

Francesco Monticini

# Il *Trattato sui sogni* di Sinesio di Cirene e il commento di Niceforo Gregora





*Testi dell'Oriente greco tardoantico e bizantino*

*Responsabile Collana*

Lia Raffaella Cresci  
*(Università di Genova)*

*Comitato scientifico*

Walter Lapini  
*(Università di Genova)*

Francesca Gazzano  
*(Università di Genova)*

Pia Carolla  
*(Università di Genova)*

Francesco D'Aiuto  
*(Università di Roma Tor Vergata)*

Antonio Rollo  
*(Napoli Istituto Orientale)*

Francesco Monticini

**Il *Trattato sui sogni*  
di Sinesio di Cirene  
e il commento  
di Niceforo Gregora**



*è il marchio editoriale dell'Università di Genova*

Il volume è pubblicato con il contributo del DIRAAS (Università degli Studi di Genova)



*Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI*

© 2023 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza  
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike



Alcuni diritti sono riservati

ISBN: 978-88-3618-206-0 (versione a stampa)

ISBN: 978-88-3618-207-7 (versione eBook)

Pubblicato a gennaio 2023

Realizzazione Editoriale

**GENOVA UNIVERSITY PRESS**

Via Balbi, 6 – 16126 Genova

Tel. 010 20951558 – Fax 010 20951552

e-mail: [gup@unige.it](mailto:gup@unige.it)

<https://gup.unige.it>



Stampato rispettando l'ambiente da  
[www.tipografiaecologicakc.it](http://www.tipografiaecologicakc.it)  
Tel. 010 877886

## INDICE

Ringraziamenti	9
Introduzione. Sogni ed ἐπιστήμη	11
Nota testuale	63

### TESTI E TRADUZIONE

Prologo	67
<i>Trattato sui sogni</i>	67
Premessa	143
Commento di Niceforo Gregora al <i>Trattato sui sogni</i>	157
Appendice	373
Abbreviazioni	377
Bibliografia	379
Indice dei nomi	407





## Ringraziamenti

Desidero ringraziare la professoressa Lia Raffaella Cresci per avere accolto questa pubblicazione nella collana da lei diretta. Un pensiero di profonda riconoscenza va anche alle professoresse Silvia Ronchey e Pia Carolla per il supporto e i preziosi suggerimenti che mi hanno costantemente fornito nel corso della stesura del volume.



## Introduzione. Sogni ed ἐπιστήμη

Nel corso della storia, le comunità umane hanno dovuto costantemente fare fronte a fasi critiche e a difficoltà che ne avrebbero potuto minare l'esistenza. È interessante e proficuo, a nostro avviso, analizzare le diverse modalità con cui queste asperità sono state prima concepite e poi affrontate da chi, di volta in volta, è stato chiamato a fornire delle soluzioni. Il trattato che andiamo a tradurre e commentare in questa sede – con l'intento di renderlo così fruibile a un pubblico più ampio rispetto a chi possiede un'ottima padronanza della lingua greca – fu certo un'opera erudita, probabilmente concepita per l'insegnamento e quasi sicuramente utilizzata come tale nei decenni seguenti<sup>1</sup>. Tuttavia, fu anche un lavoro esegetico compiuto da uno dei massimi esponenti della cultura del tempo, per dei fruitori e committenti posti al vertice sociale, direttamente coinvolti nella gestione dello Stato. Nella società odierna, in tempi di crisi economica, politica, sanitaria e sociale, sarebbe assolutamente inconcepibile che alcuni esponenti di punta della classe dirigente andassero a ricercare degli spunti per fare fronte alle difficoltà contingenti in un testo scritto quasi mille anni prima, per di più di argomento filosofico e dedicato ai sogni. Un interesse per materie quali quelle implicate dall'opera che ci accingiamo a studiare – la

---

<sup>1</sup> Cfr. Monticini 2021a, pp. 42-44.

cosmologia, la psicologia, la magia – sarebbero interpretate quantomeno come sintomo di stravaganza da parte di una persona chiamata a prendere delle decisioni cruciali e a guidare la società in tempi di crisi. Al massimo, sarebbero relegate allo *status* di passatempo, magari eccentrico, nettamente distinto dall'azione politica e dalla responsabilità collettiva, fondate su ben altre basi. Nel nostro tempo, dinanzi a una qualche difficoltà, la classe dirigente si affiderebbe anzitutto alla tecnica. Ovvero, riporrebbe la propria fiducia nell'azione meccanicistica e nella relativa competenza analitica del tecnico specialista, volta a estrapolare informazioni da una realtà tradotta in cifre. Al di là dell'istinto autoconservativo di qualunque classe dirigente, questa visione del mondo – più correttamente, questa metafisica –, a prescindere dalla sua efficacia e dai suoi limiti, sarebbe stata completamente estranea a società passate, che pure erano composte di persone intelligenti chiamate a fare fronte a dilemmi, se non identici, analoghi a quelli attuali e comunque gioforza non dissimili da quelli ricorrenti in qualunque comunità umana. Sforzarci di capire la *ratio* intellettuale di una società in crisi come quella bizantina di inizio Trecento, per il tramite di un'opera concepita in seno alla sua classe dirigente – e non per mero passatempo o curiosità erudita, come avverrebbe, in quei termini, oggi – è un esempio di quanto riteniamo di più utile al fine di riconsiderare indirettamente la nostra propria *Weltanschauung*, che certo ha, a sua volta, una struttura definita e un inquadramento storico. Questo è quanto tenteremo di fare nelle prossime pagine.

## 1. Parola scritta e anni di crisi

Niceforo Gregora nacque a Eraclea del Ponto, sul mar Nero, in un anno imprecisato dell'ultimo decennio del XIII secolo<sup>2</sup>. Si trattava di

---

<sup>2</sup> Per un'introduzione alla figura di Gregora è ancora fondamentale, sebbene datata, la monografia di Rodolphe Guiland (1926). Ma vd. anche Grecu

un'epoca profondamente critica per la βασιλεία, da poco restaurata dal generale e co-imperatore di Nicea Michele VIII Paleologo dopo più di mezzo secolo di vacanza dal soglio costantinopolitano<sup>3</sup>. Dal punto di vista storico e culturale, la Bisanzio in cui Gregora nacque – istruito prima dallo zio Giovanni, metropolita di Eraclea, e poi, nella capitale, da intellettuali del calibro del patriarca Giovanni XIII Glykys e del gran logoteta Teodoro Metochita – aveva già avviato da qualche tempo, per il tramite di gran parte della propria classe dirigente, un processo, per così dire, di auto-analisi, ovvero di ri-estrazione massiva del proprio patrimonio letterario<sup>4</sup>. La causa di questa operazione, iniziata invero già nell'impero di Nicea ma consolidata dalla riconquista paleologa della Polis, era appunto la crisi esplosa a seguito della quarta crociata. La prima occupazione straniera di sempre di Costantinopoli aveva infatti portato alla luce una netta dissonanza fra lo schema storico tradizionale bizantino – fondato su delle antiche interpretazioni delle *Sacre Scritture*, secondo le quali la fine dell'impero romano avrebbe coinciso con la Parusia e il giudizio universale – e gli eventi fattuali<sup>5</sup>.

---

1946; van Dieten 1973, pp. 1-62; PLP, n° 4443; Beyer 1978; ODB, II, pp. 874-875; Mergiali 1996, p. 73 ss.; Fryde 2000, pp. 357-372; Dunaev 2004, pp. 369-376. Per la scrittura di Gregora e per una rassegna dei manoscritti da lui posseduti vd. Bianconi 2005, in part. pp. 406-434, e soprattutto, adesso, Bianconi 2021.

<sup>3</sup> Per un'introduzione alla Bisanzio di età paleologa vd. Geanakoplos 1959; Ševčenko 1961; Nicol 1972; Ševčenko 1984; Angelov 2006; Angelov 2009; Kyriakidis 2011; Laiou – Morrisson 2013.

<sup>4</sup> Si tratta di quel fenomeno che gli studiosi moderni tendono a definire *fièvre de classicisme*. Oltre ai già citati Ševčenko 1984, Mergiali 1996 e Fryde 2000, vd. Runciman 1970; Hunger 1978, pp. 3-83; Constantinides 1982; Guillou 1982; Wilson 1983, pp. 223-272; Pérez Martín 1996; Constantinides 2003; Bianconi 2010; Mondrain 2013; Xanthaki-Karamanou 2014.

