite del periodo di nostro interesse risponde al nome di Giorgio Acropolita, allievo a Nicea, assieme all'imperatore

[657] Ibid., p. 167. Nella seconda metà del XIII secolo Tabriz, nel nord-ovest dell'Iran, allora sotto la dominazione mongola di Ghazan Khan, era divenuto un centro di studi astronomici. Proprio qui si recò Chioniada, il quale, dopo essere divenuto intimo del sovrano, riuscì ad accedere a tali insegnamenti, originariamente riposti in opere in lingua araba. Il suo maestro, Shams al-Din al Bukhari, gliele presentò in lingua farsi, nella traduzione da lui stesso approntata. Riguadagnata Trebisonda, Chioniada non esitò ad imitarlo e a riportare a sua volta quello stesso sapere in greco (Mergiali 1996, pp. 39-40, e Fryde 2000, p. 344). Se l'uomo concluse la propria vita come medico a Costantinopoli, dove fu peraltro obbligato a redigere una professione di fede probabilmente perché accusato di dottrine eterodosse, quella città mantenne una fama importante quale centro di formazione nell'astronomia persiana: proprio qui fu iniziato a questa materia – e giovandosi delle traduzioni di Chioniada – in pieno XIV secolo Giorgio Crisococca (ODB, vol. I, p. 453).

Teodoro II Lascaris, del grande Niceforo Blemmida[658]. Abbiamo notizie su di lui in quanto insegnante attraverso l'autobiografia di quello che fu il suo principale discepolo, assieme a Giovanni Pediasimo[659], ovvero Giorgio di Cipro.[660] Quest'ultimo, dopo aver tentato di formarsi nella sua isola natale, allora sotto l'occupazione latina, e dopo non essere riuscito a farsi ammettere tra gli allievi di Blemmida ad Efeso, ottenne la tanto desiderata istruzione a Costantinopoli, proprio presso Acropolita.

Dopo la riconquista della capitale, Michele VIII aveva infatti acconsentito ad affidare la cura della trasmissione della cultura ad Acropolita, suo gran logoteta, che aveva per questo esonerato da ogni compito di natura amministrativa. Non sappiamo esattamente dove si tenessero fisicamente le lezioni: apprendiamo però da Giorgio di Cipro che le materie principali cui il maestro iniziava i propri allievi erano la filosofia di Aristotele, la geometria di Euclide e l'aritmetica di Nicomaco, oltre naturalmente alla retorica[661]. Le lezioni furono bruscamente interrotte nel 1274 a causa del concilio di Lione, dove peraltro sappiamo già che Acropolita si recò in ambasceria; morto otto anni più tardi, di ritorno da un'altra missione diplomatica – questa volta a Trebisonda – non sappiamo se riprese mai l'attività didattica.[662]

Quello di Acropolita[663], in ogni caso, era quasi certamente un tipo di insegnamento privato, sebbene si svolgesse sotto il patrocinio formale dell'imperatore. L'unica scuola del tempo che parrebbe fare eccezione a questa regola è quella di San Paolo dell'Orfanotrofio, la cui attività, tralasciando il periodo dell'occupazione occidentale, risaliva fino all'XI secolo. Come apprendiamo dall'opera storica di

---

[658] Ibid., vol. I, p. 296. Su di lui si veda anche Ševčenko, I., "Nicéphore Blemmydès. Autobiographies (1264 et 1265)", in Guillou, A. (a cura di), *La Civiltà bizantina dal XII al XV secolo*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1982, pp. 111-137.

[659] Vd. *infra*, § *5.2.4*.

[660] Per approfondire l'attività d'insegnamento di Giorgio Acropolita (ed anche Giorgio di Cipro) vd. *in primis* Constantinides, C. N., *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries: (1204 – ca. 1310)*, Cyprus Research Center, Nicosia 1982, pp. 31-49.

[661] Macrides, R., "George Akropolites' rhetoric", in Jeffreys 2003, pp. 201-211.

[662] Mergiali 1996, pp. 15-18.

[663] Purtroppo non abbiamo moltissime informazioni né su quest'istituto didattico né sui metodi di insegnamento, giacché la maggior parte delle opere di Acropolita furono bruciate dagli antiunionisti all'inizio del 1283 (Constantinides 1982, p. 34).

Giorgio Pachimera, Michele VIII avrebbe forse stanziato dei fondi per il sostentamento di un maestro e di allievi in questa istituzione, secondo quella che era già stata la politica, a ben vedere, di Alessio I Comneno. Si sarebbe dunque trattato di una forma di istruzione gratuita per i poveri e per gli orfani: eppure, la prudenza è d'obbligo perché non possediamo prove inconfutabili che il ripristino di questa scuola sia effettivamente avvenuto dopo la quarta crociata.[664] Non solo: è anche oggetto di dibattito il fatto che la scuola di San Paolo costituisse o meno un *didaskaleion*[665], una "filiale", della cosiddetta scuola patriarcale.[666] Non siamo neppure sicuri che quest'ultima sia stata effettivamente ricostituita, essendo dubbia la sua esistenza come reale istituzione, a dire il vero, anche per il periodo antecedente il 1204.[667]

Sia come sia, di sicuro il patriarca Germano III affidò un incarico didattico a Manuele Olobolo[668], caduto in disgrazia ma poi riabilitato da Michele VIII per il suo dissenso all'accecamento del legittimo imperatore Giovanni IV Lascaris. D'altronde, le scarse notizie che abbiamo ci lasciano intravedere un'attività discontinua di questa scuola o di questo semplice incarico: lo stesso Olobolo fu nuovamente allontanato dalla vita pubblica per essersi opposto al concilio di Lione; dopo l'incoronazione di Andronico II riprese forse ad insegnare ed ebbe fra i suoi allievi Giorgio Galesiota[669]. Purtroppo non possiamo dire molto di più, così come non sappiamo definire

---

[664] Cfr. Mergiali 1996, p. 26, e Mondrain 2013, p. 259.

[665] Si intende con questo termine un circolo di insegnamento generalmente organizzato attorno ad una figura di intellettuale di spicco. Si può indicare il medesimo concetto ricorrendo a termini differenti, come vedremo oltre (vd. *infra*, §§ *5.2.4*, *5.2.7*).

[666] Sulla cosiddetta scuola patriarcale si veda soprattutto Constantinides 1982, pp. 50-65. Assieme a Kourouses e a Browning, ritiene che la scuola di San Paolo dell'Orfanotrofio potesse in qualche modo afferire alla scuola del patriarcato (sulla base di un passo di Pachimera, tuttavia alquanto ambiguo). Se Darrouzès esprime una certa esitazione, Mergiali sostiene che tra le due scuole non vi fosse alcun tipo di dipendenza o relazione (Mergiali 1996, p. 31, con tutti gli altri riferimenti alle note 80-81). Sulla cosiddetta scuola patriarcale come insieme di più *didaskaleia* o circoli di studio vd. *Eustathii Thessalonicensis Exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, a cura di Cesaretti, P.,-Ronchey, S., De Gruyter, Berlino-Monaco-Boston 2014, p. 223*, con più precisi riferimenti bibliografici alla nota 194.

[667] Mondrain 2013, p. 259.

[668] ODB, vol. II, p. 940.

[669] Già allievo di Giorgio di Cipro (ibid., p. 817).

esattamente il ruolo che poté avere un personaggio come Giorgio Pachimera[670] all'interno di questo centro d'insegnamento.

Ad ogni buon conto, è certo che negli anni compresi tra la fine dei propri studi e l'elezione al soglio patriarcale[671] con il nome di Gregorio II, Giorgio di Cipro[672] svolse un'attività d'insegnamento nella capitale, in una qualche continuità con quella che era stata l'opera del suo maestro. Non siamo tuttavia informati nel dettaglio a proposito delle materie da lui trasmesse agli allievi; le uniche fonti che abbiamo sono alcuni testi che ha lasciato[673] e la sua corrispondenza. Sappiamo per esempio che fece richiesta di una copia di un manoscritto di Platone e di uno di Demostene.[674]

Giorgio di Cipro ebbe numerosi allievi, di cui alcuni di notevole rilievo. Vediamo più nel dettaglio. Anzitutto, non siamo certi se tra questi vada annoverato Costantino Acropolita, figlio di Giorgio: il fatto che abbia svolto i propri studi presso il futuro patriarca, ancorché probabile, resta soltanto un'ipotesi.[675] Furono invece certamente allievi di Giorgio di Cipro personaggi come Giovanni Glykys, Teodoro Muzalone (che avrebbe poi intrapreso la carriera militare[676]), Niceforo Cumno. Il primo ci ha lasciato un manuale dedicato alla sintassi, con una certa attenzione ad alcuni verbi che richiedono casi specifici e quindi una costruzione particolare.

---

[670] Sappiamo tuttavia che egli fu diacono della chiesa patriarcale di Santa Sofia e che compose una serie di opere di contenuto retorico, filosofico e scientifico che ben si adatterebbero ad un'attività didattica (Mergiali 1996, pp. 32-33). Quanto all'attività d'insegnamento di Pachimera si veda comunque Cacouros, M., "La philosophie et les sciences du *trivium* et du *quadrivium* à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation : les textes et l'enseignement, le cas de l'école du Prodrome (Pétra)", in Cacouros, M.,-Congourdeau, M.-H. (a cura di), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Peeters, Lovanio-Parigi-Dudley 2006, pp. 13-17.

[671] Stiamo quindi parlando degli anni compresi, grosso modo, tra il 1274 e il 1283. Tuttavia, forse, proseguì in parte anche dopo (Mergiali, ibid., p. 21). In questi anni egli abitava nel monastero del Salvatore *Akataleptos*, dove però, con ogni probabilità, non teneva i suoi corsi (ibid., p. 20).

[672] Su di lui si tenga ovviamente presente in prima analisi la monografia di Pérez Martín (Pérez Martín 1996).

[673] Mergiali 1996, p. 18, n. 15.

[674] Richiesti rispettivamente ad un dotto residente a Tessalonica di nome Stauracio e ad un monaco chiamato Metodio (ibidem); ma per le letture del patriarca si tenga presente anche Menchelli 2010.

[675] Mergiali, ibid., pp. 19-20.

[676] Ibid., p. 18; PLP, n° 19439.

Giovanni dichiara che quest'opera fu inizialmente da lui concepita per aiutare suo figlio nell'apprendimento della grammatica e dello stile dei migliori autori attici; risale però certamente ai primi anni dieci del XIV secolo, ovvero al periodo immediatamente precedente alla sua elezione al soglio patriarcale (1315), proprio quando svolgeva un ruolo di insegnante. L'opera fu dunque con ogni probabilità destinata al suo pubblico di studenti. Quando nel suo trattato fa menzione di un giovane straordinariamente capace dal punto di vista intellettuale egli intende, quasi certamente, Niceforo Gregora, che faceva parte dei suoi allievi in quel periodo e del quale curò il livello intermedio di istruzione.[677] Giovanni Glykys possedeva una tale conoscenza dello stile attico che un intellettuale di spessore come Niceforo Cumno non esitò a chiedergli di correggere una sua lettera, prima di inviarla all'imperatore.[678] Del resto, a favore della chiarezza dell'espressione retorica, come poi Cumno nella sua controversia con Metochita, si schiererà il patriarca.[679]

Venendo adesso proprio a Niceforo Cumno, possiamo dire che diverrà uno degli intellettuali di punta del circolo che si formerà attorno al trono di Andronico II. Alto dignitario, studioso di retorica e di filosofia, conserverà sempre una forte predilezione per la fisica. Originario di Tessalonica ma formatosi appunto a Costantinopoli, fu inviato come messo in un'ambasciata presso il khan mongolo in Persia intorno al 1275; si assicurò una parentela con la famiglia imperiale facendo sposare la propria figlia Irene al despota Giovanni Paleologo; nel 1309/10 fu poi nominato governatore della propria città natale.[680] A metà degli anni venti del XIV secolo sarà protagonista di un'aspra polemica contro Teodoro Metochita, di cui tratteremo più avanti. Oltre ad averci lasciato un epistolario di ben centosettantadue lettere, questo personaggio è autore di numerosi trattati, dedicati perlopiù alla retorica

[677] Mergiali 1996, pp. 53-54.

[678] Ibid., p. 54, n. 212.

[679] Ibid., p. 53.

[680] ODB, vol. I, p. 433. Cumno compirà una celebre descrizione di Tessalonica, vista quale vero e proprio *locus amoenus*, dove alla straordinaria bellezza della città corrisponde la devozione di schiere di religiosi che levano cori angelici in onore di san Demetrio (Bianconi, D., *Tessalonica nell'età dei Paleologi: le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, Parigi 2005, p. 53).

e alla filosofia[681]; avremo modo nel prosieguo del nostro discorso di citare la sua produzione inerente allo studio dell'anima.

Niceforo Cumno contribuì anche alla formazione di Manuele Gabalas, più noto con il nome di Matteo di Efeso. Questo, nato a Filadelfia, aveva ricevuto una prima educazione su testi religiosi e profani dal proprio padre spirituale, il celebre metropolita Teolepto. Recatosi a Costantinopoli tra il 1309 e il 1310 come messo per organizzare la difesa della propria città natale contro i Turchi, ebbe modo di entrare in contatto con i maggiori intellettuali allora residenti nella Polis e di fare enormi progressi e nella sua conoscenza dell'attico e nella pratica di varie prove di eloquenza. Ma sarà soltanto negli anni venti che Gabalas si affermerà tra i maggiori sapienti della Bisanzio coeva, quando soggiornerà per circa dieci anni a Costantinopoli in veste di cartofilace (*chartophylax*) di Filadelfia. Non sappiamo se in quel periodo tenne dei corsi nel monastero in cui viveva: di certo fu precettore di Michele Filantropeno[682], così come di Giovanni Cumno, figlio di Niceforo, poi scomparso prematuramente.[683] Occupatosi essenzialmente di teologia e di retorica, Gabalas ebbe sempre un debole per Omero, per il quale dimostrò un apprezzamento non solamente estetico: oltre ad un'introduzione a questo autore, redasse infatti una sorta di parafrasi, cristianizzata (si pensi soltanto che tutti i riferimenti agli dei antichi sono assenti), delle peregrinazioni di Ulisse.[684] Il fatto che la lingua utilizzata in quest'opera non sia l'attico, bensì il greco corrente della classe colta bizantina del tempo, la rendeva certo fruibile anche a tutti coloro che non erano in possesso di un'educazione grammaticale e retorica particolarmente elevata.[685] Nella disputa tra Niceforo Cumno e Teodoro Metochita prese le parti del primo, privilegiando uno stile retorico fondato sulla chiarezza piuttosto che sulla complessità; volendo ottenere alcuni favori, tuttavia, non esitò ad avvicinarsi, per l'intermediazione di Giuseppe il Filosofo, al grande logoteta,

---

[681] Per uno studio accurato di questo personaggio e della sua produzione letteraria è ancora fondamentale la monografia di Verpeaux (Verpeaux 1959).

[682] PLP, n° 29775.

[683] Ricaviamo queste informazioni da alcune lettere, vd. Mergiali 1996, p. 100.

[684] Vd. Vianès-Abou Samra, L., "Les *Errances d'Ulysse* par Matthieu d'Éphèse, *alias* Manuel Gabalas (XIVe siècle)", *Gaia* 7 (2003), pp. 461-480.

[685] Fryde 2000, pp. 163-164.

suscitando per questo l'indignazione di Cumno, che tentò d'altronde di riconciliare con il suo avversario. Nel 1329 Manuele Gabalas fu poi nominato metropolita di Efeso e mutò il suo nome in Matteo: non riuscì però a prendere fisicamente possesso del proprio seggio episcopale prima di una decina di anni, essendo la città già caduta in mano agli Ottomani e risultando assai arduo ogni collegamento con la capitale bizantina.[686]

Fu poi forse in contatto[687] con il circolo di intellettuali che si raccolse attorno a Giorgio di Cipro uno dei più importanti esponenti della cultura del suo tempo, ovverosia Massimo Planude.

5.2.3 Massimo Planude, la sua scuola, Manuele Moscopulo

Nato con il nome di Manuele a Nicomedia, Planude si recò a Costantinopoli subito dopo la riconquista del 1261. Sappiamo molto poco della sua formazione: iniziò la propria carriera nella capitale bizantina come copista e scriba nel palazzo imperiale.[688] Fu un sostenitore della politica religiosa di Michele VIII ed un fautore dell'unione fra le due Chiese, non esitando ad accettare la versione cattolica del *Credo* e compiendo per questo anche la traduzione in greco del *De Trinitate* di Agostino. Dopo la morte di Michele VIII, Planude rinunciò alle proprie idee unioniste[689] ma non perse per questo la passione per la cultura latina. Intorno al 1283 prese l'abito monastico e cominciò a firmarsi Massimo. La sua attività d'insegnante[690] ebbe forse inizio nello stesso periodo, anche se abbiamo almeno un indizio che un qualche ruolo

---

[686] Per Matteo di Efeso si veda Mergiali 1996, pp. 99-102, ma soprattutto la monografia a lui dedicata da Kourouses: Kourouses, S. I., *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/6)*, Mytride, Atene 1972.

[687] Bianconi 2010, p. 509.

[688] ODB, vol. III, p. 1681.

[689] In un primo tempo infatti scrisse un trattato a favore dell'unione, oggi perduto, poi ben due contro i Latini (Fryde 2000, p. 262).

[690] A proposito dell'attività d'insegnamento di Moscopulo, si veda, tra gli altri, Constantinides 1982, pp. 66-89.

didattico potrebbe averlo assunto già in precedenza.[691] Teneva probabilmente i propri corsi nel monastero in cui viveva: in un primo tempo, come pare ormai pressoché assodato[692], a Chora, ed in un secondo tempo nel monastero del Cristo *Akataleptos*.

Come in parte abbiamo già accennato prima, Planude realizzò numerose traduzioni dal latino al greco.[693] Non a caso, però, tese ad occuparsi degli autori al tempo più in voga negli ambienti intellettuali occidentali, che ebbe senz'altro modo di apprendere nel corso del proprio soggiorno a Venezia nel 1296, dove fu inviato in missione diplomatica: oltre ad Agostino, tra gli altri, Ovidio, Boezio, Macrobio, Cicerone, Donato. Per quanto riguarda la letteratura greca, Planude provvide a copiare molti autori, il cui testo molto spesso non esitò ad emendare e a dotare di note di commento. Si dedicò, primo tra i Bizantini dopo molto tempo, lo abbiamo già accennato, all'epica di Nonno di Panopoli. Tra i classici, tuttavia, il suo preferito fu senza alcun dubbio Plutarco, di cui si ripromise di copiare l'*opera omnia*, nonostante numerosi problemi dovuti alla difficoltà di reperimento di pergamena di buona qualità.[694] Sul finire del XIII secolo, Planude compì la sua opera forse più celebre, ovvero quella versione dell'*Antologia greca*, raccolta di epigrammi antichi, che si è soliti denominare *Antologia planudea*, in quanto ci trasmette componimenti non altrimenti tramandati.[695] Ma i campi di applicazione di questa importante personalità furono molti e vari. Si occupò di armonica, condividendo questo interesse con personaggi quali Giorgio Autoreiano[696] e Teodora Raulena[697]; a partire dagli anni novanta del XIII secolo, si dedicò alla matematica ed in particolare allo studio dei

---

[691] Cfr. Mergiali 1996, p. 35.

[692] Ma la questione è stata a lungo dibattuta: vd. su questo ibid., p. 36, e Fryde 2000, p. 227. Tenere presente comunque anche Bianconi, D., "La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani", *Segno e testo* 3 (2005), pp. 391-438.

[693] Per una lista completa vd. Mergiali, ibid., n. 109.

[694] Ibid., p. 41.

[695] Sebbene sia macroscopico l'intervento di censura applicato da Planude (peraltro usualmente non tipico dei Bizantini): mancano infatti molti epigrammi evidentemente giudicati sconvenienti, come quelli di argomento omoerotico (cfr. Wilson 1990, pp. 353, 364-365).

[696] PLP, n° 1693.

[697] Vd. *infra*, § *5.2.6*.

numeri indiani[698], nonché all'opera di Diofanto, alla quale aveva peraltro già riservato un breve commentario Giorgio Pachimera. Non mancò tra i vari interessi di Planude anche l'astronomia, che con ogni probabilità fece parte delle sue materie di insegnamento: è sua un'edizione commentata dei *Fenomeni* di Arato ed è da ricondurre sempre a lui un commento alla teoria circolare delle stelle di Cleomede.[699] Abbiamo poi già accennato alla sua "riscoperta" della *Geografia* di Tolomeo, la seconda opera geografica più ampia trasmessaci dall'antichità dopo quella omonima di Strabone.[700] Per quanto concerne invece le opere dedicate all'insegnamento della grammatica e della retorica, il contributo migliore di Planude fu l'opera sulla sintassi, trattandosi della prima esposizione sistematica di questa materia in un singolo volume.[701] Per quanto riguarda la grammatica latina, fra le sue traduzioni in greco si conta l'*Ars minor* di Elio Donato, per secoli il manuale più utilizzato in Occidente per l'insegnamento; conobbe le *Institutiones grammaticales* di Prisciano, ma non ne approntò alcuna traduzione.[702] Si occupò anche dell'insegnamento della lingua attica, ma in questa disciplina la sua produzione si confonde con quella del suo allievo Manuele Moscopulo.[703]

Massimo Planude ebbe davvero molti discepoli. Solo per limitarci ai principali, possiamo ricordare Andronico Zarida[704] e soprattutto Giorgio Lacapeno. Investito forse di un qualche compito al servizio dell'imperatore, come ci pare di dover desumere[705], quest'ultimo personaggio si dedicò esclusivamente ad opere di carattere grammaticale: compose un manuale mettendo assieme materiale tratto da numerosi

---

[698] Fryde 2000, pp. 340-341, e soprattutto Maxime Planude, *Le Grand Calcul selon les Indiens*, a cura di Allard, A., Faculté de philosophie et lettres de l'Université Catholique, Lovanio 1981.

[699] Mergiali 1996, pp. 38-42.

[700] Fryde 2000, p. 254.

[701] Il più autorevole precedente era l'opera in quattro libri di Apollonio Discolo (II sec. d. C.), che tuttavia non era stato concepito come un testo per l'insegnamento e risultava alquanto difficile da capire (ibid., p. 247).

[702] Ibid., pp. 246-248.

[703] Vd. *infra*.

[704] PLP, n° 6461. Anche suo fratello Giovanni (ibid., n° 6462) fece parte della cerchia di Planude, ma fu attivo pure a Tessalonica (Cavallo 2004, p. 661).

[705] Mergiali 1996, p. 52.

autori antichi e bizantini, quali, tra gli altri, Omero, i tre massimi tragediografi ateniesi, Platone, Tucidide, Demostene, Luciano, Aristide, Sinesio, Gregorio il Teologo e lo stesso Giorgio di Cipro. Creò pure un'antologia scelta di epistole di Libanio, dotate di suoi commenti di carattere grammaticale. Tutto questo materiale parrebbe ben prestarsi ad una qualche attività d'insegnamento, ma non abbiamo purtroppo alcuna informazione sicura che possa indirizzarci in tal senso.[706]

Allievo di Massimo Planude fu pure Giovanni Zaccaria. Questi ebbe un atteggiamento alquanto originale per la sua epoca, perché considerò sempre il mero studio della grammatica come superficiale e poco utile e preferì dedicarsi a materie più concrete, nella fattispecie alla medicina. Quanto alla retorica, coerentemente con le sue idee, si professò un fautore della chiarezza espressiva, prendendo dunque le parti di Niceforo Cumno nel corso della sua disputa con Teodoro Metochita. Nei primi anni venti del XIV secolo ottenne il titolo di *aktouarios*, ovvero di medico imperiale, capo di tutti gli altri medici. Possiamo dire che fu l'ultimo studioso di questa materia degno di nota a Bisanzio; ci ha lasciato ben tre studi, ovvero un trattato sulle urine e i due (più noti con il titolo latino) *De methodo medendi* e *De spiritu animali*. Fu in stretti rapporti con Alessio Apocauco, al quale dedicò la sua seconda opera, nonché con Giuseppe il Filosofo, col quale condivise, sebbene mantenendosi ad un livello superiore, l'interesse per la medicina.[707] Giovanni Zaccaria si interessò comunque anche allo studio della materia più esclusiva della sua epoca, l'astronomia. Redasse infatti ben tre dialoghi[708], di cui uno[709] sulla possibilità di predire, piuttosto che determinare, gli eventi, a partire dall'osservazione delle stelle.[710] A suo avviso le anime, direttamente connesse con la divinità, non subirebbero gli influssi degli astri (affermare il contrario sarebbe stato in effetti considerato eretico dalla Chiesa), mentre

---

[706] Ibid., pp. 52-53.

[707] Ibid., pp. 57-59.

[708] I primi due intitolati *Hermodotos* e *Mousokles* (*I. Katrarii Hermodotus et Mousocles dialogi, Nataliacia regis augustissimi Guilelmi imperatoris germanici*, a cura di Elter, A., ex Caroli Georgi Typographeo academico, Bonn 1898, coll. 5-54).

[709] Intitolato *Ermippo o sull'astrologia* (*Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus*, a cura di Kroll, G.,-Viereck, P., Teubner, Lipsia 1895).

[710] Mergiali 1996, pp. 69-70.

i corpi, in quanto entità materiali, sarebbero oggetto di influenza da parte degli enti superiori. Discepolo di Zaccaria fu Giorgio Oinaiota[711], che l'*aktouarios* non riuscì tuttavia a far ammettere all'interno del circolo estremamente selettivo di studiosi delle scienze astronomiche, ruotante attorno alla figura di Metochita e sotto il patrocinio diretto dello stesso Andronico II.[712]

L'allievo più celebre di Massimo Planude fu in ogni caso Manuele Moscopulo. Nipote del sapiente metropolita Niceforo Moscopulo, ottenne una notevole fama presso i contemporanei e per le sue edizioni di testi antichi e per le sue opere a carattere didattico-grammaticale, di certo destinate ai propri allievi. Per quanto riguarda le prime, si occupò di autori come Teocrito, Pindaro, Esiodo, Euripide (per le tragedie *Ecuba*, *Oreste* e *Fenicie*) e soprattutto Sofocle, il cui commento alla trilogia *Aiace*, *Elettra*, *Edipo Re* è considerato dai moderni il contributo più maturo. Si è notato come rientri nello stile di commento di Moscopulo un'attenzione pressoché esclusiva ai problemi di natura lessicale, trovandosi quasi sempre al centro dei suoi interventi questioni di vocabolario, spiegazioni di termini o sostituzioni di parole con altre simili.[713] Particolarmente fortunate furono le sue *Erotemata grammatikà*, soprattutto in ambito umanistico occidentale.[714] Si tratta di un modo singolare di insegnare la grammatica, poiché l'opera è strutturata in forma di dialogo, con domande e risposte.[715] Moscopulo redasse probabilmente anche un lessico di voci attiche

---

[711] ODB, vol. III, p. 1519.

[712] Mergiali 1996, pp. 69-72.

[713] Ibid., pp. 49-50. Si è giustamente affermato che è molto difficile, se non impossibile, attribuire dei singoli scoli a Planude, piuttosto che a Magistro o a Moscopulo o a Triclinio, senza tenere conto anche di testimonianze esterne: si veda su questo Aubreton, R., *Démétrius Triclinius et les recensions médiévales de Sophocle*, Les Belles Lettres, Parigi 1949, p. 57; tenere comunque presente anche Hopfner, T., *Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopulos: eine Studie über ihren Sprachgebrauch in den Scholien zu Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes Hesiod, Pindar und Theokrit*, Holder, Vienna 1912.

[714] Fu infatti l'opera più popolare presso gli umanisti che intendevano apprendere il greco; e questo nonostante che altre grammatiche fossero state successivamente pubblicate da autori importanti quali Manuele Caleca, Giorgio Scolario o Manuele Crisolora (Mergiali, ibid., p. 51 e n. 192).

[715] Si tratta di grammatiche in forma catechistica il cui modello è già testimoniato nel mondo antico (Cavallo, G., "Oralità, scrittura, libro, lettura. Appunti su usi e contesti didattici tra antichità e Bisanzio",

intitolato *Syllogè*, sebbene la paternità di quest'opera sia stata messa in dubbio.[716] Sono stati attribuiti a questo autore anche due trattati, dedicati rispettivamente al dialetto ionico e al dialetto dorico. Se il primo riproduce materiale già attestato altrove, il secondo non ha eguali in nessuna altra opera a noi nota e potrebbe trattarsi di un lavoro originale.[717] Per concludere, va considerata la sua produzione relativa all'insegnamento della lingua attica. Come già detto, negli scritti di Moscopulo, in questo campo, sono confluiti quelli di Planude: è quindi pressoché impossibile stabilire la portata del contributo rispettivo. Anche perché si può verosimilmente pensare che l'allievo abbia lavorato su dei testi già approntati dal maestro, magari ampliandoli.[718] Gli esempi principali sono in ogni caso le *Favole* di Esopo e l'*Heroikos* e le *Immagini* di Filostrato. Le prime, essendo molto brevi e semplici, per di più dal contenuto morale e scritte in una lingua elegante, si prestavano benissimo all'uso didattico; tuttavia, non sempre si tratta di versioni originali, ma talvolta di parafrasi. Filostrato, neosofista, fu invece certo scelto per la supposta perfezione del suo greco attico. Eppure, non tutti i contemporanei di Planude e Moscopulo erano d'accordo su questo giudizio, se Giovanni Glykys nel suo trattato sulla sintassi criticò notevolmente quell'autore per aver apportato delle innovazioni all'attico più puro: dedicandosi alla sintassi e non alla morfologia delle singole parole, Glykys si poneva certo su di un altro piano; che il suo sia stato un velato attacco all'opera di Planude e Moscopulo è soltanto un'ipotesi.[719]

Per quanto riguarda la biografia di Moscopulo, abbiamo davvero poche informazioni. Probabilmente lasciò il proprio maestro abbastanza presto[720] per dedicarsi forse ad un'attività propria di insegnamento nel monastero del Cristo *Pantokrator*. Nel 1305/06 cadde improvvisamente in disgrazia e fu imprigionato. Non

---

in Del Corso-Pecere 2010, vol. I, p. 16); sul tema in generale si veda Pertusi, A., "Ἐρωτήματα. Per la storia e le fonti delle prime grammatiche a stampa", *Italia medioevale e umanistica* V (1962), pp. 328-345.

[716] Da Keaney: vd. Keaney, J. J., "Moschopulea", *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971), p. 314 ss.

[717] Fryde 2000, p. 224.

[718] Giusto a titolo di esempio, il manoscritto Laur. 55.07 contiene numerose opere grammaticali, molte delle quali attribuite alla loro scuola (ibid., p. 220).

[719] Ibid., pp. 219-223.

[720] Mergiali 1996, p. 52, n. 197.

si conoscono con esattezza le ragioni di questo avvenimento: forse è da ricollegarsi alla responsabilità che lui stesso si era ufficialmente preso a garanzia del proprio allievo Matarangida, che, in quanto straniero, forse albanese, era obbligato a giurare fedeltà all'imperatore per poter risiedere a Costantinopoli.[721] Sta di fatto che per noi a partire da quella data la sua vita entra totalmente nell'ombra; nulla, dunque, può essere detto a proposito dei suoi ultimi anni.[722]

5.2.4 La città di Tessalonica: da Tommaso Magistro a Demetrio Triclinio

Un binomio sulla falsariga di quello Planude-Moscopulo si ripresenta in qualche modo a Tessalonica con Tommaso Magistro e Demetrio Triclinio.

La città di Tessalonica, dopo la riconquista bizantina del 1246, si era guadagnata (così come in parte altre località periferiche quali Efeso, Trebisonda, Cipro, Mistrà) un ruolo di prestigio sul piano spirituale ed intellettuale che l'aveva portata quasi a competere con la capitale. Questo si era reso possibile grazie allo stato fortemente frammentario di quel che restava dell'impero, dove in zone decentrate l'azione di magnati molto potenti e le loro relazioni commerciali – soprattutto con le repubbliche marinare italiane – avevano creato le condizioni ideali per la proliferazione di nuovi centri di cultura, rimettendo in discussione quelli che da secoli erano i rapporti tra il centro dell'impero e le regioni più lontane.[723] Nella nostra epoca di riferimento molti personaggi di primo piano, anche della vita politica, scelsero di trascorrere dei periodi più o meno lunghi nella città macedone: basti pensare, per non fare che due soli esempi, a Irene di Monferrato, seconda moglie di Andronico II, e ad

---

[721] Ibid., p. 52.

[722] Per approfondire, comunque, si veda Ševčenko, I., "The Imprisonment of Manuel Moschopulos", sez. IX, in Id., *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, Variorum, Londra 1981, pp. 133-157.

[723] Bianconi 2005, p. 51, ma si veda anche il da lui citato Gallina, M., "Centre et périphérie : identité et différences (XIe-XIIIe siècles)", in Odorico, P. (a cura di), *Byzantina-Metabyzantina. La périphérie dans le temps et l'espace*. Actes de la 6e Séance plénière organisée par P. Odorico dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines (Collège de France – Sorbonne. Parigi, 19-25 agosto 2001), Parigi 2003, p. 74.

Anna di Savoia, che qui prese, dopo un soggiorno di tre lustri, gli abiti monacali con il nome di Anastasia. Esistevano dunque pure qui, come a Costantinopoli, quei *theatra*, quei *kykloi*, quei *didaskaleia*, insomma quelle "cerchie" con funzione anche didattica, nei quali personaggi di prestigio ed altri che tentavano di diventarlo (vedremo a breve l'esempio di Filoteo Coccino) si riunivano attorno ad un maestro per intraprendere la lettura, il commento, lo studio dei testi, soprattutto, come sappiamo, dei tempi antichi.[724]

Citando in precedenza il circolo d'insegnamento del grande logoteta Giorgio Acropolita abbiamo avuto modo di ricordare Giovanni Pediasimo. Questi, noto anche come Giovanni Pediasimo Poto, era nato a Tessalonica intorno alla metà del XIII secolo e si era trasferito a Costantinopoli per completare la propria formazione, dapprima presso Manuele Olobolo ed in seguito, appunto, all'interno del circolo di Acropolita. Dal suo primo insegnante avrebbe appreso la retorica e la poesia, mentre dal secondo la filosofia e le discipline del *quadrivium*[725]. Nominato *hypatos ton philosophon* nella capitale e più tardi *chartophylax* a Ocrida, Giovanni Pediasimo svolse sicuramente un'attività di insegnante in entrambe le città, come apprendiamo anche da un'epistola di Giorgio di Cipro.[726] Quanto a i suoi campi di interesse, si riscontra una notevole varietà. Si passa infatti da un'edizione dotata di commento dello *Scudo* dello pseudo-Esiodo e della *Zampogna* di Teocrito a degli scoli agli *Analitici primi e secondi* e al *Sull'interpretazione* di Aristotele, passando per la geometria e persino da un trattato giuridico sul matrimonio.[727]

Personaggio di rilievo nel panorama culturale tessalonicese fu pure il dotto Giacomo, metropolita della città all'incirca tra il 1293 e il 1299, nonché fondatore del monastero del *kyr Isaak* (o della *Peribleptos*; Isacco, del resto, era il suo nome da monaco). Attorno a lui, come a Giovanni Pediasimo, si strinse un circolo di eruditi; ma ci è noto soprattutto per essere stato il padre spirituale di Tommaso Magistro.[728]

---

[724] Hunger, H., *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Beck, Monaco 1989, pp. 74-75, 110. Vd. anche *infra*, § 5.2.7.

[725] Vd. *infra*, ibidem. Si intendono comunque la geometria, l'aritmetica, la musica, l'astronomia.

[726] ODB, vol. III, p. 1615.

[727] Bianconi 2005, pp. 60-62.

[728] Ibid., pp. 56-57, 64.

Abbiamo inaugurato questo paragrafo menzionando il parallelismo, *mutatis mutandis*, delle coppie Planude-Moscopulo e Magistro-Triclinio. Come Massimo Planude, in effetti, anche Tommaso Magistro[729] divenne monaco ad un certo punto della sua vita, assumendo il nome di Teodulo. Nacque senza alcun dubbio a Tessalonica, di cui, come Niceforo Cumno, ci ha lasciato un appassionato elogio[730]. Pare che sia stato in qualche modo allievo di Giuseppe il Filosofo, cui si rivolge come a un maestro.[731] Quando decise di passare a vita monastica, Magistro si ritirò a vivere nel già citato monastero del *kyr Isaak*, fondato dal suo maestro spirituale Giacomo/Isacco, dove proseguirono a riunirsi intorno alla sua figura quegli intellettuali che erano già soliti frequentare l'ambiente, oltre ad altri nuovi che divennero suoi allievi. Nonostante la sua residenza fosse appunto nella seconda città dell'impero, conservò sempre degli stretti rapporti con la capitale e con i suoi maggiori esponenti intellettuali. Di sicuro si recò a Costantinopoli negli anni venti del XIV secolo, dove dinanzi all'imperatore tenne un discorso a favore del generale Candreno[732], che dopo molte imprese vittoriose contro i Catalani e i Turchi era stato sollevato dall'incarico. In quest'occasione, ebbe modo di stringere amicizia col grande logoteta Teodoro Metochita, per il quale nutriva una particolare ammirazione. Più controverso il suo rapporto con Niceforo Gregora: se non mancano prove epistolari di una notevole stima del dotto tessalonicese nei confronti dell'allievo di Metochita, Emidio Martini, citato da Daniele Bianconi[733], scrive che Magistro avrebbe serbato nei confronti di Gregora "una certa sostenutezza di modi mal dissimulata dai complimenti e dalle circonluzioni abituali a quei tempi". Controverso è anche il rapporto di

---

[729] Su di lui si tenga naturalmente presente il recente studio di Gaul: Gaul, N., *Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik: Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011.

[730] Bianconi 2005, p. 73. Su questo tema tenere comunque presente anche il saggio Kaltsogianni, E.,-Kotzabassi, S.,-Paraskeuopoulou, I., *Η Θεσσαλονίκη στη Βυζαντινή Λογοτεχνία. Ρητορικά και αγιολογικά κείμενα*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Salonicco 2002.

[731] Bianconi, ibidem.

[732] Ibid., pp. 77-78.

[733] Ibid., p. 73; Martini, E., "Una lettera del retore Teodulo (Thomas Magistros) al monaco Ieroteo", in *Miscellanea Ceriani*. Raccolta di scritti originali per onorare la memoria di M.r Antonio Maria Ceriani, U. Hoepli, Milano 1910, p. 436, n. 2.

Tommaso Magistro con il palamismo: se in un primo tempo sembra aver mantenuto una posizione sostanzialmente ostile alla teologia di Palamas, come attestato anche dalla corrispondenza con il suo allievo Gregorio Acindino[734], in seguito dovette mutare atteggiamento o quantomeno farsi più prudente e non mostrarsi più apertamente contrario alla dottrina palamita. Dobbiamo molto probabilmente ritenere che la sua morte non sia sopraggiunta, come alcuni studiosi tendono a credere, sul finire degli anni venti del XIV secolo, essendo databile con certezza all'inverno tra il 1347 e il 1348 una lettera di Acindino che parla di lui come ancora in vita.[735] Quanto al fatto che abbia avuto gravi problemi di vista che lo avrebbero condotto fino alla cecità, la questione è tuttora discussa.[736]

Come Moscopulo, Tommaso Magistro scrisse un lessico di voci attiche ed editò e commentò Pindaro e soprattutto i tre grandi tragici, sebbene per quanto riguarda i sette drammi di Sofocle probabilmente non procedette ad una vera e propria edizione ma si limitò a fornire il testo di scoli.[737] In più, sono sue opere retoriche sia su temi classici (come la battaglia di Maratona) che cristiani (come un panegirico di Gregorio di Nazianzo), nonché due trattati di natura politica.[738] Pare che si sia dedicato ai commenti e all'attività filologica in giovane età, attribuendo i codici la paternità di tali lavori a "Tommaso Magistro"; pare invece che abbia composto le opere retoriche più tardi, dopo aver assunto l'abito monastico, riconoscendone i manoscritti piuttosto l'autore in "Teodulo monaco". È d'altronde assai probabile che non abbia cessato di fare uso di opere compatibili con l'attività d'insegnamento – come i commenti – dopo il suo ingresso al monastero del *kyr Isaak*, essendosi certamente occupato di didattica, lo dicevamo poc'anzi, anche in quel contesto.[739] A questo proposito, venendo piuttosto alla qualità dei suoi scoli, dobbiamo constatare come valga per Magistro lo stesso che dicevamo per Moscopulo: la sua opera esegetica non risulta particolarmente brillante, andandosi generalmente a concentrare su questioni lessicali e sintattiche e non

[734] Bianconi, ibid., pp. 76-77.