<sup>5</sup> Lo schema storico era fondato principalmente su un'interpretazione della cosiddetta profezia di Daniele (AT, *Dn.*, 2, 36-45 [Rahlfs 1935, II, pp. 879-880]), che contemplava una *successio imperiorum* in seno a cui la βασιλεία

Non sorprende d'altronde che, in un periodo compreso in quell'età cui si è soliti riferirsi con l'epiteto di medioevo, si cercasse la soluzione a una crisi presente interrogando dei testi scritti, risalenti anche a dei tempi molto lontani nel passato. La parola scritta, il Λόγος, era ormai stata assunta a dignità divina da più di un millennio<sup>6</sup>. Proprio le *Sacre Scritture*, come si diceva, costituivano il perno di quella concezione del mondo e della storia adesso entrata in crisi assieme alla solidità politica e militare dell'impero dei Romani. Nelle antiche opere letterarie, specialmente in quelle che si occupavano di questioni divine – fra queste, lo vedremo, il *Trattato sui sogni* di Sinesio –, si era certi che risiedesse, almeno in parte, la verità. Per comprendere bene questo punto è necessario tenere presente la concezione cristiana della storia, che differisce drasticamente sia da quella ciclica degli antichi sia da quella totalmente incentrata sull'aspettativa futura del popolo ebraico. Come suggerito con un'efficace similitudine da Oscar Cullmann<sup>7</sup>, la rappresentazione cristiana della storia prevede certo un ἔσχατον positivo (paragonabile al *Victory-Day* di una guerra), ma pure una già avvenuta svolta in quella prospettiva. Come in un contesto bellico la battaglia decisiva può collocarsi (e generalmente si colloca) in un momento antecedente all'effettiva conclusione del conflitto, così lo svolgimento della storia successivo all'incarnazione e alla resurrezione del Salvatore è precedente al *Victory-Day* finale, ma posteriore a quell'evento decisivo che lo ha già determinato. Il risultato è che la concezione cristiana della storia è fondata sull'attesa della Parusia, e quindi sul futuro, ma implica al contempo un'elevatissima considerazione di quel passato che della gloria

---

τῶν Ῥωμαίων sarebbe stata l'ultima prima della fine del mondo (cfr. anche NT, 2 *Thess.*, 2, 3-7 [Nolli 2001, p. 1078], ovvero il celebre passo paolino in cui si menziona il κατέχον). Questa lettura iniziò a male adattarsi agli eventi storici a partire dal XIII secolo (vd. su questo Monticini 2021b, pp. 203-206).

<sup>6</sup>In effetti la divinità cristiana, per rivelarsi, «adiecit instrumentum litteraturae», come affermato da Tertulliano (*Apol.*, 18, 1 [Waltzing – Severyns 2003<sup>4</sup>, p. 41, ll. 2-3]).

<sup>7</sup>Cullmann 1965, pp. 172-174.

prossima è da considerarsi causa e premessa. Tenuto conto che quel passato si era fatto testo scritto, come la divinità si era fatta Λόγος, è evidente che era nell'interpretazione del lascito letterario – anzitutto teologico – delle generazioni precedenti che si doveva andare a ricercare la chiave di lettura del presente, a sua volta tappa verso un avvenire escatologico.

Accanto all'impulso dato dalla religione, tuttavia, si annovera anche un altro motivo, più storicistico e specificatamente bizantino, della grande importanza riconosciuta ai prodotti letterari del passato. È la consapevolezza della continuità storico-politica di Bisanzio con l'antico impero romano, con quell'istituzione universale, cioè, che aveva dominato l'ecumene assoggettando tutti gli altri popoli, con la forza delle proprie armi, ma anche con l'autorità della propria παιδεία. La coscienza di una simile identità è anche la ragione per cui la cultura bizantina può essere interamente descritta come classicistica: è noto che per tutta la durata del millenario impero la lingua scritta predominante restò quella stabilita dal purismo atticista antico, ben diversa dal greco demotico e dalle altre lingue parlate nelle varie province della βασιλεία, così come nei diversi quartieri della sua capitale. Altrettanto, per questo motivo, la produzione letteraria tesse sempre a basarsi sull'autorità dei testi appartenenti alla tradizione<sup>8</sup>.

Riassumendo: la verità, rivelata da Dio, risiedeva in dei testi redatti nel passato; sempre a dei tempi remoti risalivano le tracce scritte dei fasti dello Stato romano, che ancora, fra mille difficoltà e incertezze, si conservava nel presente. È inevitabile che proprio in antiche opere di argomento filosofico-teologico, e non altrove, si cercassero *in primis* le soluzioni ai dilemmi contemporanei.

---

<sup>8</sup> Sul riuso della lingua e della letteratura classica a Bisanzio, e in particolare sulla cosiddetta 'cultura della συλλογή', vd. Odorico 1990 e Odorico 2011. Per una rapida analisi dell'evoluzione del concetto di classicismo nella civiltà bizantina, con una specifica attenzione all'età paleologa, rinviamo a Monticini 2021b, pp. 195-206, con la bibliografia ivi citata. Si tengano comunque presenti, fra i possibili rimandi bibliografici, almeno Hunger 1971, la raccolta di saggi Mullett – Scott 1981, nonché il più recente Rhoby – Schiffer 2010.

Ma torniamo adesso a Niceforo Gregora. Sotto la guida di Metochita, egli fu introdotto a corte nei primi anni venti del XIV secolo. Non tarderà ad affermarsi in questo ambiente, redigendo dei discorsi di elogio all'imperatore Andronico II Paleologo<sup>9</sup>, presentando uno studio astronomico finalizzato a fissare con più esattezza la data della Pasqua<sup>10</sup>, partecipando a una missione diplomatica nel regno di Serbia, presso il sovrano Stefano Uroš III Dečanski<sup>11</sup>. Nel 1328, tuttavia, il colpo di stato di Andronico III Paleologo e la conseguente caduta in disgrazia di Metochita causeranno un allontanamento di Gregora dalla corte. Solo dopo alcuni anni di ritiro dalla vita pubblica, l'autore stabilirà dei nuovi rapporti con i vertici del potere costantinopolitano, in particolare con l'influente gran domestico Giovanni Cantacuzeno. Allora, ormai negli anni trenta del secolo, Gregora sarà coinvolto in una disputa con il monaco e intellettuale italo-greco Barlaam di Seminara<sup>12</sup>. Tale impegno non costituirà che il preludio di un più ampio coinvolgimento dell'autore, nei decenni successivi, nella controversia palamita.

In effetti, a partire dal 1340, alla vigilia dello scoppio della guerra civile (1341-1347), Gregora divenne uno degli esponenti principali della fazione ostile alla teologia di Gregorio Palamas<sup>13</sup>. Dapprima chiamato dall'imperatrice Anna di Savoia a mediare un confronto dialettico fra il monaco athonita e il patriarca Giovanni Caleca, Gregora sostenne un primo dibattito teologico con Palamas nel 1351, durante il regno

---

<sup>9</sup> *Hist. byz.*, VIII, 8 (Schopen – Bekker 1829-1855, I, pp. 328-338); Leone 1971, pp. 503-515.

<sup>10</sup> *Hist. byz.*, VIII, 13 (Schopen – Bekker 1829-1855, I, pp. 364-373).

<sup>11</sup> Guiland 1926, pp. 11-12.

<sup>12</sup> Per approfondire su questo personaggio vd. anzitutto Impellizzeri 1964 e Fyrigos 2001.

<sup>13</sup> Monaco athonita, già allievo, come Gregora, di Metochita. Per una prima introduzione alla sua figura e alla sua teologia vd. Sinkewicz 2002; Rigo 2004; Kapriev 2005, pp. 249-308.



dell'usurpatore Giovanni VI Cantacuzeno, uscito vincitore dalla guerra civile. Indisponibile ad accettare le posizioni di Palamas, avallate dal potere imperiale, Gregora riceverà l'anatema e sarà costretto a ritirarsi nel monastero costantinopolitano di San Salvatore in Chora, rifondato appena qualche decennio prima proprio da Metochita<sup>14</sup>. Il ritorno sul soglio imperiale del legittimo sovrano Giovanni V Paleologo, alcuni anni dopo, permetterà la liberazione di Gregora, il quale, nel 1355, affronterà un secondo confronto dialettico con Palamas.

L'autore morì probabilmente fra il 1359 e il 1360. Appena qualche tempo prima, aveva sostenuto un ennesimo dibattito teologico, questa volta con Giovanni Cantacuzeno, ormai ritiratosi a vita monastica, sulla questione della luce taborica<sup>15</sup>.

Per quanto riguarda le attitudini filosofiche, si può dire che Gregora predilesse per tutta la sua vita il pensiero platonico, nonché il metodo *a priori*, pur non ignorando affatto, e anzi talvolta insegnando, le principali opere di Aristotele, specialmente quelle di fisica e di logica<sup>16</sup>. Come si vedrà, mantenne una posizione estremamente cauta rispetto alle potenzialità conoscitive dell'essere umano, al punto da essere accostato alla corrente scettica da alcuni studiosi moderni<sup>17</sup>.

Come emergerà nel prosieguo della trattazione, il commento al *Trattato sui sogni* di Sinesio è da ricondursi agli anni giovanili di Gregora, ovvero al periodo precedente ai primi contatti con Cantacuzeno. In quegli anni, ancora bene inserito nell'ambiente della corte o appena

---

<sup>14</sup> Sulla storia del monastero di San Salvatore in Chora, e in particolare sulla sua rifondazione da parte di Metochita nella seconda metà degli anni dieci del XIV secolo, vd. Monticini 2020a, pp. 188-194.

<sup>15</sup> Il resoconto di questo incontro è confluito nei cosiddetti libri 'dogmatici' della *Storia bizantina*, che sono quelli compresi fra il trentesimo e il trentacinquesimo.

<sup>16</sup> Cfr. Monticini 2021b, pp. 118-120, e la bibliografia ivi citata.

<sup>17</sup> Vd. *infra*, 8.

ritiratosi, l'autore esercitò l'attività didattica, divenendo peraltro precettore dei figli del proprio maestro, Niceforo Metochita e Irene Metochitissa Paleologina, detta πανυπερσεβάστη<sup>18</sup>. Non sorprende, quindi, che a questo periodo siano da ricondurre anche opere erudite quali alcuni testi astronomici, un trattato sull'astrolabio e un commento agli *Armonici* di Tolomeo<sup>19</sup>. Agli anni trenta sono invece da ascrivere tre operette che hanno come tema, più o meno esplicitamente, la disputa con Barlaam: l'*Antilogia*, il *Philomathès* e il *Florenzio*<sup>20</sup>. Nel corso della maturità, Gregora si dedicò piuttosto a quella che è senza alcun dubbio la sua fatica letteraria maggiore, ovvero la *Storia romana*, composta di trentasette libri<sup>21</sup>. Il frutto della sua opposizione alla teologia di Palamas è parzialmente contenuto in questo vasto lavoro<sup>22</sup>, oltreché nei due opuscoli detti *Antirrheticì primi* e *Antirrheticì secondi*<sup>23</sup>. Di Gregora restano poi alcune agiografie e un ricco epistolario<sup>24</sup>, assieme a varie altre opere di argomento filosofico, retorico e matematico<sup>25</sup>.

---

<sup>18</sup> In quanto sposa del πανυπερσεβάστος Giovanni Paleologo.

<sup>19</sup> Per i testi astronomici vd. Royez 1971 e Mogenet – Tihon 1983; per il trattato sull'astrolabio, Charles 1971; per il commento agli *Armonici*, Düring 1930.

<sup>20</sup> Per l'*Antilogia* vd. Polemis 1964; per il *Philomathès*, Leone 1971-1972; per il *Florenzio*, Leone 1974.

<sup>21</sup> Schopen – Bekker 1829-1855.

<sup>22</sup> Ovvero nei già citati libri 'dogmatici'.

<sup>23</sup> Per gli *Antirrheticì primi* vd. Beyer 1976; gli *Antirrheticì secondi* sono attualmente inediti, ma vd. Paparozzi 1974.

<sup>24</sup> Molte opere agiografiche sono state pubblicate: vd. ad esempio BHG, 139b, 358, 369, 547, 1079, 1277, 1297, 1795, 2059, 2188, 2427. Per la *Vita di Costantino* (citata in nota alla *Premessa*, 1) si veda anche Leone 1994. Per l'epistolario vd. Leone 1982, nonché Leone 1980.

<sup>25</sup> Fra le opere filosofiche, si possono senz'altro ricordare le *Soluzioni* (Leone 1970), dedicate alla βασίλισσα Elena Cantacuzena Paleologina; fra quelle retoriche, le già citate orazioni dedicate all'imperatore Andronico II (Leone

## 2. La commissione

Al giovane Gregora, dunque, brillante allievo di Metochita e promettente intellettuale, fu commissionata l'esegesi di un testo risalente a più di nove secoli prima. I contorni di questa committenza sono purtroppo parzialmente sfumati, ma permettono comunque di stabilire, con una qualche approssimazione, la cronologia dell'opera. È lo stesso autore a riferire, in due sue lettere, che il commento al *Trattato sui sogni* di Sinesio era già stato scritto entro, al più tardi, la metà degli anni trenta del secolo<sup>26</sup>. È di nuovo Gregora, in vari passi, ad affermare che questo lavoro è stato da lui svolto in seguito a delle richieste da parte di amici, *in primis* il diretto committente, che risulta anche essere il destinatario della *Premessa* dell'opera<sup>27</sup>. L'identità di questo personaggio è purtroppo incerta, nonostante un lungo dibattito in merito da parte della critica moderna<sup>28</sup>. Molti indizi, sebbene nessuna prova, portano la ricerca a convergere sulla figura di Metochita<sup>29</sup>. Se le cose stessero davvero così, potremmo fissare un *terminus ante quem* al 1328, postulando che l'o-

---

1971). Per tutti gli altri testi e per le relative edizioni critiche disponibili si rinvia a Manolova 2014, pp. 23-26. Per alcuni tentativi di attribuzione a Gregora di opere ulteriori vd. Manolova 2017, p. 204.

<sup>26</sup> Per l'esattezza, Gregora afferma in due sue lettere (114 e 148 [Leone 1982, II, pp. 301, 364]) di avere redatto il commento al *Trattato sui sogni* di Sinesio prima di aver completato il trattato sull'astrolabio, la cui seconda e definitiva stesura si colloca dopo il 1332 e non oltre il 1335.

<sup>27</sup> Vd. *Premessa*, 2, commento 50, nonché *ep.* 120 e 148 (Leone 1982, II, pp. 313, 364).

<sup>28</sup> Per un riepilogo: Pietrosanti 1999, pp. XXXV-XLI; Kolovou 2012, p. 395; Bydén 2014, pp. 186-188; Monticini 2021b, pp. 120-125.

<sup>29</sup> Come si evince dalla *Premessa*, 1-2, infatti, il committente di Gregora era uno studioso di astronomia ed era da poco reduce da una disputa fra eruditi; Metochita fu protagonista di una celebre polemica contro Niceforo Cumno fra il 1325 e il 1326 (vd. sul tema anzitutto Ševčenko 1962).

pera sia stata redatta nel periodo antecedente alla caduta in disgrazia del gran logoteta.

Il commento di Gregora al *Trattato sui sogni* di Sinesio non è l'unico che la civiltà bizantina ci abbia lasciato. Ne esiste infatti anche un secondo, risalente peraltro agli stessi anni (sebbene interrotto intorno alla metà del settimo capitolo dell'opera di Sinesio), redatto da un membro della famiglia degli Eudaimonioioannes<sup>30</sup>. Purtroppo, l'esistenza di questo secondo commento non aiuta in alcun modo a chiarire il quadro cronologico, non essendo dimostrabile alcuna connessione diretta né con il lavoro di Gregora né con la sua committenza<sup>31</sup>. Tutto quello che possiamo ricavare è una conferma del vivo interesse coevo per il trattato di Sinesio nei circoli intellettuali di Bisanzio. Altrettanto, non è decisivo l'accostamento all'opera di una lettera indirizzata da Manuele Gabalas, *alias* Matteo di Efeso, a Gregora in una data sicuramente posteriore al 1329; per quanto il contenuto della missiva lasci presagire un'affinità tematica, non esistono prove certe della relazione fra questo testo e il commento al *Trattato sui sogni*, altrimenti decisiva per datare l'opera esegetica a prima della data citata<sup>32</sup>.

Quello che emerge di certo – ed è quanto ci preme sottolineare in questa sede – è che il lavoro di Gregora non fu il prodotto di un interesse personale e isolato. Al contrario, la lettura interpretativa dell'antico trattato di Sinesio appassionò molti intellettuali di primo piano nella vita politica dell'impero<sup>33</sup> e contò almeno un altro tentativo di realizzazione. Vide la luce, con ogni probabilità, nella seconda metà degli

---

<sup>30</sup> Vd. Monticini 2021b, pp. 125-131; per l'edizione critica del commento di Eudaimonioioannes, *ivi*, pp. 256-295.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 130-131.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 222.