[735] Ibid., p. 78.

[736] Per una panoramica su questo punto si veda ibid., pp. 78-80.

[737] Mergiali 1996, pp. 54-55.

[738] ODB, vol. III, pp. 2076-2077.

[739] Bianconi 2005, pp. 80-82.

affrontando quasi mai i testi in maniera più profonda; quando questo avviene, d'altronde, è quasi sempre attraverso materiale già esistente.[740]

Allievi di Tommaso Magistro furono i già citati Gregorio Acindino e Filoteo Coccino. Il primo, dedicatosi all'insegnamento dopo aver lasciato il circolo del proprio maestro ed essere stato in seguito rifiutato come monaco da ben quattro monasteri athoniti, forse proprio a causa del suo passato come insegnante di discipline secolari, fu in seguito coinvolto, come sappiamo, nella controversia palamita, al punto da essere condannato dal concilio di Costantinopoli presieduto da Giovanni Cantacuzeno nel luglio del 1341.[741] Il secondo nacque da famiglia di condizioni assai modeste, tant'è che si dice che dovette servire Magistro come cuoco per poter accedere al suo insegnamento. Divenuto monaco sul monte Athos, giunse fino al soglio patriarcale nel 1353. Filopalamita e simpatizzante del Cantacuzeno, fu deposto in favore del vecchio patriarca a seguito dell'abdicazione di Giovanni VI, per poi riguadagnare la carica alla morte del suo predecessore; il suo secondo patriarcato fu caratterizzato, anzitutto, dalla canonizzazione di Gregorio Palamas nel 1368.[742]

Eppure, il personaggio più celebre da accostarsi a Tommaso Magistro è senza alcun dubbio Demetrio Triclinio. Di costui, in verità, abbiamo davvero poche notizie; e questo non può che stonare con il fatto che fu probabilmente il più dotato filologo della sua epoca. Anche la certezza che fosse originario di Tessalonica non ci è giunta prima del 1967, allorquando Abraham Wasserstein ha pubblicato un trattato dello stesso Triclinio in cui questi allude alla città come alla propria patria.[743] In verità, deve essere riconsiderato anche il suo rapporto con Tommaso Magistro, che non necessariamente fu quello di un allievo con il maestro. Se è vero infatti che Triclinio gli si rivolge come a un "σοφώτατος καὶ ῥητορικώτατος κῦρ", è altrettanto vero che la

[740] Ibid., p. 82.

[741] ODB, vol. I, p. 45.

[742] Ibid., vol. III, p. 1662. Quanto a Filoteo Coccino, la conoscenza della cultura profana non gli impedì, una volta divenuto patriarca, di definire i classici delle turpitudini e delle menzogne (Bianconi, D., "Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee nell'età dei Paleologi", in Crisci, E.,-Pecere, O. [a cura di], *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*. Atti del Convegno Internazionale di Studi di Cassino [14-17 maggio 2003], Cassino 2004, p. 318).

[743] Bianconi 2005, pp. 91-92.

cronologia non ci sostiene nel situarlo nella generazione successiva a quella di Magistro: le prime testimonianze dell'attività di entrambi sui manoscritti si collocano grosso modo negli stessi anni (ovvero agli inizi del XIV secolo) e probabilmente Magistro sopravvisse a Triclinio, morto, si ritiene, intorno al 1340. Più plausibile allora che tra i due vi sia stato un rapporto instaurato sulla base di medesimi interessi, per di più nella stessa città e nella stessa epoca. Per quanto, come si è già in parte accennato e come ridiremo ancora, le relazioni[744] tra queste "scuole", o forse meglio "cerchie", composte in fondo di poche decine di intellettuali, fossero vive anche a prescindere dalla geografia, come ci attesta la corposa produzione epistolare coeva e la tradizione manoscritta, che ci consegna un quadro molto più variegato e complesso di qualsiasi schematizzazione costruita *a posteriori*. Giusto a titolo d'esempio, è dimostrabile che Triclinio ebbe dei rapporti, se non direttamente con Massimo Planude, almeno con il suo ambiente, che pure era, naturalmente, costantinopolitano: prova ne è il fatto che esistono manoscritti che certamente sono passati per le mani di entrambi gli eruditi.[745]

Come dicevamo, Demetrio Triclinio fu forse l'intellettuale della nostra epoca di riferimento con il maggiore acume filologico. Non a caso egli è tuttora ricordato in molte edizioni critiche moderne ed alcune sue congetture si sono rivelate poi esatte alla luce di successivi ritrovamenti papiracei.[746] Oggetto del suo interesse furono autori come Pindaro e Teocrito (nell'edizione del quale si spinse quantitativamente ben più in là di quanto non avesse fatto Moscopulo, che si era arrestato ai primi otto idilli). Se la poesia antica fu in generale la passione di Triclinio, in qualche modo perfezionata anche attraverso lo studio del trattato di metrica del grammatico Efestione, fu in particolare sui tre tragici ateniesi e su Aristofane che si andò a concentrare maggiormente la sua attenzione. Soprattutto, per quanto riguarda Euripide, Triclinio è celebre per aver riportato alla luce le nove tragedie cosiddette "alfabetiche", non facenti parte di nessuna antologia scolastica ed infatti prive di scoli, rimaste

[744] Non è chiarissimo ad esempio il rapporto che vi fu fra Triclinio e Giovanni Catrario (Cavallo 2004, p. 660; per approfondire ibid., pp. 141-156).

[745] Bianconi, ibid., p. 95.

[746] Ibid., p. 91.

sostanzialmente ignote al mondo bizantino, fatta eccezione per alcuni riferimenti di Eustazio di Tessalonica.[747]

5.2.5 Teodoro Metochita e Giuseppe il Filosofo

Non abbiamo potuto evitare di menzionare già più volte Teodoro Metochita. Suo padre, Giorgio Metochita, era stato un fervente sostenitore della politica religiosa di Michele VIII e quindi del concilio di Lione: per questo motivo trascorse gran parte della sua vita in carcere, durante il regno di Andronico II. Tutto ciò, però, non impedì a suo figlio di compiere una brillante carriera politica e di divenire intimo del sovrano, in veste, per più di venti anni, di gran logoteta. Figura controversa, Teodoro Metochita ebbe senza dubbio un forte ascendente sull'imperatore e per questo non può essere considerato esente da responsabilità in merito ai molti disastri, in politica interna come estera, ascrivibili agli anni di regno di Andronico II. Il principe Teodoro Paleologo lo accusò apertamente di avarizia, corruzione ed abuso di potere. Di sicuro, nel periodo in cui Metochita mantenne un ruolo importante a corte, riuscì a mettere assieme una notevole fortuna, che in parte impiegò nella ristrutturazione della chiesa di san Salvatore in Chora[748], adiacente alla sua residenza privata, uno dei più bei palazzi della Costantinopoli del tempo. Di Andronico II Metochita seguì le sorti a livello politico: dopo il colpo di stato del 1328 da parte di Andronico III, cadde in disgrazia e dovette rassegnarsi all'esilio a Didimotico, nonché alla perdita di tutti i propri beni. Il suo palazzo venne saccheggiato e in gran parte distrutto; fortunatamente, tutti i suoi libri erano conservati nel vicino monastero di Chora e si salvarono: poté così conservarsi una delle biblioteche più importanti della città. Dopo due anni di esilio, nel 1330, Metochita riuscì ad ottenere il rientro a Costantinopoli, scegliendo di andare a soggiornare proprio a Chora, in compagnia dei monaci, con il nuovo nome di Teolepto. Qui si spense nel 1332, ad un mese esatto di distanza da Andronico II.[749]

---

[747] Ibid., pp. 96-101, e soprattutto Cesaretti-Ronchey 2014, p. 135*.

[748] La ristrutturazione ebbe luogo tra il 1316 e il 1321. Per qualche informazione su San Salvatore in Chora si rimanda alla prima parte di questo lavoro (§ *1.3.1*, in nota).

[749] Fryde 2000, pp. 322-323, e soprattutto Ševčenko 1975, ibidem.

Apprendiamo direttamente da Metochita che la produzione intellettuale più interessante risale grosso modo agli ultimi quindici anni della sua vita, quindi dalla fine degli anni dieci del XIV secolo fino alla morte. Per il periodo precedente sappiamo che si era principalmente dedicato ad opere di tipo retorico, a sfondo agiografico oppure dedite all'elogio dell'imperatore e della sua famiglia.[750] Gran vanto della cultura di questo personaggio fu la sua conoscenza dell'astronomia, che, come in parte abbiamo accennato, apprese da Manuele Briennio. I suoi studi in materia non iniziarono prima dei quarantré anni, nel 1313, quando, già investito della carica di gran logoteta ed assorbito da mille impegni, decise comunque di seguire l'insegnamento di Briennio, convinto che senza una guida non avrebbe potuto penetrare la sapienza riposta nell'*Almagesto* di Tolomeo. Dopo tre anni di lavoro, Metochita arrivò a produrre una sua *Introduzione all'astronomia*[751], nella quale cercò di presentare ed esplicare ai contemporanei ed alla posterità, con evidente intento didattico, i capisaldi del pensiero dello stesso Tolomeo e di Teone, suo principale commentatore. Fu così che il grande logoteta si pose a capo di una cerchia ristrettissima di intellettuali che condividevano la conoscenza dell'astronomia e che erano direttamente patrocinati dal sovrano, grande appassionato di cultura e di questa materia in particolare: le stesse riunioni si tenevano verosimilmente dentro il palazzo, alla presenza dell'imperatore.[752] D'altra parte, Metochita considerava l'astronomia di gran lunga la scienza più importante, potremmo dire la suprema, in quanto andava a concentrarsi sugli oggetti sensibili più elevati e più prossimi alla divinità, rivelandosi l'unico mezzo capace di elevare l'uomo fino alla conoscenza delle cose celesti.[753] Fondamentale era tuttavia discernere l'astronomia dall'astrologia, che sarebbe stata passibile di incompatibilità con la dottrina cristiana e quindi di condanna da parte delle autorità ecclesiastiche (come abbiamo già in parte visto trattando di Giovanni Zaccaria). In effetti, Metochita tiene a precisare che l'astronomia consiste soltanto nello studio e nel calcolo del

[750] Fryde, ibid., pp. 324.

[751] Rifacendosi in gran parte, in verità, specie per i nomi degli autori che avrebbe studiato, ad una collezione di opere astronomiche risalente alla tarda antichità (Ševčenko 1975, p. 42).

[752] Mergiali 1996, pp. 62-63.

[753] Ibid., p. 60.

movimento degli astri, senza scivolare in questioni inerenti alla previsione degli eventi futuri o nell'influenza esercitata dai corpi celesti sul destino degli uomini.[754]

In questo contesto, si svolse la disputa[755], più volte accennata, fra Teodoro Metochita e Niceforo Cumno, che, come sappiamo, era l'altro grande personaggio che dominava la scena intellettuale costantinopolitana in quegli anni. La lite, benché sviluppatasi attorno a questioni dotte, affondava le proprie radici in attriti personali tra i due contendenti. Questi, in un primo tempo, erano stati legati da una qualche forma di amicizia[756], ma poi il rapporto si dovette logorare a seguito dell'affermazione sempre maggiore del più giovane Metochita in campo politico, nonché della volontà di Cumno di rifarsi, guadagnando almeno in campo intellettuale il predominio. La disputa, durata all'incirca un anno, data al periodo compreso tra il 1324/25 e la metà del 1326. Iniziò Niceforo Cumno con la pubblicazione di un primo scritto in cui, senza ricorrere ad attacchi *ad personam*, esponeva le proprie teorie di retore, difendendo come principio supremo la chiarezza dello stile. Metochita, sentitosi il bersaglio della

---

[754] Ibid., p. 61. Lo stesso si legge nella *Cronografia* di Psello (6a, 11; Psello, *Imperatori di Bisanzio: cronografia*, a cura di Impellizzeri, S.,-Criscuolo, U.,-Ronchey, S., Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1993, vol. II, pp. 165, 167), laddove l'autore fa un'apologia di se stesso in relazione ai propri studi astrologici. Molto difficile dire quanto questi autori siano davvero in buona fede nel prendere le distanze dall'astrologia. Nella *Storia bizantina* di Niceforo Gregora (cfr. Guilland 1926, pp. 213-214), ad esempio, si trova un passo in cui si nega esplicitamente ogni influenza degli astri sulle vite umane (il moto dei corpi celesti esisterebbe da sempre e non terrebbe conto degli esseri umani, le cui vicende sarebbero determinate esclusivamente dalla volontà di Dio: 14, 8). Ma al tempo stesso se ne leggono altri in cui emerge chiaramente la credenza dell'autore nelle influenze astrologiche: è il caso dell'eclissi di sole del 1267, che seguì di poco tempo la salita al soglio patriarcale di Giuseppe I Galesiota e che avrebbe preannunciato disgrazie per Bisanzio da parte dei Turchi (4, 8); oppure delle due eclissi di luna del 1331 (8, 15) – come del resto anche le eclissi del 1342 (12, 15) – che avrebbero preavvisato gli sconvolgimenti della grande guerra civile; oppure dell'eclissi di sole del 1331 (9, 14), seguita da un'eclissi di luna, che avrebbe predetto la morte di Andronico II; e possiamo citare pure la cometa che apparve a Michele VIII e che lo fermò mentre era in guerra contro il despota dell'Epiro (4, 3).

[755] Su questo tema vedere la monografia ad esso precipuamente dedicata: Ševčenko, I., *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Éditions de Byzantion, Bruxelles 1962.

[756] Come ci è attestato da alcune lettere (Mergiali 1996, p. 64).

polemica, in quanto amante di uno stile complesso[757], rispose con un altro *pamphlet* in cui apostrofava il suo interlocutore come un ignorante, un calunniatore dell'astronomia (vero punto di forza della formazione di Metochita), nonché come un conoscitore superficiale dei due maggiori filosofi greci antichi, Aristotele e Platone. Ovviamente la reazione di Cumno non poteva lasciarsi attendere: in un secondo *pamphlet* non esitò ad attaccare direttamente Metochita come esempio di stile oscuro e tormentato, difendendo piuttosto i propri modelli, ovvero Platone, Demostene, Aristide e pure il proprio maestro, Giorgio di Cipro. Portato dal suo avversario sull'ostico campo dell'astronomia, Cumno non osò attaccare la materia in sé ma solo il suo rivale, accusato di sostenere tesi contrarie a quelle platoniche. In effetti, l'incompatibilità di Metochita con alcune dottrine espresse dal filosofo ateniese nell'*Epinomide* era dovuta ad un precedente scarto di queste con quanto espresso da Tolomeo nell'*Almagesto*, fonte non meno autorevole.[758] Trovatosi nell'imbarazzo di questa contraddizione, Metochita rispose difendendo entrambe le autorità e accusando Cumno di malignità. Soprattutto, essendo quest'ultimo versato, come sappiamo, specialmente nello studio della fisica, rimarcò la differenza fra questa e le matematiche, rifacendosi ad un passo dell'introduzione dell'*Almagesto*, in cui Tolomeo sottolineava la precarietà dei risultati della fisica rispetto alle conoscenze immutabili della matematica. Situandosi al livello dei sensi e non apportando risultati certi, insomma, la fisica si situerebbe, secondo il pensiero di Metochita, al di sotto delle materie da lui privilegiate, come lo studio degli equilibri matematici che regolano il movimento degli astri.[759] Iniziata sotto il segno dell'eloquenza e ben presto degenerata sul tema dell'astronomia, la disputa vide infine uscire vincitore il più giovane e forse il più ambizioso ed arrivista dei due contendenti. Come sappiamo, d'altronde, di lì a poco tutto cambierà: Cumno si ritirerà in monastero, dove il 16 gennaio del 1327 morirà[760]; il gran logoteta sarà travolto dalla caduta del regime di Andronico II.[761]

---

[757] Riconosciuto a tratti oscuro anche dallo stesso Gregora (Fryde 2000, p. 325).

[758] Nella fattispecie, la questione riguardava il fatto che Platone ipotizzava sette rivoluzioni, Tolomeo parlava invece di otto sfere (cfr. Wilson 1990, p. 393).

[759] Mergiali 1996, pp. 65-67.

[760] Verpeaux 1959, p. 62.

[761] Ševčenko 1962, pp. 167-168.

Abbiamo già parlato della profondità della prospettiva storica che caratterizzava Teodoro Metochita. Come ben sottolineato da Ševčenko[762], soprattutto negli ultimi anni, il gran logoteta ebbe una visione straordinariamente lucida del ruolo dell'impero di Bisanzio, non già entità coeterna al mondo, come voleva da secoli l'ideologia dominante, bensì soggetto politico destinato, alla pari degli altri, a collassare secondo la legge universale del principio e della fine di ogni cosa. Si sentì, per così dire, alla fine di un ciclo, provando di quello sguardo all'indietro che sappiamo caratterizzò quest'epoca anche l'aspetto, se vogliamo, più decadente. Su questo si ritornerà.[763]

L'opera forse più importante che ci ha lasciato Metochita sono le *Semeioseis Gnomikai*, dette anche *Miscellanea*, redatte verosimilmente negli anni compresi tra lo scoppio della guerra civile tra i due Andronichi e la caduta in disgrazia (1321-1328). Si tratta di una raccolta di centoventi saggi di differente lunghezza ed argomento: si passa da testi di natura prettamente storica, ad altri di interesse letterario o critico-letterario, ad altri ancora di stampo morale. Proprio i *Moralia* di Plutarco, autore molto amato da Metochita, parrebbero essere stati il più immediato punto di riferimento.[764] Anche su quest'opera, ad ogni modo, ritorneremo nel capitolo che segue.

Proprio in un'epistola di Teodoro Metochita consiste una delle nostre fonti principali per ricostruire la vita di Giuseppe Racendita, detto il Filosofo. Questa, intitolata "Πρός τινα φίλον ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ φιλοσοφωτάτου καὶ ὁσιωτάτου νέου Ἰωσήφ", fu scritta dal gran logoteta come elogio del defunto Giuseppe, la cui morte viene collocata generalmente poco prima di quella di Metochita stesso, intorno al 1330. Giuseppe nacque, non sappiamo bene quando (ma si tende a credere in una data compresa fra il 1260 e il 1280) sull'isola di Itaca, da una famiglia greca di elevata condizione sociale. Si trasferì poi a Tessalonica, dove iniziò a praticare l'ascesi e a dedicarsi allo studio della filosofia antica, specialmente attraverso la lettura delle opere

---

[762] Fryde 2000, p. 329.

[763] Vd. *infra*, § *5.3.4*.

[764] *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy: Semeioseis Gnomikai 1-26 &71*, a cura di Hult, K. (con un contributo di Bydén, B.), Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2002 (si vedano in particolare le pp. XIV-XVI per le questioni della data, del titolo e per i contenuti dell'opera, comunque elencati nel dettaglio alle pp. 4-19).

di Platone, Aristotele, Plotino e Proclo. Nella città macedone prese probabilmente parte alla formazione del giovane Tommaso Magistro, come già sappiamo. Assunse quindi l'abito monastico e condusse una vita contemplativa in giro per vari luoghi della Tessaglia, nonché sulla Sacra Montagna. Intorno al 1308 raggiunse probabilmente Costantinopoli, dove fu accolto come un importante intellettuale all'interno del circolo di eruditi gravitanti attorno al trono di Andronico II. Ebbe quindi modo di stringere un rapporto di amicizia con Metochita, con il suo allievo Niceforo Gregora, ma anche con Niceforo Cumno e, forse soprattutto, con l'*aktouarios* Giovanni Zaccaria. Fu coinvolto in alcune questioni di carattere politico, essendogli stato chiesto da Andronico III di svolgere il ruolo di mediatore con suo nonno l'imperatore ed essendogli stata offerta per ben quattro volte la carica di patriarca. Dopo aver sempre rifiutato quest'ultimo ufficio, lasciò la capitale e si ritirò a Tessalonica, dedicando gli ultimi anni della propria vita alla compilazione della sua *Synopsis*.[765]

La *Synopsis* è l'unica opera, per quel che possiamo ricostruire, che Giuseppe redasse. Anzi, a ben vedere, nella già citata lettera di Teodoro Metochita si dice esplicitamente che Giuseppe non avrebbe lasciato nulla di scritto dietro di sé. In un'epistola di Niceforo Gregora indirizzata all'interessato troviamo solo un breve riferimento ad una grande opera che Giuseppe avrebbe deciso di scrivere. Sono state formulate delle ipotesi per giustificare questo silenzio pressoché totale delle fonti. Paul Magdalino[766] ha suggerito che Metochita abbia volutamente taciuto l'esistenza della *Synopsis* che, per il suo carattere fortemente compilativo, sarebbe stata una sorta di onta per il buon nome del Racendita; oppure, forse più probabilmente, che il gran logoteta non abbia mai ricevuto la notizia dell'esistenza dell'opera, magari perché la morte aveva impedito al suo autore di condurla a termine.[767] In ogni caso, la *Synopsis* consiste in un lavoro monumentale, concepito da Giuseppe per trasmettere in maniera sintetica e ben strutturata ogni possibile branca del sapere, appartenente alla cultura secolare come a quella religiosa. Suddivisa in sezioni, l'opera riproduce una selezione

---

[765] *De virtute et ascesi / Nicephori Blemmydae. De virtute / Iosephi Racendytae*, a cura di Gielen, E., Brepols, Turnhout 2016 (*Corpus Christianorum*. Series Graeca, vol. 80), pp. LXXI-LXXIV.

[766] Magdalino 2006, p. 153.

[767] In effetti, ne esistono due differenti versioni: forse proprio a causa del fatto che Giuseppe non riuscì a condurre a termine l'opera (Gielen 2016, p. LXXVIII).

di brani tratti dagli autori del passato, nel solco di quella "cultura della *syllogè*" che da molti secoli caratterizzava la civiltà di Bisanzio.[768] Giusto per dare un'idea dei contenuti dell'opera, possiamo riportare un breve elenco delle differenti sezioni: in prima battuta si affronta la retorica, quindi la logica (questa parte è fortemente indebitata con l'*Epitome* di Niceforo Blemmida); si passa poi all'analisi della fisica, dell'antropologia, delle materie del *quadrivium* (aritmetica, musica, geometria, astronomia); infine a quella dell'etica e della teologia.[769]

5.2.6 Altri uomini e donne sapienti

Abbiamo già dedicato un capitolo a parte a Niceforo Gregora.[770] Dobbiamo però quantomeno ricordare quello che forse fu il suo principale allievo, Isacco Argiro, che da Gregora attinse la conoscenza dell'astronomia, cui si dedicò alacremente durante il corso della sua vita. Redasse anche un *Trattato sull'astrolabio*, sul modello di quello prodotto dal maestro. Si occupò poi di opere di argomento matematico, oltre a compilare scoli a Teone e alla *Geografia* di Tolomeo. Accompagnò ad un lavoro di commento anche un'edizione degli *Armonici* dello stesso autore. Come Niceforo Gregora, pure Isacco si schierò contro Palamas nel corso della ben nota controversia, arrivando a comporre tre trattati contro la teologia palamita.[771]

---

[768] A questo proposito fondamentali sono gli studi di Paolo Odorico, tra i quali ci limitiamo a citare Odorico, P., "La cultura della συλλογή 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Tavole del sapere di Giovanni Damasceno", *Byzantinische Zeitschrift* 83/1 (1990), pp. 1-21; Id., "Cadre d'exposition / cadre de pensée : la culture du recueil", in Van Deun, P.,-Macé, C. (a cura di), *Encyclopedic Trends in Byzantium ?*, Peeters, Lovanio-Parigi-Walpole 2011, pp. 89-107; nonché i recentissimi Id., "Du premier humanisme à l'encyclopédisme. Une construction à revoir", e Id., "Les recueils historiographiques à Byzance : un cas de « sélection de textes raffinés » (*Wenxuan*) ?", entrambi in corso di stampa.

[769] Gielen 2016, pp. LXXV-LXXVIII.

[770] Vd. *supra*, cap. *1.3*.

[771] ODB, vol. I, p. 166.

Dobbiamo poi almeno citare alcune figure di eruditi minori[772], quale fu ad esempio Giorgio Carbona, insegnante attivo a Costantinopoli, a quanto si può ricostruire, nei primi trent'anni del XIV secolo. Rifugiato proveniente dall'Asia minore, più precisamente da una città della Lidia, riparò nella capitale a seguito delle incursioni turche; sappiamo che si occupò di Eschilo e di Sofocle.[773]

Michele Gabras invece, nato da famiglia di umili condizioni, si preoccupò per gran parte della sua vita di assicurarsi la protezione di un uomo potente. Non avendo contatti diretti con il sovrano, tentò di guadagnarne il favore per mezzo di un elogio, sebbene invano. Ci ha lasciato un ricco epistolario.[774]

Ben poche notizie abbiamo anche di Teodoro Pediasimo, che trascorse gran parte della sua vita a Serres, in Macedonia, sebbene si fosse formato a Tessalonica. Di lui ci restano principalmente delle lettere e alcuni panegirici.[775]

È d'obbligo un qualche riferimento anche ai due autori, entrambi tessalonicesi, che nella prima età paleologa si occuparono di diritto: Matteo Blastare e Costantino Armenopulo. Il primo fu un monaco e provvide a organizzare in ordine alfabetico materiale giuridico sia ecclesiastico che secolare.[776] Il secondo invece fu un importante giudice nella sua città, divenuto poi alla fine degli anni venti del XIV secolo uno dei quattro membri del tribunale supremo istituito da Andronico III (quello dei cosiddetti "καθολικοὶ κριταί"). Ci ha lasciato un *Procheiron Nomon* in sei libri (noto anche come *Hexabiblos*) e un'*Epitome Kanonon*.[777]

---

[772] Fitta infatti fu la rete di dotti e letterati, per così dire, "di sottobosco", specialmente nell'epoca di cui ci stiamo occupando, ovvero all'indomani della riconquista di Costantinopoli. Su questo vd. almeno Cavallo 2001, pp. 610-611.

[773] Fryde 2000, p. 302. Su Carbona si veda in particolare Browning, R., "A Byzantine scholar of the early fourteenth century: Georgios Karbones", sez. XI, in Id., *History, Language and Literacy in the Byzantine World,* Variorum, Northampton 1989, pp. 223-231.

[774] Mergiali 1996, p. 106 ss., e ODB, vol. II, p. 812.

[775] Su questo personaggio si veda Odorico, P., "Identité et craintes. Théodore Pédiasimos à Serrès au XIVe siècle", in corso di stampa.

[776] Fryde 2000, p. 303.

[777] Ibid., pp. 304-305, ma si veda anche Mondrain 2013, p. 257.

Infine, non possiamo esimerci dal ricordare alcuni esempi di donne erudite[778], che ebbero una partecipazione attiva al dibattito intellettuale che stiamo analizzando. Una di queste fu senza alcun dubbio Teodora Raulena Paleologina, che peraltro offrì protezione a Giorgio di Cipro, dopo la sua abdicazione da patriarca, nel monastero di Sant'Andrea in *Krisei*, che lei stessa aveva provveduto a far restaurare. Ebbe una notevole passione per i testi classici, come dimostra la copia di suo pugno delle opere di Elio Aristide e del commentario di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele; ma possedette anche un manoscritto di Demostene ed altre opere di armonica e di matematica. Era definita da Niceforo Cumno, proprio per la sua passione per i classici, "σοφοτάτη".[779] Non sappiamo con certezza se nel suo monastero fosse attivo un gruppo di copisti che provvedeva a ricopiare testi su sua commissione.[780]

Un'altra donna che partecipò al dibattito culturale del suo tempo (oltre alle già citate[781] Eudocia Paleologina ed Irene Panipersebasta) fu Irene Eulogia Cumnena, figlia di Niceforo Cumno. Andata in sposa giovanissima al despota Giovanni Paleologo, uno dei figli di Andronico II, e rimasta vedova già all'età di sedici anni, Irene fu convinta dal proprio padre spirituale Teolepto di Filadelfia a ritirarsi in monastero. Fu però solo diversi anni dopo la morte di quest'ultimo, grazie al nuovo padre spirituale, per noi anonimo[782], che ella ottenne una vera e propria educazione, lamentando come la sua istruzione fosse stata in precedenza completamente trascurata, persino quella corrispondente al livello elementare. Potendo usufruire di una notevole biblioteca, in parte ereditata dal padre e in parte raccolta personalmente, Irene godette della frequentazione di molti eruditi della sua epoca, uno su tutti Manuele Gabalas, al quale era legata in verità fin dalla giovinezza, avendo condiviso lo stesso padre spirituale.[783] Si schierò – come tutte le persone che le gravitavano attorno del resto –

---

[778] A proposito del livello culturale delle donne a Bisanzio in questo periodo tenere presente Laiou, A. E., "The Role of Women in Byzantine Society", *JÖB* 31/1 (1981), pp. 255-257.

[779] Cavallo 2001, pp. 617-618.

[780] Mergiali 1996, pp. 24-25.

[781] Vd. *supra*, § *1.3.3*.

[782] Forse si trattava di Gregorio Acindino, che certo ospitava nel suo monastero (Congourdeau 2013b, p. 308).

[783] Mergiali 1996, pp. 103-105.

contro il palamismo, tant'è che Palamas non esitò ad affibbiarle l'appellativo di "Jezebel", alludendo all'empia regina ostile al profeta Elia e considerandola la musa ispiratrice dei suoi avversari.[784]

5.2.7 A scuola nella Bisanzio dei primi Paleologi

L'istruzione a Bisanzio procedeva, sin dalla tarda antichità[785], per livelli che implicavano, in prima istanza, l'apprendimento della lettura, generalmente effettuata sul *Salterio*[786] ed affidata ad un *grammatistès*. In seguito si passava al gradino di istruzione secondaria, la cosiddetta *enkyklios paideia*, in cui piuttosto un *grammatikòs* addestrava l'allievo ad una lettura consapevole delle forme e della grammatica, generalmente a partire dai testi dei poeti classici (*in primis* Omero) e, dal punto di vista teorico, dal trattato di Dionisio Trace e dei *Canoni* di Teodosio Alessandrino.[787] Successivamente un *rhetor* trasmetteva gli strumenti della retorica, affinati su opere antiche in prosa. Da ultimo si era iniziati allo studio della filosofia e delle discipline superiori.[788] Si compiva così quel ciclo che in Occidente si era soliti suddividere in *trivium* (grammatica, retorica, filosofia o dialettica) e *quadrivium* (aritmetica, musica, geometria, astronomia). In verità, nella maggior parte dei casi l'*enkyklios paideia* doveva consistere in un solido insegnamento retorico-grammaticale, come testimoniatoci del resto da diverse fonti.[789]

Come avvenisse praticamente la trasmissione del sapere è cosa alquanto ardua da stabilire. Difficile infatti pervenire a conclusioni certe a partire dalle testimonianze

---

[784] Congourdeau 2013b, p. 308.

[785] Il modello è comune all'Occidente e all'Oriente in quanto risale al mondo antico: i sette elementi sono infatti ricordati come gli interessi del sofista Ippia (Wilson 1990, p. 70).

[786] Cavallo 2001, p. 600.

[787] Cavallo 2010, pp. 15-16.

[788] Come specificato da Browning (Browning, R., "Byzantine Scholarship", sez. XIII, in Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Variorum Reprint, Londra 1977, p. 5), citato anche da Bianconi (Bianconi 2010, pp. 477-478).

[789] Bianconi, ibid., pp. 478-479. Sull'insegnamento si veda comunque anche Cavallo 2001, p. 599 ss.

materiali, perché non possiamo sapere esattamente quali, di queste, siano da ricondurre agli insegnanti e quali agli allievi (e quali, addirittura, ad eruditi avulsi da ogni contesto scolastico).[790] Anche per quanto riguarda le fonti, la questione non è facilissima da dipanare: abbiamo alcune notizie per le scuole tardoantiche[791], ma, addentrandoci nell'età bizantina, la questione si fa decisamente più oscura. Anche per quanto riguarda la scuola riorganizzata dal cesare Barda nel IX secolo, e poi ulteriormente potenziata da Costantino VII nel X, non abbiamo che scarse informazioni. Solo di qualche notizia in più possiamo disporre a proposito dei circoli che si riunivano, più tardi, intorno a personaggi quali Giovanni Mauropoda o Michele Psello. Complessivamente, ad ogni modo, ed in sintesi, riusciamo a desumere la panoramica che segue.[792]

Fin dall'istruzione primaria l'apprendimento doveva fondarsi essenzialmente su enunciati orali da parte del maestro.[793] Gli studenti si dedicavano poi a vari esercizi in proporzione al livello, come ad esempio il copiato (in genere su supporti scrittori quali delle tavolette o dei foglietti), oppure il dettato; scarso, viceversa, parrebbe essere stato il ricorso a trattati teorici direttamente da parte degli scolari.

Giunti ad un livello di istruzione superiore, incontriamo la pratica della lettura in comune, talora indicata dalle fonti[794] con il termine "συνανάγνωσις". La questione si fa allora più sfumata, perché diviene praticamente impossibile separare gli ambienti

---

[790] Come affermato dallo stesso Cavallo (Cavallo 2010, p. 15). A questo proposito, ad ogni modo, vedere anzitutto lo studio classico della Cribiore (Cribiore, R., *Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt*, Scholars Press, Atlanta 1996).

[791] Cavallo, ibid., p. 23. Abbiamo parlato ad esempio di quella alessandrina di Ipazia in cui si formò Sinesio: vd. *supra*, cap. *1.1*.

[792] Si tenga presente per molte tematiche inerenti alla questione il saggio di Cavallo, G., *Leggere a Bisanzio*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2007, nonché, specie per la schedografia, il recentissimo contributo di Nousia, F., *Byzantine Textbooks of the Palaeologan Period*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016 (*Studi e testi*, 505).

[793] Si pensi ad esempio che per la tarda antichità (secoli V-VIII) abbiamo molti scritti di filosofia, medicina e grammatica da considerarsi non già composti dagli insegnanti ma come raccolte di appunti degli allievi, essendo connotati dall'espressione "ἀπὸ φωνῆς", più il nome del maestro al genitivo, in luogo del titolo. Si tratta di quel procedimento che è generalmente indicato col termine "ὑποσημείωσις" o "ἀποσημείωσις" (Cavallo 2010, p. 11).

[794] Un esempio è Arriano per la scuola di Epitteto (ibid., p. 23).

precipuamente dedicati all'insegnamento dai vari circoli di eruditi[795], amanti del sapere, che si riunivano attorno a personalità di spicco. La "συνανάγνωσις" consisteva, nella pratica, in una lettura di vari passi di autori, inframezzata poi da commenti e digressioni orali da parte del maestro, forse talvolta anche da parte degli allievi più avanzati. Nei vari circoli di insegnamento secondario che abbiamo analizzato fin qui[796] dobbiamo dunque immaginare che si operasse più o meno in questo modo, facendo uso dei testi degli autori più importanti, ma anche di tutto quell'apparato di scoli e commenti che si era accumulato nel corso del tempo e che, laddove mancasse – come ad esempio nel caso del *Trattato sui sogni* di Sinesio – necessariamente si doveva creare. Come dicevamo, non è affatto semplice determinare se i commenti che ci sono stati tramandati dai codici siano il frutto della lettura di un singolo erudito, magari di un *maistor* che poi li avrebbe riproposti oralmente ai suoi allievi, oppure di appunti presi sui fascicoli dagli stessi scolari dalla viva voce dell'insegnante. Chi, in altri termini, aveva il libro dinanzi a sé in questi contesti? Probabilmente ha ragione Guglielmo Cavallo[797], sostenendo che la situazione dovesse essere piuttosto fluida.

Oltre ai testi e all'apparato di scoli si faceva comunque uso anche di altri strumenti, quali i lessici od opere di vario genere di natura compilativa, che potessero trasmettere in maniera sintetica un sapere di per sé quantitativamente molto vasto,

---

[795] I cosiddetti *theatra* (che abbiamo definito anche *kykloi* e *didaskaleia*, vd. *supra*, §§ *5.2.4*, *5.2.2*), che Cavallo definisce anche "circoli di scrittura" (Cavallo 2004). Questi, attestati anche in età mediobizantina (basti pensare a Fozio: Canfora, L., "Il 'reading circle' intorno a Fozio", *Byzantion* 68 [1998], pp. 222-223, e Id., "Le 'cercle des lecteurs' autour de Photius : une source contemporaine", *Revue des études byzantines* 56 [1988], pp. 269-273) e comnena (Mullett, M., "Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", in Angold, M. J. [a cura di], *The Byzantine Aristocracy IX-XIII Centuries*, BAR, Oxford 1984, pp. 173-201) esistevano fin dalla tarda antichità (si pensi ad esempio a Libanio e ai vari circoli neoplatonici, incluso quello della scuola alessandrina di Ipazia, di cui fece parte anche Sinesio; per quest'epoca si veda almeno Lizzi Testa, R., "Le comunità sapienti nel tardo impero fra selezione e specializzazione del sapere", in Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. 9, 3, XIII [2002], pp. 387-417, nonché Ronchey 2010, pp. 145-147, 258-261). Ne parlano comunque sia Cavallo 2001, pp. 615-616, che Bianconi 2010, p. 476 ss.

[796] Per il funzionamento di questi circoli nell'età paleologa in particolare vd. Cavallo 2001, ibid., pp. 618-619.

[797] Cavallo 2010, p. 28.

mediante la presentazione di passi scelti. Si tratta di una modalità di trasmissione della cultura che attraversa l'intera storia di Bisanzio, dall'età tardoantica in poi.[798] Tra questi strumenti possiamo ricordare i *progymnasmata*, le *synopseis*, le *epitomai* e molti altri ancora.[799] In particolare, nell'età di cui stiamo trattando si ricorse sovente alle cosiddette schedografie[800], sebbene se ne facesse già uso da qualche secolo. Si trattava di un tipo di letteratura propedeutica al greco attico e alla retorica: ne abbiamo traccia già in Anna Comnena, che ne parla come di un'innovazione a lei piuttosto recente.[801] Consisteva nella presentazione di brevi passi scelti, di cui si dava poi un commento di tipo esclusivamente grammaticale, senza alcuna cura o quasi per il contenuto. È la stessa Anna Comnena a formularne una critica[802], definendo la schedografia un insegnamento puerile che trascura il reale messaggio delle opere degli antichi e ne scoraggia pure la lettura per intero. Sarà poi un dotto del secondo quarto del XII secolo, Niceforo Basilace, a tentare di elevare un poco il grado culturale e letterario di questo metodo di insegnamento.[803] Sebbene anche un autore come Teodoro Prodromo[804] si

---

[798] Abbiamo già accennato alla "cultura della *syllogè*", citando i principali contributi in merito di Odorico (vd. *supra*, § *5.2.5*).

[799] Per approfondire si veda Constantinides 2003, pp. 48-50, nonché Cacouros 2006, pp. 26-29.

[800] Tra i saggi fin qui menzionati, trattano della schedografia Mergiali 1996, p. 51, n. 193; Cavallo 2001, pp. 600-601; Cavallo 2010, pp. 19-20; Bianconi 2010, p. 477, n. 5; a tutti questi si rimanda per dell'ulteriore bibliografia. *In primis* e in aggiunta, comunque, si tenga presente almeno il classico saggio di Lemerle (Lemerle, P., "« Le gouvernement des philosophes » : notes et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture", in Id., *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, CNRS, Parigi 1977, pp. 235-241), nonché Markopoulos (Markopoulos, A., "De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif", in Mondrain, B. [a cura di], *Lire et écrire à Byzance*, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, Parigi 2006, pp. 93-95) e Maltese (Maltese, E. V., "Atene e Bisanzio. Appunti su scuola e cultura letteraria nel Medioevo greco", in Id., *Dimensioni bizantine. Tra autori, testi e lettori*, Universitas, Alessandria 2007, pp. 145-178). Per la disputa invece tra due tipi di schedografia, una più antica e una più recente, in età comnena, vd. Garzya, A., "Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit", sez. VII, in Garzya 1974, pp. 1-14.