<sup>33</sup> Fra questi va annoverato anche Cantacuzeno, al quale Gregora dedicò il suo commento quasi certamente in un secondo tempo: vd. *ep.* 120 (Leone 1982, II, pp. 312-314).

anni venti o nei primi anni trenta del XIV secolo. Come dimostrato dall'ampia incidenza della sua trasmissione all'interno della tradizione manoscritta del *Trattato sui sogni*<sup>34</sup>, godette di un notevole apprezzamento e conobbe un'ampia diffusione.

### 3. Il presente asservito al passato

Dal punto di vista formale, il commento di Gregora è un tipico prodotto dell'erudizione bizantina della sua epoca<sup>35</sup>. Già Nicola Terzaghi proponeva correttamente di suddividere il commento in glosse e scoli, ovvero in brevi o brevissime annotazioni, in genere interlineari, e più distese spiegazioni, normalmente poste nei margini dei manoscritti<sup>36</sup>. Come suggerito da Börje Bydén, gli scoli possono a loro volta essere suddivisi in «parafra-stici» e «antiquari»<sup>37</sup>, ovvero, rispettivamente, in mere riformulazioni del testo di Sinesio – volte a rendere il singolo passaggio più chiaro ai lettori – e in osservazioni erudite di carattere mitologico, storico, filosofico, letterario, geografico – finalizzate a elucidare il contesto. Come si intuisce, soltanto quest'ultimo tipo di scoli aggiunge qualcosa al contenuto del *Trattato sui sogni*; tutti gli altri interventi hanno il solo scopo di rendere più accessibile al lettore coevo, non necessariamente dotato di raffinati mezzi ermeneutici<sup>38</sup>, un testo filosofico concepito molto tempo prima.

---

<sup>34</sup> In versione integrale o parziale, il commento di Gregora è trasmesso da circa la metà dei manoscritti contenenti il *Trattato sui sogni*. Per una lista dei codici, vd. Pietrosanti 1996, pp. 158-163.

<sup>35</sup> Pietrosanti 1999, pp. XLI-XLVII.

<sup>36</sup> Terzaghi 1904, p. 187.

<sup>37</sup> Bydén 2014, p. 170.

<sup>38</sup> Cfr. *Premessa*, 7: «Questa mia opera di esegesi non sarà rivolta soltanto ai più esperti della materia, ma anche a coloro che ne hanno una conoscenza imperfetta. Alcuni fruiranno di una parte, altri dell'altra, altri ancora di entrambe, a seconda della capacità e della volontà di ciascuno».

Capita, in taluni casi, che delle glosse risultino estremamente banali<sup>39</sup>, o che alcuni scoli si riducano alla citazione in esteso di testi antichi, poetici o in prosa, solamente evocati da Sinesio<sup>40</sup>. Tutte queste caratteristiche – che rendono peraltro il commento uno strumento perfetto per un contesto didattico, quale era quello dei vari *θέατρα*, *κύκλοι* e *διδασκαλεῖα* bizantini di fine XIII e inizio XIV secolo – non devono deludere il lettore moderno. È infatti, a nostro avviso, quantomeno inopportuno lamentare<sup>41</sup> una mancanza di originalità in quest'opera esegetica, proprio perché risulta del tutto scorretto applicarle i nostri criteri culturali. A riprova di quanto detto, si consideri che anche il commento di Eudaimonioioannes, tratto dalla stessa opera e negli stessi anni, presenta le medesime caratteristiche formali dell'esegesi di Gregora<sup>42</sup>.

Il metodo di questi interpreti bizantini, infatti, non contemplava assolutamente una raccolta di informazioni tesa a una rielaborazione capace di fornire delle conclusioni originali, come risulterebbe familiare al *way of thinking* moderno. Come abbiamo cercato di illustrare nei capitoli precedenti, per la mentalità bizantina la verità era già stata pronunciata e riposta in dei testi scritti, almeno nella misura in cui era da considerarsi accessibile all'uomo. Lo scopo di questi eruditi non era

---

<sup>39</sup>Vd., ad esempio, i commenti 475, 613, 625 (cfr. Bydén 2014, p. 172, n. 40). Non è tuttavia da escludere completamente che alcune glosse preesistessero al commento di Gregora e che, presenti nel suo modello, siano poi confluite nell'opera (Monticini 2021b, p. 46).

<sup>40</sup>È il caso dei commenti 354, 596, 233 (cfr. Bydén 2014, p. 170, n. 32).

<sup>41</sup>Si legge ad esempio in *ivi*, p. 172: «I think it is fair to say that Gregoras' commentary adequately carries out the programme stated in his preface. It is certainly – and regrettably for us – harnessed to the elucidation of the text rather than used as a vehicle for developing the commentator's own views».

<sup>42</sup>Per quanto si dimostri assai meno acuto di Gregora nella comprensione del testo di Sinesio (vd. il commento all'opera esegetica di Eudaimonioioannes in Monticini 2021b, pp. 133-193).

impostare una qualche evoluzione, bensì recuperare – per mezzo di un lavoro esegetico posto in rapporto servile, anche dal punto di vista grafico<sup>43</sup>, col testo antico – quanto della sapienza passata era andato perduto o dimenticato, in senso sia sostanziale che formale<sup>44</sup>. Per questo, le glosse contenenti delle varianti testuali, così come la riproposizione di passi noti, non devono essere intese come un mero prodotto di pedanteria o un semplice sfoggio di erudizione, bensì come il frutto della ricerca incessante di quei tratti che avevano reso grande – dal punto di vista sia storico sia teologico – il passato. Questo, del resto, il senso anche dei numerosi lessici e manuali di grammatica approntati dai sapienti della prima età paleologa<sup>45</sup>, tesi alla formazione della classe dirigente dell'impero, laica come ecclesiastica: ovvero, assecondare l'ideologia della superiorità – in questo caso, dal punto di vista squisitamente formale – del patrimonio antico, inteso come non più suscettibile di vero e proprio progresso, ma solo di conservazione e, in contingenze critiche, di recupero.

---

<sup>43</sup> Cfr. Pietrosanti 1999, p. XLVI: «La distribuzione del testo del commento [...], ancorché tipica di questi materiali esegetici, rivela una funzione servile dell'opera di Gregora rispetto allo scritto del filosofo di Cirene: essa, priva di una propria autonomia comunicativa, presuppone sempre il suo testo di riferimento, la cui centralità anche grafica è comunque segno di autosufficienza semantica».

<sup>44</sup> A dispetto di quanto affermato da Gregora nel primo periodo della *Premessa*, che pare più un *escamotage* retorico per rimarcare l'inestinguibile sete di nuove conoscenze del suo anonimo committente, dedito a una formazione continua, che non una considerazione di filosofia della storia (l'estraneità di questo passaggio alla mentalità conservatrice bizantina è notata anche da Bydén 2014, p. 164).

<sup>45</sup> Ad esempio, dei lessici di voci attiche furono redatti da Manuele Moscopulo e da Tommaso Magistro, mentre dei manuali di sintassi da Massimo Planude e da Giovanni XIII Glykys (Fryde 2000, p. 222 ss.; Bianconi 2010, p. 489). Gregora dedica numerosi scoli alla spiegazione di lemmi: vd., ad esempio, i commenti 25, 564, 618.

Anche per quanto riguarda l'uso delle fonti, Gregora dimostra un'estetica assolutamente bizantina<sup>46</sup>: adatta costantemente il testo al proprio contesto, menzionando in genere l'autore di riferimento<sup>47</sup>, ma anche incastonando le citazioni all'interno della propria prosa senza alcun tipo di rimando esplicito<sup>48</sup>. In alcuni casi la citazione è presupposta dal testo di Sinesio<sup>49</sup>, ma in molti altri Gregora decide deliberatamente di parlare per bocca degli antichi, conferendo così un'autorità indiscutibile al proprio commento<sup>50</sup>. La quantità degli autori conosciuti da Gregora – che, in quanto allievo prediletto di Metochita, poteva usufruire della ricca biblioteca del monastero di Chora – è notevole<sup>51</sup>. Pare quasi certo che l'autore non conoscesse il latino, nonostante un rimando al *Sulla divinazione* di

---

<sup>46</sup> Si pensi alla già citata 'cultura della συλλογή' (vd. *supra*, 1). È peraltro assai probabile che Gregora attingesse a sua volta a raccolte antologiche.