[801] Comparve probabilmente intorno alla fine dell'XI secolo (Bianconi, ibidem).

[802] Ma non solo lei: ad esempio anche Giovanni Mauropoda, Giovanni Tzetze o Eustazio di Tessalonica (Cavallo 2010, p. 20).

[803] Fryde 2000, p. 41.

[804] Cavallo 2001, p. 601.

sia dedicato alla schedografia, il più celebre esempio è senz'altro quello di Manuele Moscopulo[805]. Si trattava in ogni caso di una pratica molto economica, che non necessitava neppure dell'uso di un libro, venendo effettuata molto spesso su tavolette o su materiale di riuso, come dei palinsesti. Lo stesso schedografo non si serviva di libri ma di un *deltarion*, un quadernetto su cui scrivere gli esercizi destinati agli scolari.[806]

Centrale per capire le modalità d'istruzione nella Bisanzio dei primi Paleologi si rivela la corrispondenza – che ammonta a ben novantatré epistole – di Teodoro Irtaceno. Ci svela infatti come questi si fosse avvicinato al mestiere di insegnante nutrendo un'aspettativa di vita prospera, prontamente poi smentita dalla realtà dei fatti. Si era ritrovato a condurre un'esistenza colma di preoccupazioni ed alquanto misera, giacché i genitori dei suoi allievi non provvedevano a retribuirlo con regolarità. Era dunque solito chiedere aiuto a vari personaggi (tra cui Teodoro Metochita). Definisce la sua attività d'insegnante col termine "λειτουργία". Apprendiamo dunque che dirigeva una scuola pubblica controllata dall'imperatore ("μουσεῖον" o "σχολή"[807]), che non poteva abbandonare senza il suo consenso; chiama se stesso "διδάσκαλος", "παιδευτής" e "καθηγητής"; i suoi allievi "φοιτητές" e "παῖδες"; l'insegnamento da lui dispensato "παιδεία", "παίδευσις" e "λόγοι".[808] Afferma anche, con un pizzico di umorismo, che se possedesse delle copie dei tragici potrebbe venderle per dar da mangiare al proprio cavallo; viceversa, possedendo soltanto opere di teologi (Gregorio di Nazianzo, Basilio, Giovanni Crisostomo) non può disfarsene senza subire un

[805] La schedografia di Moscopulo fu intensamente copiata dal copista Giorgio Baioforo (su di lui e sulla sua attività vd. *in primis* Cesaretti-Ronchey 2014, p. 210* ss.) nel monastero di Prodromos Petra agli inizi del XV secolo (che quindi poteva certo contare su molti committenti) e conobbe una notevole fortuna presso i primi umanisti occidentali desiderosi di apprendere il greco (Mondrain 2013, pp. 263-264, e Bianconi 2010, pp. 483-484). Per la schedografia di Moscopulo si veda, oltre al già citato Keaney 1971, Gallavotti, C., "Nota sulla schedografia di Moscopulo e suoi precedenti fino a Teodoro Prodromo", *Bollettino dei Classici*, 3/4 (1983), pp. 3-35.

[806] Cavallo 2010, pp. 19-20.

[807] Altri termini per indicare i circoli di insegnamento che abbiamo già definito *kykloi*, *theatra*, *didaskaleia*.

[808] Mergiali 1996, pp. 90-91, 93.

qualche danno all'anima.[809] Ora, questo punto è molto importante in relazione a quanto diremo nei prossimi capitoli: emerge infatti con chiarezza quale sia la profonda differenza che alberga nella geografia concettuale bizantina tra i *logoi* e il *Logos*. Se la letteratura secolare, detta anche "τὰ θύραθεν"[810], ha una sua funzione, infatti, questa consiste nel saper ornare con orpelli stilistici e difendere con arguzie retoriche il Verbo del Signore, espresso nelle opere sacre ("τὰ ἡμέτερα"[811]), sulla scia, d'altra parte, dei grandi padri della Chiesa orientale. Così il cristianesimo delle origini, appannaggio di fedeli piuttosto semplici, era stato difeso dagli apologisti. Dunque l'*ofeleia*, o piuttosto la *psychofeleia*, l'utilità della lettura, in ultima analisi della letteratura, dimorerebbe essenzialmente negli scritti legati alla morale cristiana.[812] Su queste tematiche ritorneremo.

In conclusione a questo paragrafo, invece, è indispensabile spendere almeno due parole sulla funzione sociale dell'istruzione. Abbiamo già detto in apertura di capitolo come una buona educazione nella grammatica e nella retorica, una buona padronanza della lingua attica, offrissero ampi margini di carriera nella burocrazia imperiale ed ecclesiastica. In effetti, le competenze appena ricordate si rivelavano essenziali per lo svolgimento di tutte le funzioni di amministrazione e di gestione del potere proprie della classe dirigente. L'accesso dunque ad una buona istruzione, ai *logoi*, o se si preferisce alla *enkyklios paideia*, in ogni caso all'educazione secondaria, ed ancor di più la sua gestione ai livelli più alti, coincideva quasi sempre con una spendibilità di tipo politico (laico o ecclesiastico-secolare).[813] Risalta agli occhi invece la diversità, in relazione alla cultura, del ruolo svolto dai monasteri a Bisanzio rispetto all'Occidente. Se infatti si rinviene in quest'ambito un alto livello d'istruzione è in genere perché uno o più eruditi, formatisi all'esterno del monastero, quindi membri di quella stessa *élite* che dominava l'intera società, hanno poi indossato l'abito del

[809] Cavallo 2001, p. 593.

[810] Cfr., ad esempio, Browning, R., "The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality?", sez. I, in Browning 1989, p. 122.

[811] Ibidem.

[812] Cavallo 2001, p. 597.

[813] Ibid., p. 623 ss. e Mergiali 1996, p. 96.

monaco; e questo naturalmente poteva capitare per molti motivi[814]. Ma i monasteri, di per sé, erano un luogo di raccoglimento spirituale e di dialogo individuale col divino, non di cultura. Molto spesso le letture dei monaci si riducevano alle *Sacre Scritture* o al massimo a qualche opera agiografica. Per questo, sovente, l'ambiente monastico, specialmente quello provinciale, tendeva ad adottare una visione del mondo oscurantista o quantomeno decisamente antiumanista.[815]

5.2.8 Gli esiti: di nuovo in bilico tra est e ovest

Con questo paragrafo, l'ultimo del presente capitolo, riprendiamo in parte quanto abbiamo accennato in chiusa al precedente, quando appunto si alludeva agli esiti che la fase storica in esame comporterà nei decenni a seguire. Adesso, cerchiamo di analizzare, sebbene in sintesi, la tematica dal punto di vista culturale. Nella seconda metà del XIV secolo, infatti, si registra un calo vistoso della produzione intellettuale secolare, specie in rapporto all'epoca cosiddetta di rinascenza che abbiamo tentato di descrivere fin qui.[816] A differenza di Andronico II e del padre Andronico III[817], in effetti, Giovanni V non fu un sovrano in alcun modo versato nelle lettere o a queste interessato: non svolse dunque alcuna politica di investimento o patrocinio nei confronti degli eruditi di spicco, come era avvenuto solo qualche decennio prima.[818] La situazione politico-militare, sempre più grave a seguito degli anni di guerra civile, certo influì negativamente in questa fase. Il territorio bizantino, ormai estremamente ridotto, contava come sedi del sapere soltanto Costantinopoli – sorta di *enclave* in territorio turco – e Mistrà, capitale del despotato di Morea nel Peloponneso.

---

[814] Perché desiderosi di salvare la propria anima o perché costretti dalle circostanze politiche, come abbiamo visto ad esempio nel caso di Metochita, Cantacuzeno, o anche Massimo Planude.

[815] Cavallo 2001, pp. 626-628.

[816] Di qui l'uso del termine "epigoni" riservato ai protagonisti di questa stagione da parte di Wilson (Wilson 1990, p. 397 ss.).

[817] Il quale, come il nonno, sembra che avesse degli interessi eruditi, specialmente nelle scienze (Fryde 2000, p. 375).

[818] Ibid., p. 376.

Eppure, la causa forse più importante di questo mutamento fu la vittoria del palamismo. Su questo punto torneremo ampiamente. Possiamo però anticipare che nella seconda metà del secolo una notevole produzione letteraria in campo religioso accompagnerà un netto calo (sebbene non una scomparsa) degli studi in quello secolare. Come si vedrà, chi non accettò la vittoria della teologia di Palamas, nel corso di quest'epoca, si protese molto spesso verso Occidente, visto come miraggio di approdo (o quantomeno di sponda) politico-militare nei confronti dell'avanzata turca e teologico-dottrinario nei confronti del palamismo, assurto ormai all'ortodossia.

Venendo adesso alle figure di intellettuali più importanti, possiamo ricordare anzitutto Teodoro Meliteniota, che mantenne vivo l'interesse per una materia come l'astronomia, che, come sappiamo benissimo, era stata il fiore all'occhiello della formazione secolare di un Metochita e di un Gregora. Scagliandosi veementemente contro l'astrologia, contraria alla dottrina cristiana, come del resto anche Giovanni Zaccaria e Metochita si erano premurati a loro tempo di fare, Meliteniota produsse un trattato astronomico in tre libri.[819]

Insegnante a Costantinopoli fu pure Manuele Caleca, schierato però con gli antipalamiti. Seguendo il consiglio di un amico, decise di aprire nella capitale una propria scuola d'*enkyklios paideia*, di cui parrebbe essere stato l'unico insegnante e nella quale sarebbero state appunto trasmesse agli allievi la grammatica (Caleca ne redasse anche un manuale), la poesia e la retorica. Come Irtaceno[820], questo personaggio si lamenta molto nelle proprie lettere di avere pochi allievi e di non essere pagato sufficientemente dai loro genitori, scarsamente interessati alla formazione dei figli. Certo, la fama di antipalamita non dovette giovargli: ma, sempre nelle proprie lettere, egli attribuisce anche al continuo stato di guerra e all'instabilità, nonché al senso di pericolo diffuso, la mancanza presso le persone di un qualsiasi gusto per la letteratura.[821]

Nicola Cabasila nacque invece a Tessalonica, da famiglia di elevate condizioni sociali. Allievo anzitutto del proprio zio Nilo, successore di Palamas sul soglio

---

[819] Ovvero l'*Astronomikè Tribiblos* (cfr. ibid., p. 380).

[820] Vd. paragrafo precedente.

[821] Mergiali 1996, pp. 163-164.

episcopale della città e autore di uno dei più importanti trattati contro i Latini a proposito della processione dello Spirito Santo, Nicola si interessò come Meliteniota, ma soltanto in gioventù, di astronomia; successivamente, l'aspetto religioso dell'esistenza ebbe la meglio su di lui ed oggi lo ricordiamo soprattutto per aver redatto i più importanti trattati teologici della sua epoca.[822] Fu comunque autore anche di un'opera contro l'usura e di un'altra contro gli abusi di potere di certe autorità politiche.[823]

Abbiamo già accennato alla vicenda biografica di Procoro Cidone.[824] Personaggio fondamentale di quest'epoca fu, però, anche suo fratello Demetrio. Esperto di letteratura classica[825], filosofia, astronomia e matematica[826], fece carriera a corte, fino a diventare alto funzionario (per la precisione *mesazon*) sotto Giovanni VI Cantacuzeno e poi, confermato, sotto Giovanni V Paleologo. La sua esperienza è importante per noi soprattutto perché svolse la funzione di ponte, per così dire, tra la Bisanzio antipalamita e l'Umanesimo occidentale. A seguito dei frequenti incarichi diplomatici affidatigli, e non soddisfatto dei propri interpreti, decise di apprendere il latino da un domenicano di stanza a Pera, che lo introdusse anche al pensiero tomistico di Tommaso d'Aquino. Dopo aver letto, e tradotto, pure le opere di altri importanti autori latini (come Agostino e Anselmo d'Aosta), Demetrio si convinse da un lato della superiorità della teologia occidentale rispetto a quella bizantina e dall'altro della necessità, non più prorogabile, di trovare nell'Occidente l'unico argine militare all'avanzata dei Turchi. Se per quanto riguarda il primo punto non poté fare a meno di entrare in rotta di collisione con le autorità palamite della Chiesa ortodossa, per quanto riguarda il secondo si recò più volte in Italia a negoziare un aiuto. L'esito fu il suo

---

[822] Soprattutto il *Della vita in Cristo* ("Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς").

[823] Fryde 2000, pp. 380-381; per i rapporti di Cabasila con il palamismo, vd. Congourdeau, M.-H., "Nicolas Cabasilas et le Palamisme", in Rigo 2004, pp. 191-210.

[824] Vd. *supra*, § *5.1.7*.

[825] Le sue lettere abbondano di riferimenti ai migliori autori della classicità e furono considerate dai contemporanei come un modello di stile (Fryde 2000, pp. 382-383).

[826] Sappiamo che possedette, a riprova dei suoi interessi, tutte le opere di Euclide, una buona selezione degli scritti astronomici di Tolomeo e perfino le critiche di Proclo alle tesi astronomiche tolemaiche (ibid., p. 383).

ingresso tra le file della Chiesa romana e l'acquisizione della cittadinanza veneziana.[827] Proprio nella città lagunare fu accompagnato verso la fine del secolo dal suo giovane allievo Manuele Crisolora[828], che strinse in quell'occasione i primi rapporti con gli eruditi fiorentini che più tardi lo inviteranno a tenere corsi di greco in Toscana.[829]

[827] Cfr. ibid., pp. 383-386, e Mergiali 1996, p. 125 ss.

[828] Su questo personaggio si veda in prima battuta Maisano, R.,-Rollo, A. (a cura di), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997), Napoli 2002.

[829] Solo in seguito infatti si trasferirà a Milano.

5.3 Le due facce del ritorno: la nostalgia e la luce

5.3.1 Tirando le somme: quasi una conclusione

Nel capitolo dedicato all'analisi dei due manoscritti che ci trasmettono il commento da noi editato abbiamo visto che il testimone fiorentino, L, fu con ogni probabilità l'autografo. Abbiamo detto che il codice è stato datato su basi paleografiche agli anni venti del XIV secolo. A prescindere dalla controversa, e irrisolta, questione del destinatario-committente del commento di Niceforo Gregora, sappiamo che il suo *terminus ante quem* è fissato al 1332, al più tardi al 1335.

Sulla base di tutto questo dobbiamo ora provare a trarre delle conclusioni. Non vi sono dubbi che il commento di cui ci stiamo occupando fu il prodotto di una di quelle cerchie erudite che si svilupparono a Bisanzio nella prima età paleologa, di cui abbiamo appena tracciato un quadro riassuntivo nel precedente capitolo. D'altronde, Sinesio conobbe una notevole fortuna in questo periodo, in particolare il suo epistolario, che comunque non mancò di essere letto, imitato e commentato anche nelle epoche precedenti e successive.[830] Al di là di Niceforo Gregora, nonché del suo maestro Teodoro Metochita, del quale ci occuperemo, Sinesio fu oggetto di interesse da parte di Massimo Planude[831], molto probabilmente di Manuele Moscopulo[832],

[830] Si veda a questo proposito Garzya 1974b, pp. 200-215, e Garzya 1974c, pp. 47-48 (in particolare, per i commentari successivi all'età paleologa, p. 47, n. 1): vd. *supra*, § *2.2.1*.

[831] Fu lui o comunque la sua scuola ad elaborare quella raccolta di scoli alle lettere di Sinesio che ci ha lasciato l'età paleologa (cfr. Garzya 1974b, ibidem; per l'edizione di questi vd. invece Garzya 1974d: vd. *supra*, § *2.2.1*). Ma numerose citazioni del filosofo di Cirene Planude riversò anche nella sua *Synagoge* (Bianconi, D., "Sulla tradizione manoscritta delle epistole di Sinesio in età paleologa. Libri e copisti nella cerchia tricliniana", *Estudios bizantinos* 3 [2015], p. 47, n. 4, con relativi rimandi bibliografici).

[832] Si tende infatti ad usare la dicitura generica di recensione planudeo-moscopulea, pur non escludendo l'apporto eventuale di altri dotti della stessa epoca, come ad esempio Tommaso Magistro e Giorgio Lacapeno (Garzya 1974b, ibid., p. 213, n. 45).

Gregorio di Cipro[833], più tardi di Michele Apostolio[834]; ma riferimenti piuttosto numerosi ricorrono anche nelle raccolte epistolari di Andronico Zarida e Giorgio Lacapeno[835], nonché nel *Lexicon Vindobonense*[836]. Resta tuttavia il fatto che, ad eccezione delle lettere – almeno per quanto possiamo ricostruire –, nessun'altra opera di questo autore fu ritenuta degna di commento, ad eccezione ovviamente del *Trattato sui sogni*. Questa specificità non può essere lasciata sotto silenzio.

Ma chi fu, in definitiva, l'anonimo autore di quegli scoli e glosse di cui abbiamo approntato l'edizione? E quale il rapporto con l'opera "gemella" di Gregora?

Non sarebbe stato possibile giungere alla risposta della prima domanda senza ricorrere alla paleografia. Infatti, la stessa mano che ha vergato il commento a Sinesio in L ricorre anche in altri codici. Il risultato di questa ricerca pone allora alla nostra attenzione – ed espone alla nostra curiosità – la necessità di delineare le fattezze di un personaggio finora sconosciuto. Eppure, tentare di schiarirne esaustivamente i contorni, approfondendo le testimonianze manoscritte a lui riconducibili, non esigue, è operazione autonoma che potrà dirsi completa solo laddove l'analisi storica e testuale non prescinderanno da un attento vaglio paleografico delle fonti. Tutto questo, nella sua dovuta ampiezza, va invero ben al di là del presente lavoro.

---

[833] Che ne inserì numerosi estratti nella silloge allestita nell'Escor. X.I.13 e contro il quale redasse un *Elogio della capigliatura*, in polemica ovviamente con l'*Elogio della calvizie* (Bianconi 2015, p. 47, n. 4; Menchelli 2010, pp. 246-249; Pérez Martín 1996, pp. 139-153, 361-397).

[834] ODB, vol. I, pp. 140-141. Michele tenne sempre presente Sinesio come modello nella composizione del suo epistolario: cfr. Bianconi, ibid., pp. 47-48, n. 4, nonché i da lui citati Stefec, R. S., *Die Briefe des Michael Apostoles*, Verlag Dr. Kovač, Amburgo 2013, e Rollo, A., "Sull'epistolario di Michele Apostolio: a proposito di una recente edizione", *Medioevo Greco* 14 (2014), pp. 325-342.

[835] Più nel dettaglio, nelle epistole 11, 13, 15, 24, 26 di Zarida e nelle epistole 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 16, 18, 23, 25, 27, 28, 29, 31, 32 di Lacapeno.

[836] La cui compilazione è attribuita ad Andrea Lopadiota (*Lexicon Vindobonense*, a cura di Nauck, A., Olms, Hildesheim 1965). Si registrano ben 128 occorrenze del lemma "Συνέσιος" nell'opera, stando al *Thesaurus Linguae Graecae*.

In questa sede, possiamo citare alcuni manoscritti nei quali la mano in questione è stata identificata[837]: si tratta dei codici Par. gr. 1677 e 1679[838], del Laur. Plut. 28.48[839], nonché del Vat. gr. 184[840]. Quest'ultimo è particolarmente rilevante perché ci fornisce addirittura il nome del nostro – finora anonimo – autore. Al f. 177v, infatti, si trova la firma di colui che ha apposto numerosi scoli a varie opere, fra cui l'*Almagesto* e il relativo commento di Teone.[841] Nella sezione inferiore destra del foglio è leggibile, cerchiata, la seguente annotazione: "τοῦ εὐδαιμονοιω(άννου) τά τε σχόλ(ια) καὶ ἡ διόρθωσις". Queste parole non sono sfuggite all'attenzione di Johan

[837] Devo ad Anna Gioffreda l'identificazione della mano in questi tre manoscritti. Come detto, trattandosi di operazione complessa ed implicante competenze diverse, lo studio approfondito del personaggio emerso da questa ricerca sarà sviluppato in un lavoro a più mani, già in preparazione.

[838] Par. gr. 1677: ff. 1r-63v. Par. gr. 1679: ff. 1r-4r, l. 8; 5r-188v; 197r-201v; 205r-286v; 302v-351v. Si trattava in origine di un unico manoscritto, poi smembrato in due nel sedicesimo secolo; si tende oggi a riconoscerlo nel n° 6 dei *Libri Greci promiscue in Capsa 25* dell'*Index librorum R^mi D^ni Nicolai Cardinalis Rodulphi* (Muratore 2009, vol. II, pp. 289-290). Omont (Omont 1888, vol. II, p. 124) scrive a proposito del contenuto del Par. gr. 1679, riferendosi ai ff. 1r-4v (per il resto il codice, così come il Par. gr. 1677, contiene opere di Plutarco): "Synesii fragmentum de situ et operationibus animae". In realtà, questi primi fogli riportano brani appartenenti al *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa, per l'esattezza dalle parole "εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν ἐπέγνωσαν" (PG, 44, p. 156) a "ἡμεῖς δέ φαμεν μόνην δεῖ τὴν ἔμφρονά τε" (ibid., p. 168).

[839] In questo manoscritto si leggono varie tavole ed opere astronomiche, tra le quali le *Ipotiposi* di Proclo e il piccolo commento di Teone alle *Tavole manuali* ("Πρόχειροι κανόνες") di Tolomeo (rispettivamente, ai ff. 1r-24r, 25r-73v).

[840] Molto è stato scritto su questo codice; si riporta di seguito solo la bibliografia di riferimento più recente: Acerbi, F.,-Vinel, N.,-Vitrac, B., "Les *Prolégomènes à l'Almageste*. Une édition à partir des manuscrits les plus anciens : Introduction générale – Parties I-III", *Sciamus* 11 (2010), pp. 53-210; Acerbi, F., "Funzioni e modalità di trasmissione delle notazioni numeriche nella trattatistica matematica greca: due esempi paradigmatici", *Segno e testo* 11 (2013), p. 141; Id., "Byzantine Recensions of Greek Mathematical and Astronomical Texts: a Survey", *Estudios bizantinos* 4 (2016), pp. 133-213; Bianconi 2004, pp. 330-333; Bianconi 2005, pp. 150-151, 182, 225, 250, tav. 16b; Eutocius d'Ascalon, *Commentaire sur le traité des Coniques d'Apollonius de Perge (livres 1-4)*, a cura di Decorps-Foulquier, M.,-Federspiel, M., De Gruyter, Berlino-Boston 2014, p. LXI, n. 220; Tihon, A., "Les sciences exactes à Byzance", *Byzantion* 79 (2009), pp. 398-399, n. 54, p. 403, n. 72.

[841] Per l'esattezza, la mano è riscontrabile in maniera pressoché ininterrotta dal f. 22v (interlinea) al f. 157r (margini e interlinea).

Ludvig Heiberg, editore dell'*Almagesto*[842], che pure non scioglieva in maniera corretta l'abbreviazione del nome.[843] Dobbiamo piuttosto ad Anne Tihon[844] la giusta lettura, nonché il riconoscimento dell'anonimo scoliasta in uno dei membri della famiglia degli Eudaimonoioannes.[845] Questa famiglia, originaria di Monemvasia nel Peloponneso, conta numerosi personaggi attestati. La Tihon propone allora di riconoscere l'Eudaimonoioannes scoliasta e revisore del Vat. gr. 184 – e, aggiungiamo noi, commentatore del *Trattato sui sogni* di Sinesio nel Laur. Plut. 60.6 – in Nicola Eudaimonoioannes, diplomatico nato a Mistrà e morto prematuramente nel 1423. Si tratta, ed è fuor di dubbio, del membro più noto della famiglia.[846] La studiosa arriva ad avanzare questa proposta basandosi sul fatto che l'astronomia era materia assai praticata dagli intellettuali degli inizi del XV secolo; non stupisce in effetti che una formazione che includeva lo studio dell'*Almagesto* sia valsa a questo personaggio l'accesso a una carriera diplomatica.[847] C'è però una difficoltà: negli scoli vergati da Eudaimonoioannes nel manoscritto vaticano ci sono ben due riferimenti agli anni 1333/34.[848] Per ovviare al problema, la Tihon propone che lo scriba, attivo a cavallo fra XIV e XV secolo, stia in realtà copiando scoli più antichi. Questo, tuttavia, ci pare molto arduo da immaginare, soprattutto tenendo conto del fatto che esiste il commento a Sinesio. Difficile infatti che l'erudito intento a copiare scoli risalenti agli anni trenta del Trecento sull'*Almagesto* sia lo stesso che si prende poi la briga di redarre di suo

---

[842] *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol. II (*Opera astronomica Minora*), a cura di Heiberg, J. L., Teubner, Lipsia 1907, p. CXXVI.

[843] Sciolto come segue: "Τοῦ εὐδαίμονο(ς) Ἰω(άννου) τά τε σχόλια καὶ ἡ διόρθωσις" (Tihon, A., Nicolas Eudaimonoioannes réviseur de l'*Almageste* ?", *Byzantion* 73/1 [2003], p. 154).

[844] Ibid., pp. 151-159.

[845] Per notizie sulla famiglia, vd. *infra*.

[846] PLP, n° 6223.

[847] Come anche altri grandi personaggi coevi, basti pensare a Bessarione (Tihon 2003, p. 158). Nicola e Andronico Eudaimonoiannes figuravano peraltro tra i capi delle delegazioni bizantine al concilio di Costanza (Ronchey 2006, p. 33).

[848] Ai ff. 149 e 150v: nel secondo caso, in seno al calcolo dell'eclissi di luna piena del 19 aprile 1334 (ibid., p. 152. All'edizione ed al commento di questi scoli è stata dedicata una tesi di laurea inedita: Stoffel, A., *Calcul de l'éclipse lunaire du 19 avril 1334 d'après l'Almageste et les Tables Faciles*, Lovanio 1982-1983; cfr. ibidem, n. 9).

pugno un commento, peraltro incompleto, al *Trattato sui sogni*, del quale già circolava da quasi un secolo un'opera esegetica rifinita come quella di Niceforo Gregora. Senza contare il fatto che, come abbiamo visto, il manoscritto laurenziano (L) ha quasi certamente una priorità cronologica rispetto al codice di Parigi (P), databile sulla base delle filigrane a non oltre la seconda metà del XIV secolo.[849] Molto più semplice, allora, escludere l'identificazione con Nicola Eudaimonoioannes, retrodatando tutte le testimonianze che abbiamo della nostra mano agli anni venti-trenta del Trecento.

Se le cose stanno così, dobbiamo pensare ad un personaggio ancora tutto da scoprire, attivo in quel periodo e certo non di scarsa cultura se in grado di approcciarsi ad un testo come il *Trattato sui sogni* e soprattutto se capace di rivedere e commentare l'*Almagesto*. Come giustamente affermato dalla Tihon, non sorprende che negli anni di attività astronomica di Gregora e Barlaam vi sia stato un qualche studioso in grado di calcolare un'eclissi lunare: basti pensare alla corrispondenza fra il primo e Giovanni Crisolora.[850] Resta però il fatto che, come sappiamo, si trattava di un sapere estremamente esclusivo, riservato a pochi eletti che, almeno durante il regno di Andronico II, gravitavano addirittura attorno al trono. Ad ogni modo, se passiamo in rassegna i membri della famiglia degli Eudaimonoioannes attivi nel periodo, siamo portati ad escludere qualsiasi certa identificazione.[851]

---

[849] Vd. *supra*, § *2.2.2*.

[850] Tihon 2003, p. 154.

[851] Non è possibile infatti, a questo stato degli studi, neanche azzardare una qualche ipotesi. Fondamentale per l'analisi dei membri attestati della famiglia l'articolo di Charalampakis, P., "ΟΙ ΔΑΙΜΟΝΟΪΩΑΝΝΗΔΕΣ (13ος-17ος αἰ.)", *Ἀνάτυπον ἐκ τῶν «Λακωνικῶν Σπουδῶν»* 19 (2010), pp. 173-218, oltre ovviamente al PLP (nn° 6221-6223). Si interessa alla storia della famiglia, ma solo per i secoli più tardi, l'articolo di Korrè, K. B., "Ο στρατιωτικός διοικητής Αντώνιος Ευδαιμονογιάννης και το φέουδο της Σπούδας (16ος αιώνας)", *Κρητικά Χρονικά* 34 (2014), pp. 293-327. Se ne occupa, anche se con riferimento al solo XIII secolo, anche il recentissimo studio di Campagnolo-Pothitou, M.,-Cheynet, J.-C., *Sceaux de la collection George Zacos au Musée d'art et d'histoire de Genève*, 5 Continents Editions, Milano-Ginevra-Parigi 2016, p. 230. Per limitarci ai soli personaggi più suggestivi, nessun elemento consente al momento un'eventuale identificazione con Demetrio Comneno Eudaimonoioannes, governatore di Serres nel 1360 e "καθολικὸς κριτής" della stessa città fra il 1365 e il 1366 (Charalampakis, ibid., pp. 189-190; PLP, n° 6222). Allo stesso modo, impossibile per adesso un accostamento con colui (Manuel Eudaemon: ibid., p. 189; PLP, n° 6224) che nel 1346 possedeva l'attuale manoscritto bodleiano Auct. E.1.13, contenente delle omelie di Giovanni Crisostomo (Coxe,

Con così pochi dati in mano, è pressoché impossibile dare una risposta davvero esaustiva alla domanda circa il rapporto con Niceforo Gregora. Eudaimonoioannes fu un suo allievo? Oppure un compagno di formazione, magari presso Metochita? Conoscere l'identità del committente di Gregora, nonché le ragioni di interruzione del commento a Sinesio di Eudaimonoioannes certo ci aiuterebbe moltissimo a ricostruire tutto il quadro. Quello che possiamo affermare con sicurezza[852] è che i due commentatori paiono ignorarsi l'un l'altro; in altre parole, che nessuno dei due commenti presuppone l'altro, né in senso positivo (attraverso rimandi, citazioni ecc.), né in senso negativo (ad esempio evitando di commentare dei passi già affrontati dall'altro). Il commento di Gregora risulta in generale meno dipendente dalla lettera del testo, meno attaccato alla sintassi e alla morfologia[853] e più acuto nella comprensione delle dottrine filosofiche evocate o proposte da Sinesio. Non dobbiamo però dimenticare che l'opera di Gregora, per come la leggiamo noi, è perfettamente rifinita e pronta per la pubblicazione, mentre il commento di Eudaimonoioannes è soltanto una bozza incompiuta e chiaramente il prodotto di un lavoro *in fieri*.[854] Il fatto che entrambi i nostri commentatori siano stati esperti di astronomia, come testimoniatoci dagli scoli all'*Almagesto* del Vat. gr. 184, nonché il ricorso, ad esempio, a schemi grafici[855] molto simili all'interno dell'esegesi a Sinesio, lascerebbe presupporre un ambiente culturale di riferimento molto simile, se non addirittura identico. Quanto alla priorità dell'uno sull'altro, il buon senso suggerirebbe che sia stato Eudaimonoioannes il primo ad approcciarsi al testo del *Trattato sui sogni*. Molto più facile supporre che abbia la priorità temporale un commento appena abbozzato e con una tradizione manoscritta minima, piuttosto che un'opera poi pubblicata e con un

---

H. O., *Greek Manuscripts* [Bodleian Library, Quarto Catalogues], Bodleian Library, Oxford 1969 [= Catalogi Codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, Oxford 1853], coll. 633-634, n° 27).

[852] Un confronto tra i due commenti è emerso nella quarta parte di questo lavoro.

[853] Come invece pare essere in più punti l'esegesi di Eudaimonoioannes, che da questo punto di vista ricorda piuttosto i commenti di Tommaso Magistro e di Manuele Moscopulo (vd. *supra*, §§ *5.2.3*, *5.2.4*).

[854] Basti pensare alla correzione, posta in una seconda campagna di scrittura (come dimostrato dal cambio di inchiostro), allo scolio 510 (L, 390v, margine superiore): vd. *supra*, §§ *2.2.2*, *4.5.2*.

[855] L, 389r, 390v, 393r (Tabelle 1, 2, 3). Questi disegni, tra cui la lira a otto corde di Pitagora, ricorrono in una dozzina di manoscritti contenenti, in tutto o in parte, il commento di Gregora (Lamoureux-Aujoulat 2004, pp. LX-LXI).

certo successo, anche in termini di codici a noi pervenuti. Che senso avrebbe avuto, per Eudaimonoioannes, iniziare da zero un nuovo commento a Sinesio quando già circolava quello di Niceforo Gregora? Al di là di una irrimediabile incertezza, sappiamo che con ogni probabilità il committente di quest'ultimo fu Teodoro Metochita.[856] Fu forse Eudaimonoioannes, allora, il primo destinatario della committenza? Poi, per una qualche ragione, questo si interruppe e il testimone passò a Gregora (che magari neanche seppe mai del primo tentativo di commento o comunque non lo tenne in considerazione)? Oppure fu lo stesso Gregora ad affidare ad un proprio allievo il lavoro, salvo poi riprenderlo da zero lui stesso in seguito? O, ancora, i due commenti emersero da ambienti del tutto separati, in completa autonomia, ma negli stessi anni? La mancanza di rimandi precisi non lascia immaginare l'uno come "bozza preparatoria" o come "appunti di lezione" dell'altro. Tutto quello che possiamo dire, se davvero il lavoro di Eudaimonoioannes fu il primo ad essere redatto (ma certo prove inconfutabili non ve ne sono), è che, se quest'ultimo era ancora attivo nel 1334, quando il commento di Gregora aveva già visto o stava per vedere la luce, certo la causa del suo arresto non fu la morte.

Sia come sia, solo una ricerca approfondita – che muova anzitutto dal dato paleografico – su questo personaggio potrà darci, forse, qualche risposta in più. Il nostro tassello, allora, acquisirà dei contorni più definiti. Però, a prescindere da questo, il nodo centrale resta e deve restare, a nostro avviso, un altro, ovverosia il rapporto con il "puzzle". In altri termini, la relazione biunivoca fra testo e contesto. In questo senso, due sono le domande cui davvero ci preme trovare adesso una risposta. La prima: perché Sinesio? Intendiamo, perché dopo quasi un millennio dalla morte del vescovo di Tolemaide in Cirenaica, la sua figura torna così prepotentemente – non da sola – in auge nella Bisanzio di età paleologa? La seconda: perché fra tutti gli *opuscula* di Sinesio fu commentato, e negli stessi anni, proprio e solo il *Trattato sui sogni*? Cosa stavano cercando in quest'opera i dotti dell'età di Andronico II? Cosa questo testo diceva loro? Tenteremo di rispondere a queste domande nei prossimi paragrafi. Per quanto concerne la prima, lo anticipiamo, non si potrà prescindere dal trattare, anche in senso generale, del fenomeno del classicismo.

---

[856] Vd. *supra*, § *1.3.3*.

5.3.2 "Eine edle Einfalt, und eine stille Größe"

Con il termine classicismo si suole intendere l'"aderenza d'uno scrittore, d'un artista, d'uno stile, al gusto e agli atteggiamenti che furono proprî dell'arte e del mondo classico".[857] Si tratta di un'operazione, dunque, che implica due elementi, un soggetto, il classicista, ed un oggetto, il classico; il verbo, poi, atto a legare queste due entità può variare a seconda dei casi (imitare, copiare), ma rimanda, comunque, ad un processo di estrazione del primo dal secondo. Il classicismo è insomma uno sguardo all'indietro, verso un modello passato inteso come "classico"[858].

Questa la definizione di base. Esistono, però, ed è evidente, molti tipi di classicismo. Cosa fa divergere, allora, una forma dall'altra? A nostro avviso, e tenteremo di analizzarlo meglio nelle prossime pagine, la risposta risiede nella distanza che separa il classicista dal classico. Non la distanza oggettiva (come, ad esempio, l'obbiettivo scarto temporale fra i due) quanto piuttosto la distanza soggettiva, la distanza percepita dal classicista nei confronti del suo modello.

Se superiamo la vecchia idea di una Bisanzio caratterizzata da una successione pressoché ininterrotta di "rinascite", ci accorgiamo che tutta quanta l'esperienza storica dell'impero d'Oriente può essere ben descritta come "classicista". Il classico, infatti, in quanto eredità del mondo antico, non cessa mai di pulsare nella cultura, nell'istruzione, nella vita sociale bizantine, come sappiamo. La lingua scritta stessa, atticista, ne è forse la dimostrazione più macroscopica.[859] D'altra parte, non sempre è dato lo stesso tipo di classicismo. A nostro modo di vedere, infatti, una delle peculiarità più marcate dell'età paleologa, di cui ci stiamo occupando, è quella di aver proposto

---

[857] *Vocabolario Treccani*: http://www.treccani.it/vocabolario/classicismo/ (consultato in maggio 2017). Per un'ampia analisi del termine "classicismo", si veda l'*Enciclopedia Einaudi*, vol. III (*Città-Cosmologie*), Torino 1978, pp. 192-202.

[858] Parola che etimologicamente si rifà alle classi più alte di censo, ritenute le più affidabili in quanto le più solvibili fiscalmente. *Vocabolario Treccani*: http://www.treccani.it/vocabolario/classico/ (consultato in maggio 2017).

[859] A questo proposito, per l'età di cui ci stiamo occupando, tenere presente il contributo di Webb, R., "A Slavish Art? Language and Grammar in Late Byzantine Education and Society", *Dialogos* 1 (1994), pp. 81-103.

una versione di "ritorno al passato" qualitativamente diversa rispetto alle epoche precedenti.

Non possiamo certo, in questa sede, pensare di affrontare in maniera esaustiva l'immensa questione del classicismo a Bisanzio[860]; intendiamo limitarci, pertanto, a fornire alcune linee guida, nonché ad avanzare delle proposte per quanto riguarda, nello specifico, l'età dei Paleologi.

L'impero bizantino, come si sa, eredita l'idea giudaico-cristiana del tempo come linea retta. Non una linea retta proiettata verso un futuro di progresso, come risulterebbe familiare a noi, intrisi del pensiero di Hegel: viceversa, una linea ininterrotta che si avvia verso la fine del mondo, secondo la concezione della successione degli imperi, dove quello romano (e bizantino) è l'ultimo della serie prima della fine dei tempi e del giudizio universale.[861] In questo contesto, la storia del mondo è scandita essenzialmente da tre eventi: la creazione, l'incarnazione, la parusia. Trovandosi l'uomo bizantino, in base a questo schema, nella fase successiva all'incarnazione del Verbo, il sentimento nei confronti dello scorrere della storia non

---

[860] Tra i possibili rimandi bibliografici, importante è certo la raccolta di saggi Mullett, M.,-Scott, R. (a cura di), *Byzantium and the Classical Tradition*, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham 1981, ed in particolare i due contributi di Hunger, H., "The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric", in ibidem, pp. 35-47, e di Mango, C., "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium", in ibidem, pp. 48-57. Da tenere assolutamente in considerazione anche Hunger, H., "Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts", in Berza, M.,-Stănescu, E. (a cura di), *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines* (Bucarest, 6-12 settembre 1971), vol. I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucarest 1974, pp. 134-151, e il recente Rhoby, A.,-Schiffer, E. (a cura di), *Imitatio – Aemulatio – Variatio*. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Vienna, 22-25 ottobre 2008), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna 2010.