<sup>47</sup> È il caso, ad esempio, del commento 164, in cui Gregora assembla vari passi del *Timeo*.

<sup>48</sup> Vd., ad esempio, il commento 728, in cui Gregora cita, riadattandoli, dei passi dell'*Antico Testamento*. È curioso che in quegli scoli in cui l'autore riporta e illustra dei frammenti caldaici o porfiriani (vd. *infra*, 7) non menzioni mai le sue fonti (ovvero l'opera esegetica di Michele Psello e la *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea), che tuttavia dimostra di conoscere bene, ricalcandone quasi letteralmente i contenuti (cfr. Pietrosanti 1999, p. XLVIII; Bydén 2014, pp. 176-177, 179-180).

<sup>49</sup> Ad esempio nel caso della citazione di Esiodo al commento 1, o di Omero al commento 354.

<sup>50</sup> Al commento 246 addirittura si legge: «Come abbiamo detto, quando il dotto Sinesio si pone come seguace di qualcuno, lo è sempre di Platone; poiché anche qui fa ricorso a molte sue dottrine, è giusto riportare le sue esatte parole, piuttosto che una qualche diversa interpretazione».

<sup>51</sup> Cfr. Terzaghi 1904, p. 184, e Pietrosanti 1999, pp. XLVII-XLVIII. A questo proposito, pare indicativo il fatto che Gregora non fornisca, insolitamente, alcun commento rispetto al frammento citato da Sinesio al capitolo 17 del *Trattato sui sogni*: se per noi l'autore di quei versi è ignoto, è verosimile, allora, che lo fosse anche per lui.



Cicerone e dei possibili riecheggiamenti del *Commento al sogno di Scipione* di Macrobio<sup>52</sup>. È stato ipotizzato che Gregora avesse attinto questi testi da traduzioni greche approntate da Massimo Planude<sup>53</sup>. Ma, se per il caso di Cicerone la fonte di Gregora può essere più plausibilmente individuata in Plutarco<sup>54</sup>, per quanto riguarda Macrobio la questione è complessa<sup>55</sup>. Se, infatti, in un primo caso il testo di Gregora deve essere piuttosto accostato a un passaggio del *Commento all’Odissea* di Eustazio di Tessalonica<sup>56</sup>, in un secondo

<sup>52</sup> Vd., rispettivamente, il commento 37 e i commenti 566 e 592.

<sup>53</sup> Pietrosanti 1999, p. XLVII.

<sup>54</sup> *Aem.*, 10, 6-8 (Flacelière – Chambry 2003<sup>2a</sup>, pp. 81-82).

<sup>55</sup> Vd. Bydén 2014, pp. 184-185, per i principali elementi.

<sup>56</sup> Si tratta del commento 592. Questo scolio non può essere accostato direttamente a un passo di Macrobio molto affine (*Somm.*, I, 3, 17-20 [Armisen-Marchetti 2003<sup>2</sup>, I, pp. 15-16]) perché l’autore latino, rifacendosi esplicitamente a Porfirio (probabilmente alle *Questioni omeriche*: vd. Pizzone 2006, p. 153), parla della proprietà del corno, se assottigliato, di diventare quasi trasparente, al contrario dell’avorio, e di lasciare dunque intravedere la verità attraverso di sé: Planude traduce τοῦτο τὸ παραπέτασμα, ἠνίκα μὲν ἐν ὕπνοις τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν τὸ ἀληθὲς διορᾶν συγχωρεῖ, ἐκ κέρως εἶναι πιστεύεται, οὐ τοιάδε τίς ἐστὶν ἢ φύσις, ὡς λεπτυνθὲν διαφανὲς γίνεσθαι [Megas 1995, p. 21, ll. 15-17] il latino «hoc uelamen cum in quiete ad uerum usque aciem animae introsipientis admittit, de cornu creditur, cuius ista natura est ut tenuatum uisui peruium sit» [I, 3, 20 (Armisen-Marchetti 2003<sup>2</sup>, I, p. 16, ll. 8-10)]. Eustazio di Tessalonica invece, così come Gregora, parla piuttosto della proprietà del corno di diventare lucente e di riflettere la verità su di sé come uno specchio (*Ad Od.* [Stallbaum 1826, p. 218, ll. 42-44]: ἕτεροι δὲ ὁμοίως μὲν, κατὰ δὲ ἀλλοίαν ἐπιβολὴν κερατίνην μὲν φασι τὴν ἀληθῆ καὶ διαφανῆ, ἔλεφαντίνην δὲ τὴν ἀσαφῆ καὶ συγκεχυμένην. ἐπεὶ διὰ κέρατος μὲν ἔστιν ἰδεῖν ἐνοπτρισάμενον, δι’ ἐλέφαντος δὲ οὐ, ὡς οὐδὲ διὰ γάλακτος). Nel contesto di Sinesio, peraltro, il paragone dello spirito immaginativo con uno specchio, anziché con un velo trasparente che lascia intravedere al di là di sé, è decisamente più pertinente. Resta ovviamente sul campo l’ipotesi che Gregora non dipendesse da Eustazio, ma che entrambi si rifacessero a una fonte comune.

*locus* la fonte più probabile rimane in effetti la traduzione planudea di Macrobio<sup>57</sup>.

Per concludere sugli aspetti formali del commento di Gregora, è doveroso menzionare il fatto che l'autore ha mancato di apporre qualunque glossa o scolio al *Prologo* del *Trattato sui sogni*. Lo stesso, peraltro, si rileva anche nel commento di Eudaimonioioannes. Tuttavia, poiché non è affatto raro trovare all'interno della tradizione manoscritta di Sinesio dei testimoni che non riportano il testo del *Prologo*<sup>58</sup>, non stupisce che entrambi i commentatori bizantini abbiano lavorato su delle versioni che ne erano prive<sup>59</sup>.

#### 4. Un 'Elleno' vescovo lontano nove secoli e un opuscolo sui sogni

Sinesio di Cirene aveva trascorso la maggior parte della sua esistenza nella provincia tardoantica della Pentapoli, o Libia Superiore, a cavallo fra il IV e il V secolo. Era noto a Bisanzio anzitutto come esempio di retorica, in particolare per il suo *corpus* epistolare, ampiamente copiato, studiato, commentato<sup>60</sup>. Era poi conosciuto per essere stato un pagano – o meglio, secondo la definizione bizantina, un 'Elleno'<sup>61</sup> – e per essere

---

<sup>57</sup> Vd. commento 566. Cfr. Macr., *Somn.*, I, 3, 1-10 (Armisen-Marchetti 2003<sup>2</sup>, I, pp. 10-13). Esiste comunque una qualche affinità anche con un passo di Giovanni Italo (*Quaest.*, 43 [Joannou 1956, pp. 53-55]), cui fa riferimento peraltro, almeno in parte, pure lo stesso Eustazio.

<sup>58</sup> Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. LX-LXIII.

<sup>59</sup> Sebbene si possano comunque rilevare delle divergenze fra le versioni utilizzate dai due commentatori: vd. Monticini 2021b, pp. 245-246.

<sup>60</sup> Vd. Garzya 1974, nn° XXIII, XXV, XXVII, XXVIII. Per il *Nachleben* di Sinesio a Bisanzio vd. Roques 2012, pp. 278-312.