[861] Secondo la celebre profezia di Daniele a Nabucodonosor (*Daniele*, 2, 27-45), in cui si descrive una statua con la testa d'oro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe in ferro e i piedi in ferro e argilla (la figura è peraltro ripresa da Dante nella *Commedia*, nella descrizione del Veglio di Creta: *Inferno*, 14, 103-111). Secondo l'interpretazione, quest'immagine rappresenterebbe una *successio imperiorum* con all'ultimo posto l'impero romano. Per tutto questo e per la concezione bizantina del tempo si vedano i due recentissimi articoli di Odorico, P., "La *translatio imperii* nella letteratura imperiale di età giustinianea. Un caso di dibattito identitario", e Id., "Le temps de l'empire", entrambi in corso di stampa.

può che essere quello di attesa, secondo quanto affermato nelle *Sacre Scritture*.[862] Il classicismo si cala e si spiega in questa concezione almeno per tutta l'età mediobizantina. Come abbiamo detto a più riprese, Bisanzio non conobbe un'idea di medioevo: non maturò, cioè, una percezione di rottura e discontinuità fra se stesso e l'antico impero romano. Opere quali quelle commissionate dall'imperatore Costantino VII Porfirogenito alla metà del X secolo, per non fare che un esempio celebre, riflettono un'idea di classicismo in cui il classicista non si pone in una dimensione sostanzialmente diversa da quella del classico: per fare della letteratura nuova, ad uso e consumo di un immediato pubblico coevo, egli si immette in una linea ininterrotta di produzione scritta che affonda le sue radici nei secoli precedenti e che possiede una forte legittimità in virtù della sua antichità. Estrarre dall'antico, allora, non significa altro che inserirsi in una tradizione viva: modellandone il più delle volte la struttura, ma sforzandosi di riprodurne sempre le forme, il riuso classicistico degli autori del passato è l'unica via per produrre delle opere nuove dotate di una qualche autorevolezza.[863] D'altra parte, in un universo in cui la divinità si è storicizzata, non ha alcun senso quel gusto estetico (tutto romantico) del nuovo per il nuovo, comunque certamente estraneo anche all'antichità classica; la visione teleologica imposta dalle *Scritture* ammette dunque solo una tradizione che si risolve nell'attesa. Unica rottura all'interno di questo quadro è semmai l'incarnazione, che, come uno spartiacque, suddivide la storia, anche quella letteraria, fra paganesimo e cristianesimo; ma, come noto, fin dal celebre *Discorso ai giovani* di Basilio[864], la questione è generalmente risolta a favore di un utilizzo estetico-letterario degli autori pagani, che infatti saranno pienamente inclusi nella *enkyklios paideia* bizantina fino alla fine dell'impero. Ci pare

---

[862] Basti pensare a tutti i vari moniti in vista della seconda venuta del Cristo.

[863] Secondo il sistema della cosiddetta "cultura della syllogè", che abbiamo avuto occasione di citare più volte.

[864] Secondo Basilio, infatti, la letteratura profana può e deve essere propedeutica all'apprendimento delle *Sacre Scritture*: "[...] τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες, τηνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων· καὶ οἷον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὁρᾶν ἐθισθέντες οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὄψεις"; "[...] dopo esserci dedicati appunto a questi studi profani, capiremo allora i misteri delle sacre dottrine; e una volta abituati a guardare, per così dire, il sole nell'acqua, getteremo lo sguardo nella luce stessa" (2, 9-10; trad. di Mario Naldini: Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, a cura di Naldini, M., Nardini Editore, Firenze 1984, pp. 87-89).

dunque di scorgere due conseguenze di questa concezione della storia come linea retta ininterrotta, scandita soltanto dalla prima venuta del Cristo: da un lato, la mancanza di ogni vera profondità prospettica nella visione del passato (non troppo dissimile, del resto, dal medioevo latino[865]); dall'altro, un'urgenza di estrazione più contenuta rispetto a quanto avverrà nell'epoca dei Paleologi.

Il Rinascimento italiano ed europeo presenta una forma ben diversa di classicismo. Il recupero del mondo antico, greco-romano, si pone infatti su basi ideologiche completamente differenti. Presuppone una netta cesura col passato recente, coi secoli "bui" del medioevo che, come un elemento da asportare, si collocano giustappunto in mezzo al dialogo fra antichità e modernità. L'idea della linea retta ininterrotta è superata in favore di una visione ciclica della storia: il mondo classico diviene la base da cui ripartire per fondare una nuova classicità, moderna questa volta. Il colloquio di un Machiavelli con gli antichi[866], per capirci, non è affatto retorico: c'è l'idea di un recupero attualizzante, che impedisce ogni reale distanza fra le due dimensioni. La tradizione, sconnessa o dimenticata, torna quindi a nuova vita.[867]

---

[865] È sufficiente infatti leggere il primo capitolo del *De vulgari eloquentia* per rendersi conto di come per Dante il latino non sia mai stato una lingua viva (ovverosia la lingua parlata nell'antichità), ma solo un linguaggio costruito *a posteriori* sulla base di criteri razionali, a partire dalle lingue parlate. Dante, insomma, come la maggior parte dei suoi contemporanei, non credeva che gli antichi parlassero effettivamente latino, ma che vi facessero ricorso soltanto, come poi nel medioevo, per la stesura di testi scritti.

[866] Basti pensare alla celeberrima lettera inviata a Francesco Vettori il 10 dicembre 1513: "[...] et rivestito condecentemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono [...]".

[867] Così scrive Ranuccio Bianchi Bandinelli (Bianchi Bandinelli, R., *Introduzione all'archeologia classica come storia dell'arte antica* [ed. a cura di Franchi dell'Orto, L.], Laterza, Bari-Roma 2006, p. 5), affermando che l'interesse rinascimentale per l'antichità non può, giustamente, essere definito archeologia: "Questa ricerca era volta alla conoscenza di quell'arte antica, che era considerata come un limite da ritrovare e da raggiungere, e un esempio nel quale riconoscere se stessi ed esprimere i nuovi tempi. Aveva dunque un valore attuale, non storico".

Un buon esempio di quanto stiamo cercando di esprimere, a Bisanzio, è il caso di Giorgio Gemisto Pletone.[868] Il suo classicismo, come quello più tardo degli umanisti italiani ed europei, è, se vogliamo, un classicismo utopico: egli crede veramente di estrarre dall'antico per (ri)fondare il moderno; di riportare in vita un mondo passato così che possa poi attualizzarsi e proiettarsi nel futuro. Per fare questo è necessaria una visione della storia ciclica[869], l'unica in grado di fornire le basi teoriche che legittimino una simile utopia. Lo stesso Montaigne, per niente impressionato dai grandi eventi della sua epoca come la conquista delle Americhe o la rivoluzione copernicana[870], continua ad intendere il saggio contemporaneo come un'ape[871] che produce il miele a partire, inevitabilmente, da "antichi" fiori: "*Les abeilles, pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur: ce n'est plus thym ni marjolaine; ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien, à savoir son jugement*".[872]

Quindi, mettendo a confronto il classicismo rinascimentale con quello mediobizantino, ci pare di trovare conferma di quanto accennavamo, e cioè che quanto diverge fra un classicismo e l'altro è la posizione datasi dal classicista rispetto al suo oggetto o modello. Se infatti sia l'uomo mediobizantino che l'uomo del Rinascimento davvero credettero di poter "toccare", secondo questo ragionamento, il messaggio dei

---

[868] Come noto, maestro di una scuola filosofica neoplatonica e neopagana a Mistrà nel XV secolo. Per un profilo biografico piuttosto recente di questo personaggio si veda Pletone, *Trattato delle virtù*, a cura di Neri, M., Bompiani, Milano 2010, pp. 16-196; per il suo scontro con il patriarca Gennadio Scolario e per il suo commento agli *Oracoli caldaici*, vd. in prima battuta Tardieu 1987; per il suo progetto politico si consulti Pertusi, A., "Il pensiero politico sociale bizantino dalla riconquista di Costantinopoli (1261) alla sua caduta (1453)", in Firpo, L. (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, UTET, Torino 1987, vol. III, p. 126 ss.

[869] Proprio in età rinascimentale torna in auge la concezione della determinazione del tempo storico a partire dal tempo astronomico, in fasi cicliche: così il passato "gotico e barbaro" dell'Europa medievale sarebbe da attribuirsi alla congiunzione sfavorevole di Saturno e Marte, mentre la "rinascita" al ritorno dell'antico presidio astrologico di Giove, del Sole, di Mercurio e di Venere (Fumaroli, M., *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Gallimard, Parigi 2001, p. 28).

[870] Ibid., p. 10.

[871] Riprenderemo fra poco la metafora.

[872] 1, 26; testo citato da Fumaroli 2001, p. 11.

classici (per entrambi il dialogo fu allora diretto e ravvicinato), il primo si pose su una linea retta ininterrotta, il secondo su una linea sinuosa di corsi e ricorsi.

Ma l'età dei Paleologi? Come possiamo inserirla in questo schema? Prima di arrivarci, vogliamo dare conto di un altro tipo di classicismo, l'unico a nostro modo di vedere che abbia dei tratti veramente in comune, *mutatis mutandis*, con quello bizantino di età paleologa. Come tutti sappiamo, infatti, l'ideale rinascimentale entrò ben presto in crisi, sconvolto dalle difficili condizioni politiche, sociali, religiose della seconda metà del Cinquecento.[873] Prima ancora che la Controriforma reagisse con la sua austerità all'umanesimo artistico e filosofico del Rinascimento – che poneva (o ri-poneva) l'uomo al centro del cosmo, spezzando la centralità dell'aristotelismo scolastico, *in primis* attraverso la rivoluzione di Niccolò Copernico –, l'imitazione attiva degli antichi era già scivolata in una riproduzione di quei grandi autori il cui stile Giorgio Vasari non esitava a definire "maniera moderna"[874]. Il Manierismo, al di là dei suoi indubbi meriti artistici, segna quindi la fine dell'utopia rinascimentale. Qualcosa si spezza: l'antico, il classico, diviene sempre più formale; "si allontana", per così dire, dal classicista. Si perde fiducia, insomma, nel ritorno di una nuova età dell'oro e si insiste nel riprodurre delle forme estetiche che sono però sempre più codificate, sempre più prive del loro originale fondamento ideologico.

Si insinua quella tendenza che possiamo definire "antiquaria". Cosa intendiamo esattamente con questo termine? Ecco quanto possiamo leggere a questo proposito nelle pagine di Ranuccio Bianchi Bandinelli[875]: "Accanto ad essa sorge [...] uno studio «antiquario» in un senso diverso dal senso corrente che diamo oggi a questa parola. Gli «antiquari» erano gli studiosi degli usi e dei costumi e soprattutto della mitografia, e il loro scopo era da un lato di interpretare i monumenti figurati e dall'altro di ricostruire gli usi e i costumi degli antichi. L'una e l'altra cosa veniva fatta con sfoggio di erudizione, ma con poco senso critico, nessun metodo e molta fantasia. Sicché l'antiquaria finì col cadere nel ridicolo, non servendo ad altro che alla polemica

---

[873] Vd. Bianchi Bandinelli, R., "Le crisi dell'umanesimo", in Id., *Archeologia e cultura*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1961, pp. 66-86.

[874] Principalmente Leonardo da Vinci, Michelangelo Buonarroti e Raffaello Sanzio: *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, proemio della terza parte.

[875] Bianchi Bandinelli 2006, pp. 5-6.

personale e accademica, nella quale andò intristendo la cultura umanistica". Un classicismo antiquario è dunque un classicismo di facciata, che mantiene un interesse estetico superficiale, spogliato di ogni profonda implicazione concettuale.

In piena età barocca, nella Francia del XVII secolo, ebbe quindi luogo la famosa *Querelle des anciens et des modernes*.[876] Le due fazioni, capeggiate rispettivamente da Nicolas Boileau e Charles Perrault, divisero l'*Académie française* della Parigi del Re Sole. La posta in palio era essenzialmente il primato nell'elogio del coevo regime politico[877]; ma, al di là di questo, quello che a noi veramente interessa sono le due posizioni assunte dai protagonisti. I modernisti, infatti, pur non sminuendo i meriti degli antichi, credevano che il genio non conosca limitazioni storiche[878] e che proprio in virtù del trascorrere del tempo e del conseguente accumulo di nozioni la sapienza dei classici possa essere incrementata dai moderni. Non a caso, sarà lo stesso Perrault a riprendere la famosa immagine, attribuita a Bernardo di Chartres[879], dei nani sulle spalle dei giganti. Gli antichisti, dal canto loro, affermavano piuttosto l'impossibilità, da parte dei moderni, di ogni competizione con i classici: questi, dunque, potevano e dovevano essere imitati, perché rappresentavano l'apice assoluto, il modello più elevato, pur non potendo essere veramente eguagliati. Comparirà poi in Jonathan Swift, al termine della sua opera *La battaglia dei libri* del 1697, l'emblema forse più noto di questa disputa, affidato nella finzione letteraria alla voce di Esopo: la metafora delle api e dei ragni.[880] Se gli antichisti sono, come abbiamo già visto in

---

[876] Una disputa di simile tenore ebbe luogo, sebbene con connotazioni differenti, anche in Italia: per approfondire si veda Fumaroli 2001 (dove sono pubblicati testi inerenti alla disputa che arrivano sino alla metà del XVIII secolo).

[877] Infatti, il nodo centrale era l'elogio del sovrano e tutta la questione ruotava attorno a chi, tra antichisti e modernisti, fosse in questo più efficace. Alla fine, su questo piano, si può dire che ebbero la meglio i modernisti, perché Luigi XIV, secondo le loro posizioni, non poteva essere in alcun modo considerato inferiore agli antichi imperatori del mondo classico, nemmeno ad Augusto: "Et l'on peut comparer, sans craindre d'estre injuste, / le Siècle de Louis au beau Siècle d'Auguste" (Charles Perrault, *Le Siècle de Louis-le-Grand*, 5-6).

[878] Così, ad esempio, Bernard Le Bouyer de Fontenelle nella sua *Digression sur les anciens et les modernes* del 1688.

[879] A lui è attribuita l'espressione dal suo allievo Giovanni di Salisbury (*Metalogicon*, 3, 4).

[880] Leggibile nell'edizione italiana a cura di Steiner, G.,-Pirè, L., Liguori, Napoli 2002.

Montaigne, simili a delle api[881] che producono qualcosa di degno solo a partire da materiale altro e a loro preesistente, i modernisti somigliano a dei ragni, che pretendono di trarre tutto da se stessi, disegnando con i propri escrementi delle tele geometriche in cui intrappolare le loro prede.[882] In questo clima, dunque, attraverso i vari strascichi della *Querelle*, giungiamo alla nostra meta: il Neoclassicismo settecentesco.

Un po' provocatoriamente, abbiamo scelto di intitolare questo paragrafo con la citazione del passo più noto dei *Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura* di Johann Joachim Winckelmann: "nobile semplicità e quieta grandezza".[883] Con queste parole l'autore intendeva riassumere il suo intero manifesto estetico. Winckelmann, in piena antitesi rispetto al classicismo antiquario, che basava l'interesse per i classici sulla superficiale lettura dei resti antichi come documenti illustrativi, sancisce, sulla scia delle posizioni antichistiche della *Querelle*, la nascita di un classicismo "archeologico".[884] Fornisce insomma il suo "sguardo all'indietro" di un nuovo significato profondo: lo studio dei resti come documento di civiltà e di cultura passata. A suo parere, i classici devono essere imitati perché la loro produzione è equilibrata e tende ad evitare ogni eccesso (tipico invece della recente arte barocca). Ne è metafora il mare, che si increspa in superficie ma che mantiene una quiete

[881] Le immagini dell'ape e del prato ad indicare l'uomo colto e la letteratura risalgono fino all'antichità, basti pensare alla raccolta di epigrammi di Meleagro e alle varie "antologie" e "florilegi". Anche nel periodo medievale queste immagini mantennero inalterata la loro efficacia: si può far riferimento al *Pratum Spirituale* di Giovanni Mosco e alla *Melissa*, che consisteva appunto in una raccolta di massime estrapolate dalla letteratura del passato (su questo Odorico, P., *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1986). Non possiamo comunque non menzionare il fatto che la metafora dell'ape ricorre pure nel più volte menzionato *Discorso ai giovani* di Basilio (4, 8-10).

[882] Si colgono in questa metafora anche una probabile apologia della scienza di Francis Bacon, fondata su teoria ed esperienza, in polemica col razionalismo dogmatico cartesiano (Fumaroli 2001, p. 217).

[883] Opera pubblicata nel 1755.

[884] Bianchi Bandinelli 2006, p. 11. Ma si veda anche la prefazione "L'archeologia come scienza storica", ibidem, pp. XIII-XXVII.

intaccata nelle sue profondità, e ne è esempio la famosa statua del Laocoonte[885] che, sebbene avvinto da mostruosi serpenti, non lascerebbe trasparire gli irrazionali moti dell'animo.

Dobbiamo specificare che per il Winckelmann i classici non sono tutti sullo stesso piano. Egli infatti rivede il Vasari, che parlava genericamente di antichità greco-romana, per concentrarsi solo sull'arte greca. Questa precisazione ha una sua logica prettamente politica: la grecità, nell'ottica neoclassica e illuminista, è la cultura della libertà, del bello e della democrazia; riprendere quel modello implica anche una lotta politica, quantomeno una ferma opposizione nei confronti di ogni regime assolutistico e imperialista, primo fra tutti quello romano. Certo, con il fallimento delle idee della Rivoluzione e con la fine del secolo, l'arte neoclassica si piegherà alle nuove contingenze, basti pensare al periodo napoleonico: ma noi, adesso, stiamo parlando del primo Neoclassicismo, quello del Settecento, per come fu appunto teorizzato dal Winckelmann.

Questa analisi a freddo del mondo classico, che porta appunto ad una ripartizione fra arte greca ed arte romana, è consentita da un elemento di fondo: il distacco. Rispetto al Rinascimento, allora, il rapporto fra classicista e classico è profondamente mutato: è cambiata la distanza percepita del primo dal secondo. Non esiste più alcun dialogo diretto e ravvicinato: il mondo antico non può più tornare, se ne resta lontano, nell'antichità; è divenuto metafora, al massimo, non utopia. Quello di Winckelmann è dunque – e così è stato giustamente definito[886] – un "misticismo estetico", perché sottrae la classicità dalla storia umana per elevarla al rango di mito[887], quello del bello assoluto, quasi un mondo delle idee platonico.[888] È lui stesso, in fondo,

---

[885] Celeberrimo gruppo scultoreo rinvenuto sul colle Oppio nel 1506 ed oggi conservato ai Musei Vaticani. Proprio la sua fama portò Napoleone a confiscarlo e ad esporlo per alcuni anni al Louvre. In epoche successive al Winckelmann, soprattutto nel Novecento, la statua è stata piuttosto interpretata come esempio di espressione di un forte *pathos* (per approfondire, vd. *Laocoonte: alle origini dei Musei Vaticani* [Catalogo della Mostra tenuta a Città del Vaticano nel 2006-2007], a cura di Buranelli, F., L'Erma di Bretschneider, Roma 2006, con relativi rimandi bibliografici).

[886] Da Friedrich Schlegel (Bianchi Bandinelli 2006, p. 19).

[887] E di vero mito si trattava, giacché il Winckelmann ancora considerava originali di età classica delle statue poi risultate delle copie di età ellenistica o romana.

[888] Bianchi Bandinelli 2006, p. 19.

ad affermare di essere alla ricerca, attraverso lo studio dell'arte greca antica, del *das Wesen der Kunst*.[889]

Secondo questa logica classicistica archeologica, dunque, il mondo antico può certo essere studiato a tavolino (siamo negli anni della riscoperta di Ercolano e Pompei), imitato, riesumato, ma non restituito a nuova vita. Resta, per così dire, un corpo morto (congelato in un misticismo estetico) alla stregua di quelli inumati nei celebri monumenti funebri di Antonio Canova.

Questa posizione distaccata è la premessa per la nascita di un sentimento di primo rilievo: la nostalgia. Se l'antichità è distante, lontana, non più veramente recuperabile, allora, solo allora, può essere rimpianta. E infatti il Neoclassicismo di Winckelmann contiene in sé tutte le basi concettuali, specialmente per quanto concerne il rapporto con l'antico, atte a far sbocciare il cosiddetto Preromanticismo di autori come Goethe, Hölderlin, Foscolo. Si mettano a confronto, solo per avere un'immediata percezione visiva di quanto stiamo cercando di dire, la *Città ideale* di Leon Battista Alberti e le *Vedute di Roma* di Giovanni Battista Piranesi. In entrambi i casi la dipendenza dal classico è evidente, il classicistico "sguardo all'indietro" addirittura scontato. Ma nella *Città ideale* l'antichità si tocca con mano, vive nel presente, mostra la via da seguire alla rinnovata età moderna, appena spogliatasi dell'oscurantismo medievale. Nelle *Vedute* del Piranesi, viceversa, l'antichità è un mondo fatto di rovine: imponenti, esagerate, impressionisticamente immense (basti pensare alla piramide di Caio Cestio), ma pur sempre delle rovine.

Torniamo a Bisanzio e veniamo finalmente all'età paleologa. Dobbiamo infatti cercare una prima chiave di lettura per questa epoca, che tenga conto delle sue caratteristiche di continuità e discontinuità rispetto al passato. Intendiamo avanzare l'ipotesi che il classicismo proprio di questa stagione non sia più lo stesso che abbiamo descritto per l'età mediobizantina, ma che abbia assunto dei tratti del tutto nuovi: dei tratti, cioè, propri di un classicismo archeologico. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, non è mancato chi ha rilevato una certa incongruenza fra la critica situazione socio-economico-politica dell'impero e la coeva "rinascita" culturale e

[889] Ibid., p. 12.

letteraria. Eppure, se osserviamo con attenzione il fenomeno, i due elementi non stridono ma si conseguono. Dopo la riconquista di Costantinopoli nel 1261, infatti, si impone per volontà di Michele VIII una forma di propaganda incline alla restaurazione dell'impero universale, avendo peraltro il nuovo sovrano le sue difficoltà a farsi accettare quale legittimo "Βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων". Come dicevamo in apertura di questa quinta parte, citando le parole di Ronchey, la ripresa di una simile ideologia porta generalmente il baricentro dell'impero (che in questo caso muoveva dall'orientale Nicea) verso Occidente. È esattamente quello che accade con la politica di Michele VIII; d'altra parte, il restaurato impero dei Paleologi non aveva certo le potenzialità, né militari né economiche, per potersi concedere una tale illusione. La stessa unione di Lione si risolve in una vera e propria sottomissione da parte della Chiesa ortodossa a quella romana e come tale viene percepita in Oriente. Con la morte di Michele VIII, insomma, e con l'affermazione della dinastia dei Paleologi attraverso la successione di suo figlio Andronico, non può che venir meno ogni velleità ideologica politico-militare legata all'antico impero universale. Ma si era già posto, e con estrema urgenza, un problema identitario: quale il ruolo di Bisanzio nella storia a questa altezza cronologica, quale il senso della disfatta della quarta crociata?[890] E come si concilia tutto questo con i dogmi della religione e della tradizione? Come sempre, gli individui si pongono il problema di quale storia stiano facendo; e di quale storia debbano fare. Ripercorrendo tutto quanto il nostro cammino a ritroso, ci pare di ravvisare due risposte, grosso modo contemporanee, a queste domande (siamo nella seconda metà del XIII secolo): la prima punta ad un umanesimo con tratti molto spesso platonici, vedremo poi in che termini; la seconda ad un'inedita (per Bisanzio) affermazione nella società da parte della Chiesa, su trazione monastica. Per dirla con Marie-Hélène Congourdeau, riemergono le due anime culturali di Costantinopoli, in antitesi fra di loro per il predominio: Atene e Gerusalemme.[891]

Partiamo dalla prima. Si tratta, a nostro modo di vedere, di una versione in chiave culturale dell'antica ideologia dell'impero universale. Nasce, cioè, in

[890] Niceta Coniata, ad esempio, non esita ad interpretare la presa di Costantinopoli da parte dei Latini come una punizione divina per i peccati dei Bizantini (cfr. Magdalino 2006, p. 111).

[891] Congourdeau 2013b, p. 298.

parallelo[892], altra faccia della stessa medaglia: il tentativo di recupero di un'identità (e di una forza, una superiorità) perduta. Il rinato impero di Bisanzio si porrebbe allora come legittima continuazione dell'impero dei Comneni, di quell'impero che affonda le proprie radici nell'antichità della potenza militare romana e della superiorità culturale "ellena" (analizzeremo poi il termine). Questo significa collocarsi sulla medesima linea retta ideologica che era stata propria dell'età mediobizantina: il problema, tuttavia, è che quella stessa linea, adesso, è inesorabilmente spezzata.[893] Se le cose stanno così, le due facce della medaglia sono destinate ad andare incontro alla medesima frustrazione.[894] In pratica, ereditare una concezione della storia teleologica fondata sull'attesa, che non contempla alcuna possibilità di progresso, significa per i Bizantini dell'età paleologa, nella situazione geopolitica che il presente rivela, ammettere la decadenza, sentirsi avviati verso la fine del ciclo. Abbiamo già analizzato a suo tempo tutta la questione legata al "sentimento apocalittico", da fine del mondo, che interessa questa stagione. Privi di una concezione ciclica della storia, quale quella che sarà propria del Rinascimento e di Gemisto Pletone, non si può concepire un ritorno vero e proprio ai fasti del passato: ci si può soltanto scontrare con un mondo la cui fine è già stata determinata.[895] Di qui, la tendenza ad un classicismo archeologico,

---

[892] Trovando entrambi i fenomeni le proprie premesse nell'esperienza nicena, reazione alla presa occidentale di Costantinopoli del 1204.

[893] Non funziona più del tutto, potremmo dire, il concetto di *oikonomia*, che riconduce tutti i cambiamenti possibili all'interno di una continuità di fondo: su questo si veda il già citato articolo di Odorico, P., "Les recueils historiographiques à Byzance : un cas de « sélection de textes raffinés » (*Wenxuan*) ?", in corso di stampa, dove si paragona il concetto bizantino di *oikonomia* a quello cinese di *tongbian*. Anche il tempo, dunque, non è più concepito come perfettamente omogeneo (cfr. Id., "Le temps de l'empire", in corso di stampa).

[894] Possiamo qui citare le parole conclusive di un recentissimo saggio storico-politico di Mario Gallina (Gallina, M., *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Viella, Roma 2016, p. 174): "[La crisi del 1204] Non era la fine dell'impero di Costantinopoli né della sua civiltà, tutt'altro, ma per la *basileía* bizantina si apriva, anche sul piano della riflessione ideologica e del pensiero politico, una storia nuova e diversa in cui anche il potere imperiale, non più garantito nella sua universalità ed eternità dall'ordine cosmico e divino, andava incontro al destino di tutte le istituzioni umane".

[895] Sia che si tratti della fine del ciclo assoluto (secondo la visione escatologica tradizionale) sia anche solo di un ciclo fra i tanti. Per la percezione di decadenza che dell'impero ebbero negli ultimi due secoli gli intellettuali bizantini, è certo ancora di prima importanza l'articolo di Ševčenko, I., "The Decline of

molto diverso nelle premesse da quello neoclassico[896], certo, ma con la stessa percezione di distanza fra soggetto e modello.[897] L'antico non è più materia viva, in una sorta di *continuum* temporale indistinto, come poteva esserlo ai tempi, per esempio, della dinastia macedone; è oggetto di antiquariato in senso proprio, da studiare, imitare, riesumare, ma comunque sempre appartenente ad una dimensione altra, lontana, destinato a rimanere, nei suoi mitici fasti, fondamentalmente irraggiungibile. La *fièvre de classicisme* di età paleologa, allora, potrebbe essere intesa come una sorta di risposta quantitativa ad una frustrazione qualitativa: l'agognata classicità di cui si cerca di farsi eredi, degni eredi, resta insomma, e nonostante tutti gli sforzi, nella lontana antichità.

Questo "distacco", questa ammissione di diversità dimensionale fra il classico e il classicista, non può che dotare quest'ultimo di una visione più prospettica della storia. È, se vogliamo, l'effetto della "rottura"; e, come sappiamo, è caratteristica di questa età, sebbene non raggiunga il livello proprio degli umanisti occidentali, dotati di altri strumenti (*in primis* la concezione di medioevo). D'altra parte, non si può rinascere (Rinascimento) se non si è prima morti, se la tradizione non è decaduta del tutto; e nell'età di cui ci stiamo occupando questo non è avvenuto, ci troviamo nell'agonia di una crisi che non si è però ancora del tutto consumata.[898] Ecco perché,

---

Byzantium Seen Through the Eyes of Its Intellectuals", *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), pp. 169-186. Come notato da questo studioso, emerge in alcuni autori di XIV e XV secolo un certo relativismo secondo cui la fine di Bisanzio non coinciderebbe in effetti con la fine del mondo. La prima fonte in questo senso è Metochita, per il quale l'impero di Bisanzio è nato, si è sviluppato e perirà esattamente come tutte le cose umane (potremmo dire, secondo la definizione aristotelica di organismo), a prescindere poi da ogni legame con la storia universale (p. 183). Se questa visione relativistica torna anche in autori successivi come ad esempio Scolario, bisogna tuttavia rimarcare il profondo pessimismo, frutto di una percezione intrinsecamente decadente, del pensiero di Metochita, specie a confronto con quello di uno Scolario che, pur testimone diretto della caduta della Polis, non manca di presagire una possibile rinascita, secondo una concezione ormai ciclica della storia (p. 184).

[896] Nonché, ovviamente, nei metodi: ma è evidente che il paragone deve essere preso *cum grano salis* e non inteso in senso anacronistico.

[897] Del resto, la parola greca "ἀρχαιολογία" significa, fin da Tucidide, discorso, indagine sulle cose del passato (ne parla anche Bianchi Bandinelli 2006, p. XIV).

[898] A questo proposito, suggestiva è l'immagine, riportata da Ševčenko parafrasando Costantino Manasse, della Costantinopoli successiva alla quarta crociata come di una città "with deep wrinkles"

dunque, dicevamo che la difficile situazione geopolitica dell'impero e lo sviluppo degli studi e delle lettere non vanno intesi come contraddittori fra di loro ma addirittura come conseguenti, due manifestazioni dello stesso fenomeno.

Abbiamo già parlato in precedenza del termine "elleno". Abbiamo detto che molti intellettuali di questo periodo non esitarono a definirsi degli "Elleni", a dispetto dell'accezione fortemente dispregiativa che questa parola conservava fin dalla tarda antichità, soprattutto per distinguersi più efficacemente dagli Occidentali.[899] È stato detto[900] che tale tendenza sarebbe da spiegarsi in senso "nazionalista". Questa affermazione è accettabile solo in senso latamente culturale e non etnico. Gli intellettuali umanisti di questa stagione non avevano infatti lo stesso mito che fu del Winckelmann, ovvero quello della Grecia propriamente "classica", politicamente indipendente, del V-IV sec. a. C.; avevano piuttosto quello di un'antichità indistinta, che tuttavia tendeva il più delle volte a coincidere, specie nel pensiero, con la cultura

---

(Ševčenko 1961, p. 182). In effetti, come lo stesso studioso ricorda, molte sono le citazioni di autori del XIV e XV secolo che attestano la visione della Bisanzio coeva come di un mondo di rovine (p.173 e n. 24).

[899] Vd. *supra*, § *5.2.1*.

[900] Vd. *supra*, ibidem. Su questa linea si pone anche Vakalopoulos (Vakalopoulos, A., *Origins of the Greek Nation: the Byzantine Period, 1204-1461*, Rutgers University Press, New Brunswick 1970; per la "rinascita" paleologa come ripresa dell'antico, vd. soprattutto pp. 46-49), per il quale a partire dall'impero di Nicea – ergo dall'indomani della disfatta del 1204 – inizia a farsi strada un sentimento nazionalista e patriottico greco che sarà alla base della grecità odierna (p. 27 ss.). Di ben altro avviso Angelou (Angelou, A. D., "'Who am I?' Scholarios' answer and the Hellenic Identity", in Constantinides, C. N.,-Panagiotakes, N. M.,-Jeffreys, E.,-Angelou, A. D. [a cura di], *Philellèn, Studies in honour of Robert Browning*, Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia, Venezia 1996, pp. 1-20), che si occupa principalmente dell'uso dei vari termini identitari (soprattutto "elleno") in Gennadio Scolario. A suo parere, vi sarebbe invece una sostanziale continuità col passato e non la nascita di un nuovo spirito nazionale; con il termine "elleni" Scolario intenderebbe (sebbene faccia anche altri usi della parola, più indotti dalla tradizione letteraria e retorica) l'ecumene cristiana che ha il suo centro in Bisanzio (p. 19). Sostanzialmente critico verso la posizione di Vakalopoulos anche Angold (Angold, M., "Byzantine 'Nationalism' and the Nicaean Empire", *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 [1975], pp. 49-70), che non esita a riconoscere la portata universalistica della propaganda e della politica di Michele VIII (pp. 68-69); quest'ultimo contributo è incentrato soprattutto sulle valenze del termine "elleno" nell'impero di Nicea, che l'autore ritiene essere una sorta di adattamento su scala nazionale dell'ideologia tradizionale bizantina, preludio del progetto di Pletone nel XV secolo a Mistrà.

neoplatonica tardoantica, secondo la via già indicata a suo tempo da Michele Psello.[901] Questo, naturalmente, non per caso: l'umanesimo a tinte platoniche, sul finire del XIII secolo, era l'unica dottrina con una tradizione abbastanza autorevole da potersi opporre con efficacia e all'aristotelismo scolastico degli Occidentali e all'intransigenza monastica crescente fra le fila della Chiesa. Epperò, come la stessa lezione di Psello insegna, tutto si può considerare fuorché una linea di pensiero etnicamente "pura".[902] Al contrario, fin dalla tarda antichità la cultura "ellena" aveva preso a significare un sistema multietnico, in cui convergevano credenze del tutto estranee alla grecità, essenzialmente orientali (caldee, gnostiche, ermetiche ecc.).[903] Proprio la conoscenza di tutti i misteri, come sappiamo, nonché una buona preparazione retorico-letteraria, era alla base della concezione del termine da parte di Sinesio.[904] Gran parte dei neoplatonici successivi a Plotino, del resto, avevano sposato la tradizione secondo la quale Pitagora e Platone avrebbero appreso tutte le loro dottrine a seguito di viaggi in Oriente, facendo quindi dipendere i capisaldi della propria filosofia greca da fonti orientali (delle quali si ammetteva in tal modo la piena legittimità).[905] Essere "Elleni" in età paleologa significava dunque prendere le opportune distanze e dall'Occidente e dall'estremismo religioso orientale; e questo sia dal punto di vista concettuale (umanesimo tendenzialmente platonico) che formale (la parola rimanda a qualcosa di

---

[901] Wilson 1990, p. 254 ss. Ma basti pensare anche al suo commento agli *Oracoli caldaici*. Non è un caso che proprio Psello e il suo principale allievo, Giovanni Italo, siano i due principali precedenti che testimoniano un interesse verso il *Trattato sui sogni* di Sinesio in epoca bizantina (cfr. Pizzone 2006, pp. 154-167).

[902] A questo proposito, si tenga presente anche Mango 1981, p. 48.

[903] Kaldellis 2007, pp. 170-172.

[904] "Ἀξιῶ γὰρ ἐγὼ τὸν φιλόσοφον μηδ'ἄλλο τι κακὸν μηδ'ἄγροικον εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ Χαρίτων μυεῖσθαι, καὶ ἀκριβῶς Ἕλληνα εἶναι, τουτ'ἔστι δύνασθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξομιλῆσαι, τῷ μηδενὸς ἀπείρως ἔχειν ἐλλογίμου συγγράμματος" (*Dione*, 4; Garzya 1989, p. 672); "Io ritengo infatti che il filosofo non debba essere né incapace né rozzo in nessun campo; al contrario, credo che debba essere iniziato ai misteri delle Cariti e risultare in tutto e per tutto un elleno, ovvero sempre in grado di relazionarsi con gli uomini, per il fatto di non ignorare alcuna opera letteraria meritevole."

[905] Kaldellis 2007, p. 170; di questo avviso, almeno per quanto riguarda Pitagora, anche Psello (Wilson 1990, p. 254).

alternativo e al termine "Romani", ormai percepiti come troppo simili ai Latini[906] – del cui impero, cionondimeno, ci si sentiva con orgoglio gli unici veri eredi –, e alla ristretta cultura ammessa dalla fronda monastica).

Iniziamo dunque a capire perché un autore come Sinesio fosse di primo interesse per questi intellettuali. Certo, una fama di grande retore e maestro di stile lo accompagnava da sempre, di qui la grande fortuna del suo epistolario; ma egli era visto anche come qualcosa di più, come un vero e proprio "Elleno", come una delle possibili incarnazioni di un mito culturale e politico. Irraggiungibile, inattualizzabile, lontano, ma da cui attingere per riaffermare la propria identità storica. A ben vedere, l'aspetto propriamente formale e ideologico vanno di pari passo. Del resto, i numerosi lessici e trattati sulla sintassi che sappiamo aver rappresentato una buona fetta degli sforzi degli intellettuali di quest'epoca non hanno altra ragion d'essere che quella di assecondare questa "voglia di classicità", non in maniera antiquaria e tutto sommato sterile, non per moda, ma per una profonda necessità ideologica ("archeologica").

La domanda "perché Sinesio?" abbiamo comunque la fortuna di poterla rivolgere direttamente a Niceforo Gregora.[907] Questa la sua risposta, per come possiamo leggerla nella lettera prefatoria indirizzata al suo anonimo committente:

> "[...] ἅπασι μέν τοί γε ὡμολογημένον εἶναι, οἷς καὶ ὁπωσοῦν νοῦ καὶ κριτικῆς ἐπιστήμης μέτεστι, μὴ ἕν τι σοφίας εἶδος τὸν μέγαν ἐξησκηκέναι συνέσιον ἀλλ'εἶναι μηδὲν ὅπερ οὔ, τούτῳ δ'εἶναι τῶν πάντων οὐδένα νομίζω τὸν ἀντεροῦντα. μηδὲ γὰρ μόνον ὁπόση κατὰ τὸν ἕλληνα λόγον ἐστὶ ποικιλία, πάσης ἐς ἄκρον σπουδαστὴν καταστῆναι ἀλλὰ καὶ τῶν χαλδαικῶν θιασώτην ἁπάντων ὀργίων. καὶ ὅσα δ'αὖ ἱερογραμματέων τῶν πάλαι παρ'αἰγυπτίοις θαυμαστωθέντων βίβλοι καὶ μυστικαὶ τελεταὶ τοῖς ἔπειτα χρόνοις παρέδοσαν καὶ ὅσα δελφῶν ἐδογμάτισαν θεολόγοι, οὐδὲ τούτων ἀτέλεστος ἔμεινεν ὁ ἀνήρ. ἀλλὰ ταῦτά τε καὶ ξύν γε τούτοις ὅσα πάλαι πλάτωνες ἐξ ἀθηνῶν κἀκ σάμου πυθαγόραι παρ'αἰγυπτίοις φοιτήσαντες ὤναντο, καὶ οὗτος ἀνὴρ εὐρώστως περὶ

[906] Vd. *supra*, § *5.2.1*, in nota.

[907] L'interesse per Sinesio Gregora dovette ereditarlo dal proprio maestro Metochita, che dedicò al filosofo di Cirene un'intera voce delle sue *Semeioseis*, facendone anche un paragone con Dione Crisostomo (Wilson 1990, p. 392; per il testo, vd. Hult 2002, pp. 164-175).