<sup>61</sup> Come noto, fin dalla tarda antichità questo termine aveva preso a indicare i cosiddetti 'pagani' (cfr. Bowersock 1990, pp. 9-11; Lieu 2004, pp. 286-289; Johnson 2013, pp. 1-9). Nella prima età paleologa, tuttavia, la parola era stata in parte rivalutata, prendendo a significare gli eruditi che avevano una

divenuto vescovo di Tolemaide intorno alla fine della sua vita. Come si legge nella *Premessa* del commento di Gregora,

chiunque possieda un minimo di intelligenza e di capacità di discernimento riconosce che il sommo Sinesio non si dedicò a un solo campo della sapienza; viceversa, si può dire che non ve ne sia alcuno che non abbia praticato. [...] 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 promotori, ma fu anche seguace di tutti i misteri dei Caldei. In più, quest'uomo si fece iniziare a ogni dottrina che i libri dei sacri scribi (considerati presso gli Egizi, nei tempi antichi, prodigiosi) e i riti misterici avevano tramandato ai tempi successivi, nonché a tutte quelle dottrine che professarono gli esperti di questioni divine di Delfi. Sinesio fu iniziato anche a quegli insegnamenti di cui avevano goduto Platone e Pitagora, quando si erano recati presso gli Egizi provenendo, rispettivamente, da Atene e da Samo. Dunque, quest'uomo, attorno a cotanta tavola, fu investito con forza da furore bacchico. Volle apprendere pure tutti quei saperi di maghi e stregoni che consentono di fare degli incantesimi, pur non facendone mai uso; al contrario, egli 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 a un sapiente che ami la conoscenza e intenda elevarsi all'universale contemplazione del Tutto non ricercare e indagare (per quanto possibile) le ragioni di ogni fatto, parola e azione, dedicandosi ad alcuni argomenti e ad altri no. Fino a quando il suo pensiero fu quello di un Elleno, si applicò quasi a ogni campo, ma dopo che in qualche modo ebbe lavato l'amaro delle cose udite, allora si astenne dalla maggior parte, ovvero

---

proprietà di linguaggio e una cultura paragonabili a quelle degli antichi. Sulla questione vd. Ševčenko 1984, p. 163; Magdalino 1991, pp. 9-12; Kaldellis 2007, pp. 283-301; Page 2008, pp. 63-67; Rapp 2008, pp. 138-140.

da tutte quelle questioni che, a mo' di zizzania, molestavano il raccolto puro e fecondo.

La verità storica della biografia di Sinesio fu tutt'altra cosa<sup>62</sup>. Allievo della filosofa pagana Ipazia<sup>63</sup> alla scuola neoplatonica di Alessandria, poi consacrato metropolita di Tolemaide dall'intransigente patriarca Teofilo, Sinesio non pare avere mai vissuto l'esperienza di una conversione. Piuttosto, sembra non avere affatto concepito i più alti precetti della filosofia come incompatibili con la religiosità cristiana<sup>64</sup>. Gli autori più tardi non compresero lo sfumato posizionamento religioso del pensatore cirenaico e finirono col semplificare la sua figura riducendola, appunto, a quella di un pagano convertito al cristianesimo<sup>65</sup>. Come si è letto, per Gregora Sinesio era stato un sapiente che, iniziato ai misteri greci come a quelli dei Caldei e degli Egizi, aveva accolto a un certo punto della sua vita la vera fede, rimuovendo i principi pericolosi delle dottrine apprese, ma sviluppandone comunque gli elementi veritieri<sup>66</sup>. Ancora nella *Premessa*,

---

<sup>62</sup> Per un'introduzione alla complessa figura di Sinesio vd. almeno Lacombrade 1951; Bregman 1982; Vollenweider 1985; Roques 1987; Garzya 1989, pp. 9-34; Roos 1991; Cameron – Long 1993; Di Pasquale Barbanti 1994; Schmitt 2001; Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, II, pp. VII-CXXIV; Tanaseanu-Döbler 2008, pp. 155-286; Seng – Hoffmann 2012; Criscuolo – Lozza 2016. Per un prospetto sintetico dell'autore e delle sue opere, nonché per una panoramica generale della bibliografia scientifica, vd. la voce enciclopedica curata da Stéphane Toulouse (Toulouse 2016).

<sup>63</sup> Sulla sua figura vd., da ultimo, Ronchey 2023.

<sup>64</sup> Monticini 2020b, in part. pp. 126-130. Per una sintesi delle diverse posizioni degli studiosi vd. Toulouse 2016, p. 658 ss.

<sup>65</sup> Forse in questa prospettiva si spiega anche un racconto agiografico sulla figura di Sinesio riportato da Giovanni Mosco nel proprio *Prato spirituale* (195 [PG, LXXVII, 3, coll. 3077-3080]): vd. Monticini 2020b.

<sup>66</sup> Il giudizio di Gregora su Sinesio pare rifarsi in gran parte a quello espresso da Niceforo Callisto Xantopulo nella sua *Storia ecclesiastica* (XIV, 55 [PG, CXLVI, coll. 1257-1264]), a sua volta debitore di Evagrio Scolastico (I, 15

l'autore bizantino afferma che l'opera di Sinesio è interessante ai suoi occhi<sup>67</sup> proprio perché – come dichiarato dal filosofo cirenaico in una sua lettera alla maestra Ipazia<sup>68</sup> – essa è il frutto di un'ispirazione divina:

Dio ha condotto a termine l'opera in un tempo rapidissimo, 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.

Come detto, queste informazioni sono tratte da Gregora da un passo molto suggestivo di un'epistola di Sinesio, nella quale il filosofo di Cirene

---

[Bidez – Parmentier 1898, p. 25]), oltreché di altre fonti (vd. Kolovou 2012, pp. 391-393). Per alcuni aspetti – ad esempio per l'ampiezza dell'erudizione di Sinesio – Gregora pare tenere presente anche il capitolo dedicato al filosofo di Cirene da Teodoro Metochita nelle sue *Semeioseis gnomikai* (18 [Hult 2002, pp. 164-174]; cfr. Bydén 2014, pp. 167-168). Ad ogni modo, Gregora si dimostra perfettamente cosciente, nella *Premessa* (6), di stare commentando un testo intriso di teorie talvolta difficilmente compatibili con i dogmi cristiani e imposta una difesa preventiva: «Ho paura che qualcuno [...] si metta a parlare a sproposito e mi rivolga l'accusa di una dottrina non corretta; temo poi che altre lingue, sopraggiunte, ancora più ignobili e facilmente propense alla malvagità, risuonino incessantemente; infine, pur non avendo commesso alcun torto, temo di ricevere per quest'opera, che pure è positiva e fatta con estrema cura, una ricompensa spregevole e ostile. Tuttavia, come quelli che riportano al nostro ascolto e al nostro idioma il pensiero e la lingua degli Indiani e dei Persiani se ne restano del tutto esenti da critiche, allo stesso modo anch'io, illustrando una dottrina straniera e rendendola più chiara al nostro udito, me ne rimarrò assolutamente immune da ogni accusa».

<sup>67</sup> Gregora può dunque accostarsi alle rivelazioni di Sinesio «come a delle affermazioni pregne di senso» (*Premessa*, 4).

<sup>68</sup> *Syn., ep.* 154 (Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, III, p. 305).

presenta alla maestra Ipazia – assieme a un'altra sua opera, il *Dione* – il proprio *Trattato sui sogni*. In questo *locus*, Sinesio afferma anche che il suo opuscolo «consiste in un omaggio all'immaginazione» e che contiene «alcune dottrine non ancora affrontate dalla filosofia degli Elleni». In effetti, lungi dall'essere un manuale di onirocritica, l'opera di Sinesio è un vero e proprio trattato filosofico, avente per oggetto principale – benché occultato, esotericamente, in mezzo a una lunga serie di divagazioni – il concetto di immaginazione (φαντασία). Questa facoltà interiore era stata originariamente definita da Aristotele come «un movimento risultante dalla sensazione in atto»<sup>69</sup>, ovvero come ciò che permette di elaborare delle immagini a partire dalla confluenza di tutte le percezioni (questa confluenza è detta da Aristotele il «senso comune»<sup>70</sup>). Nel *Trattato sui sogni*, Sinesio fa coincidere la sede dell'immaginazione con quel primo rivestimento che – definito ὄχημα da Platone<sup>71</sup> e ὄχημα- πνεῦμα da vari pensatori a lui successivi<sup>72</sup> – l'anima avrebbe assunto durante la discesa

---

<sup>69</sup> κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη (Arist., *De an.*, 3, 3 [429a] [Jannone – Barbotin 2002<sup>3</sup>, p. 78, ll. 18-19]). Cfr. anche *Insomn.*, 459a (Mugnier 2002<sup>3</sup>, p. 79).

<sup>70</sup> Cfr. *De an.*, 3, 1 (424b-425b) (Jannone – Barbotin 2002<sup>3</sup>, pp. 68-70). Secondo l'interpretazione di Sinesio, il senso comune e l'immaginazione finiscono per coincidere: «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» (*De insomn.*, 5). Vd. anche il commento 169, laddove Gregora afferma che Sinesio «definisce [...] l'immaginazione senso comune»

<sup>71</sup> *Ti.*, 41e, 44e, 69c (Rivaud 2002<sup>7</sup>, pp. 157, 161, 195); *Phd.*, 81c (Robin – Vicaire 2002<sup>3</sup>, p. 45).