τὴν τοιαύτην ἐβάκχευσε τράπεζαν. ἐμέλησε δ'αὐτῷ καὶ ὅσα γοήτων καὶ μάγων ἐπιτηδεύουσιν ἴυγγες, ἐπιτηδεῦσαι μὲν οὔπω ταῦτα. τὸ δὲ τοὺς τούτων ἐν ἀπορρήτοις κειμένους λόγους ἄκροις ὠσὶν ἐπελθεῖν, τοῦτο δὲ μάλα μάλιστα. οὐδὲ γὰρ θέμις ἀνδρί γε σοφῷ καὶ φιλομαθεῖ εἰς τὸ παγκόσμιον τουτὶ θέατρον τοῦ παντὸς ἀνακύψαντι, μὴ οὐ πάντων πραγμάτων καὶ λόγων καὶ ἐπιτηδευμάτων τοὺς λόγους, ὡς ἐφικτὸν ἐξετάζειν τε καὶ ἰχνηλατεῖν, καὶ τῶν μὲν ἔχεσθαι, τῶν δ'ἀπέχεσθαι. καὶ μέχρι μὲν ἕλλην τῇ δόξῃ τυγχάνων ἦν, μικροῦ πάντων εἴχετο, αφ'οὗ δὲ τὴν ἁλμυρὰν ἐκείνην ἀκοὴν ὅπως ποτὲ ἀπεκλύσατο, τηνικαῦτα δὴ καὶ τῶν πλείστων ἀπέσχετο ὁπόσα ζιζανίων δίκην ἠνώχλει τὸ καθαρόν τε καὶ εὔσταχυ λήιον [...].”[908]

“Chiunque possieda un minimo di intelligenza e di capacità di discernimento riconosce che il grande Sinesio non si dedicò ad un solo campo della sapienza. Viceversa, si può dire che non ve ne sia alcuno che non abbia praticato: a questo, credo, nessuno si opporrà. Infatti, non soltanto si occupò di quella grande varietà di insegnamenti che si ritrova nella cultura greca, di cui fu in tutto e per tutto uno dei massimi seguaci, ma anche adepto di tutti i misteri dei Caldei. In più, si fece iniziare ad ogni dottrina che i libri dei sacri scrivani (considerati presso gli Egizi, nei tempi antichi, dei prodigi) e i misteri mistici avevano tramandato ai tempi successivi, nonché a tutte quelle dottrine che professarono gli esperti di cose divine di Delfi. Sinesio fu iniziato anche a quegli insegnamenti di cui avevano goduto Platone e Pitagora, allorquando si erano recati presso gli Egizi provenendo, rispettivamente, da Atene e da Samo. Dunque, attorno a cotanta tavola, fu investito con forza da furore bacchico. Volle apprendere anche tutti i saperi di maghi e stregoni che consentono di fare degli incantesimi, pur non facendone mai uso; al contrario, ricercò moltissimo tutte quelle verità razionali, nascoste in quanto di indicibile esiste proprio in tali insegnamenti, che raggiungono le orecchie più elevate. Non è infatti cosa che si addica ad un sapiente che ami la conoscenza e che intenda elevarsi all'universale contemplazione del tutto di non ricercare ed indagare (per quanto possibile) le

[908] Testo tratto da Pietrosanti 1999, pp. 125-126.

ragioni di ogni fatto, parola ed azione, dedicandosi ad alcuni argomenti e ad altri no. Fino a quando il suo pensiero fu quello di un Elleno [qui il termine include evidentemente il paganesimo], si applicò quasi ad ogni campo, ma dopo che in qualche modo ebbe lavato l'amaro delle cose udite[909], si astenne dalla maggior parte, ovvero da tutte quelle questioni che, a mo' di zizzania, molestavano il raccolto puro e fecondo."

Come si sarà notato, lo stesso Gregora riprende l'idea che Pitagora e Platone siano stati degli iniziati a dottrine misteriche orientali.[910] Ci pare dunque piuttosto evidente la risposta da dare alla nostra domanda: Sinesio è un autore assolutamente interessante in età paleologa perché rappresenta un ottimo esempio di "Elleno" nell'accezione coeva. Fu senza alcun dubbio anche un "pagano", almeno nella prima parte della sua vita, ma non sconfinò mai nella mera superstizione degli ingenui e fu un autentico amante del sapere; in una formula, un umanista platonico. Solo attingendo da simili autori, e da quella che fu la loro cultura, allora si può, in un'età avvertita come "tarda"[911], pensare di inserirsi legittimamente nella tradizione. Abbracciandone anche il multiculturalismo, soprattutto lo sguardo verso Oriente.[912] Questo ben spiegherebbe, a nostro modo di vedere, la tendenza che abbiamo già registrato dei sapienti di età paleologa di spingersi anche verso culture diverse, orientali, da cui riacquisire materie oramai in declino sul territorio dell'impero, si pensi al caso esemplare dell'astronomia. Non è insomma un'estrazione dal passato in termini di sola grecità, come potremmo intenderla noi eredi del classicismo del Winckelmann, ma appunto di "ellenismo". Il "classico", allora, lo ripetiamo, non si cela in una qualche supposta purezza etnica, ma in quel crogiuolo di dottrine ed opere che – non trascurando ovviamente gli autori del passato più remoto – fu tipico, di fatto, della

[909] Eco del *Fedro*, 243d.

[910] Anche questo elemento è probabile eredità di Metochita, per il quale pure Talete si sarebbe recato in Egitto e Pitagora, secondo un racconto che risale a Giamblico, anche presso i Caldei e gli Indiani (Wilson 1990, p. 389).

[911] Così, come vedremo, Metochita, ma anche lo stesso Gregora e più tardi Michele Apostolio e Giovanni Argiropulo (cfr. Ševčenko 1961, p. 182).

[912] Wilson 1990, p. 394.

tarda antichità. Certamente questo "ellenismo" include anche, come abbiamo riscontrato, un qualche interesse per l'Occidente, si pensi soprattutto alle traduzioni dal latino di Massimo Planude.[913] Ma siamo portati a credere che si sia trattato comunque di un caso piuttosto isolato, frutto, essenzialmente, dell'entusiasmo unionista e della propaganda politica di Michele VIII.

Ci siamo concentrati, fino a qui, solo sulla prima delle due risposte che ci pareva di ravvisare nella Bisanzio dei Paleologi alle questioni di identità culturale e politica. Resta naturalmente la seconda. In effetti, la Chiesa fu l'unico vero baluardo, nella persona di Arsenio, alla politica di Michele VIII, andando a rappresentare e difendere tutti coloro che più avevano da perdere dallo spostamento di baricentro ad Occidente, in prima analisi le popolazioni dell'Asia Minore, lasciate pressoché indifese dinanzi alle incursioni dei Turchi. In una fase di difficoltà del potere imperiale, l'istituzione ecclesiastica non poteva non garantire un'alternativa identitaria, come in effetti accadrà nella lunga fase della cosiddetta turcocrazia, dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453. Se è vero che il cristiano di lingua greca aveva molte incertezze nel riconoscersi tale in rapporto ad un supposto impero ecumenico in aperta ritirata, la via della Chiesa come comunità dei fedeli era ancora pienamente valida.[914] Come abbiamo già detto, a partire dal patriarcato di Atanasio (cui seguirà il crisobollo di Andronico II che porrà il monte Athos sotto la giurisdizione patriarcale) la Chiesa ortodossa assunse sempre più i toni antiumanistici propri delle comunità monastiche. A seguito delle vicende politiche degli anni trenta del secolo, questa frangia della società guadagnerà sempre più peso politico, fino allo scoppio della crisi palamita e della concomitante grande guerra civile. Analizzeremo la posizione monastico-

[913] Le traduzioni dal latino dei fratelli Cidone sono piuttosto da ricondurre all'esito dello scontro fra "ellenismo" e misticismo, laddove gli umanisti, sconfitti, tesero a trovare riparo nell'Occidente: vd. paragrafo successivo.

[914] Congourdeau 2013b, p. 318. Del resto, come sappiamo, secondo l'ideologia tradizionale Bisanzio non era soltanto la Nuova Roma ma pure la Nuova Sion ed i Greci cristiani ortodossi il nuovo Israele, il nuovo popolo eletto in vece di quello ebraico rinnegato (su questo vd. anche il già citato Odorico, P., "La *translatio imperii* nella letteratura imperiale di età giustinianea. Un caso di dibattito identitario", in corso di stampa).

ecclesiastica nei suoi contenuti nel prossimo paragrafo, ma possiamo intanto anticipare che non si trattò, in prima battuta almeno, di un aperto antiumanesimo, né di un anticlassicismo: fu piuttosto, per usare la nostra terminologia, un "anti-ellenismo". D'altra parte, discepolo di Teodoro Metochita fu Palamas e figura di intellettuale di rilievo fu Giovanni Cantacuzeno, uno dei personaggi-chiave del periodo.[915] Proprio quest'ultimo, come sappiamo, finì con lo schierarsi con la fazione monastica solo per ragioni di squisito ordine politico, dopo aver peraltro tentato, inutilmente, di limitarne i poteri durante il regno di Andronico III.

Va da sé che la vittoria del palamismo segnò la sconfitta, sebbene non totale, di questo umanesimo bizantino.[916] Certo, autori quali Matteo Blastare, il vescovo Isidoro di Tessalonica e Teodoro Meliteniota mantennero comunque un qualche interesse per la cultura secolare.[917] Ma ciò che irrimediabilmente era decaduto consisteva nella possibilità di identificarsi quali eredi diretti, al contempo, della sapienza "ellena" e della potenza militare romana. I fasti antichi non erano più soltanto una dimensione irraggiungibile; adesso erano pure un modello sempre più difficilmente imitabile. Diversi decenni dopo la morte di Michele VIII, insomma, si spegneva anche la versione culturale del suo progetto: quell'umanesimo che, come una terza via, aveva inteso opporsi tanto all'invasore latino e cattolico quanto a quello turco e musulmano. La Chiesa ortodossa, palamita, poteva allora meglio incarnare il proprio ruolo di comunità dei cristiani di lingua greca mantenendo un baricentro ad est, magari nel *millet* del sultano, ma comunque al riparo dalla ben più insidiosa ingerenza teologica e politico-spirituale della Chiesa di Roma. Gli ultimi umanisti, viceversa, poterono trovare nell'Occidente una società pronta ad accoglierli, capace di fornire una ragion d'essere culturale nell'ottica di una nuova visione (ciclica) della storia, la

[915] Ibid., p. 307. Per il rapporto fra umanesimo e palamismo si tenga presente anche Congourdeau 2004, pp. 195-198, nonché l'articolo di Tsirpanlis, C. N., "Byzantine Humanism and Hesychasm in the 13th and 14th c.: Synthesis or Antithesis, Reformation or Revolution?", *Gregorios Palamas* 80 (1997), pp. 309-322.

[916] Meyendorff, J., "Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle", sez. VI, in Meyendorff 1974, p. 906.

[917] Congourdeau 2013b, p. 310.

sola in grado di riscattare ormai, nelle antiche terre dell'impero o altrove, il sapere secolare riposto nei loro manoscritti.

5.3.3 Umanesimo e mistica: il ripiegamento in se stessi

Dobbiamo adesso anzitutto cercare di capire perché proprio il *Trattato sui sogni*, fra tutte le opere di Sinesio, sia stato scelto per essere commentato in età paleologa. Anche in questo caso, la soluzione migliore è senza dubbio quella di porre la domanda ad uno dei due interessati, avendo la fortuna di poterlo fare. Queste, dunque, le parole di Niceforo Gregora:

> "γνοίη μὲν οὖν ἄν τις κἀξ ὧν ἄλλων αὐτὸς γέγραφε βίβλων καὶ λόγων, γνοίη δ'ἂν μᾶλλον ἐκ τοῦδε τοῦ λόγου τά τε ἄλλα καὶ ἔτι τὴν πολυμάθειαν καὶ περίνοιαν τοῦ ἀνδρός, καὶ ὅπως φιλόσοφος μὲν ἡ πρόθεσις αὐτῷ πανταχοῦ καὶ ἦθος ἀξιωματικὸν καὶ σεμνὸν τοῖς τούτου χείλεσιν ἐπανθεῖ. πάντων δ'ἐνταῦθα μάλιστα, ἅτε καὶ ταῖς ἀδύτοις τῶν παγκοσμίων καὶ ὑπὲρ φύσιν ἐξετάσεσι συνοργιάζοντός τε καὶ συμβακχεύοντος καὶ οἷον ἐνθουσιῶντος, καθάπερ οἱ μάντεις τε καὶ φοιβόληπτοι. καὶ γὰρ ἵνα ταῖς αὐτοῦ γε ὁμολογίαις ὡς ἔχουσι διανοίας καὶ αὐτὸς ἐνταυθοῖ χρήσωμαι, δείκνυσι πρὸς τὴν φιλόσοφον καὶ διδάσκαλον ὑπατίαν, ὡς τοῦ θεοῦ κινήσαντός τε καὶ ἀναγκάσαντος, τὸν παρόντα λόγον ἐξέθετο καὶ αὐτὸς μὲν τὴν γραφίδα ἔχρησεν, ὥσπερ ἔξω γενόμενος ἑαυτοῦ. θεὸς δὲ τὸ πᾶν τὴν ταχίστην ἐξείργασται, λόγων αὐτοσχεδίων ἀφθόνους πηγὰς ὑποβάλλων, παρὰ τοσοῦτον αὐτοῦ γε μὴ σκεψαμένου τὸ σύνολον παρ'ὅσον καὶ ὕστερον ἐπιόντα αὐτόν, ὡς αὐτός γέ φησιν. ἔστιν οἷς τῶν μερῶν ἐς πλεῖστον ἀπόροις χρήσασθαι, τῶν ἀλλοτρίως ἐχόντων ἀπεοικότα μηδὲν ἐς τὸ ἴδιον σύγγραμμα. καὶ δῆλον ἐντεῦθεν τουτί."[918]

> "Se gli altri temi, oltre all'erudizione enciclopedica e all'intelligenza dell'uomo, assieme a come rifulga dappertutto in lui l'intento filosofico e sulle sue labbra

[918] Testo tratto da Pietrosanti 1999, pp. 126-127.

l'indole solenne e nobile, si possono ricavare anche dagli altri libri e discorsi che redasse, ancor di più si possono ritrovare nel nostro trattato. Questo perché nelle inaccessibili indagini di questioni universali e trascendenti la natura egli celebra misteri, si fa compartecipe di furore bacchico, è come ispirato da un dio, esattamente alla maniera degli indovini e degli invasati da Febo. Difatti, affinché anche io, qui, potessi rifarmi alle sue ammissioni come a delle affermazioni che possiedono un significato, rivela alla filosofa e sua maestra Ipazia che ha redatto il presente trattato sollecitato e costretto dal dio, limitandosi ad usare lo stilo, come fuori di sé. Il dio ha condotto a termine l'opera il più velocemente possibile, ispirando fonti abbondanti di parole estemporanee, mentre Sinesio non ragionava affatto, al punto che anche dopo, trascorso del tempo, come egli stesso afferma, si è imbattuto in alcune parti estremamente difficili, in altre che gli sono risultate estranee, in altre addirittura inverosimili, come se, insomma, in quel trattato non vi fosse nulla di suo; ed il perché lo si ricava da quanto si è detto."

In questo passo Gregora rivela al proprio pubblico – e solo retoricamente al proprio committente, che certo ne era ben conscio – le ragioni per le quali il *Trattato sui sogni* merita un posto di rilievo all'interno della produzione letteraria di Sinesio. La risposta sembra insistere sulla lettura del passo di presentazione dell'opera a Ipazia in chiusa alla lettera 154 del filosofo di Cirene, che noi già conosciamo. Se l'erudizione enciclopedica, lo stile retorico e l'amore per la filosofia (in altre parole, tutto ciò che fa di Sinesio un "Elleno") sono riscontrabili anche in altre opere, questo trattato ha avuto, secondo il racconto del suo stesso autore, una genesi alquanto particolare. Al di là dei vari elementi posti ad arte – da Sinesio, poi assecondati da Gregora – nell'ottica indubbia di suggestionare l'uditorio, è evidente che la singolarità del *Trattato sui sogni* consiste nel suo oggetto, ovvero nel rapporto fra l'uomo e il mondo divino.[919] Il tema onirico, infatti, se non può essere ridotto a mero espediente retorico, è pur sempre un punto di partenza per arrivare a parlare di altro. Del resto, né nelle parole di Sinesio né

[919] Così, infatti, diceva Sinesio (epistola 154): "L'altra delle due opere, che consiste in un omaggio all'immaginazione, è stato il dio ad ordinarla e ad esaminarla. In essa si indaga dell'anima 'idolica' in ogni sua parte e si tratta di alcune altre dottrine non ancora affrontate dalla filosofia degli Elleni" (vd. *supra*, § *1.2.1*).

in quelle di Gregora si riscontra che il *Trattato sui sogni* è interessante perché parla di sogni.

Non potendo, purtroppo, rivolgere la stessa domanda all'altro commentatore, né potendo in maniera esplicita desumere il suo parere dal suo stesso commento, non possiamo certamente sbilanciarci in merito alle sue ragioni di interesse nei confronti dell'opera. Eppure, forse un piccolo indizio possiamo ricavarlo dalla logica con la quale il manoscritto laurenziano (L) fu composto. Certo, non fu quasi certamente lo stesso Eudaimonoioannes a compiere quell'operazione: ma si trattò in ogni caso di un fruitore del suo testo, verosimilmente non troppo lontano né nello spazio né nel tempo.

Abbiamo visto che, oltre ai due dialoghi platonici ed alle tre operette di cui L risulta essere *codex unicus*, le due sezioni più corpose del manoscritto sono quelle dedicate, rispettivamente, alle opere di Elio Aristide e di Sinesio. D'altra parte, la presenza di questi due autori in un codice risalente all'incirca agli anni venti del XIV secolo non può stupire. Sia Aristide che Sinesio, infatti, godettero di notevole fortuna in età paleologa[920]: basti pensare all'attenzione che entrambi ricevettero da Metochita.[921]

Si deve però riscontrare l'assenza, tra le opere aristidee contenute in L, dei cosiddetti *Discorsi sacri*, cui abbiamo fatto un rapido cenno in precedenza.[922] Ora, il fatto che sia Sinesio che Aristide si siano, in alcune loro opere, dedicati al tema dei sogni potrebbe eventualmente far pensare ad un rinnovato interesse per il mondo onirico in età paleologa. Eppure, proprio l'assenza dei *Discorsi Sacri* dalle opere di

---

[920] Come dimostra il già citato caso di Tommaso Magistro (vd. *supra*, § *5.2.1*). Anche lo stesso Gregora, in una lettera, si prese la briga di spiegare al suo destinatario un passo controverso dell'orazione *A Roma* (epistola 48: Nicéphore Grégoras, *Correspondance*, a cura di Guilland, R., Les Belles Lettres, Parigi 1927, pp. 174-187). Pure la tradizione manoscritta di Aristide testimonia la sua fortuna in età paleologa, quando le sue opere furono intensamente copiate (per tutti questi punti vd. Fontanella 2013, pp. 206-208); risale proprio a quest'epoca, per di più, un codice di prima importanza per la tradizione aristidea, il Laur. 60.08 (Quattrocelli, L., "Ricerche sulla tradizione manoscritta di Elio Aristide. Per una nuova datazione del Laur. 60,8", *Scriptorium* 60 [2006], pp. 206-226).

[921] Celeberrimo è il confronto che Metochita compì tra Demostene e Aristide, cui abbiamo già accennato. Per quanto riguarda Sinesio, che nelle sue *Semeioseis* il gran logoteta non esitò a paragonare a Dione Crisostomo, vd. il paragrafo precedente, in nota.

[922] Vd. *supra*, § *1.2.5*, in nota.

Aristide contenute nel nostro testimone fiorentino (dove invece compaiono, appunto, le sue principali orazioni) non può che confermare che l'interesse per il *Trattato sui sogni* era del tutto svincolato da quello per il tema onirico in sé.

Il nodo, allora, è piuttosto il rapporto fra l'uomo e la divinità. Nel precedente paragrafo abbiamo parlato di due possibili soluzioni al dilemma identitario bizantino postosi all'indomani della riconquista della capitale. La prima, dicevamo, consterebbe in una forma di umanesimo intellettuale con tratti classicistici "archeologici"; la seconda in un'inedita affermazione della Chiesa all'interno della società. In quest'ultimo caso, dal punto di vista prettamente teorico, possiamo parlare di una forma di pensiero profondamente segnato dalla mistica. Misticismo e umanesimo, dunque? E il rapporto fra uomo e Dio è davvero il punto focale, sul piano dottrinale e ideologico, del loro scontro?

Come ben sappiamo, il *Trattato sui sogni* parla di un ripiegamento interiore alla ricerca della purezza dell'anima e di un sapere divino quale la precognizione del futuro. Lo stesso sguardo all'interno era proprio della forma di ascesi praticata dai monaci athoniti, il ben noto esicasmo, poi difeso strenuamente dal pensiero palamita. Cronologia alla mano, sappiamo che la controversia che vide come protagonisti, fra gli altri, Gregorio Palamas e lo stesso Gregora ebbe luogo a partire dagli anni trenta del secolo, ovvero quando i commenti a Sinesio erano già stati redatti. Eppure, siamo portati a credere che l'interesse specifico per il *Trattato sui sogni*, quindi per le sue tematiche centrali, sia da ricondurre al clima culturale che diverrà poi particolarmente manifesto nel decennio successivo. In altre parole – e come abbiamo cercato di descrivere nei capitoli precedenti ripercorrendo cronologicamente gli eventi e i metodi culturali di questi anni – le due "vie" identitarie per Bisanzio si sarebbero già ben delineate, prima di arrivare allo scontro.[923] Entrambe, la via dell'umanesimo e la via della mistica, erano allora pronte a compiere la propria missione, aspirando a fornire di soluzione il dilemma identitario e basandosi, perciò, sulla pretesa di ben interpretare

[923] Sul tema è di primaria importanza l'edizione del Beyer degli *Antirrhetici Primi* (Beyer 1976), nonché un altro contributo nuovamente dedicato a Niceforo Gregora (Id., "Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten", JÖB 20 [1971], pp. 171-188), nel quale lo studioso riprende, fra le altre cose, la questione della predilezione dell'autore per il neoplatonismo (pp. 171-172).

il rapporto fra le cose di questo e dell'altro mondo. In comune avevano il punto di partenza (il ripiegamento in se stessi), nonché l'avversario occidentale, con il quale entrambe si sarebbero dovute scontrare prima di giungere al confronto diretto fra di loro: è il caso di Barlaam di Seminara, come vedremo.

Conosciamo le tesi di Sinesio, riposte nel *Trattato sui sogni*; dobbiamo però analizzare meglio le implicazioni filosofiche del ritorno in se stessi proposto da Palamas.[924] A mo' di premessa, si dica, come affermato del resto anche da Nietzsche[925], che il ripiegamento interiore è tipico dei periodi di crisi, di tutte quelle fasi storiche, cioè, in cui il rapporto uomo-mondo tende ad incrinarsi per un'oggettiva instabilità delle tradizioni e/o delle istituzioni. Se il mondo infatti, inteso – cartesianamente, se vogliamo – come entità esterna al soggetto, non offre più le sicurezze necessarie, si passa molto spesso alla ricerca del suo trascendente Creatore, rintracciabile non già nel caduco universo esterno, ma nelle profondità dell'io pensante. In tempi di crisi, insomma, Dio e uomo divengono essenzialmente più prossimi (e intimi) di Dio e mondo e di uomo e mondo.[926]

L'elemento da cui partire è il ruolo del corpo nel pensiero palamita. Rifacendosi al pensiero cristiano più antico, a quello, per intenderci, neotestamentario, Palamas intende contestarne la svalutazione che, in favore della sola immortalità dell'anima, era stata propria dei neoplatonici. D'altra parte, come si sa, una delle ragioni che più aveva causato l'ilarità degli Ateniesi dell'Areopago alle parole di Paolo era stata la questione della resurrezione della carne; e ancora un Sinesio, agli inizi del V secolo, a dispetto della sua carica pastorale, nutriva fortissimi dubbi sull'argomento. Così scrive nelle sue *Triadi* Palamas:

> "Τὸ δ'ἔξω τὸν νοῦν, οὐ τοῦ σωματικοῦ φρονήματος ἀλλ'αὐτοῦ τοῦ σωμάτος ποιεῖν, ὡς ἐκεῖ νοεροῖς θεάμασιν ἐντύχοι, τῆς ἑλληνικῆς ἐστι πλάνης αὐτὸ τὸ

---

924 Di primaria importanza l'articolo di Meyendorff, J., "Le thème du 'retour en soi' dans la doctrine palamite du XIVe siècle", sez. XII, in Meyendorff 1974, pp. 188-206.

925 Nietzsche, F., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, Abteilung 8, Band 2, De Gruyter, Berlino 1970, pp. 265-266.

926 Löwith, K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (ed. it.), a cura di Franceschelli, O., Donzelli editore, Roma 2000, p. 20.

κράτιστον καὶ πάσης κακοδοξίας ῥίζα καὶ πηγή, δαιμόνων εὕρημα καὶ παίδευμα γεννητικὸν ἀνοίας καὶ γέννημα τῆς ἀπονοίας".[927]

"Invece mettere l'intelletto fuori non dal pensiero del corpo, ma dal corpo stesso, perché solo fuori da esso potrebbe incontrare le contemplazioni intellettive, è il più forte degli errori greci[928] e la radice e la fonte d'ogni opinione erronea, invenzione dei demoni ed insegnamento che al tempo stesso genera una mancanza d'intelligenza ed è generato da una mancanza d'intendimento."[929]

Il punto, per Palamas, a differenza del pensiero nominalista – fondamentalmente basato sullo pseudo-Dionigi – di Barlaam, nonché dei precetti puramente neoplatonici, è l'incarnazione. Se la divinità si è incarnata, storicizzata, non possiamo continuare a ragionare senza tenerne conto: un vero e proprio rapporto col divino, che pure è ovviamente incorporeo, deve essere possibile.[930] Partendo dal presupposto che l'anima e la carne sono elementi distinti, essi sono comunque necessariamente collegati. E se Sinesio proponeva di collocare il loro "indicibile" ("ἀπόρρητον") legame nello spirito immaginativo (*pneuma phantastikòn*), entità di confine fra il materiale e l'incorporeo, Palamas parla piuttosto del cuore quale organo *logistikòn*[931]:

"Ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί, εἰ καὶ μήτε ἔνδον ὡς ἐν ἀγγείῳ, καὶ γὰρ ἀσώματον, μήτε ἔξω, καὶ γὰρ συνημμένον, ἀλλ'ἐν τῇ καρδίᾳ ὡς ἐν ὀργάνῳ τὸ λογιστικὸν ἡμῶν εἶναι ἐπιστάμεθ'ἀκριβῶς, οὐ παρ'ἀνθρώπου τοῦτο διδαχθέντες, ἀλλὰ παρ'αὐτοῦ

---

[927] 1, 2, 4 (tutti i passi tratti dalle *Triadi* sono ripresi da Gregorio Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di Perrella, E., Bompiani, Milano 2003; p. 340).

[928] Ma si noti come, alla lettera, si potrebbe anche tradurre, ovviamente, "elleni".

[929] Anche le relative traduzioni sono riprese da Perrella 2003.

[930] L'incarnazione, in effetti, ha reso, secondo Palamas, il nostro corpo "un tempio dell'intera deità" (ibid., p. 443). Se sul Tabor Cristo illuminava ancora da fuori con la sua luce divina i discepoli, adesso "essendo mescolato a noi ed esistendo in noi, non può che irraggiare l'anima dall'interno" ("δ'ἀνακραθὲν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν ὑπάρχον εἰκότως ἔνδοθεν περιαυγάζει τὴν ψυχήν"): ibidem. Questo, dunque, per Palamas il senso del ripiegamento in se stessi.

[931] Ibid., p. LVII.

τοῦ πλάσαντος τὸν ἄνθρωπον, ὅς, δεικνὺς ὅπως « οὐ τὰ εἰσερχόμενα, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα διὰ τοῦ στόματος κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον », « ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται », φησίν, « οἱ λογισμοί »".[932]

"Però tutti noi sappiamo con certezza che la nostra facoltà razionale non sta né dentro di noi come in un vaso – infatti è incorporea –, né fuori di noi – infatti ci è legata –, ma sta nel cuore, ch'è il suo organo, e non abbiamo imparato questo da un uomo, ma dallo stesso che ha plasmato l'uomo, il quale, dopo aver indicato che «non le cose che entrano nella bocca, ma quelle che ne escono contaminano l'uomo»[933], dice proprio che «i ragionamenti escono dal cuore»[934]."

"Οὐκοῦν ἡ καρδία ἡμῶν ἐστι τὸ τοῦ λογιστικοῦ ταμεῖον καὶ πρῶτον σαρκικὸν ὄργανον λογιστικόν."[935]

"Quindi il nostro cuore è la sede della facoltà razionale ed il primo organo carnale razionale."

Abbiamo qui a che fare con la spinosissima questione del rapporto fra intellettualità e materia.[936] Entrambi, Sinesio e Palamas, tentano di creare un ponte fra questi due mondi, così distanti eppure connessi. Ciò che tuttavia diverge completamente è la loro concezione del corpo: se per Sinesio, in linea col pensiero

---

[932] 1, 2, 3; pp. 336, 338.

[933] Il riferimento è a Matteo 15, 11 (Perrella 2003, p. 337).

[934] Matteo 15, 19 (ibidem).

[935] 1, 2, 3, p. 338.

[936] Che questo elemento fosse centrale nel dibattito dell'epoca (in quanto nucleo di qualunque concezione della relazione uomo-Dio) è confermato dal ricorrere dello studio della percezione e dell'immaginazione ("φαντασία") in molti autori coevi: da Blemmida a Palamas, dai commentatori di Sinesio a Niceforo Cumno (come vedremo tra pochissimo), fino a Teofane metropolita di Nicea (per tutto questo si veda il recente Makarov, D., "The First Origin, Thinking and Memory in the Byzantine Philosophy of the Late 13th and 14th Centuries: Some Historico-Philosophical Observations", in Knežević, M. [a cura di], *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press, Alhambra 2015, pp. 341-351).

neoplatonico più originale (e con le dottrine caldaiche), la divinità non ha nulla a che vedere con la materia, che anzi ne rappresenta un ostacolo alla conoscibilità[937], per Palamas si tratta di un elemento che può diventare divino.[938] Se il Cristo si è fatto carne e si è manifestato agli uomini in un momento ben preciso della storia, allora anche il nostro corpo può essere deificato ed il cuore, finestra sull'immateriale e l'infinito, non è pura metafora tratta dall'organo che pulsa nel petto. Così come l'uomo può deificarsi, nei tempi successivi all'incarnazione, allo stesso modo, e in concomitanza, Dio continua a farsi uomo in ciascun individuo:

> "Ὁ μὲν οὖν ἡμέτερος νοῦς ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται καὶ οὕτως ἑνοῦται τῷ θεῷ, ἀλλ'ὑπὲρ ἑαυτὸν γινόμενος. Ὁ δὲ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται καὶ οὕτω τῷ καθ'ἡμᾶς ἑνοῦται νῷ, ἀλλὰ συγκαταβάσει χρώμενος· ὥσπερ γὰρ ἔρωτι καὶ ἀγαπήσει θελγόμενος καὶ δι'ὑπερβολὴν ἀγαθότητος ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξῃρημένου ἔξω ἑαυτοῦ ἀνεκφοιτήτως γινόμενος, καὶ κατ'αὐτὴν τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν ἡμῖν ἑνοῦται."[939]

> "Così il nostro intelletto viene a stare fuori da se stesso e s'unisce a Dio, tuttavia solo in quanto è venuto a stare al di sopra di se stesso. Ma anche Dio viene a

---

[937] Il mondo materiale è concepito come una sorta di vero e proprio buco nero *ante litteram* (vd. *supra*, § *1.2.4*).

[938] È interessante a questo punto citare le due opere dedicate da Niceforo Cumno, rivale di Metochita e intimo di Teolepto di Filadelfia, alla percezione e all'anima: la *Confutazione di Plotino sull'anima* e *Sull'anima vegetativa e sensibile*. In questi trattati Cumno riprende moltissimi dei temi ricorrenti nel *Trattato sui sogni* di Sinesio, *in primis* la sensazione ("αἴσθησις") e l'immaginazione ("φαντασία"). Tutta la sua argomentazione è volta a confutare, servendosi perlopiù del pensiero aristotelico, le dottrine neoplatoniche della preesistenza dell'anima, della reminiscenza e ovviamente della metempsicosi. Per Cumno, dunque, anima e corpo sussistono; anche dopo la morte essi restano legati, tornando uniti alla fine dei tempi. L'unico elemento propriamente neoplatonico che Cumno intende salvare è la contemplazione ("θεωρία"; per questo concetto in età paleologa vd. Kakavelaki, A., "ΟΙ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΤΟΝ 14° ΑΙΩΝΑ", *Ενατενίσεις* 22 [2014], pp. 104-113, e soprattutto Ead., "Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΝ 14° ΑΙΩΝΑ", *Ενατενίσεις* 23 [2014], pp. 78-84), ovvero la possibilità di una conoscenza intuitiva degli intelligibili, che spalanca ovviamente le porte, dal punto di vista teorico, alla percezione mistica (Verpeaux 1959, pp. 141-146).

[939] 1, 3, 47; p. 460.

stare fuori da se stesso, e così s'unisce al nostro intelletto, ma servendosi d'un abbassamento: come incantato dal desiderio e dall'amore e per eccesso di bontà, mentre prima era al di sopra di tutte le cose e le trascendeva tutte, ora viene invece a stare inseparabilmente fuori da se stesso, e s'unisce a noi con la stessa unione superiore all'intelletto."

Questo duplice movimento, di riduzione (*kenosis*) ed incarnazione dell'assoluto da un lato e di deificazione e piena conoscenza di sé del soggetto finito dall'altro, è perfettamente incompatibile con un pensiero, come quello di Sinesio, diffidente nei confronti della materia. Per di più, espone effettivamente Palamas all'accusa di eresia, perché solo rimarcando la differenza fra le energie divine e la divinità in se stessa può riuscire a salvare l'inconoscibilità dell'essenza di Dio. Calare un ente trascendente nella storia e quindi nella materia, d'altra parte, non è certo un'operazione banale ed aveva richiesto notevoli sforzi già ai padri della Chiesa.[940]

"Ὥστε καὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τὴν δόξαν ἔδωκε τῆς θεότητος, τὴν φύσιν δὲ οὔ· ἄλλο ἆρα φύσις θεοῦ καὶ ἡ δόξα ταύτης ἕτερον, εἰ καὶ ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων."[941]

"Così [Dio] dette anche alla natura umana la gloria, ma certo non la natura della deità: infatti una cosa è la natura di Dio ed un'altra è la gloria della sua natura, anche se sono inseparabili l'una dall'altra."

"Οὐ μέντοι μόνῳ τῷ καθ'ὑπόστασιν ἡνωμένῳ ἑαυτῷ φυράματι ταύτην ἔδωκε τὴν ὑπὲρ τὰ ὄντα πάντα δόξαν, ἀλλὰ καὶ τοῖς μαθηταῖς [...]. Ἀλλὰ καὶ ὁρᾶν αὐτὴν

[940] In particolare Macario e Gregorio di Nissa (Perrella 2003, p. LXXV). Notiamo qui, *en passant*, che, se proprio nel *De opificio hominis* il padre cappadoce aveva affrontato – aristotelicamente – la questione del *medium* fra intelletto e materia, la stessa opera ritroviamo copiata da Eudaimonoioannes nel codice Par. gr. 1679 (vd. *supra*, § *5.3.1*).

[941] 2, 3, 15; p. 646.

αὐτοὺς ἠθέλησεν. Αὕτη ἄρα ἐστὶν ἡ δόξα, δι'ἧς κτώμεθα ἐν ἑαυτοῖς καὶ ὁρῶμεν κυρίως τὸν θεόν."[942]

"Quindi [Dio] non ha dato la gloria superiore a tutti gli enti solo a quella mescolanza unita a lui ipostaticamente, ma anche ai discepoli [...]. Ma volle anche che essi vedessero questa gloria. Questa è allora la gloria grazie alla quale siamo acquisiti in noi stessi e vediamo, propriamente, Dio."

Per Palamas, quindi, non si deve affatto rinunciare alle sensazioni, intese come condizionamenti esterni dell'anima: anche il tatto, per quanto senso meno elevato dell'udito e della vista, è utile per pregare. Nella sua ottica, dunque, i digiuni, le penitenze e le genuflessioni non servono ad altro che a favorire la divinizzazione del corpo.[943] Di avviso completamente opposto, come sappiamo, Sinesio e, sulla sua scia, i commentatori bizantini: tutte le pratiche in uso nell'attualità cristiana non sono altro, secondo loro, che i corrispettivi dei riti pagani, ovvero delle azioni atte a purificare lo spirito mortificando il corpo, nella migliore concezione platonica. Vale la pena di riprendere un passo del commento di Gregora:

"παρὰ μὲν τοῖς ἕλλησι φησὶ καθαίρεσθαι τὴν φαντασίαν διὰ τελετῶν. οἱ δὲ τῆς καθ'ἡμᾶς εὐσεβοῦς ἐκκλησίας ἄνθρωποι καθαίρουσιν αὐτὴν διὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀγρυπνίας καὶ νηστείας. οὕτω δὲ καθαιρομένη ἡ αἴσθησις δεκτικὴ γίνεται θεοῦ· ὅμως πρὶν εἰσκαλέσασθαι καὶ εἰσαγαγεῖν ἐν ἑαυτῇ τὸν θεόν, ἐξωθεῖ πρότερον τὰς προγεγενημένας ἐφαμάρτους εἰσκρίσεις, ὅσαι εἰσκρίνονται καὶ εἰσπορεύονται εἰς τὴν φαντασίαν διὰ τῶν ὀργανικῶν αἰσθητηρίων. καὶ τοῦτό φησιν εἶναι κατὰ φύσιν βίον, τὸ τηρεῖν τὴν φαντασίαν καθαρὰν ἀπὸ τῶν τοιούτων. κοινὴ γάρ ἐστι ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ δεῖ καθαρὰν ἔχειν τὴν πρὸς ψυχὴν κοινωνίαν."[944]

---

[942] Ibidem.

[943] Vd. Perrella 2003, pp. LXXI-LXXII.

[944] 136 D 154, 14 καθαιρόμενον, p. 32.

"Sinesio dice che presso gli elleni l'immaginazione viene purificata attraverso riti misterici. Gli uomini invece che appartengono alla nostra sacra Chiesa purificano l'immaginazione con la saggezza e la giustizia, e la veglia e il digiuno. Dunque, purificata in questo modo, la percezione diviene atta a ricevere la divinità: tuttavia, prima di invocare e di introdurre Dio in sé, essa espelle tutto ciò che di peccaminoso si è inserito in precedenza, vale a dire quelle cose che sono penetrate e sono giunte all'immaginazione mediante gli organi di senso. E Sinesio afferma che questo è vivere secondo natura, mantenere cioè l'immaginazione incontaminata da tali cose. Essa, infatti, è comune ad anima e corpo, ed il rapporto con l'anima deve essere puro."

Così invece Palamas:

"Οὐκοῦν εἴποι τις ἂν πρὸς τὸν τὰ τοιαῦτα εἰσηγούμενον, οὐ νηστεύειν, οὐκ ἀγρυπνεῖν, οὐ γόνυ κλίνειν, οὐ χαμευνεῖν, οὐκ ἐπὶ πλέον ἵστασθαι, οὐδὲν τοιοῦτον πράττειν δεῖ τὸν προσευχῆς νοερᾶς ἐπιμελούμενον· ἀλγεινῶς γὰρ ταῦθ'ἅπαντα τὴν ἀφὴν ἐνεργεῖν βιάζεται καὶ ὄχλον, ὡς ἂν αὐτὸς φαίης, τῇ ψυχῇ προσευχομένῃ προσφέρει, δέον τὸ ἀνενόχλητον πανταχόθεν αὐτῇ περιποιεῖν."[945]

"A chi ci consiglia tutto ciò [la mortificazione della parte dell'anima che sente le passioni] possiamo dire che allora chi si dedica alla preghiera intellettiva non deve più né digiunare, né vegliare, né inginocchiarsi, né prosternarsi per terra, e per di più neppure stare in piedi, insomma non deve fare nessuna di tutte queste cose: perché esse costringono a mettere in atto il tatto, provocando dolore, e portano disturbo all'anima che prega, mentre bisogna che si dedichi alla preghiera senza nessun disturbo."

[945] 2, 2, 4; p. 562.

"Ἔστι γὰρ καὶ πάθη μακάρια καὶ κοιναὶ ἐνέργειαι ψυχῆς καὶ σώματος οὐ προσηλοῦσαι τῇ σαρκὶ τὸ πνεῦμα, ἀλλ'ἐγγὺς τῆς τοῦ πνεύματος ἀξίας ἀνέλκουσαι τὴν σάρκα καὶ ἄνω νεύειν καὶ αὐτὴν ἀναπείθουσαι."[946]

"Infatti vi sono anche passioni beate ed atti comuni all'anima ed al corpo che non inchiodano affatto lo Spirito alla carne, ma sollevano la carne portandola ad una dignità prossima allo Spirito, e persuadono anch'essa a tendere verso l'alto."

"Καθάπερ γὰρ κοινή ἐστι σώματος καὶ ψυχῆς ἡ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου τοῦ θεοῦ θεότης, διὰ μέσης ψυχῆς θεώσασα τὴν σάρκα, ὡς καὶ θεοῦ ἔργα ἐκτελεῖσθαι δι'αὐτῆς, οὕτως ἐπὶ τῶν πνευματικῶν ἀνδρῶν ἡ τοῦ πνεύματος χάρις, διὰ μέσης ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα διαπορθμευομένη, πάσχειν καὶ αὐτῷ τὰ θεῖα δίδωσι [...]."[947]

"Infatti, come la deità della Parola di Dio inumanata è comune al corpo ed all'anima, grazie alla mediazione dell'anima che ha divinizzato la carne, in quanto anche le opere divine si compiono attraverso di essa, così pure la grazia dello Spirito, negli uomini spirituali, trasmessa al corpo attraverso la mediazione dell'anima, concede anche ad esso la passione del divino [...]."

Sul ruolo del corpo, dunque, esiste una netta divaricazione fra i due pensieri in analisi. Questo elemento comporta notevoli conseguenze sul piano della teoria della conoscenza, sia questa di Dio o del mondo sensibile. E come è inevitabile che sia, la questione della conoscenza trascina con sé a sua volta il tema della cultura.

Come sappiamo bene, la dottrina che i dotti di età paleologa ritrovavano nel *Trattato sui sogni* a questo proposito è la seguente: grazie al riflesso dell'immaginazione è possibile una conoscenza mediata di tutto ciò che risiede nell'anima, ovvero il divenire. I sensi esterni non apportano nulla di nuovo al processo cognitivo, in quanto tutto ciò che appartiene al mondo sensibile è già possesso

[946] 2, 2, 12; p. 578.

[947] Ibidem.

dell'anima *a priori*. Questo, tuttavia, non implica che i sensi materiali non esistano; e soprattutto che l'anima dell'essere vivente non sia necessariamente incarnata, ovvero legata al corpo (e questo vale, secondo Sinesio, anche per la fase onirica[948]). Essendo questo legame un limite alla conoscenza dei principi divini, per il filosofo di Cirene le possibilità cognitive dell'uomo, almeno finché vivo e vegeto in questo mondo, non sono particolarmente ampie. Certo, si possono ammettere alcuni casi di percezione estatica del divino, ma considerati come estremamente rari. Così scrive Sinesio e così commenta Niceforo Gregora (ci troviamo poco oltre il punto in cui Eudaimonoioannes si è arrestato):

"μόλις μὲν γάρ, ἀλλὰ γένοιτ'ἂν ἀφεῖναι μὴ συνεπόμενον (οὐ γὰρ θέμις ἀπιστεῖν ἐγνωσμένων τῶν τελετῶν), αἰσχρὰ δ'ἂν ἐπάνοδος γένοιτο μὴ ἀποδιδούσαις τὸ ἀλλότριον, ἀλλὰ περὶ γῆν ἀπολιπούσαις ὅπερ ἄνωθεν ἠρανίσαντο. καὶ τοῦτο μὲν ἑνὶ καὶ δευτέρῳ δῶρον ἂν γένοιτο τελετῆς καὶ θεοῦ."[949]

"Infatti, per quanto sia difficile, potrebbe accadere che l'anima abbandoni l'immaginazione, se questa non fosse in grado di seguirla (di ciò non si può dubitare, se si conoscono i riti misterici). Indegna, però, sarebbe la risalita di quelle anime che non restituiscono ciò che non è loro, ma che anzi abbandonano sulla terra quanto preso in prestito nelle sfere celesti: questo, per uno o due, potrebbe essere concesso come dono dell'iniziazione e del dio."

"καὶ τοῦτο μέν, φησί, τὸ δυνηθῆναι λογικὴν ψυχὴν ἀφεῖναι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα βαρυνθὲν κάτω καὶ ἀνελθεῖν ἐλευθέραν τῆς ὑλικῆς σχέσεως αὐτὴν πρὸς τὰ μετέωρα, δῶρον ἂν εἴη θεοῦ τε συναιρομένου τρόποις ἀπορρήτοις καὶ τελετῆς, τοῦτ'ἔστι μυστικῆς καὶ θειοτέρας διδασκαλίας παιδαγωγούσης καὶ σωφρονιζούσης αὐτήν. πλὴν οὐ πολλαῖς ἂν γένοιτο τοῦτο ψυχαῖς ἀλλὰ μόλις μιᾷ

---

[948] A differenza di Michele Psello, che nel suo commento agli *Oracoli caldaici* intende l'anima come sciolta da ogni legame con il corpo durante la fase onirica ed individua tre tipologie di sogno, la più elevata delle quali consentirebbe addirittura la suprema contemplazione di Dio (Duffy-O' Meara 1989, vol. II, opusc. 38, p. 142 ss.).

[949] *Trattato sui sogni*, 7; Garzya 1989, p. 570.

τινι ἢ καὶ δευτέρᾳ. ὅμως καὶ ταύτῃ τῇ ἀνόδῳ μέμφεται. αἰσχρὰν γὰρ ἔφη καὶ κατῃσχυμμένην αὐτήν, ὡς ἄδικον φανεῖσαν διὰ τὸ μὴ ἀποδιδόναι τὸ ἀλλότριον ὅθεν ἠρανίσατο."[950]

"Anche questo, dunque, dice Sinesio, cioè che la possibilità che l'anima razionale abbandoni in basso lo spirito immaginativo appesantito e che salga verso le cose del cielo libera dal rapporto con la materia sarebbe un dono di Dio, che solleva in modi indicibili, e dell'iniziazione, vale a dire dell'insegnamento misterico e più divino che la istruisce e la educa. Tuttavia, questo non accadrebbe a molte anime, ma a stento a una o due. E d'altra parte si lamenta anche di questa ascesa. L'ha definita infatti turpe e infame, come se sembrasse ingiusta per non aver restituito cosa d'altri in quel luogo da cui l'aveva presa in prestito."

Di nuovo, così scrive Sinesio e così commentano Eudaimonoioannes e Niceforo Gregora (si tratta di passi che abbiamo già letto nella quarta parte[951], ma ci pare opportuno riprenderli in questa sede):

"τὰς γὰρ νοήσεις οὐκ ἀφαντάστους ποιούμεθα, πλὴν εἰ δή τις ἐν ἀκαρεῖ ποτε ἐπαφὴν ἔσχεν εἴδους ἀύλου· τὸ δὲ ὑπερκύψαι φαντασίαν χαλεπὸν οὐχ ἧττον ἢ εὔδαιμον· νοῦς γάρ, φησί, καὶ φρόνησις ἀγαπητὸν ὅτῳ καὶ εἰς γῆρας ἀφίκοιντο, τὴν ἀφάνταστον λέγων."[952]

"Senza l'immaginazione, difatti, noi non siamo in grado di formare pensieri, eccetto il caso in cui qualcuno, in un attimo, non riesca a percepire un'immagine priva di materia; ma spingersi al di sopra dell'immaginazione è impresa difficile quanto beata. Platone afferma che è già cosa ottima che l'intelletto e la saggezza giungano con la vecchiaia, intendendo con questo proprio il pensiero privo di immaginazione."

---

[950] 138 C 157, 16 καὶ τοῦτο, p. 42.

[951] Vd. *supra*, § *4.7.2*.

[952] *Trattato sui sogni*, 7; Garzya 1989, p. 568.

“ὅπερ ἄν φησι νοητὸν νοήσαιμεν διὰ τῆς φαντασίας νοοῦμεν τοῦτο. εἰ μὴ ἐάν τις ἔτυχέν ποτε ἀχρόνως καὶ ἀμέσως, ἤγουν δίχα τῆς φαντασίας, συναφθῆναι διὰ τοῦ νοῦ μόνου τῷ θεῷ, τοῦτο δέ φησι, δηλονότι τὸ ὑπεραῖραί τινα ἑαυτὸν τῆς φαντασίας, χαλεπόν ἐστιν, ἐὰν δέ τις τούτου τύχῃ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὅτι πλείστης.”[953]

“Sinesio afferma che noi elaboriamo attraverso l’immaginazione tutti quei concetti che siamo in grado di concepire. Altrimenti, qualora qualcuno riuscisse ad avere un contatto con la divinità istantaneamente e immediatamente, ovvero senza l’intermediazione dell’immaginazione ma attraverso il solo intelletto, elevandosi quindi al di sopra di quella, allora, prosegue Sinesio, si tratterebbe di un’impresa assai ardua, ma (qualora a qualcuno effettivamente riesca) della più grande beatitudine possibile.”

“ὥσπερ οἱ θεῖοι προφῆται καὶ ὁ θεῖος παῦλος ἐν ἐκστάσει γενόμενοι. τότε γὰρ ὁ νοῦς, τρόπον τινὰ τῆς ὕλης ἔξω γενόμενος, καὶ ὑπερβὰς τὸ σῶμα ἀπορρήτως, ὁρᾷ κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ ἀπλανῶς. διὰ τοῦτό φησι καὶ ὁ θεῖος παῦλος « οἶδα ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα » καὶ τὰ ἑξῆς.”[954]

“Come i santi profeti, anche san Paolo è caduto in estasi. In questi casi, infatti, l’intelletto, fuoriuscito in qualche modo dalla materia, e giunto ben oltre il corpo in maniera indicibile, può vedere in modo del tutto infallibile secondo la natura dell’intelletto. Per questo anche san Paolo dice: ‘Conosco un uomo, se dentro il corpo non lo so, se fuori dal corpo non lo so’, e via dicendo.”

[953] Commento 682.

[954] 137 C 156, 03. τις., p. 37.

Come abbiamo visto a suo tempo, anche Niceforo Gregora, così come Metochita e a prescindere da Sinesio, si poneva su posizioni alquanto scettiche in merito alle possibilità dell'uomo (incarnato) di conoscere verità.[955]

E Palamas? Palamas, difensore dell'esicasmo, crede piuttosto in una conoscenza possibile, immediata, dell'assoluto: la materia dunque, a seguito dell'incarnazione, non è intesa come un limite ma come un mezzo nel processo cognitivo. Quindi, riassumendo, ci troviamo dinanzi ad una teoria di conoscenza mediata e parziale e ad un'altra di cognizione immediata e pressoché totale.[956] Il ruolo della cultura, in questo panorama, non può dunque non variare. Nella prima *Triade* Palamas si scaglia contro Barlaam in merito alla questione della cultura secolare, di quella sapienza, cioè, cosiddetta "di fuori"[957], che non utilizza la rivelazione cristiana come suo dato fondamentale.[958] La posizione di Palamas non è a ben vedere totalmente antiumanista, in quanto non ritiene la letteratura secolare, nel suo complesso, dannosa:

> "Οὐ μὴν ἀλλ'εἰ καὶ ταυθ'ἅπαντα ποιήσεις καὶ καλῶς χρήσῃ τῷ καλῶς διακριθέντι, ὅσον δὲ καὶ τοῦτ'ἔργον καὶ ὅσης δεῖται διακρίσεως· ὅμως εἰ καὶ καλῶς χρήσῃ τῷ καλῶς ἀπειλημμένῳ μορίῳ τῆς ἔξωθεν σοφίας, κακὸν μὲν οὐκ ἂν εἴη τοῦτο, καὶ γὰρ ὄργανον πέφυκε γίνεσθαι πρός τι καλόν· ἀλλ'οὐδ'οὕτως ἂν κληθείη θεοῦ κυρίως δῶρον καὶ πνευματικόν, ἅτε φυσικὸν καὶ μὴ ἄνωθεν καταπεμφθέν."[959]

> "Se poi ti servirai bene di questa parte staccata bene dalla sapienza profana, in questo non ci sarà niente di male, ed infatti essa diviene naturalmente uno

---

[955] Vd. *supra*, § *1.3.2*.

[956] Infatti, i due rispettivi punti di contatto fra mente e corpo, fra intellettualità e materia, intendiamo lo spirito immaginativo e il cuore, divergono qualitativamente: se l'uno è un limite alla conoscenza della realtà divina, l'altro è un mezzo per ottenerla.

[957] L'espressione deriva da Paolo, *Prima lettera a Timoteo*, 3, 7. Abbiamo visto ricorrere quest'espressione in un commento di Niceforo Gregora: 135 B 152, 01. ἐῆς ἐνεκάρπισεν, pp. 26-27 (vd. *supra*, § *4.5.2*).

[958] Perrella 2003, pp. LIII-LIV.

[959] 1, 1, 21; p. 322.

> strumento per un fine bello. Ma nemmeno così questa sapienza può essere chiamata propriamente un dono spirituale di Dio, in quanto invece essa è naturale e non mandata dall'alto."

La cultura degli antichi, dunque, è ben accetta purché resti un mezzo e non diventi un fine. A cosa sarebbero valse altrimenti l'incarnazione, la morte e la resurrezione del Cristo? E perché mai Gesù avrebbe scelto i suoi discepoli fra gli ignoranti e non fra i sapienti? Se si ritiene che una conoscenza del Creatore sia possibile (ed in effetti proprio questo "ponte" avrebbe istituito la prima venuta del Cristo, con l'incarnazione), quanto può valere lo studio delle creature? Sarebbe come preferire il "demone di Socrate" al Dio supremo.[960] O i *logoi* al *Logos*.[961]

Ovviamente di tutt'altro avviso gli "Elleni". Per questo abbiamo detto che quello di Palamas, più che un anticlassicismo o un antiumanesimo *tout court*, andrebbe definito come un "anti-ellenismo". Come ben sappiamo, per gli "Elleni" la conoscenza del Creatore è impossibile per l'uomo incarnato; e dunque è piuttosto nelle lettere, nei prodotti sapienziali delle creature e nel loro studio, nelle scienze, che si può sperare di ottenere un più elevato grado di consapevolezza che possa, a sua volta, far protendere verso l'assoluto. Un Giovanni Zaccaria scrisse i suoi tre trattati, già citati, sull'utilità della saggezza profana sostenendo che solo attraverso la scienza l'uomo può avvicinarsi alla perfezione e alla conoscenza divina.[962] In altri termini, per gli "Elleni" è attraverso l'intelletto e le sue pratiche che ci si può accostare al divino: questo il senso del ritorno in se stessi. Per la corrente mistica difesa da Palamas, viceversa, la formulazione di pensieri allontana dalla percezione diretta di Dio.

Tutto questo discorso ci porta (o ci riporta) a fare un'analisi politica. Perché non dobbiamo dimenticare che tutti i personaggi di cui stiamo trattando ebbero un

---

[960] Ibidem.

[961] Per il concetto di *logoi* si veda la quarta parte, specialmente il § *4.2.2*. Sarebbe comunque una scelta, dal punto di vista di Palamas, assolutamente relativista (Meyendorff 1974a, p. 910).

[962] Mergiali 1996, p. 69.

notevole peso nelle sorti storico-evenemenziali di Bisanzio.[963] D'altronde, su ciascuna base ideologica si reggeva una risposta identitaria, quindi una proposta programmatica. Non ne sono esclusi, ovviamente, il ruolo dell'imperatore e della Chiesa – con le sue fazioni secolare e monastica – all'interno dello Stato, ma nemmeno il rapporto con l'Occidente, con l'Islam, con la stessa storia passata dell'impero d'Oriente. La cultura profana (i *logoi*), come si sarà capito, possiede una posizione centrale all'interno di questo dibattito: attorno ad essa ruotano due diverse idee di rapporto fra uomo e Dio, due diverse teorie della conoscenza, due diverse posizioni sull'identità e sul ruolo storico di Bisanzio. Ecco perché assume a nostro avviso un'importanza considerevole una lettera inviata da Matteo di Efeso, *alias* Manuele Gabalas, a Niceforo Gregora. Si tratta dell'epistola 35, dove l'autore parla della propria vita e fa riferimento alla questione dei *logoi*. Sappiamo che Gabalas fu un umanista[964] e che si schierò sul fronte antipalamita, ma che fu pure allievo di Teolepto di Filadelfia e di Niceforo Cumno, del quale abbiamo già citato le posizioni in merito allo studio dell'anima.[965] Nelle righe di Gabalas si riscontra in effetti un'incompatibilità fra i *logoi*, praticati ed amati in gioventù, e la recente assunzione del ruolo di metropolita, in un atteggiamento che potremmo definire quantomeno prudente.

Questa lettera si presenta come una risposta all'invio, da parte di Gregora, di un'opera non meglio specificata. Hans-Veit Beyer ha riscontrato diversi elementi di possibile rimando fra il testo dell'epistola e il proemio di Gregora al suo commento al *Trattato sui sogni*.[966] Certo, se le cose stessero davvero così sarebbe doppiamente rilevante per noi; per di più, questo ci offrirebbe un nuovo *terminus ante quem*, perché la lettera è stata senz'altro redatta da Gabalas dopo la sua elezione al soglio di metropolita di Efeso, avvenuta nel 1329. Non esiste però alcuna prova certa che i *logoi*

[963] Abbiamo visto come una disputa a sfondo politico come quella tra Teodoro Metochita e Niceforo Cumno si sia svolta di fatto su temi eruditi.

[964] Sia detto per inciso, fu anche tra i molti che nella sua epoca apprezzarono l'epistolario di Sinesio, se trascrisse un passo dell'epistola 116 del filosofo di Cirene nell'attuale Par. gr. 2022 (Reinsch, D., *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. gr. 174*, Mielke, Berlino 1974, pp. 12-13).

[965] Vd. *supra*, in nota.

[966] Beyer 1976, pp. 31-35.

inviati da Gregora a Gabalas – peraltro da questo da tempo desiderati, come si può leggere nell'*incipit* dell'epistola[967] – consistano effettivamente nel commento a Sinesio. Cionondimeno, le parole di Gabalas mantengono un alto interesse per comprendere meglio, nell'ottica di un contemporaneo, tutta la questione relativa all'incontro-scontro fra "ellenismo" e "anti-ellenismo".

È opportuno allora riportare alcuni passi della lettera[968]:

"[...] Ἐγὼ γάρ, ἵνα τὸ κατ'ἐμέ γε εἰδῇς, οὐδ'αὐτὸς πρότερον παρὰ πολὺ ἀγνοῶν, εἰ καὶ λόγους τὸ κατ'ἀρχὰς προὐστησάμην, ἀλλ'οὐχὶ καὶ ἱερᾶσθαι ἀπεσεισάμην, εἰς διττοὺς δὲ βίους κατασχίσας τὴν γνώμην προσεῖχον ἀκριβῶς μάλα τῇ καλλίστῃ διαιρέσει τῆς ὑποθέσεως· καὶ νῦν μὲν εἶχον ἐμὲ γυμνάσια λόγων καὶ τριβαὶ καὶ μελέται καὶ οἷς δὴ τὸ μέγα χρῆμα τῆς παιδείας εἰς κτῆσιν ἔρχεται, ὁτὲ δὲ τῆς ἱερᾶς ἐγιγνόμην ἀσχολίας ἢ λειτουργίας, ὅπως ἂν οἱ καιροὶ κατὰ τὸ συμπῖπτον τῆς χρείας ἠνάγκαζον· καὶ παραλλὰξ τὸν αἰῶνα τοῦ ζῆν ἔτριβον, ὥσπερ τις ὀβολοστάτης οὐδενὶ πλέον τὴν ῥοπὴν ἐφιείς. ἀλλ'ἦν ποτε ῥέψαι καὶ πρὸς τὸ ἀνώμαλον τὰ ζυγὰ πραγμάτων καὶ τῷ κρείττονι θέσθαι μέρει καλῶς δικαζούσης τῆς διανοίας, ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ τῶν ἀρίστων προτιμωμένων, ὃ δὴ καὶ συνέβαινεν.

Ἤδη γὰρ ὡς ἀπὸ μεσημβρίας τινὸς τῆς κατὰ τὴν ἡλικίαν ἀκμῆς πρὸς φθίσιν ὑποκλινούσης, νοῦς τις ἔμφρων ἀντανατέλλει οὐκ οἶδ'ὅποι κρυπτόμενος πρόσθεν οὐδ'οἵστισι τῶν παθῶν καταδυόμενος, πάντως δ'ὑφ'ὧν ἡ φύσις τἀνθρώπου ἐκ πρώτης ὁρμῆς ἐκπολεμουμένη νοῦν μετὰ τῆς διανοίας ἐξοικίζειν πειρᾶται, ἀντεσοικίζειν δ'αὖ σφαλερόν τινα δόξαν καὶ φαντασίαν καὶ τὸ πρὸς μόνην αἴσθησιν ζῆν, ὥσπερ ἀνδράποδον. οὕτω δ'ὡς ἐξ ἰλύος τινὸς διακαθαρθεὶς φρόνησιν αὐτίκα παρεῖχεν, ἢ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι τῇ ψυχῇ καλῶς πρῶτα γυμνασαμένῃ· ᾗ καὶ γνῶσιν ἀγαθοῦ τε καὶ μὴ λαμβάνομεν ἄνθρωποι χαίρειν εἰπόντες τοῖς πάθεσι καὶ τὸ κατ'αἴσθησιν δὲ ζῆν, εἰ μή τις ἀνάγκη, παρ'οὐδὲν τιθέμενοι. ὅποι δὴ γενομένῳ ἐκεῖνό μοι μετ'ἐπιστήμης ὁρᾶν ἦν καὶ μάλα ὀξύτερον ἐντεθυμημένῳ, ὡς οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων μάτην ἡ φύσις εἴργασται.

[967] Leone 1982, vol. II, p. 416.

[968] Una traduzione in lingua tedesca si trova in Reinsch 1974, pp. 301-308.

οὐκοῦν καὶ λόγους ἐξευρίσκω ἐγκειμένους τοῖς οὖσιν, οἵ γε οὐχ ἁπλῶς τὴν φύσιν ἀπογυμνοῦσι τῶν αἰσθητῶν οὐδ', ὅτ'εἰσί, τοῦτο βούλονται μόνον – αἴσθησις γὰρ τοῦτ'ἂν εἴη μετὰ τῆς διανοίας –, ἀλλ'οἷς ἀποτιναξάμενος τὸ τῆς ὕλης νέφος ὁ νοῦς μόνος μόνοις συγγίνεται, εἶτ'ἐκεῖσ'ἐπιστρέφειν τὴν πλανητὴν πειρᾶται ζωὴν καὶ ἄνθρωπον ὅ τι γέγονε καὶ βοῦν καὶ ἵππον καὶ τὰ κατὰ μέρος δὲ πάντα, ὁπόσα εἰς λογικήν τε καὶ ἄλογον κεκένωται φύσιν, καὶ ἔμψυχον δηλαδὴ καὶ ἄψυχον, ὑπὸ τοῦ θείου κρατῆρος διασκοπεῖται. τῆς δὲ τοιαύτης θεωρίας καὶ τὸ κατὰ τοὺς λόγους τούσδε, οὓς ἡμεῖς μετὰ σφοδρᾶς τῆς μανίας ἐπιτηδεύομεν, μέρος τιθεὶς λόγους, ὡς ἄν τις εἴποι, λόγων ἐξευρίσκω ἑτέρους· ὑφ'ὧν τέλος τι συνιδὼν ἄριστον καὶ πρὸς ὃ πᾶσα λόγων τείνει σπουδή, ἐκεῖσ'ἐγενόμην, ὅλην ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν ὅλον κατασχολήσας, διαπτύσας δέ, εἰ μή τις μέμφοιτο περιαυτολογοῦντι – οὐ σοῦ δὲ χάριν τοῦτό φημι –, τὸ ὁρώμενον τουτὶ πᾶν [...]. ἄτοπον γὰρ ἐδόκει καθαίρειν μὲν ὄμμα ψυχῆς φύσεις πραγμάτων ὁρᾶν, οὐχὶ ταὐτὸ δὲ τοῦτο κἀν τοῖς κατὰ ψυχὴν ἤθεσι δρᾶν, ὥσπερ ἀποχρῶν λογικῶς μὲν κρίνειν τὰ πράγματα, ἂν δ'ἀλόγως ζῶμεν, οὐδὲ μέλον πρός γε τὸ σῶν εἶναι τὸν τοῦ καλοῦ λόγον, ἢ ὥσπερ εἰ θεωρεῖν μὲν εἵνεκεν ἄνθρωπος γέγονε, πράττειν δ'ἁπλῶς οὐδαμῶς, καὶ εἰ δι'αὐτὴν ἡ ἀρχή, τοῦ δὲ πρὸς τέλος ὁρᾶν οὔ, καὶ εἰ μονάδος τις εἰλημμένος τὸν πάντ'ἀριθμὸν ἔχειν νενόμικεν ἢ στιγμὴν ἀπολαβὼν τοῦτ'ἐξήκειν εἰς γραμμάς τε καὶ σχήματα. οὔκουν τὸν ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπον οὕτω δεῖν ἠξίωκα ζῆν καὶ τὸν αἰῶνα τουτονὶ σκηνὴν ποιησάμενον αἱρεῖσθαι βιοῦν, ὥσπερ οἱ ὑποκριταί· τὸ γὰρ ἐν λόγοις μόνον φιλοσοφεῖν ταὐτό τι δύναται τῶν ἔργων ἀπηρημωμένον. οὕτως εἶχον γνώμης περὶ τῆς κρίσεως τοῦ παντός.

[...]

Ἐν τούτῳ δ'ὄντος ἐμοῦ, ἡ σὴ βίβλος ἀφίκετο· ᾗ δὴ καὶ χειρὶ καὶ ψυχῇ συμβαλὼν τέως μέν, μὴ τῷ περὶ σὲ φίλτρῳ σφαλερὸς δόξαιμι δικαστής, βίᾳ μὲν ἀποδύομαι δ'ὅμως ὥσπερ ἱμάτιον τὴν σὴν φιλίαν, καὶ παντὸς πάθους γυμνὸν καταστήσας τὸ δικαστήριον τῆς ψυχῆς ἀρρεπὴς κάθημαι δικαστὴς τῶν σῶν λόγων οὐδὲν εἰς δικαιοσύνην οὔτ'Αἰακῷ παραχωρήσας οὔτε τὸν Μίνω παρεὶς ἔχειν τι πλέον, εἰ δικάζειν περὶ τούτου κατέστησαν. καὶ τέως μὲν ἠρέμα ἐβάδιζον ἥκιστα τοῦ δόγματος μεθιστάμενος· ὡς δὲ προὐχώρει τὰ τοῦ ἀγώνος καὶ δεινή τις ἅμιλλα κατεφαίνετο λόγων τῆς διανοίας τῆς σῆς – ὁρᾶν γὰρ ἦν συνδρομὴν πάντων χρημάτων ὁμοῦ –, ἠσθανόμην ὑπορρέοντα κατὰ βραχὺ τὰ τῆς γνώμης.

Ἦσαν λόγοι γενναῖοί τε καὶ λαμπροὶ σὺν ὥρᾳ κεκοσμημένοι οὐχ ἧττον ἀποδείξεις ὄντες φιλοπονίας ἢ φιλομαθείας καὶ μέντοι καὶ μνημοσύνης καὶ εὐμαθείας καὶ ὅσα που Πλάτων προσήκειν φησὶ τῷ γε φιλοσοφεῖν ᾐρημένῳ· σεμνότης νοῦ καὶ μέγεθος διανοίας καὶ χάρις ἐμπρέπουσα γλώττῃ καὶ δρόμος ἄσκωλος ἄνω τε βαίνειν ἱκανῶς χεῖρα διδοὺς διανοίᾳ καὶ, ὅταν δ'αφ'ὕψους ἑλκύσῃ τὸ πτερὸν πρὸς τὰ κάτω, οὐδαμῶς ἀπολείπων τὴν τάξιν.

Ἀλλ'ἐνταῦθά μοι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καθάπαξ συνέβαινε καὶ οἷον ἀνασκιρτᾶν καὶ κατὰ τὸν Πυθαγόραν, οἷς πρὶν ἐναπέθανον τῶν μαθημάτων ἀναβιοῦν ἐρᾶν τε τῶν ὑπὲρ καπνοῦ τεθειμένων καὶ ταὐτὰ πάσχειν ἀτεχνῶς, ἃ καὶ τοὺς ἀμιλλητηρίους τῶν ἵππων φασὶ γεγηρακότας, ἐπειδὰν οἵδε καὶ οὗς εἰς ὀρθὸν ἱστᾶσι καὶ κατακροτοῦσι τοὔδαφος, βοῆς καὶ σάλπιγγος διακούσαντες. ἵμερος γάρ με αὐτίκα τῆς ἀποβεβλημένης ἐκείνης ἕξεως κατειλήφει καὶ ἠρωΐζειν ἐβουλόμην καὶ ἰαμβίζειν καὶ Αἰολιστὶ δὲ γράφειν καὶ Δωριστί [...]. οὕτως ἐξελαθόμην μικροῦ δεῖν τοῦ τρόπου καὶ μοχθηρὸν αὖθις βίον ἀντηλλαττόμην πρόδοτος γεγονὼς τῷ κυκεῶνι τῆς σῆς οὐκ οἶδ'εἰπεῖν Κίρκης ἢ Καλλιόπης, ὡς δὲ καὶ τῆς διὰ πάντων τῶν σῶν λόγων ἱσταμένης καὶ ὄρθιον ᾀδούσης Σειρῆνος· κἂν μὴ νοῦν τιν'ἀμείλικτον ἐπέστησα μετ'ἐμβριθείας ἐπιπλήττοντα τῇ ἀωρίᾳ τῆς ἡδονῆς καὶ σαυτῷ πρόσεχε καὶ 'σαυτὸν γνῶθι' τὸ Δελφικὸν ἐπιλέγοντα, τάχ'ἂν ἔμεινα κεκηλημένος ὑπὸ τῶν σαυτοῦ φαρμάκων τοὺς λογισμοὺς καὶ πρὸς ἄλλο τι μεθαρμοσθεὶς εἶδος ἢ ὃ νῦν ἐκ μακρῶν πάνυ χρόνων καὶ ὑποθέσεων σπεύδω περᾶναι. [...]"[969]

"[...] Quanto a me, in realtà (affinché tu sappia ciò che mi concerne), neppure prima ero completamente ignorante, se ho anteposto a tutto i *logoi*; eppure non ho rifiutato il sacerdozio e, scindendo la mia esistenza in due parti, mi concentravo molto sulla bellissima ripartizione del mio stato; e mentre mi possedevano gli esercizi dei *logoi*, lo studio diretto, l'allenamento e tutto ciò attraverso cui la grande impresa dell'educazione giunge sino al possesso, al contempo, entravo a far parte del sacro servizio o ministero religioso, come le circostanze richiedevano per l'attuarsi dell'incarico. In questa alternanza dunque

[969] Il testo greco è tratto da Leone 1982, vol. II, pp. 417-420.

logoravo la mia vita terrena, come un usuraio, senza concedere a nessuna delle due parti un peso maggiore dell'altra. Ma a un certo punto è successo che la bilancia dei fatti ha perso l'equilibrio e si è protesa verso la parte più nobile, poiché la mente ha giudicato bene, come in un tribunale sono scelti quelli che sono i migliori: questo è accaduto.

Allora infatti, come passato il mezzogiorno, declinando il culmine dell'età verso il decadimento, è risorto un intelletto equilibrato, nascosto prima non so dove eppure non sommerso da qualsivoglia tra le passioni (dalle quali, certamente, la natura dell'uomo, combattuta fin dal primo impeto, è tentata di scacciare l'intelletto assieme con il pensiero e di rimpiazzarli con l'inaffidabile opinione, l'apparenza e il vivere basato unicamente sulle percezioni sensoriali, come uno schiavo). Così, come purificato da una qualche impurità, subito l'intelletto ha recato la saggezza, che germoglia e si sviluppa nell'anima bene allenata ai concetti primi: attraverso di essa noi uomini, dicendo addio alle passioni e stimando di nessun valore il vivere secondo le percezioni sensoriali, a meno che non vi sia una qualche necessità, afferriamo la conoscenza di ciò che è bene e di ciò che non lo è. Giunto a questo punto, e riflettendo in maniera decisamente più acuta, ho potuto vedere sulla base della scienza che la natura non produce invano alcuno degli enti. Quindi mi accorgo che anche i *logoi*[970] sono parte sostanziale degli enti, loro che non svelano semplicemente la natura dei percettibili né vogliono rivelare soltanto ciò che quelli sono – qualcosa del genere sarebbe infatti la percezione abbinata al pensiero –, ma piuttosto hanno un rapporto diretto con l'intelletto, liberatosi da solo dalla nube della materia; a quel punto, la mente prova a correggere una vita errabonda ed indaga ciò che è l'uomo, ciò che è il bue, ciò che è il cavallo e ciascuna cosa presa singolarmente, quante sono state versate nella natura logica e in quella illogica, animata ed inanimata, dalla coppa divina. Riconoscendo, una volta avvenuta questa contemplazione, una parte anche a quei *logoi* cui noi ci applichiamo con veemente entusiasmo, scopro che essi sono, per così dire, cosa altra rispetto a loro stessi: dopo averne visto un fine ottimo, verso il quale peraltro tutto lo sforzo che richiedono tende, mi sono

[970] Si intendono qui proprio le ragioni seminali: vd. *supra*, § *4.2.2*.

ritrovato, pur avendovi dedicato tutto il desiderio e tutto l'animo, a disprezzare, se non mi si biasima di vantarmi di me stesso – certo non dico questo per te –, tutto quel che risulta visibile [...]. Insomma, mi sembrava assurdo ripulire l'occhio dell'anima così che vedesse le nature degli enti e non fare lo stesso con i caratteri etici dell'anima, come se bastasse giudicare le cose razionalmente se poi viviamo irrazionalmente, e non giudicare attentamente la definizione del bene nel suo essere intatto, oppure come se l'uomo fosse nato solo per contemplare ma per non fare assolutamente nulla, e se l'inizio fosse fine a sé stesso e non di guardare ad uno scopo finale, e se qualcuno, dopo aver afferrato un'unità, credesse di possedere la totalità dei numeri o, dopo aver afferrato un punto, di essere giunto alle linee e alle figure geometriche. Perciò ho ritenuto che fosse opportuno che un autentico uomo non vivesse così e che non decidesse di trascorrere quest'esistenza terrena considerandola una scena, come fanno gli attori; infatti, il filosofare soltanto al livello dei *logoi*, privato dell'azione pratica, di ciò è causa. Questo dunque era il mio pensiero riguardo al giudizio del tutto.
[...]
Trovandomi in questa situazione, dunque, mi giunge il tuo libro; essendomi io rapportato ad esso fin dall'inizio con la mano e con l'anima, per non sembrare un giudice inaffidabile causa l'affetto che nutro nei tuoi confronti, seppur controvoglia, mi tolgo di dosso, come fosse un mantello, la tua amicizia e, dopo aver istituito un tribunale dell'anima scevro da ogni passione, mi siedo come giudice imparziale della tua opera, né in alcun modo inferiore per giustizia ad Aiace, né permettendo che Minosse abbia qualcosa di più, se mai si fossero ritrovati a giudicare riguardo a questo. E all'inizio ho proceduto tranquillamente senza distaccarmi in alcun modo dal dogma; ma come aumentavano i pretesti di un dibattito ed appariva evidente una terribile gara di discorsi in merito al tuo pensiero – era infatti possibile vedere una concentrazione di tutte le cose insieme –, mi accorgevo che a poco a poco il mio proposito veniva meno.
Si trattava di un'opera di buona qualità, brillante, rifinita con eleganza, dimostrazione di laboriosità non meno che di amore per l'apprendimento,

nonché di memoria e di buona istruzione e di tutte quelle cose che Platone[971] afferma essere proprie di colui che sceglie di dedicarsi alla filosofia; vi si riscontrava la dignità dell'intelletto, la grandezza del ragionamento, una bellezza commisurata nella lingua e un'esposizione non incerta che forniva al pensiero la mano per elevarsi sufficientemente in alto e, anche quando la penna tendeva dal sublime ai concetti più bassi, giammai negligente dell'ordine.

Eppure, in questa circostanza mi accadeva di sentirmi assolutamente diverso e per così dire di sobbalzare e, come dice Pitagora, di ritornare in vita per delle dottrine per le quali prima ero morto e di amare cose cui non davo più alcuna importanza e di provare esattamente lo stesso che dicono provino i cavalli da corsa invecchiati, quando drizzano l'orecchio e percuotono il terreno, dopo aver udito un grido ed uno squillo di tromba. Mi prendeva subito la brama di quell'esperienza respinta e volevo comporre poesia epica e giambica e scrivere in dialetto eolico e dorico. [...] Così mi sono dimenticato un poco del retto modo di essere ed ho preso di nuovo in cambio una vita da peccatore, tradito dalla pozione della tua – non saprei dire – Circe o Calliope, giacché in tutta la tua opera si trova e canta con voce acuta una Sirena; se non avessi posto un intelletto amaro che rimproverava con severità al buio del piacere e che diceva 'bada a te stesso' e il motto delfico 'conosci te stesso'[972], probabilmente, ammaliato dai tuoi magici filtri, non avrei resistito alle tentazioni e, trasformato in qualcos'altro, non avrei mantenuto ciò che adesso mi affretto a trarre dai lunghi anni e propositi. [...]"

Lo ripetiamo, se l'opera cui Manuele Gabalas sta facendo riferimento fosse in effetti il commento al *Trattato sui sogni*, tutto acquisirebbe una valenza ancora più profonda e pregnante. Ma a prescindere da ciò, emerge chiaramente da queste righe l'incompatibilità percepita fra lo studio delle lettere profane, praticate da Gabalas in gioventù, ed il suo ruolo all'interno del clero. Come per Palamas, contro le cui tesi

[971] Probabile riferimento a *Repubblica*, 2, 376b, e all'*Apologia di Socrate*, 18b.

[972] Si noti come lo stesso accostamento tra i due motti (il primo era stato ripreso da Basilio di Cesarea dal *Deuteronomio*, 15, 9), ricorra anche in Palamas (*Triadi*, 1, 1, 10): Perrella 2003, pp. LIII-LIV.

teologiche – lo ricordiamo – si schierò il metropolita di Efeso, le parole hanno allora il solo scopo di mostrare la via: attraverso di esse (o meglio, in esse) si può, per Gabalas, quasi alla maniera del Socrate platonico, arrivare a cogliere le ragioni seminali delle cose e cessare di osservare il mondo tramite le sole apparenze materiali. Eppure, se tutto ciò che nella letteratura è forma, significante (si intende la lingua, la retorica) non ha alcuna importanza, scarso rilievo assumono pure le essenze, finché ci se ne limita alla pura contemplazione. I *logoi* sono quindi un mezzo, non un fine; un punto di partenza, giammai di arrivo. Seducenti, certo, esteticamente piacevoli: ma la pena per chi se ne lascia ammaliare è la stessa prevista per chi incappa nelle sirene o nelle venefiche pozioni di Circe.[973]

In breve, laddove si ritenga che lo studio della creatura sia l'unica via e che il Creatore possa essere al massimo intravisto di riflesso mediante le definizioni immutabili dei *logoi*, si viene trasformati in porci.[974] Come poi dirà Palamas, correggendo lo statismo dello pseudo-Dionigi attraverso gli scritti di Massimo il Confessore[975], non si può non tenere conto dell'essenza storica del cristianesimo. Quindi, l'unica soluzione possibile, per un cristiano, è di essere "concorporeo" ("σύσσωμος"[976]) a Cristo, prendendo parte alla vita sacramentale della Chiesa.[977]

Secondo Stauros Kourouses, l'epistola 35 di Gabalas, oltre ad essere successiva alla sua elezione al soglio di Efeso, sarebbe anche precedente alla stesura dei *pamphlets* redatti da Gregora nel corso della sua disputa con Barlaam (il primo,

---

[973] Come abbiamo già detto, Gabalas aveva un debole per Omero, al punto che redasse una parafrasi cristianizzata delle peregrinazioni di Ulisse. Questo accostamento della letteratura profana antica al canto delle sirene ricorre comunque anche nel già più volte menzionato *Discorso ai giovani* di Basilio (4, 2).

[974] È attestata, del resto, un'esegesi dell'*Odissea* secondo la quale la patria verso cui si sarebbero diretti i compagni di Ulisse sfuggiti a Circe sarebbe stata la Gerusalemme celeste (Cavallo 2001, pp. 602-603).

[975] Meyendorff 1974b, p. 204.

[976] Paolo, *Lettera agli efesini*, 3, 6.