<sup>72</sup> Lo πνεῦμα, infatti, in Aristotele rappresenta la sede dell'anima nutritiva e sensitiva (*GA*, II, 744a [Louis 2002<sup>2a</sup>, p. 81]; per una storia dello sviluppo dei significati del termine nella cultura greca vd. Di Pasquale Barbanti 1998, pp. 21-42). L'accostamento dello πνεῦμα all'ὄχημα platonico si ritrova in Plutarco, in scritti gnostici, ermetici e caldaici, nonché nel neoplatonico Porfirio (*Sent.*, 29 [Lamberz 1975, pp. 17-20]): vd. Di Pasquale Barbanti 1998, pp. 42-50.

verso la materia, prima di incarnarsi nel corpo. Il filosofo di Cirene, dunque, forgia un elemento sincretico – perlopiù da lui indicato come «spirito immaginativo»<sup>73</sup> (φανταστικὸν πνεῦμα) – e lo sviluppa in maniera originale, facendone la sede della profezia onirica, un intermediario fra pensiero e materia<sup>74</sup>, ma soprattutto il perno di dottrine effettivamente

---

<sup>73</sup> In realtà la terminologia è molto varia; Henri Druon ha contato una quindicina di espressioni diverse per indicare il medesimo concetto nel *Trattato sui sogni* (Druon 1878, p. 150, n. 1) e non risulta nemmeno esaustivo (Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 201). È comunque probabile che questa associazione fra l'immaginazione aristotelica e lo spirito sia stata suggerita a Sinesio da Porfirio: si noti in effetti l'affinità fra la πνευματικὴν ψυχὴν del filosofo cirenaico (*De insomn.*, 7) e quanto riferito da Agostino rispetto al perduto *Sul ritorno dell'anima* del pensatore di Tiro: «Nunc autem velut eius laudatoribus cedens utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. [...] Denique animam rationalem sive, quod magis amat dicere, intellectualem, in sua posse dicit evadere, etiamsi quod eius spirituale est nulla theurgica fuerit arte purgatum» (*Civ.*, X, 9 [Divjak 1981, pp. 415-416, ll. 24-29, 4-6]). Ciò detto, è altrettanto probabile che Sinesio, nella sua formulazione originale dello spirito immaginativo, abbia tenuto presente suggestioni giamblichee (sebbene la questione sia discussa; per una sintesi vd. Monticini 2021b, pp. 37-38). Per approfondire sul concetto di spirito immaginativo in Sinesio vd. Kissling 1922; Aujoulat 1983-1984; Aujoulat 1988; Di Pasquale Barbanti 1998, pp. 168-173; Sheppard 2014; Tanaseanu-Döbler 2014; Susanetti 2020, pp. 96-100.

<sup>74</sup> Viene alla mente il trattato *Sull'unione del corpo e dello spirito* di Ugo di San Vittore, nel quale si legge in apertura, a chiosa di un passo del *Vangelo* di Giovanni (NT, *Io.*, 3, 6 [Nolli 2001, p. 510]): «Si nihil inter spiritum et corpus medium esset, neque spiritus cum corpore, neque corpus cum spiritu convenire potuisset» (PL, CLXXVII, col. 285, ll. 2-5). C'è dunque bisogno di un luogo terzo di incontro fra l'uomo e la divinità: «Ascendit Moyses in montem, et Deus descendit in montem. Nisi ergo Moyses ascendisset et Deus descendisset, non convenissent in unum» (*ibid.*, ll. 18-20). Questo *medium*, questo 'monte', è, per Ugo di San Vittore come per Sinesio – entrambi lettori di Aristotele –, rappresentato dall'immaginazione (vd. *ibid.*, coll. 287-288).

inedite per la speculazione neoplatonica tardoantica. È specialmente il caso di quanto si legge nel nono capitolo dell'opera, laddove Sinesio propone, sulla scorta di suggestioni caldaiche, un'ascesa alle sfere celesti di residui terreni<sup>75</sup>, probabilmente allo scopo di fornire al neoplatonismo una base teorica su cui fondare una dottrina della sopravvivenza dell'individuo, da accostare a quella dell'immortalità dell'anima; parzialmente in accordo col cristianesimo, ma anche in alternativa a esso<sup>76</sup>.

Gregora non manca affatto di cogliere l'originalità dell'argomentazione contenuta nel *Trattato sui sogni*, poiché nella *Premessa* si legge:

Quanto alle dottrine che Sinesio espone sull'anima, con alcuni degli antichi sapienti si trova in perfetto accordo, con altri in disaccordo. Dell'immaginazione dà poi una definizione completamente diversa da tutti gli altri, ponendo in questa parte del corpo il tripode della divinazione onirica: è egli stesso, d'altronde, a rivelare alla filosofa e maestra Ipazia che avrebbe trattato di molte dottrine non ancora affrontate dalla speculazione filosofica degli Elleni.

Il testo di Sinesio è dunque – agli occhi di Gregora e dei suoi contemporanei – un'opera ispirata, proveniente da un lontano passato, che

---

<sup>75</sup> Per una sintesi delle principali interpretazioni moderne del nono capitolo del *Trattato sui sogni* vd. Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. 238-249; ma vd. anche Susanetti 1992, pp. 149-152; Seng 2006, pp. 854-860; Monticini 2013; Susanetti 2020, pp. 109-110. Per i commenti più rilevanti di Gregora a questo capitolo vd. *infra*, 6.

<sup>76</sup> Ovvero, in accordo con il dogma della resurrezione, purché inteso come mistero, allegoria, al pari dell'assunzione in cielo dei personaggi dei μῦθοι (cfr. Monticini 2013, pp. 83-86; si pensi a Eracle, ma anche a Enoch e a Elia: cfr. Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 128), e non preso alla lettera, come tendeva invece a fare il popolo dei fedeli (cfr. Syn., *ep.* 105 [Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, III, p. 239]: «Quanto alla resurrezione, che rientra tra le credenze popolari, la considero qualcosa di sacro e di ineffabile, su cui sono molto distante dal condividere le opinioni della massa»).



tratta dell'interiorità umana e del suo rapporto col divino, includendo numerose riflessioni sull'ordine e la struttura dell'universo. Ha, insomma, tutti i requisiti per interessare chi, partecipe della *Weltanschauung* che sappiamo, sta cercando degli spunti per orientarsi in una realtà critica, a tratti decisamente indecifrabile.

Di conseguenza, a prescindere dal più autentico significato del *Trattato sui sogni*, dalla sua effettiva portata filosofica rispetto al contesto culturale e sociale degli inizi del V secolo, quello che più ci interessa indagare in questa sede è la ricezione e l'analisi dell'opera da parte di Gregora, rispetto al suo contesto di inizio XIV secolo. Per fare questo, poiché il commento bizantino segue naturalmente il dettato tardoantico, nell'esposizione compresa nei prossimi tre capitoli abbiamo deciso di non adottare l'ordine di lettura, ma di rifarci a un criterio di continuità tematica; abbiamo quindi selezionato i contributi più rilevanti apposti da Gregora a margine o in interlinea dell'opera di Sinesio e li abbiamo raccolti sulla base del loro contenuto. Da questa operazione è emerso che gli argomenti più ampiamente discussi da parte dell'esegeta bizantino – a prescindere dalla loro effettiva rilevanza all'interno dell'opuscolo di Sinesio – sono la cosmologia, la psicologia e la magia (fortemente impregnata di demonologia). Abbandonare l'ordine di lettura del *Trattato sui sogni* per seguire il *fil rouge* tematico che unisce i vari commenti di Gregora consente allora di scoprire una diversa opera letteraria, non più dipendente dal testo tardoantico, bensì autonoma nelle sue argomentazioni e nel suo sviluppo<sup>77</sup>, in quanto frutto di una differente ricerca intellettuale, ispirata dagli interessi, dalle suggestioni e dai dilemmi di un'altra epoca storica.

---

<sup>77</sup> Che pure risulta, talvolta, incerto e contraddittorio. Non abbiamo mancato di evidenziare nel nostro apparato di note di commento alla traduzione quei passi in cui l'autore pare discostarsi da sue stesse affermazioni (vd., ad esempio, i commenti 723 e 745) o sembra avere equivocato il testo di Sinesio (vd. i commenti 390 e 588). È comunque possibile che, in taluni casi, Gregora sia stato indotto in errore da qualche corruzione del dettato del *Trattato sui sogni* presente nella versione su cui lavorava.