[977] Meyendorff 1974b, p. 205. Questo elemento tornerà molto simile nello scontro tra Riforma e Controriforma, dove in effetti molti dei teologi protestanti avevano ricevuto una formazione nominalista; sarà preoccupazione del concilio di Trento di ribadire la piena realtà della presenza di Cristo nella sua Chiesa (Meyendorff 1974a, pp. 913-914).

come sappiamo, si data al 1331).[978] Questo porta lo studioso a ipotizzare come datazione più probabile per la lettera il periodo compreso fra la fine del 1329 e gli inizi del 1330. Come detto, non sappiamo se l'opera inviata da Gregora a Gabalas sia stata effettivamente il commento a Sinesio. Tanto meno, siamo in possesso di un'eventuale lettera di presentazione dello scritto in oggetto, cui poi farebbe seguito l'epistola 35 di Matteo di Efeso. Sappiamo però che Niceforo Gregora inviò il commento del *Trattato sui sogni*, con tanto di lettera di presentazione, a Giovanni Cantacuzeno. Per quanto la cronologia sia incerta, ci troviamo senz'altro all'indomani della caduta in disgrazia di Teodoro Metochita e dello stesso Gregora[979], che a causa del colpo di stato di Andronico III aveva ormai perso ogni prestigio a corte, nonché la possibilità di svolgere qualsivoglia attività d'insegnamento. Il tentativo era evidentemente quello di recuperare credibilità presso i nuovi potenti e il biglietto da visita – nel caso del Cantacuzeno sicuramente – è proprio il commento a Sinesio. Questo ci conferma il valore programmatico del pensiero espresso in quel testo. Anche a livello politico, allora, affermare o negare la centralità dei *logoi*, con tutto ciò che questo comportava (*in primis* il rapporto uomo-Dio), aveva un peso notevole.[980] Significava, d'altronde, concepire in un senso o in un altro l'identità dell'impero, la sua tradizione, non ultimo il ruolo della Chiesa all'interno dello Stato. Cantacuzeno fu un buon interlocutore degli "Elleni", specialmente durante il regno di Andronico III. Come sappiamo, la necessità di schierarsi contro il patriarca Caleca, nonché il fatto di contare tra i propri sostenitori soprattutto gli aristocratici terrieri di provincia (ostacolo insormontabile al ristabilimento di una corte costantinopolitana di prestigio, espressione di un potere

[978] Kourouses 1972, pp. 241-242. Per la datazione dei *pamphlets* vedi anche Leone 1974, p. 27.

[979] I primi rapporti col Cantacuzeno vengono datati al 1330 circa da Ševčenko (Ševčenko 1964, p. 440), corretto però da Leone che, basandosi sul testo del *Florenzio*, esclude qualsiasi data precedente all'estate del 1332 (Leone 1980, p. 195).

[980] Gregora risulta senza alcun dubbio preoccupato di recuperare la propria posizione di prestigio, ma la difesa della cultura da lui trasmessa attraverso l'insegnamento è cionondimeno molto significativa. Ci sono pervenute anche altre lettere indirizzate al gran domestico, in cui Gregora non manca di elogiarlo come protettore dei letterati (epistole 19, 61-62; 41, 121-122; 57, 37-41, 56-63; 122, 13-15; 130, 28-32 [cfr. Mergiali 1996, p. 79, n. 370]).

centralizzato), lo portarono con lo scoppio della grande guerra civile a farsi portabandiera della fazione monastica palamita.[981]

Vediamo dunque la lettera inviata da Gregora al gran domestico. Con questa lettura possiamo concludere il presente paragrafo:

> "τουτὶ τὸ βιβλίον ἐξήνεγκε μὲν ὁ πολὺς τὴν σοφίαν πάλαι Συνέσιος. ὅσῳ δ'αὐτὸν ἡ φιλοτιμησαμένη περιττὸν τὴν σοφίαν καὶ διαβόητον ἐν τοῖς ἐξ αἰῶνος ἔδειξεν Ἕλλησι, τοσούτῳ καὶ τὸ βιβλίον τουτὶ τῶν ἄλλων ὁπόσα τἀνδρὶ πεπόνηται βέλτιον καὶ αὐτὸς φιλοτιμησάμενος ἔδειξε. καὶ τοῦτ'αὐτὸς ἑαυτῷ μαρτυρεῖ· ὑπὸ γὰρ θεοῦ κεκινῆσθαι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνῃ φησὶ χρήσασθαι πρὸς τοὔργον δυνάμει, καὶ αὐτὸν μὲν τὴν γραφίδα παρασχεῖν, θεὸν δὲ τὸ πᾶν ἐξεργάσασθαι. διὰ τοῦτο καὶ τὰ πολλὰ τοῦ λόγου δυσείκαστα ἐξενήνεκται καὶ οἵους τοὺς ἐκ Δελφικοῦ τρίποδος ἐξιόντας χρησμοὺς ἀκούομεν, οἷς μυστικοί τινες ὑφεδρεύουσι καὶ ἀπόρρητοι λόγοι, καθάπερ ὑπὸ παραπετάσμασι καλυπτόμενοι τοῖς τοιούτοις ὀνόμασιν, ὁποῖα πολὺν ἐπισύρονται γνόφον.
> ἀλλὰ τουτὶ τὸ βιβλίον οὕτως ὁ πολὺς οὗτος Συνέσιος ἐξενήνοκεν· ἡμεῖς δὲ πολλῶν παρακλήσεσιν εἴξαντες, ὅσον ἐξῆν τῇ ἡμετέρᾳ δυνάμει διελευκάναμεν, σαφεστέραν ἐπενεγκόντες ἐξήγησιν. δεῖν δ'οὖν ὅμως ἐκρίναμεν παραπλησίως τοῖς γεωργοῖς καὶ ἡμεῖς καθάπερ καρπῶν τινας ἀπαρχὰς σοὶ πρώτῳ τοῦτο προσενεγκεῖν, τῷ τῶν ἡμετέρων λόγων ἐπόπτῃ καὶ προμηθεῖ, ἐξ οὗ καὶ τὰς πηγὰς τῆς ἀρδείας αἱ τῶν ἡμετέρων λόγων αὔλακες ἔχουσιν.
> ἀλλὰ γὰρ ὥσπερ ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς καὶ τῆς ἡμῶν δημιουργίας πρύτανις ψυχὴν καὶ σῶμα, λογικὸν δηλαδὴ καὶ ἄλογον, ἀπορρήτως συζεύξας, τὸν ἄνθρωπον ἀπετέλεσεν, ἵνα μὴ ἄνευ θατέρου θάτερον χωλεύῃ, ἀλλὰ τὸ μὲν ὄχημα ᾖ, τὸ δ'ἡνιοχῇ, καὶ οὕτω διαγίγνοιτό γε τὸ δημιούργημα πρὸς τὸ ἐντελέστατον πανταχόθεν ἀπηρτισμένον, οὕτω καὶ σὲ τὸν τῶν ἡμετέρων διδασκαλείων ταμίαν καὶ χορηγὸν ἀξιοῦμεν πράττειν ἐν τῷ παρόντι· σύζευξον τῷ λογικῷ ζῴῳ τὸ μὴ λόγον ἔχον ὑποζύγιον, ἵνα τῷ μὲν ὀχήματι γιγνομένῳ, τῷ δ'ἡνιοχοῦντι, ῥᾳδίως ἀφικνεῖσθαι γίγνοιτο παρὰ σέ, τὸν τῆς τῶν λόγων ζωῆς παροχέα καὶ πρύτανιν·

[981] Vd. *supra*, § *5.1.7*.

φάνηθι κἀνταῦθα μεγαλέμπορος οἰκονόμος, ἀλόγου τὸν λόγον ἀλλαττόμενος. σὲ γὰρ δεῖ πανταχοῦ νικᾶν, καὶ τὸ κράτος ἔχειν ἐν ἅπασιν."[982]

"Questo libro dette alla luce anticamente Sinesio, illustre per la sua sapienza. Quanto la natura, ambiziosa, lo rivelò eccellente per la conoscenza e rinomato tra gli Elleni del suo tempo, tanto lui, ambizioso, riconobbe questo libro come il migliore tra tutti quelli redatti. È lui che lo testimonia a se stesso; sostiene infatti di essere stato guidato dalla divinità e di non aver applicato a questo lavoro una potenza umana, limitandosi a porgere lo stilo: Dio è il vero artefice del tutto. Per questo molte parti dell'opera sono espresse in modo difficile da comprendere e ci suonano come quei vaticini espressi dal tripode delfico, nei quali si celano *logoi* misterici ed indicibili, occultati da parole che, quasi fossero dei veli, arrecano una grande oscurità.

Eppure, in questo modo l'illustre Sinesio ha dato alla luce questo libro: noi, cedendo alle richieste di molti, lo abbiamo spiegato per quanto ci consentiva la nostra capacità, apportando un'esegesi che potesse chiarirlo. Tuttavia, abbiamo ritenuto necessario farci simili ai contadini e consegnare tale opera di commento, quasi consistesse in primizie di frutti, a te per primo, tu che sei tutelare dei nostri *logoi* e avveduto, tu nel quale i loro canali trovano le fonti dell'irrigazione.

Come infatti il Signore dell'universo e della nostra creazione, appaiando in maniera indicibile l'anima e il corpo, il razionale e l'irrazionale, ha portato a termine l'uomo, affinché l'una cosa non fosse imperfetta senza l'altra, ma l'uno fosse il carro e l'altro lo dirigesse, e in tal modo la creatura è giunta alla più perfetta e totale compiutezza, così riteniamo che anche tu, dispensatore dei nostri insegnamenti e protettore, faccia nella situazione attuale: appaia all'animale razionale quello da soma privo di ragione, affinché possa essere facile per te, supervisore e signore della vita dei *logoi*, entrare in relazione con l'uno che è carro e con l'altro che lo conduce. Mostrati anche adesso un munifico amministratore, che si prende il razionale al posto dell'irrazionale. È necessario infatti che tu vinca dappertutto e che tu abbia il potere su tutte le cose."

[982] Epistola 120. Testo tratto da Leone 1982, vol. II, pp. 312-314.

5.3.4 Il dolore del mancato ritorno

In definitiva, tutto il percorso – storico, politico, ideologico, filosofico, teologico – delle nostre due "vie", o soluzioni identitarie, sfocia rispettivamente nella visione mistica della luce divina e nella nostalgia di un passato inafferrabile. A partire da un comune ripiegamento in se stessi, ci si scopre Creatore o semplici creature. Troviamo nel cuore una finestra sull'assoluto, una promessa di salvezza immediata, una "felicità infinita", o nel corpo una condanna ad una conoscenza che, benché razionale, non permette davvero di agire ma solo di stare a guardare. Come nel Preromanticismo delle *Vedute di Roma* del Piranesi, i tratti archeologici del classicismo covano i germi del rimpianto. Così avviene in un autore tanto importante come Teodoro Metochita[983], basti pensare al celeberrimo prologo delle sue *Semeioseis*, in cui si ammette l'impossibilità da parte dei contemporanei di dire qualcosa che non sia già stato scritto nel passato: "Ἀλλ'ἡμῖν ἄρα τοῖς ὀψὲ τῶν χρόνων νῦν εἶναι πειρωμένοις τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ὁπηοῦν τῷ λόγῳ χρῆσθαι [...]."[984] In pratica, il corrispettivo verbale del concetto visivo espresso dalle casupole moderne in Piranesi, poste al cospetto dell'immensità decadente delle rovine classiche:

> "Ὅπου γὰρ ἄν τις καὶ κινήσαι τὸν νοῦν, νέον οὐκ ἂν ἐρεῖν ἔχοι, ἀλλ'ὃ πρότερον ἤδη φθάσαν ἤνυσταί τινι, καὶ τοῖς ἀκροωμένοις προείληπται· καὶ λοιπὸν ἀηδίᾳ ταὐτὰ φέρειν, ἢ πρὸς φιλοτιμίαν ἴσως, ἢ πρός γέ τι χρήσιμον, ὥς γε δόξειεν ἄν, καὶ περὶ ὧν ἄλλοι πρότερον ἤδη καὶ ἴσως γε καὶ κομιδῇ βέλτιον, σπουδάζειν αὐτόν τινα νῦν γε εἶναι καὶ κατεπείγεσθαι, οἷς οὐ καθάπαξ ἄρα μὴ δεῖ γέλωτ'ὄφλοντα, οὐδ'ἔστιν ἠτισοῦν χρεία. Καὶ τοῦτ'ἀμέλει περί τε τῶν θειοτέρων μάλιστ'αὐτῶν ᾗ προείρηται, καὶ ὅσα γε κατὰ τὴν ἄλλην τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας ἐπιμέλειαν καὶ θεωρίαν, ὡς ἄρα τις ἂν οἷός τ'εἴη τὰ οἴκοι

[983] Il quale, secondo Vakalopoulos (Vakalopoulos 1970, p. 48), si sarebbe rifugiato, assieme ad altri intellettuali del periodo, nell'antica idea dell'onnipresente fato: per questo lo studioso rimanda soprattutto a Beck 1952, p. 116.

[984] *Semeioseis*, 1, 1 (il testo è tratto da Hult 2002, p. 20).

κατ’αὐτὸν καὶ τὴν οὐσίαν ἐπιδείκνυσθαι. Οὕτω δυστυχοῦμεν οἱ περὶ λόγους νῦν πόρρω πάνυ τοι τοῦ καιροῦ τὰ τῆς ἀφωνίας [...].”[985]

“Dovunque si rivolga il pensiero, non c’è nulla di nuovo da dire: solo quanto è già stato realizzato in precedenza da altri e che risulta ben noto agli uditori. Non resta, allora, che ripresentare con noia le stesse cose, sia – forse – per ostentazione, sia per un vantaggio solo ipotetico, nonché dedicarsi adesso a ciò che altri in precedenza hanno già affrontato e forse anche molto meglio, con il rischio peraltro di esporsi al ridicolo applicandosi a questioni senza che ve ne sia alcun bisogno, alcuna reale utilità. E questo è certo vero, e in special modo, per gli argomenti religiosi di cui ho trattato prima, ma anche per tutto ciò che concerne l’altro studio e le considerazioni circa la sapienza umana, se mai vi fosse qualcuno capace di dare prova delle proprie capacità e risorse. A tal punto siamo sventurati noi che ci occupiamo dei *logoi* adesso, in un’età così tarda, che non ci consente più una vera e propria espressione.”

Si è discusso dell’aporia in cui sarebbe incorso Metochita, che pur affermando l’impossibilità di dire cose nuove produsse in effetti delle opere letterarie. Hans-Georg Beck ha proposto di interpretare le parole dell’autore in senso retorico, come una sorta di ammissione di modestia[986]; Bydén ha suggerito invece di suddividere la questione fra innovazione contenutistica e formale, dove la novità delle *Semeioseis* starebbe nell’inedita riformulazione di concetti già espressi.[987] A nostro modo di vedere, si deve anzitutto tenere presente che per un Bizantino la mancanza di originalità non è di per sé un limite alla produzione scritta (lo è, semmai, per un moderno: l’estetica del nuovo per il nuovo risulta pressoché sconosciuta prima del XIX secolo). Nei *logoi* risiede in ogni caso la conoscenza e il loro studio è l’unica legittima attività per un intellettuale. Per contro, è rilevante notare come la prospettiva storica porti Metochita a considerare la propria attività classicista, del tutto normale a Bisanzio, come sempre più di maniera,

[985] Ibid., 1, 2-3 (ibid., pp. 22, 24).

[986] Beck 1952, pp. 24, 59.

[987] Hult 2002, p. 260.

come non più del tutto "viva", o quantomeno non all'altezza dei modelli (giammai inutile, però). Altrimenti detto, dalle parole di Metochita emerge la consapevolezza di quella rottura che rende i classici inarrivabili e che pone lui e la sua epoca verso la fine di un ciclo, dove l'attesa si è trasformata in inesorabile decadenza. Ma non si deve fare l'errore di credere che sia la classicità in sé ad essere divenuta una camicia di forza, come pure è stato detto[988]: è piuttosto la concezione temporale, quindi la prospettiva con cui i classici sono guardati e pensati, a conferire tale patina pessimista.[989] Si può obbiettare che non tutti i contemporanei di Metochita condivisero lo stesso pensiero. Il suo rivale Niceforo Cumno, ad esempio, in apertura al proprio trattato *Sulla natura del mondo*, afferma che la tradizione non deve scoraggiare a scrivere, in quanto le discordanze su un medesimo tema da parte degli autori passati stanno giustamente ad attestare il fatto che non è stato ancora raggiunto un traguardo ultimo. Eppure, a ben vedere, l'affermazione di Cumno è un *topos* antico che risale almeno fino a Isocrate; non si può dire altrettanto, invece, per quanto riguarda Metochita.[990]

Viene spontaneo chiedersi se questo sentimento di decadenza, accompagnato da un senso di nostalgia – etimologicamente, di "mancato ritorno" ai fasti del passato, della classicità – sia sorto soltanto con l'età paleologa. Il nostro ragionamento ha mosso i suoi passi dal concilio di Lione, tenendo saldi come presupposti la riconquista di Costantinopoli e, inevitabilmente, la quarta crociata. Il recupero – o meglio il tentativo di recupero – di un'identità storica è certo facilmente giustificabile con un evento traumatico come l'occupazione latina della capitale[991] e di gran parte dell'impero. In seguito, tutti i regni bizantini, tra cui Nicea, certo ebbero la necessità di legittimarsi dal punto di vista del potere sia temporale che ecclesiastico quali eredi della "Βασιλεία". Più che mai il problema si pose a Michele VIII Paleologo, come

---

[988] Wilson 1990, p. 388.

[989] Scrive Ševčenko (Ševčenko 1961, p. 175), riferendosi proprio a Metochita: "Fear of sterility only implied awareness of decline". Noi crediamo che sia piuttosto l'inverso: ovvero, che sia l'impressione di vivere in una fase storica di declino a causare un sentimento, se non di sterilità letteraria, di profondo pessimismo nel confronto con gli autori del passato.

[990] Bydén (Hult 2002, pp. 258-259).

[991] Come affermato da Magdalino (Magdalino 1991, p. 7), del resto, a Bisanzio non fu mai lo Stato a fare la capitale ma la capitale a fare lo Stato.

abbiamo detto. Non possiamo tuttavia tacere il fatto che, come dimostrato da alcuni studi[992], la tradizione che muoveva dalla tarda antichità era di fatto già entrata in crisi quantomeno nel XII secolo, ovvero nell'età dei Comneni. Un sentimento di nostalgia per i fasti del mondo classico (soprattutto Atene) affiora già in personaggi come il metropolita Giorgio Tornice, l'insegnante di retorica Nicola Kataflorone, ma pure Michele Coniata e Giovanni Apocauco.[993] Possiamo dire, allora, che se la crisi di età comnena fu preludio alla disfatta di inizio XIII secolo, quest'ultima, manifestazione macroscopica e traumatica di un male preesistente, fu causa diretta dell'incertezza identitaria ed ideologica del periodo niceno e soprattutto dell'età dei Paleologi, oggetto del nostro studio. L'esito pratico, sul fronte dell'ellenismo, fu quindi tra la fine del XIV e gli inizi del XV secolo la confluenza nel partito unionista[994], in un dibattito certo rinnovato e svoltosi nel panorama di una percezione della storia (si pensi a Gemisto Pletone) a sua volta del tutto inedita per Bisanzio.

Nel 1334 Barlaam di Seminara difendeva la causa dell'Oriente ortodosso dinanzi ai due legati domenicani inviati da papa Giovanni XXII. Si trattava in realtà di un soliloquio occidentale, un vero e proprio confronto interno alla Scolastica, fra nominalismo e tomismo. Barlaam, sostenitore dell'inconoscibilità di Dio, si scontrerà poi, inevitabilmente, con le dottrine di Palamas. Nei primi anni trenta, tuttavia, non era mancato un confronto dialettico anche con Niceforo Gregora, con ogni probabilità essenzialmente su questioni di natura astronomica. Lo scontro fra i due scaturì quasi sicuramente da attriti personali, da reciproca invidia e volontà di primato nel campo della cultura.[995] Non è un caso tuttavia che nel *Florenzio*, il più celebre dei *pamphlets* redatti da Gregora contro Barlaam, all'attacco contro il monaco italogreco faccia seguito una dura critica al pensiero aristotelico.[996] Lungi dall'essere un movimento

[992] Anzitutto Magdalino, ibid., ma anche Kaldellis 2007.

[993] Magdalino, ibid., pp. 13-15; Kaldellis, ibid., p. 284 ss., p. 298, pp. 317-334.

[994] In virtù di tutto quello che abbiamo detto in precedenza circa lo spostamento di baricentro ad ovest. Come sostenuto da Magdalino (ibid., p. 18) – e possiamo concordare –, al di là dei vari posizionamenti contingenti, la voce dell'ellenismo tese sempre ad essere la voce dell'ecumenismo.

[995] Come sappiamo (vd. *supra*, § *1.3.1*).

[996] Leone 1974, pp. 33-35.

"nazionalista", come abbiamo detto, certo l'"ellenismo" di questa età rivendicava con forza la propria superiorità intellettuale nei confronti dell'Occidente, che non poteva ai loro occhi richiamarsi con legittimità a quello stesso passato glorioso oggetto del loro orgoglio. In realtà, Gregora non mancherà di seguire ed elogiare altrove lo Stagirita; il suo intento nel contesto della polemica è piuttosto quello di attaccare il fondamento della filosofia scolastica, nonché l'abuso occidentale dello strumento dialettico del sillogismo.[997]

Siamo quindi giunti alla conclusione: se al di là dell'Adriatico l'autore del *Secretum* poneva al cospetto di Agostino – e di una Verità che se ne restava muta – tutto il proprio conflitto interiore dinanzi alla lettera dei pitagorici, simbolo della strada che si biforca tra virtù e piacere[998], in Oriente lo studio dei *logoi* protraeva una tradizione inesorabilmente spezzata. Se Petrarca, allievo di Barlaam, inaugurava in Occidente una nuova stagione, abbandonando, a suo dire per debolezza e accidia, la via del Creatore per quella della creatura, a Bisanzio il rinnovamento era in seno ad una prosecuzione, nell'inseguimento di un barlume d'identità tanto gloriosa quanto inattuale. Il ritorno non doveva sembrare davvero più possibile: la lettura di Omero, in effetti, non impedirà al giovane Werther il suicidio.

[997] Ibidem e Guilland 1926, pp. 218, 225-226 (vd. *supra*, § *1.3.2*).

[998] Si intende la lettera Y, che sarebbe stata, secondo la leggenda, inventata da Pitagora. La fonte è Lattanzio (*Istituzioni divine*, 6, 3, 6-18). Ecco le parole di Petrarca: "Litere velut pithagoree, quam audivi et legi, non inanem esse doctrinam. Cum enim recto tramite ascendens ad bivium pervenissem modestus et sobrius, et dextram iuberer arripere, ad levam – incautus dicam an contumax? – deflexi" (*Secretum*, 3, 23).

Bibliografia

Fonti

Amato 2014 = Procope de Gaza, *Discours et fragments*, a cura di Amato, E., Les Belles Lettres, Parigi 2014.

Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus, a cura di Kroll, G.,-Viereck, P., Teubner, Lipsia 1895.

Aristote, *La verité des songes. De la divination dans le somneil*, a cura di Pigeaud, J., Rivages, Parigi 1995.

Aristotele, *Il sonno e i sogni*, a cura di Repici, L., Letteratura universale Marsilio, Venezia 2003.

Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, a cura di Naldini, M., Nardini Editore, Firenze 1984.

Beyer 1976 = Nikephoros Gregoras, *Antirrhetika I*, a cura di Beyer, H.-V., Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1976.

BHG = *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, a cura della Società dei Bollandisti, Bruxelles 1909.

Cesaretti-Ronchey 2014 = *Eustathii Thessalonicensis Exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, a cura di Cesaretti, P.,-Ronchey, S., De Gruyter, Berlino-Monaco-Boston 2014.

Claudii Galeni opera omnia, a cura di Kühn, C. G., Car. Cnoblochii, Lipsia 1821.

Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, vol. II (*Opera astronomica Minora*), a cura di Heiberg, J. L., Teubner, Lipsia 1907.

Collection des anciens alchimistes grecs, a cura di Berthelot, M.,-Ruelle, C. E., Georges Steinheil, Parigi 1887.

Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi libri VIII, a cura di Lambecius, P., Vienna 1766-1782.

De oraculis chaldaicis, a cura di Kroll, W., Guilelmum Koebner, Breslavia 1894 (= Hildesheim 1962).

Del Corno 1982 = Artemidoro, *Il libro dei sogni*, a cura di Del Corno, D., Adelphi, Milano 1982.

Des Places 1971 = *Oracles Chaldaïques, avec un choix de Commentaires anciens*, a cura di Des Places, É., Les Belles Lettres, Parigi 1971.

Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios, a cura di Düring, I., Elanders, Göteborg 1930 (= Hildesheim-New York 1982).

Duffy-O' Meara 1989 = Psello, *Philosophica minora*, a cura di Duffy, J. M.,- O' Meara, D. J., Teubner, Lipsia 1989.

Elio Aristide, *Opera quae exstant omnia*, a cura di Lenz, F. W.,-Behr, C. A., Brill, Leida 1976.

Etymologicum Gudianum quod vocatur, vol. I, a cura di De Stefani, A., Teubner, Lipsia 1909.

Euripide, *Oreste*, a cura di Medda, E., BUR, Milano 2004.

Eutocius d'Ascalon, *Commentaire sur le traité des Coniques d'Apollonius de Perge (livres 1-4)*, a cura di Decorps-Foulquier, M.,-Federspiel, M., De Gruyter, Berlino-Boston 2014.

Fiabe tuareg. Leggende degli uomini del deserto, a cura di Ferretti, F., Giunti, Firenze 2002.

Garzya 1989 = Sinesio, *Opere, epistole, operette, inni*, a cura di Garzya, A., UTET, Torino 1989.

Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones necon Epimerismi in psalmos, a cura di Gaisford, T., E. Typographeo academico, Oxford 1842.

Gielen 2016 = *De virtute et ascesi / Nicephori Blemmydae. De virtute / Iosephi Racendytae*, a cura di Gielen, E., Brepols, Turnhout 2016 (*Corpus Christianorum*. Series Graeca, vol. 80).

Guilland 1927 = Nicéphore Grégoras, Correspondance, a cura di Guilland, R., Les Belles Lettres, Parigi 1927.

Hult 2002 = *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy: Semeioseis Gnomikai 1-26 &71*, a cura di Hult, K. (con un contributo di Bydén, B.), Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2002.

I. Katrarii Hermodotus et Mousocles dialogi, Nataliacia regis augustissimi Guilelmi imperatoris germanici, a cura di Elter, A., ex Caroli Georgi Typographeo academico, Bonn 1898.

Ioannis Malalae Chronographia, a cura di Thurn, I., De Gruyter, Berlino 2000.

Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica priora commentaria, a cura di Wallies, M., Reimer, Berlino 1905.

Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria, a cura di Hayduck, M., Reimer, Berlino 1897.

Jahn 1884 = "Gregorae Philosophi Dialogus (Φλωρέντιος ἢ περὶ σοφίας)", a cura di Jahn, A., *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*, Supplementband, 10 (1884), pp. 485-536.

Lamoureux-Aujoulat 2004 = Synésios de Cyrène, *Opuscule I* (vol. IV), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2004.

Lamoureux-Aujoulat 2008a = Synésios de Cyrène, *Opuscule II* (vol. V), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2008.

Lamoureux-Aujoulat 2008b = Synésios de Cyrène, *Opuscule III* (vol. VI), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2008.

Le 'Grand commentaire' de Théon d'Aléxandrie aux 'Tables faciles' de Ptolémée, a cura di Tihon, A., Biblioteca apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1985-1991.

Leone 1974 = Niceforo Gregora, *Fiorenzo, o intorno alla sapienza*, a cura di P. L. M. Leone, Università di Napoli, Cattedra di filologia bizantina, Napoli 1974.

Leone 1982 = Niceforo Gregora, *Epistulae*, a cura di Leone, P. L. M., Tipografia di Matino, Matino 1982.

Lexicon Vindobonense, a cura di Nauck, A., Olms, Hildesheim 1965.

Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, a cura di Harris Stahl, W., Columbia University Press, New York 1990.

Magika logia ton apo Zoroastrou magon. Georgiou Gemistou Plethonos exegesis eis ta auta logia, a cura di Tambrun Krasker, B.,-Tardieu, M., Akademia Athenon, Atene 1995.

Massimo Planude, *Tou ypomnimatos eis ton «Oneiron tou Skipionos» tou Makrobiou metaphrasi*, a cura di Megas, A. C., Art of text, ekdoseis-graphikes technes, Salonicco 1995.

Maxime Planude, *Le Grand Calcul selon les Indiens*, a cura di Allard, A., Faculté de philosophie et lettres de l'Université Catholique, Lovanio 1981.

Montenz 2010 = Sinesio di Cirene, *Il libro dei sogni*, a cura di Montenz, N., Archinto, Milano 2010.

Neri 2007 = Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, a cura di Neri, M., Bompiani, Milano 2007.

Niceforo Gregora, *Historia Byzantina*, a cura di Schopen, L.,-Bekker, I., Ed. Weberi, Bonn 1829-1855.

Nicéphore Grégoras, *Calcul de l'éclipse de soleil du 16 juillet 1330 d'après les tables faciles de Théon d'Alexandrie*, a cura di Royez, R., Lovanio 1971.

Nicéphore Grégoras, *Calcul de l'éclipse de soleil du 16 juillet 1330*, a cura di Mogenet, J.,-Tihon, A., in *Corpus des astronomes byzantins*, vol. I, J. C. Gieben, Amsterdam 1983.

Nicéphore Grégoras, *Correspondance*, a cura di Guilland, R., Les Belles Lettres, Parigi 1927.

Nicéphore Grégoras, *Traité sur l'astrolabe*, a cura di Charles, B., Lovanio 1971.

Nicétas le Paphlagonien : sept homélies inédites, a cura di Lebrun, F., Orientaliste Leuven, Lovanio 1997.

Perrella 2003 = Gregorio Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di Perrella, E., Bompiani, Milano 2003.

PG = *Patrologiae Cursus Completus*. *Series Graeca*, a cura di Migne, J. B., Parigi 1856-1866.

Photius, *Bibliothèque*, a cura di Henry, R., Les Belles Lettres, Parigi 1959-1991.

Pietrosanti 1999 = *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii «De Insomniis», scholia cum glossis*, a cura di Pietrosanti, P., Levante Editori, Bari 1999.

Pletone, *Trattato delle virtù*, a cura di Neri, M., Bompiani, Milano 2010.

Porphyrii philosophi Fragmenta, a cura di Smith, A., Teubner, Stoccarda-Lipsia 1993.

Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios, a cura di Düring, I., Elanders, Göteborg 1932.

Procli philosophi Platonici opera inedita, a cura di Cousin, V., Aug. Durand, Parigi 1864 (= Hildesheim 1961).

Psello, *Imperatori di Bisanzio: cronografia*, a cura di Impellizzeri, S.,-Criscuolo, U.,-Ronchey, S., Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1993.

Psello, *Oracoli Caldaici*, a cura di Lanzi, S., Mimesis, Milano 2001.

Pucci-Centrone 2007 = Platone, *Fedro*, a cura di Pucci, P.,-Centrone, B., Laterza, Bari 2007.

Roques 2000 = Synésios de Cyrène, *Correspondance* (voll. II-III), a cura di Roques, D., Les Belles Lettres, Parigi 2000.

Russell-Nesselrath 2014 = Synesius, *De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, a cura di Russell, D. A.,-Nesselrath, H. G., Mohr Siebeck, Tubinga 2014.

Scholia graeca in Aristophanem cum prolegomenis grammaticorum, a cura di Dübner, F., A. Firmin-Didot, Parigi 1887 (= Hildesheim 1969).

Scholia recentiora in Aristophanis Plutum, a cura di Chantry, M., E. Forsten, Groningen 1996.

Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria, a cura di Heiberg, I. L., Reimer, Berlino 1894.

Sophoniae in libros Aristotelis De anima paraphrasis, a cura di Hayduck, M., Reimer, Berlino 1883.

Susanetti 1992 = Sinesio, *I sogni*, a cura di Susanetti, D., Adriatica Editrice, Bari 1992.

Swift, J., *La battaglia dei libri*, a cura di Steiner, G.,-Pirè, L., Liguori, Napoli 2002.

Synesii Cyrenensis opuscula, a cura di Terzaghi, N., Typis Regiae officinae polygraphicae, Roma 1944.

Synesii episcopi Cyrenes De regno ad Arcadium imperatorem. Dion, sive de suae vitae ratione. Calvitii laudatio. De providentia, seu aegyptius. Concio quaedam panegyrica. De insomniis, cum Nicephori Gregorae explicatione. Eiusdem Synesii epistolae, a cura di Turnèbe, A., Parigi 1553.

Synesii episcopi Cyrenes opera quae extant omnia, nunc primum Graece et Latine coniunctim edita, a cura di Petau, D., Parigi 1633.

Synésios de Cyrène, *Hymnes* (vol. I), a cura di Lacombrade, C., Les Belles Lettres, Parigi 1978.

Synésios de Cyrène, *Opuscule III* (vol. VI), a cura di Lamoureux, J.,-Aujoulat, N., Les Belles Lettres, Parigi 2008.

Teodoro Metochites, *Saggio critico su Demostene e Aristide*, a cura di Gigante, M., Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1969.

The Chaldean Oracles, a cura di Majercik, R., Brill, Leida 1989.

The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, a cura di Fitzgerald, A., Oxford University Press-Humphrey Milford, Oxford-London 1930.

Zintzen 1967 = *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, a cura di Zintzen, C., G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967.

Studi

Acerbi, F., "Byzantine Recensions of Greek Mathematical and Astronomical Texts: a Survey", *Estudios bizantinos* 4 (2016), pp. 133-213.

Acerbi, F., "Funzioni e modalità di trasmissione delle notazioni numeriche nella trattatistica matematica greca: due esempi paradigmatici", *Segno e testo* 11 (2013), pp. 123-165.

Acerbi, F.,-Vinel, N.,-Vitrac, B., "Les *Prolégomènes à l'Almageste*. Une édition à partir des manuscrits les plus anciens : Introduction générale – Parties I-III", *Sciamus* 11 (2010), pp. 53-210.

Agati, M., *La minuscola "bouletée"*, Città del Vaticano 1992.

Alberigo, G., *Decisioni dei concili ecumenici,* UTET, Torino 1978.

Amato 2014 = vd. Fonti.

Amato, E.,-Corcella, A.,-Ventrella, G., "Osservazioni sul testo di Procopio di Gaza", *RET* 1 (2012), pp. 175-176.

Angelou, A. D., "'Who am I?' Scholarios' answer and the Hellenic Identity", in Constantinides, C. N.,-Panagiotakes, N. M.,-Jeffreys, E.,-Angelou, A. D. (a cura di), *Philellèn, Studies in honour of Robert Browning*, Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia, Venezia 1996, pp. 1-20.

Angold, M., "Byzantine 'Nationalism' and the Nicaean Empire", *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975), pp. 49-70.

Arnesano, D., "Manoscritti greci di terra d'Otranto. Recenti scoperte e attribuzioni (2005-2008)", in Galadza, D. (a cura di), *Toxotes. Studies for Stefano Parenti*, Grottaferrata 2010, pp. 63-101.

Astruc, C.,-Concasty, M., *Le Supplément grec, numéros 901-1371* (vol. III), Imprimerie nationale, Parigi 1960.

Athanassiadi, P., *Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon*, in Ierodiakonou 2002, pp. 237-252.

Athanassiadi, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonism tardif*, Les Belles Lettres, Parigi 2006.

Athanassiadi, P., *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Parigi 2010.

Athanassiadi, P.,-Frede, M. (a cura di), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999.

Aubreton, R., *Démétrius Triclinius et les recensions médiévales de Sophocle*, Les Belles Lettres, Parigi 1949.

Aujoulat, N., "De la Phantasia et du Pneuma Stoïciens, d'après Sextus Empiricus au Corps Lumineux Néo-Platoniciens (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie)", *Pallas* 34 (1988), pp. 123-146.

Aujoulat, N., "Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène", *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* 8 (1984), pp. 33-55.

Aujoulat, N., "Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène", *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* 7 (1983), pp. 157-177.

Ballériaux, O., "Prolégomènes à une nouvelle édition critique des Discours de Thémistios", *RHT* 31 (2001), pp. 1-59.

Bandini 1768 = Bandini, A. M., *Catalogus codicum graecorum bibliothecae Laurentianae*, vol. II, Firenze 1768.

Barnes 1986a = Barnes, T. D., "Synesius in Constantinople", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27/1 (1986), pp. 93-112.

Barnes, T. D., "When did Synesius become bishop of Ptolemais?", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27/3 (1986), pp. 325-329.

Beck 1952 = Beck, H. G., *Theodoros Metochites, die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Beck, Monaco 1952.

Beyer 1976 = vd. Fonti.

Beyer, H. V., "Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten", JÖB 20 (1971), pp. 171-188.

Bianchi Bandinelli 2006 = Bianchi Bandinelli, R., *Introduzione all'archeologia classica come storia dell'arte antica* (ed. a cura di Franchi dell'Orto, L.), Laterza, Bari-Roma 2006.

Bianchi Bandinelli, R., "Le crisi dell'umanesimo", in Id., *Archeologia e cultura*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1961, pp. 66-86.

Bianconi 2004 = Bianconi, D., "Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee nell'età dei Paleologi", in Crisci, E.,-Pecere, O. (a cura di), *Il codice*

miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno Internazionale di Studi di Cassino (14-17 maggio 2003), Cassino 2004, pp. 311-363.

Bianconi 2005 = Bianconi, D., *Tessalonica nell'età dei Paleologi: le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, Parigi 2005.

Bianconi 2010 = Bianconi, D., "Erudizione e didattica nella tarda Bisanzio", in Del Corso-Pecere 2010, vol. II, pp. 475-512.

Bianconi 2015 = Bianconi, D., "Sulla tradizione manoscritta delle epistole di Sinesio in età paleologa. Libri e copisti nella cerchia tricliniana", *Estudios bizantinos* 3 (2015), pp. 45-73.

Bianconi, D., "La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani", *Segno e testo* 3 (2005), pp. 391-438.

Bianconi, D., "Sui copisti del Platone Laur. Plut. 59.1 e su altri scribi d'età paleologa. Tra paleografia e prosopografia", in Bianconi, D.,-Del Corso, L. (a cura di), *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, Parigi 2008, pp. 253-288.

Boojamra 1983 = Boojamra, J. L., *Church Reform in the Late Byzantine Empire*, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Salonicco 1983.

Boojamra, J. L., *The Church and Social Reform: the Policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople*, Fordham University Press, New York 1993.

Borgna, E., *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1999.

Bregman 1982 = Bregman, J., *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1982.

Bregman 2010 = Bregman, J., "Synesius of Cyrene", in Gerson, L. P. (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, vol. I, pp. 520-537.

Brown, P.,-Lizzi Testa, R. (a cura di), *Pagans and Christians in the Roman Empire: a breaking of a dialogue*. Proceedings of the International conference at the Monastery of Bose (Ottobre 2008), LIT, Zurigo 2011.

Browning 1989 = Browning, R., *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, Variorum, Northampton 1989.

Browning, R., “A Byzantine scholar of the early fourteenth century: Georgios Karbones”, sez. XI, in Browning 1989, pp. 223-231.

Browning, R., “Byzantine Scholarship”, sez. XIII, in Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Variorum Reprint, Londra 1977, pp. 3-22.

Browning, R., “The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality?”, sez. I, in Browning 1989, pp. 111-127.

Burkert, W., *Antichi culti misterici* (ed. it.), Laterza, Roma-Bari 1991.

Bydén 2014 = Bydén, B., “Nikephoros Gregoras’ Commentary on Synesius, *De insomniis*”, in Russell-Nesselrath 2014, pp. 163-188.

Bydén, B., “Metochites’ Defence of Scepticism”, in Ierodiakonou 2002, pp. 183-208.

Bydén, B., *Theodore Metochites* Stoicheiosis Astronomike *and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2003.

Cacouros 2006 = Cacouros, M., “La philosophie et les sciences du *trivium* et du *quadrivium* à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation : les textes et l’enseignement, le cas de l’école du Prodrome (Pétra)”, in Cacouros, M.,-Congourdeau, M.-H. (a cura di), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Peeters, Lovanio-Parigi-Dudley 2006, pp. 1-51.

Cameron Long 1993 = Cameron, A.,-Long, J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993.

Campagnolo-Pothitou, M.,-Cheynet, J.-C., *Sceaux de la collection George Zacos au Musée d’art et d’histoire de Genève*, 5 Continents Editions, Milano-Ginevra-Parigi 2016.

Canfora, L., “Il ‘reading circle’ intorno a Fozio”, *Byzantion* 68 (1998), pp. 222-223.

Canfora, L., “Le ‘cercle des lecteurs’ autour de Photius : une source contemporaine”, *Revue des études byzantines* 56 (1988), pp. 269-273.

Cappelli, A., *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni*, Hoepli, Milano 2012.

Cavallo 2001 = Cavallo, G., “« Foglie che fremono sui rami ». Bisanzio e i testi classici”, in Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. III (*I Greci oltre la Grecia*), Einaudi, Torino 2001, pp. 593-628.

Cavallo 2004 = Cavallo, G., “Sodalizi eruditi e pratiche di scrittura a Bisanzio”, in Hamesse, J. (a cura di), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998)*. Actes du IIe Congrès Européen d’Études Médiévales, Brepols, Turnhout 2004, pp. 645-665.

Cavallo 2010 = Cavallo, G., “Oralità, scrittura, libro, lettura. Appunti su usi e contesti didattici tra antichità e Bisanzio”, in Del Corso-Pecere 2010, vol. I, pp. 11-36.

Cavallo, G., *Leggere a Bisanzio*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2007.

Cesaretti-Ronchey 2014 = vd. Fonti.

Charalampakis, P., “ΟΙ ΔΑΙΜΟΝΟΪΩΑΝΝΗΔΕΣ (13ος-17ος αι.)”, *Ἀνάτυπον ἐκ τῶν «Λακωνικῶν Σπουδῶν»* 19 (2010), pp. 173-218.

Chuvin 2011 = Chuvin, P., *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres-Fayard, Parigi 2011.

Chuvin, P., “I filosofi e la loro religione nella società di Alessandria nel V secolo”, in Romano, F.,-Tiné, A. (a cura di), *Questioni neoplatoniche*, Università di Catania, Catania 1988, pp. 45-61.

Chuvin, P.,-Tardieu, M., “Le « cynisme » d’Hypatie, Historiographie et sources anciennes”, *Aléxandrie médievale* 3 (2008), pp. 59-68.

Congourdeau 1998a = Congourdeau, M.-H., “L’idea di Chiesa nella teologia ortodossa”, in Mollat du Jourdin-Vauchez 1998, pp. 281-301.

Congourdeau 1998b = Congourdeau, M.-H., “La santificazione nella Chiesa bizantina”, in Mollat du Jourdin-Vauchez 1998, pp. 515-532.

Congourdeau 2004 = Congourdeau, M.-H., “Nicolas Cabasilas et le Palamisme”, in Rigo 2004, pp. 191-210.

Congourdeau 2013a = Congourdeau, M.-H., “La Chiesa”, in Il mondo bizantino 2013, pp. 203-231.

Congourdeau 2013b = Congourdeau, M.-H., “La vita religiosa”, in Il mondo bizantino 2013, pp. 289-318.

Congourdeau, M.-H., “Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues”, in Lellouch-Yerasimos 1999, pp. 55-73.

Congourdeau, M.-H., “Théolepte de Philadelphie”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Parigi 1991, vol. XV, pp. 446-459.

Constantelos, D. J., “Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I of Constantinople”, *Theologia* 41 (1975), pp. 611-625.

Constantinides 1982 = Constantinides, C. N., *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries: (1204 – ca. 1310)*, Cyprus Research Center, Nicosia 1982.

Constantinides 2003 = Constantinides, C. N., “Teachers and students of rhetoric in the late Byzantine period”, in Jeffreys 2003, pp. 39-53.

Conticello-Kontouma/Conticello 2002 = Conticello, C. G.,-Kontouma/Conticello, V. (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, Brepols, Turnhout 2002.

Corcella, A., “Escerpti di Procopio e Coricio di Gaza (e nuovi frammenti procopiani?) in un manoscritto laurenziano”, *RET* 5 (2015-2016), pp. 293- 306.

Corcella, A., “Tre nuovi testi di Procopio di Gaza”, *RET* 1 (2012), pp. 1-14.

Coxe, H. O., *Greek Manuscripts* (Bodleian Library, Quarto Catalogues), Bodleian Library, Oxford 1969 (= Catalogi Codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, Oxford 1853).

Cribiore, R., *Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt*, Scholars Press, Atlanta 1996.

Cupane, C., “La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione”, *JÖB* 29 (1980), pp. 237-262.

Darrouzès, J., s. v. “Grégoras (Nicéphore)”, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VI, Parigi 1967, coll. 1027-1028.

Del Corno 1982 = vd. Fonti.

Del Corno, D., “C’è del metodo in questa follia: Artemidoro”, in Guidorizzi 1988, pp. 147-159.

Del Corso-Pecere 2010 = Del Corso, L.,-Pecere, O. (a cura di), *Libri di scuola e pratiche didattiche dall’Antichità al Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi di Cassino (7-10 maggio 2008), Cassino 2010.

Des Places 1971 = vd. Fonti.

Di Pasquale Barbanti 1994 = Di Pasquale Barbanti, M., *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

Di Pasquale Barbanti 1998 = Di Pasquale Barbanti, M., *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania 1998.

Dìaz De Cerio, M.,-Serrano, R., "Die Descendenz der Handschrift Venetus Marcianus append. class. 4.1 (T) in der Überlieferung des platonischen Gorgias", *Rheinisches Museum für Philologie*, 144 (2001), pp. 332-372.

Dodds, E. R., *I Greci e l'irrazionale* (ed. it.), BUR, Milano 2009.

Dodds, E. R., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia* (ed. it.), La Nuova Italia, Firenze 1970.

Druon 1878 = Druon, H., *Œuvres de Synésios*, Hachette, Parigi 1878.

Druon, H., *Études sur la vie et les œuvres de Synésios*, Durand, Parigi 1859.

Du Bouchet, J.,-Chandezon, C., *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Parigi 2012.

Duffy-O' Meara 1989 = vd. Fonti.

Dzielska, M., *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, Cambridge-Londra 1995.

Enciclopedia Einaudi, vol. III (*Città-Cosmologie*), Torino 1978.

Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1998.

Flamant, J., *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV siècle*, Brill, Leida 1977.

Fontanella 2013 = Fontanella, F., "Aspetti di storia della fortuna di Elio Aristide nell'età moderna", in Desideri, P.,-Fontanella, F. (a cura di), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna 2013, pp. 203-239.

Förstel, C., "Untersuchungen zur Rezeption Plotins in der Palaiologenzeit: die Handschriften A und E (Laurentianus 87.3, Parisinus gr. 1976)", in *Actes du VIIIe Colloque International de Paléographie Grecque* (Amburgo 2013), in corso di stampa.

Frede, M., "Monotheism and Pagan Philosophy in Late Antiquity", in Athanassiadi-Frede 1999, pp. 41-67.

Fryde 1996 = Fryde, E. B., *Greek manuscripts in the private library of the Medici, 1469-1510*, Aberystwyth 1996.

Fryde, E. B., *Humanism and Renaissance historiography*, Hambledon Press, Londra 1983.

Fryde, E., *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360)*, Brill, Leida-Boston-Colonia 2000.

Fumaroli 2001 = Fumaroli, M., *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Gallimard, Parigi 2001.

Gallavotti, C., "Nota sulla schedografia di Moscopulo e suoi precedenti fino a Teodoro Prodromo", *Bollettino dei Classici*, 3/4 (1983), pp. 3-35.

Gallina, M., "Centre et périphérie : identité et différences (XIe-XIIIe siècles)", in Odorico, P. (a cura di), *Byzantina-Metabyzantina. La périphérie dans le temps et l'espace*. Actes de la 6e Séance plénière organisée par P. Odorico dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines (Collège de France – Sorbonne. Parigi, 19-25 agosto 2001), Parigi 2003, pp. 57-76.

Gallina, M., *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Viella, Roma 2016.

Garzya 1974 = Garzya, A., *Storia e interpretazione di testi bizantini*, Variorum Reprints, Londra 1974.

Garzya 1974a = Garzya, A., "Per l'edizione delle epistole di Sinesio. Le raccolte delle lettere. I", sez. XXV, in Garzya 1974, pp. 41-61.

Garzya 1974b = Garzya, A., "Per l'edizione delle epistole di Sinesio", sez. XXIII, in Garzya 1974, pp. 200-215.

Garzya 1974c = Garzya, A., "Nuovi scolî alle epistole di Sinesio", sez. XXVIII, in Garzya 1974, pp. 47-52.

Garzya 1974d = Garzya, A., "Scolî inediti alle epistole di Sinesio", sez. XXVII, in Garzya 1974, pp. 214-280.

Garzya 1989 = vd. Fonti.

Garzya, A., "Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit", sez. VII, in Garzya 1974, pp. 1-14.

Garzya, A., “Per l’edizione delle epistole di Sinesio. Le raccolte delle lettere. II”, sez. XXVa, in Garzya 1974, pp. 36-44.

Gaul, N., *Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik: Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011.

Gersh, S., “The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius”, *Vivarium* 50/2 (2012), pp. 113-138.

Gielen 2016 = vd. Fonti.

Guidorizzi 1988 = *Il sogno in Grecia*, a cura di Guidorizzi, G., Laterza, Bari 1988.

Guidorizzi, G., “L’interpretazione dei sogni nel mondo tardo antico: oralità e scrittura”, in Gregory, T. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1985, pp. 149-170.

Guidorizzi, G., *Il compagno dell’anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

Guilland 1926 = Guilland, R., *Essai sur Nicéphore Grégoras. L’homme et l’œuvre*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Parigi 1926.

Guilland 1927 = vd. Fonti.

Hadot, P., “Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*”, in Lewy, H. (a cura di), *Chaldean Oracles and Teurgy*, Institut des Études augustiniennes, Parigi 2011, pp. 703-720

Hagl, W., *Arcadius Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spatantike*, Franz Steiner, Stoccarda 1997.

Harris 2013 = Harris, W. V., *Due son le porte dei sogni* (ed. it.), Laterza, Bari 2013.

Hopfner, T., *Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopulos: eine Studie über ihren Sprachgebrauch in den Scholien zu Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes Hesiod, Pindar und Theokrit*, Holder, Vienna 1912.

Hult 2002 = vd. Fonti.

Hunger, H., “Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts”, in Berza, M.,-Stănescu, E. (a cura di), *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines* (Bucarest, 6-12 settembre 1971), vol. I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucarest 1974, pp. 134-151.

Hunger, H., “The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric”, in Mullett-Scott 1981, pp. 35-47.

Hunger, H., “Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit”, sez. XX, in Id., *Byzantinische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze*, Variorum, Londra 1973, pp. 123-155.

Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur*, Beck, Monaco 1978.

Hunger, H., *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Beck, Monaco 1989.

Ierodiakonou 2002 = Ierodiakonou, K. (a cura di), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.

Ierodiakonou, K., “The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century”, in Ierodiakonou 2002, pp. 219-235.

Il mondo bizantino 2013 = Laiou, A.,-Morrisson, C. (a cura di), *Il mondo bizantino* (ed. it.), vol. III, Einaudi, Torino 2013.

Jackson, D. F., “A first inventory of the Library of Cardinal Niccolò Ridolfi”, *Manuscripta. A Journal for Manuscript Research*, 45-46 (2001-2002), pp. 49-77.

Jackson, D. F., “Fabio Vigili’s Inventory of Medici Greek Manuscripts”, *Scriptorium* 52 (1998), pp. 199-204.

Jacob, A., *Notes sur les manuscrits grecs palimpsestes de la Bibliothèque nationale*, Parigi 1895.

Jahn 1884 = vd. Fonti.

Jeffreys 2003 = Jeffreys, E. (a cura di), *Rhetoric in Byzantium*, Ashgate, Aldershot 2003.

Kakavelaki, A., “Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΝ 14° ΑΙΩΝΑ”, *Ενατενίσεις* 23 (2014), pp. 78-84.

Kakavelaki, A., “ΟΙ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΤΟΝ 14° ΑΙΩΝΑ”, *Ενατενίσεις* 22 (2014), pp. 104-113.

Kaldellis 2007 = Kaldellis, A., *Hellenism in Byzantium*, Cambridge University Press, New York 2007.

Kaltsogianni, E.,-Kotzabassi, S.,-Paraskeuopoulou, I., *Η Θεσσαλονίκη στη Βυζαντινή Λογοτεχνία. Ρητορικά και αγιολογικά κείμενα*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Salonicco 2002.

Kapriev, G., *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

Kazhdan, A. P.,-Ronchey, S., *L'aristocrazia bizantina*, Sellerio editore, Palermo 1997.

Keaney 1971 = Keaney, J. J., "Moschopulea", *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971), pp. 303-321.

Kessels, A. H. M., "Ancient systems of dream-classification", *Mnemosyne* 4 (1969), pp. 389-424.

Kissling, R. C., "The ΟΧΗΜΑ-ΠΝΕΥΜΑ of the Neoplatonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene", *American Journal of Philology* 43 (1922), pp. 318-330.

Klauser, T., "Aurum coronarium", *RömMitt* 59 (1944), pp. 129-153.

Korrè, K. B., "Ο στρατιωτικός διοικητής Αντώνιος Ευδαιμονογιάννης και το φέουδο της Σπούδας (16ος αιώνας)", *Κρητικά Χρονικά* 34 (2014), pp. 293-327.

Kourouses 1972 = Kourouses, S. I., *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/6)*, Mytride, Atene 1972.

Lacombrade 1951 = Lacombrade, C., *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Les Belles Lettres, Parigi 1951.

Lacombrade, C., "Hypatie, Synésios de Cyréne et le patriarcat", ed. postuma a cura di Aujoulat, N., *Byzantion* 71 (2001), pp. 404-421.

Lacombrade, C., *Sinesio: il trattato sui sogni* (ed. it.), in Guidorizzi 1988, pp. 191-207.

Laiou, A. E., "The Role of Women in Byzantine Society", *JÖB* 31/1 (1981), pp. 233-260.

Laiou-Morrisson 2013a = Laiou, A.,-Morrisson, C., "La restaurazione dell'Impero bizantino", in Il mondo bizantino 2013, pp. 14-31.

Laiou-Morrisson 2013b = Laiou, A.,-Morrisson, C., "Dalla minaccia serba alla conquista turca (1341-1453)", in Il mondo bizantino 2013, pp. 32-69.

Lamoureux-Aujoulat 2004, 2008a, 2008b = vd. Fonti.

Lang, W., *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene*, Mohr Siebeck, Tubinga 1926.

Laocoonte: alle origini dei Musei Vaticani (Catalogo della Mostra tenuta a Città del Vaticano nel 2006-2007), a cura di Buranelli, F., L'Erma di Bretschneider, Roma 2006.

Laurent 1931 = Laurent, V., s. v. "Nicéphore Grégoras", in Vacant, A.,-Mangenot, E. (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI. 1, Parigi 1931, coll. 455-467.

Laurent, V., "Le serment de l'empereur Andronic II Paléologue au patriarche Athanase Ier lors de sa seconde accession au trône œcuménique (septembre 1303)", *Revue des Études Byzantines* 23 (1965), pp. 124-139.

Laurent, V.,-Darrouzès, J., *Dossier grec de l'Union de Lyon 1273-1277*, Institut Français d'Études Byzantines, Parigi 1976.

Le Goff, J., *L'immaginario medievale* (ed. it.), Laterza, Bari 1988.

Lellouch-Yerasimos 1999 = Lellouch, B.,-Yerasimos, S. (a cura di), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, L'Harmattan, Parigi-Montreal 1999.

Lemerle, P., "« Le gouvernement des philosophes » : notes et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture", in Id., *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, CNRS, Parigi 1977, pp. 235-241.

Lenz, F. W., *Fünf Reden Thomas Magister*, Brill, Leida 1963.

Leone 1974 = vd. Fonti.

Leone 1980 = Leone, P. L. M., "La corrispondenza di Niceforo Gregora", *Studi di filologia bizantina* 2 (1980), pp. 183-232.

Leone 1982 = vd. Fonti.

Leone, P. A. M., "Nicephori Gregorae ad Imperatorem Andronicum II Palaeologum orationes", *Byzantion* 41 (1971), pp. 497-519.

Liebeschuetz, J. H. W. G., "Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the 5th century AD", *Byzantion* 55 (1985), pp. 146-164.

Liebeschuetz, J. H. W. G., "Why did Synesius become bishop of Ptolemais?", *Byzantion* 56 (1986), pp. 180-195.

Lizzi Testa, R., "Le comunità sapienti nel tardo impero fra selezione e specializzazione del sapere", in Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della

classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. 9, 3, XIII (2002), pp. 387-417.

Löwith, K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (ed. it.), a cura di Franceschelli, O., Donzelli editore, Roma 2000.

Lucarini, C., "Sul testo del nuovo Procopio di Gaza", *RET* 1 (2012), pp. 129-136.

Macrides, R., "George Akropolites' rhetoric", in Jeffreys 2003, pp. 201-211.

Magdalino 1991 = Magdalino, P., "Hellenism and Nationalism in Byzantium", sez. XIV, in Id., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Variorum, Aldershot 1991, pp. 1-29.

Magdalino 2006 = Magdalino, P., *L'orthodoxie des astrologues : la science entre le dogme et la divination à Byzance*, Lethielleux, Parigi 2006.

Maisano, R.,-Rollo, A. (a cura di), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997), Napoli 2002.

Makarov, D., "The First Origin, Thinking and Memory in the Byzantine Philosophy of the Late 13th and 14th Centuries: Some Historico-Philosophical Observations", in Knežević, M. (a cura di), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press, Alhambra 2015, pp. 341-351.

Maltese, E. V., "Atene e Bisanzio. Appunti su scuola e cultura letteraria nel Medioevo greco", in Id., *Dimensioni bizantine. Tra autori, testi e lettori*, Universitas, Alessandria 2007, pp. 145-178.

Mango 1981 = Mango, C., "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium", in Mullett-Scott 1981, pp. 48-57.

Markopoulos, A., "De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif", in Mondrain, B. (a cura di), *Lire et écrire à Byzance*, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, Parigi 2006, pp. 85-96.

Marrou 1952 = Marrou, H. I., "La «conversion» de Synésios", *Revue des études grecques* 65 (1952) pp. 474-484.

Marrou 1968 = Marrou, H. I., "Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino" (ed. it.), in Momigliano, A. (a cura di), *Il conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino 1968, pp. 139-164.

Martini, E., "Una lettera del retore Teodulo (Thomas Magistros) al monaco Ieroteo", in *Miscellanea Ceriani*. Raccolta di scritti originali per onorare la memoria di M.r Antonio Maria Ceriani, U. Hoepli, Milano 1910, pp. 435-447.

Menchelli 2010 = Menchelli, M., "Un nuovo codice di Gregorio di Cipro, il Marc. gr. 194 con il *Commento al Timeo* e le letture del patriarca tra Sinesio e Proclo", *Scriptorium* 64/2 (2010), pp. 227-250.

Menchelli 2013 = Menchelli, M., "Giorgio Oinaiotes lettore di Platone: osservazioni sulla raccolta epistolare del Laur. San Marco 356 e su alcuni manoscritti dei dialoghi platonici di XIII e XV secolo", in Rigo, A.,-Babuin, A.,-Trizio, M. (a cura di), *Vie per Bisanzio.* VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Venezia, 25-28 novembre 2009), Bari 2013, vol. II, pp. 831-853.

Mergiali, S., *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ ΤΟΥ ΛΑΟΥ, Atene 1996.

Meyendorff 1974 = Meyendorff, J., *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, Variorum Reprints, Londra 1974.

Meyendorff 1974a = Meyendorff, J., "Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle", sez. VI, in Meyendorff 1974, pp. 905-914.

Meyendorff 1974b = Meyendorff, J., "Le thème du 'retour en soi' dans la doctrine palamite du XIVe siècle", sez. XII, in Meyendorff 1974, pp. 188-206.

Meyendorff, J., "Society and Culture in the Fourteenth Century Religious Problems", sez. VIII, in Meyendorff 1974, pp. 51-65.

Mollat du Jourdin-Vauchez 1998 = Mollat du Jourdin, M.,-Vauchez, A. (a cura di), *Un tempo di prove (1274-1449)* (ed. it.), Borla-Città nuova, Roma 1998 (*Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, vol. VI).

Mondrain 2013 = Mondrain, B., "La vita intellettuale", in Il mondo bizantino 2013, pp. 256-288.

Mondrain, B., "La réutilisation de parchemin ancien dans les livres à Constantinople au XIVe et au XVe siècle : quelques exemples, de la « collection

philosophique » aux folios palimpsestes du Parisinus gr. 1220", in Lucà, S. (a cura di), *Libri Palinsesti Greci: Conservazione, Restauro Digitale, Studio*. Atti del Convegno Internazionale, Roma 2008, pp. 111-129.

Montenz 2010 = vd. Fonti.

Monticini 2017 = Monticini, F., "...et l'âme créa le rêve. Le traité *Sur les songes* de Synésios de Cyrène", *Byzantinische Zeitschrift* 110/1 (2017), pp. 69-88.

Monticini, F., "L'infiniment grand, l'infiniment petit. Astronomie et oniromancie dans le *Liber Thesauri Occulti* de Romanus Pascalis", *Revue des Études Sud-Est Européennes*, in corso di stampa.

Mullett, M., "Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople", in Angold, M. J. (a cura di), *The Byzantine Aristocracy IX-XIII Centuries*, BAR, Oxford 1984, pp. 173-201.

Mullett-Scott 1981 = Mullett, M.,-Scott, R. (a cura di), *Byzantium and the Classical Tradition*, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham 1981.

Muratore 2009 = Muratore, D., *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, Alessandria 2009.

Neil, B., "Synesius of Cyrene on Dreams as a Pathway to the Divine", *Phronema* 30/2 (2015), pp. 19-36.

Neri 2007 = vd. Fonti.

Nicosia, S., *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in Guidorizzi 1988, pp. 173-185.

Nietzsche, F., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, Abteilung 8, Band 2, De Gruyter, Berlino 1970.

Nousia, F., *Byzantine Textbooks of the Palaeologan Period*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016 (*Studi e testi*, 505).

ODB = Kazhdan, A. P., *et al*. (a cura di), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991.

Odorico, P., "Cadre d'exposition / cadre de pensée : la culture du recueil", in Van Deun, P.,-Macé, C. (a cura di), *Encyclopedic Trends in Byzantium ?*, Peeters, Lovanio-Parigi-Walpole 2011, pp. 89-107.

Odorico, P., “Du premier humanisme à l’encyclopédisme. Une construction à revoir”, in corso di stampa.

Odorico, P., “Identité et craintes. Théodore Pédiasimos à Serrès au XIVe siècle”, in corso di stampa.

Odorico, P., “Ideologia religiosa e contestazione politica in un’opera agiografica tardoantica”, *Ricerche di storia sociale e religiosa* 15/1 (1979), pp. 59-75.

Odorico, P., “La cultura della συλλογή 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Tavole del sapere di Giovanni Damasceno”, *Byzantinische Zeitschrift* 83/1 (1990), pp. 1-21.

Odorico, P., “La *translatio imperii* nella letteratura imperiale di età giustinianea. Un caso di dibattito identitario”, in corso di stampa.

Odorico, P., “Le temps de l’empire”, in corso di stampa.

Odorico, P., “Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontale”, in Id. (a cura di), *L’éducation au Gouvernement et à la vie. La tradition des « règles de vie » de l’Antiquité au Moyen-Âge*. Actes du colloque international de Pise, 18 et 19 mars 2005, Parigi 2009, pp. 223-246.

Odorico, P., “Les recueils historiographiques à Byzance : un cas de « sélection de textes raffinés » (*Wenxuan*) ?”, in corso di stampa.

Odorico, P., “Prolégomènes à la littérature byzantine du IXe et du Xe siècle”, in Sakel, D. (a cura di), *Byzantine Culture*. Papers from the Conference ‘Byzantine Days of Istanbul’, May 21-23 2010, pp. 93-108.

Odorico, P., *Il prato e l’ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1986.

Omont 1888 = Omont, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Parigi 1888.

Ortoleva, V., “Gli scholia alla traduzione planudea dei *Disticha Catonis*”, *Siculorum Gymnasium* 44 (1991), pp. 275-280.

Pack, R., “Artemidorus and his Waking World”, *Transaction and Proceedings of the American Philological Association* 86 (1955), pp. 280-290.

Page 2008 = Page, G., *Being Byzantine*, Cambridge University Press, New York 2008.

Paparozzi, M., *Appunti per lo studio degli inediti antirrhetici posteriores di Niceforo Gregoras*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974.

Pérez Martín 1996 = Pérez Martín, I., *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1996.

Perrella 2003 = vd. Fonti.

Pertusi, A., "Ἐρωτήματα. Per la storia e le fonti delle prime grammatiche a stampa", *Italia medioevale e umanistica* V (1962), pp. 328-345.

Pertusi, A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente* (ed. postuma a cura di Morini, E.), Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1988.

Pertusi, A., "Il pensiero politico sociale bizantino dalla riconquista di Costantinopoli (1261) alla sua caduta (1453)", in Firpo, L. (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, UTET, Torino 1987, vol. III, pp. 69-150.

Piccolomini, E., *Ricerche intorno alle condizioni ed alle vicende della libreria medicea privata*, Firenze 1875.

Pietrosanti 1996 = Pietrosanti, P., "Per un contributo all'edizione critica del *Commento* di Niceforo Gregora al *De Insomniis* di Sinesio di Cirene", *ACME* 49/3 (1996), pp. 157-175.

Pietrosanti 1999 = vd. Fonti.

Pizzone 2006 = Pizzone, A. M. V., *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, LED, Milano 2006.

PLP = *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit*, a cura di Trapp, E., Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1976.

Pucci-Centrone 2007 = vd. Fonti.

Quattrocelli, L., "Ricerche sulla tradizione manoscritta di Elio Aristide. Per una nuova datazione del Laur. 60,8", *Scriptorium* 60 (2006), pp. 206-226.

Ramelli, I., "Macrobio allegorista neoplatonico e il tardo Platonismo latino", in Neri 2007, pp. 7-132.

Ravegnani 2006 = Ravegnani, G., *Introduzione alla storia bizantina*, Il Mulino, Bologna 2006.

Reale, G., *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

Reale, G., *Storia della filosofia antica*, vol. III (*I sistemi dell'età ellenistica*), Vita e pensiero, Milano 1987.

Reinsch 1974 = Reinsch, D., *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. gr. 174*, Mielke, Berlino 1974.

Repellini, F. F., *Cosmologie greche*, Loescher, Torino 1980.

Rhoby, A.,-Schiffer, E. (a cura di), *Imitatio – Aemulatio – Variatio*. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Vienna, 22-25 ottobre 2008), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna 2010.

Rigo 2002 = Rigo, A., "Gregorio il Sinaita", in Conticello-Kontouma/Conticello 2002, pp. 35-122.

Rigo 2004 = Rigo, A. (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Olschki, Firenze 2004.

Rigo 2008 = Rigo, A., *Mistici bizantini*, Einaudi, Torino 2008.

Rigo, A., "Le formule per la Preghiera di Gesù nell'Esicasmo athonita", *Cristianesimo nella storia* 7 (1986), pp. 1-18.

Rigo, A., "Le origini delle tecniche psicofisiche d'orazione del Cristianesimo bizantino", in Vega, A.,-Rodríguez Tous, J. A.,-Bouso, R. (a cura di), *Estética y Religión: el discurso del cuerpo y los sentidos*, Editorial Montesinos, Barcellona 1998, pp. 257-266.

Rigo, A., "Le tecniche d'orazione esicastica e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini", *Rivista di studi bizantini e slavi* 4 (1984), pp. 75-115.

Rigo, A., *Oracula Leonis: tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all'imperatore bizantino Leone il Saggio, Bodl. Baroc. 170, Marc. gr. VII.22, Marc. gr. VII.3*, Editoriale Programma, Padova 1988.

Rollo, A., "Sull'epistolario di Michele Apostolio: a proposito di una recente edizione", *Medioevo Greco* 14 (2014), pp. 325-342.

Ronchey 2002 = Ronchey, S., *Lo stato bizantino*, Einaudi, Torino 2002.

Ronchey 2006 = Ronchey, S., *L'enigma di Piero*, BUR, Milano 2006.

Ronchey 2010 = Ronchey, S., *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano 2010.

Ronchey, S.,-Braccini, T., *Il romanzo di Costantinopoli*, Einaudi, Torino 2010.

Roos, B. A., *Synesius of Cyrene: A Study in His Personality*, Lund University Press, Lund 1991.

Roques 1987 = Roques, D., *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Éditions du CNRS, Parigi 1987.

Roques 2000 = vd. Fonti.

Roques, D., "Synésios à Constantinople : 399-402", *Byzantion* 65 (1995), pp. 405-439.

Russell 2014 = Russell, D. A., "Rhetoric in *De insomniis*: Critique and Practice", in Russell-Nesselrath 2014, pp. 159-161.

Russell-Nesselrath 2014 = vd. Fonti.

Saffrey, H. D., "Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. gr. 1853", *Revue de Philologie* 43 (1969), pp. 59-70.

Schmitt, T., *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene*, K. G. Saur, Monaco 2001.

Seeck, O., "Studien zur Synesios", *Philologus* 52 (1894), pp. 442-483.

Ševčenko 1961 = Ševčenko, I., "The Decline of Byzantium Seen Through the Eyes of Its Intellectuals", *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), pp. 169-186.

Ševčenko 1962 = Ševčenko, I., *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Éditions de Byzantion, Bruxelles 1962.

Ševčenko 1964 = Ševčenko, I., "Some Autographs of Nicephorus Gregoras", *Z.R.V.I.* 8/2 (1964), pp. 435-450.

Ševčenko 1975 = Ševčenko, I., "Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time", in Underwood, P. (a cura di), *The Kariye Djami*, Bollingen Foundation, New York 1975, vol. IV, pp. 19-91.

Ševčenko 1984 = Ševčenko, I., "The Palaeologan Renaissance", in AA. VV., *Renaissances before the Renaissance. Cultural revival of Late Antiquity and Middle Ages*, Stanford University Press, Stanford 1984, pp. 144-171.

Ševčenko, I., "Nicéphore Blemmydès. Autobiographies (1264 et 1265)", in Guillou, A. (a cura di), *La Civiltà bizantina dal XII al XV secolo*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1982, pp. 111-137.

Ševčenko, I., "The Imprisonment of Manuel Moschopulos", sez. IX, in Id., *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, Variorum, Londra 1981, pp. 133-157.

Sheppard 2014 = Sheppard, A., "*Phantasia* in *De Insomniis*", in Russell-Nesselrath 2014, pp. 97-110.

Sideras, A., *25 unedierte byzantinische Grabreden*, Paratiritis, Salonicco 1991.

Sinkewicz, R. E., "Gregory Palamas", in Conticello-Kontouma/Conticello 2002, pp. 131-182.

Speranzi 2010 = Speranzi, D., "La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medicea privata", in Arbizzoni, G.,-Bianca, C.,-Peruzzi, M. (a cura di), *Principi e signori. Le biblioteche nella seconda metà del Quattrocento*. Atti del convegno di Urbino (5-6 giugno 2008), Urbino 2010, pp. 217-264.

Stefec, R. S., *Die Briefe des Michael Apostoles*, Verlag Dr. Kovač, Amburgo 2013.

Stoffel, A., *Calcul de l'éclipse lunaire du 19 avril 1334 d'après l'Almageste et les Tables Faciles*, Lovanio 1982-1983.

Susanetti 1992 = vd. Fonti.

Talbot, A. M., "The Patriarch Athanasius and the Church", *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973), pp. 13-28.

Tanaseanu-Döbler, I., "Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism" in Russell-Nesselrath 2014, pp. 125-156.

Tanaseanu-Döbler, I., *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Steiner, Stoccarda 2008.

Tardieu 1987 = Tardieu, M., "Pléthon lecteur des oracles", *Metis* 1/2 (1987), pp. 141-164.

Terzaghi 1904 = Terzaghi, N., "Sul commento di Niceforo Gregora al *περὶ ἐνυπνίων* di Sinesio", *S.I.F.C.* 12 (1904), pp. 181-217.

Terzaghi, N., "Nota sul cod. Monac. gr. 29", *S.I.F.C.* 13 (1905), pp. 437-442.

Terzaghi, N., "Synesiana", *S.I.F.C.* 18 (1910), pp. 32-40.

Tihon 2003 = Tihon, A., Nicolas Eudaimonoioannes réviseur de l'*Almageste* ?", *Byzantion* 73/1 (2003), pp. 151-159.

Tihon, A., "Les sciences exactes à Byzance", *Byzantion* 79 (2009), pp. 380-434.

Timotin, A., *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, Centre d'études byzantines, néo-helleniques et sud-est européennes, EHESS, Parigi 2010.

Toulouse 2016 = Toulouse, S., "Synésios de Cyrène", in Goulet, R. (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques* (vol. VI), CNRS, Parigi 2016.

Tsirpanlis, C. N., "Byzantine Humanism and Hesychasm in the 13th and 14th c.: Synthesis or Antithesis, Reformation or Revolution?", *Gregorios Palamas* 80 (1997), pp. 309-322.

Tuilier, A., "Recherches sur les origines de la Renaissance byzantine au XIIIe siècle", *Bulletin de l'Association G. Budé* 4/3 (1955), pp. 71-76.

Turyn, A., "The Sophocles recension of Manuel Moschopulus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80 (1949), pp. 94-173.

Vakalopoulos 1970 = Vakalopoulos, A., *Origins of the Greek Nation: the Byzantine Period, 1204-1461*, Rutgers University Press, New Brunswick 1970.

Verpeaux 1959 = Verpeaux, J., *Nicéphore Choumnos. Homme d'état et humaniste byzantin*, Éditions A. et J. Picard & Cie, Parigi 1959.

Vianès-Abou Samra, L., "Les *Errances d'Ulysse* par Matthieu d'Éphèse, *alias* Manuel Gabalas (XIVe siècle)", *Gaia* 7 (2003), pp. 461-480.

Vollenweider, S., *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1985.

Watson, G., *Phantasia in classical thought*, Galway University Press, Galway 1988.

Webb, R., "A Slavish Art? Language and Grammar in Late Byzantine Education and Society", *Dialogos* 1 (1994), pp. 81-103.

Westerink, L. G., "Proclus, Procopius, Psellus", *Mnemosyne* 10 (1942), pp. 275-280.

Wilson 1990 = Wilson, N. G., *Filologi bizantini* (ed. it.), Morano Editore, Napoli 1990.

Wilson, N. G., "A list of Plato manuscripts", *Scriptorium* 16 (1962), pp. 386-395.

Zambon, M., "Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima", in Chiaradonna, R. (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 307-337.

Zintzen 1967 = vd. Fonti.

Bibliografia online

Dizionario di filosofia Treccani: http://www.treccani.it/enciclopedia/rationes-seminales_%28Dizionario-di-filosofia%29/ (consultato in settembre 2017).

Impellizzeri, S., "Barlaam calabro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VI (1964): http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_(Dizionario-Biografico)/ (consultato in maggio 2017).

Odorico, P., "Différence non diversité : Les Grecs du Moyen Âge face aux autres Européens": http://argos.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/1/wo/jd5p6du8P3GCHePV8eidM0/2.0.0.57.5.1.1.3 (consultato in maggio 2017).

Vocabolario Treccani: http://www.treccani.it/vocabolario/classicismo/ (consultato in maggio 2017).

Vocabolario Treccani: http://www.treccani.it/vocabolario/classico/ (consultato in maggio 2017).

Vocabolario Treccani: http://www.treccani.it/vocabolario/simbolo/ (consultato in settembre 2017).

Indice

Premessa.....1

Introduzione. Il pastore delle stelle.....2

1. Il filosofo vescovo e i sogni.....8

1.1 Sinesio di Cirene.....8

1.1.1 La vita.....8

1.1.2 Le opere.....12

1.1.3 Un'apparente contraddizione: Sinesio iniziato ai misteri degli Elleni e vescovo cristiano.....16

1.1.4 Paganesimo e cristianesimo "in un'epoca di angoscia".....21

1.2 Il *Trattato sui sogni*.....24

1.2.1 "Ἐμαυτοῦ ἀκροατής": l'epistola 154 a Ipazia.....24

1.2.2 I sogni chiari e i sogni oscuri.....29

1.2.3 Il concetto di spirito immaginativo.....31

1.2.4 L'interno e l'esterno si riflettono: il confine fra la luce e il buio.....35

1.2.5 Sogni e retorica.....41

1.3 Niceforo Gregora.....46

1.3.1 La vita.....46

1.3.2 Le opere principali e l'approccio alla filosofia.....51

1.3.3 Il commento al Trattato sui sogni*: la questione della dedica*.....55

1.4 I testimoni.....62

1.4.1 La tradizione manoscritta del Trattato sui sogni.....62

1.4.2 Un commento inedito.....64

2. I codici.....65

2.1 L e P.....65

2.1.1 Il Laur. Plut. 60.6 (L).....65

2.1.2 Il Par. gr. 2988 (P).....71

2.2 Esclusione e relazione.....79

2.2.1 Un caso isolato.....79
2.2.2 La relazione tra L e P 84

3. Il testo.....92
3.1 Ratio 92
3.1.1 I criteri grafici.....92
3.1.2 Gli apparati.....93
3.2 Commento al *Trattato sui sogni* 95
3.3 Tabelle.....128

4. L'analisi.....130
4.1 Il sapere esoterico: gli dei come forme di intelligenza.....131
4.1.1 Il primo capitolo del Trattato sui sogni.....131
4.1.2 Il commento al primo capitolo 134
4.2 Divinazione e magia: il libro della natura 142
4.2.1 Il secondo capitolo del Trattato sui sogni 142
4.2.2 Il commento al secondo capitolo 145
4.3 I misteri.....160
4.3.1 Il terzo capitolo del Trattato sui sogni 160
4.3.2 Il commento al terzo capitolo.....163
4.4 L'intelletto sta all'essere come l'anima sta al divenire.....169
4.4.1 Il quarto capitolo del Trattato sui sogni.....169
4.4.2 Il commento al quarto capitolo.....174
4.5 La circonferenza e i suoi raggi: lo spirito immaginativo.....187
4.5.1 Il quinto capitolo del Trattato sui sogni 187
4.5.2 Il commento al quinto capitolo 190
4.6 Occultamento e inganno.....197
4.6.1 Il sesto capitolo del Trattato sui sogni 197
4.6.2 Il commento al sesto capitolo.....200
4.7 "Dio, demone multiforme e fantasma" 208
4.7.1 Il settimo capitolo del Trattato sui sogni.....208
4.7.2 Il commento al settimo capitolo 211

5. Il tassello nel puzzle.....220

5.1 I fatti: dal concilio di Lione allo scoppio della grande guerra civile.....220

5.1.1 Michele VIII Paleologo.....221

5.1.2 Andronico II Paleologo.....225

5.1.3 Andronico III Paleologo.....228

5.1.4 La Chiesa e il patriarcato.....229

5.1.5 L'esicasmo.....234

5.1.6 La controversia esicasta.....238

5.1.7 Gli esiti: la grande guerra civile e la controversia palamita.....241

5.2 Continuità e innovazione: gli intellettuali e la cultura.....247

5.2.1 La cosiddetta "rinascenza" paleologa.....247

5.2.2 Da Giorgio Acropolita a Matteo di Efeso.....256

5.2.3 Massimo Planude, la sua scuola, Manuele Moscopulo.....262

5.2.4 La città di Tessalonica: da Tommaso Magistro a Demetrio Triclinio.....268

5.2.5 Teodoro Metochita e Giuseppe il Filosofo.....274

5.2.6 Altri uomini e donne sapienti.....280

5.2.7 A scuola nella Bisanzio dei primi Paleologi.....283

5.2.8 Gli esiti: di nuovo in bilico tra est e ovest.....289

5.3 Le due facce del ritorno: la nostalgia e la luce.....293

5.3.1 Tirando le somme: quasi una conclusione.....293

5.3.2 "Eine edle Einfalt, und eine stille Größe".....300

5.3.3 Umanesimo e mistica: il ripiegamento in se stessi.....320

5.3.4 Il dolore del mancato ritorno.....348

Bibliografia.....353

Fonti.....353

Studi.....359

Bibliografia online.....380