## 5. Il regno dell'ordine. Cosmologia

Un primo scopo che Gregora pare essersi prefisso in seno al suo lavoro di commento è quello di definire, per il tramite di Sinesio, quali sono le potenzialità cognitive umane, su cui basare degli assunti di verità<sup>78</sup>. L'attenzione è inizialmente rivolta alla natura, all'universo, a quei fenomeni esterni all'uomo cui, in maniera più immediata, si applica la cognizione. La risposta a questa prima, fondamentale, domanda è che una conoscenza salda è ammissibile, poiché, al pari della mente umana, la natura riposa sul *λόγος*, ovvero è razionale. Da Sinesio, in effetti, Gregora poteva attingere la dottrina – di matrice platonica, benché fortemente influenzata dal pensiero pitagorico – della *σμπάθεια* universale<sup>79</sup>, secondo la quale tutti gli enti dell'universo sarebbero interrelati, sulla base di rapporti gerarchici armonici (*λόγοι*) non necessariamente intuitivi. A questo proposito, Gregora porta un esempio presentato come autoptico: il caso di un bambino che, ferito al nervo del collo da una freccia, sarebbe stato in seguito affetto da una paralisi a un piede. Un simile episodio dimostrerebbe chiaramente l'esistenza di un'interconnessione fra enti all'apparenza separati, di una vera e propria non-località; lo stupore, dunque, coglierebbe soltanto colui che non conosce i rapporti su cui si fonda l'ordine naturale e che sospetta, a torto, di trovarsi dinanzi a una manifestazione del caos:

---

<sup>78</sup> Questo tipo di ricerca pare corrispondere allo *Zeitgeist* della speculazione filosofica dell'epoca; basti pensare al coevo dibattito sugli universali che interessava l'Europa occidentale.

<sup>79</sup> L'idea di un universo ordinato, razionale e animato, già propria di vari esponenti dello stoicismo, lettori del *Timeo* platonico (Susanetti 1992, p. 96), era stata ripresa anche dal neoplatonismo fin da Plotino (ivi, p. 95, n. 15). Sulla *σμπάθεια* universale vd. pure Susanetti 2020, pp. 65-70. Questa stessa idea – specialmente per quanto concerne il legame fra gli uomini e gli dei – era altrettanto presente nell'antica religione egizia (Pietrosanti 1999, p. 113). Gregora esprime il concetto molto chiaramente, ad ogni modo, al commento 76.

Solo per coloro che non colgono cause e ragioni sorge una qualche difficoltà riguardo al fatto che la mano, pur essendo più vicina, rimase indenne senza dare dolore, mentre il piede, situato più lontano, provocò molta sofferenza; quanti invece considerano le questioni del cosmo secondo il discernimento della ragione possono trovare molti casi affini<sup>80</sup>.

In questo senso, l'universo sarebbe propriamente un cosmo, una dimensione razionale unita e ordinata<sup>81</sup>. Il concetto è ribadito in maniera più elaborata da Gregora in un commento successivo<sup>82</sup>, dove l'autore prende spunto da un accenno di Sinesio alla lira orfica per inserire una lunga spiegazione di armonia musicale<sup>83</sup>.

Se l'universo è razionale, ne deriva che deve essere stato formato da una qualche forma di intelligenza. Questa dottrina è, a parere di Gregora, molto antica e autorevole:

Anche Anassagora afferma 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 più antica del Tutto<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Commento 52.

<sup>81</sup> A ben vedere, questo concetto era abbastanza diffuso fra i pensatori della tarda età bizantina (si pensi a Niceforo Blemmida, Teodoro II Ducas Lascaris, Niceforo Cumno: cfr. Bydén 2014, p. 175, n. 49), che tuttavia non potevano accettare di intendere l'universo anche come un ente animato, salvo non porsi in contrasto con la dottrina cristiana.

<sup>82</sup> Vd. commento 56.

<sup>83</sup> Come si è detto, Gregora approntò più o meno in quegli stessi anni anche un commento agli *Armonici* di Tolomeo. La trattazione del sistema ottacordo della lira orfico-pitagorica sarebbe stata ripresa in un breve testo anche da Costantino Lascaris nel XV secolo (Martínez Manzano 1998, pp. 101-105).

<sup>84</sup> Commento 22.

Eppure, la stessa speculazione greca sarebbe stata debitrice dell'antica sapienza egizia – ritenuta da Gregora la stessa leggibile ai suoi tempi nel *Corpus Hermeticum*<sup>85</sup> –, se anche Pitagora e Platone, come si è letto, avevano fondato la loro filosofia sugli insegnamenti dei saggi scribi egizi e se pure il mitico Asclepio era stato un discepolo di Ermete Trismegisto<sup>86</sup>. Lo stesso Sinesio, lo si è visto, non si sarebbe limitato a conoscere il pensiero greco, ma sarebbe stato direttamente iniziato ai misteri degli Egizi, oltreché dei Caldei<sup>87</sup>.

Da questa antica filosofia, ispirata alla Grecia dall'Oriente fin da tempi antichissimi, non si apprende soltanto che l'universo è un cosmo e che, quindi, risulta potenzialmente comprensibile; si ricava anche che la natura, nel suo insieme, presenta una costituzione fortemente bipartita. In alto si colloca il cosmo superiore, ovvero il regno delle sfere celesti, eteree e luminose, definito anche da Gregora – con termine caldaico ripreso da Sinesio – «circondato dalla luce» (ἀμφοφωής); in basso, il cosmo inferiore – o «circondato dall'ombra» (ἀμφοκνεφής) –, cioè l'abisso oscuro e transeunte della materia, dove nulla può ambire

---

<sup>85</sup> Cfr. Bydén 2014, p. 176.

<sup>86</sup> Vd. *supra*, 4, e commento 50. Come noto, l'idea, erronea, che i pensieri pitagorico e platonico derivassero dai testi ermetici (cfr. Iamb., *Myst.*, I, 2 [des Places 2003<sup>4</sup>, pp. 40-41]) rimase viva fino ai primordi dell'età moderna. Si pensi a quella *lignée* definita «prisca theologia» da Marsilio Ficino nella sua introduzione alla traduzione latina del *Corpus Hermeticum* (Ficino 1576, p. 1836) – dedicata a Cosimo de' Medici nel 1471 –, di cui Ermete Trismegisto era concepito come il fondatore, ispiratore anche di Mosè (cfr. Monticini 2020c, p. 176). Si ricordi, peraltro, che Ficino fu pure traduttore del *Trattato sui sogni* (Rabassini 1999; Moreschini 2016), oltreché, fra le altre opere neoplatoniche tardoantiche, dei *Misteri degli Egizi* di Giamblico (cfr. Perrin 1999, p. 151).

<sup>87</sup> Vd. *supra*, 4. Vd. anche i commenti 715 e 716, nei quali Gregora immagina che Sinesio abbia attinto alle dottrine dei mitici Melampo e Femonoe.

alla dignità dell'essere, poiché costantemente soggetto al divenire<sup>88</sup>. Nel cosmo superiore risiedono gli dei encosmici, generalmente visibili (i pianeti); al di là dell'ultima sfera che tutto contiene, invece, nell'iper-cosmo, si trova la dimensione intelligibile, in cui ha sede la divinità suprema, puramente trascendente<sup>89</sup>. Ammesso dunque che l'intero cosmo, in ogni sua parte, è emanazione di questo mondo iperuranio, si pone la questione di determinare quale rapporto intercorra fra le sue due porzioni. Può il cosmo superiore, il mondo degli dei intelligenti condizionare l'abisso oscuro, il regno degli enti transeunti<sup>90</sup>? Si tratta invero di una domanda imbarazzante per un erudito bizantino, poiché dovrebbe essere escluso per un pensatore cristiano il fatto di ammettere che l'influenza dei corpi superiori, ad esempio degli astri, determini il destino di quelli inferiori, superando l'azione continua e immediata della provvidenza divina. Proprio per questo motivo la Chiesa orientale condannava la pratica dell'astrologia; non per caso due autori versati nell'analisi dei corpi celesti come Michele Psello e Metochita avevano

---

<sup>88</sup> Il modello cosmologico di riferimento è ovviamente quello aristotelico-tolemaico. Sulla questione vd. in particolare il commento 641. Sulla descrizione delle due metà dell'universo, ispirata da suggestioni egizie e caldaiche, vd. i commenti 276, 369 (in quest'ultimo scolio Gregora fa menzione di un terzo cosmo intermedio, quello «oscuro da una parte e illuminato dall'altra» della luna).

<sup>89</sup> Sinesio distingue fra divinità encosmiche e ipercosmiche sia nel *Trattato sui sogni* (per le prime: 2, 14; per le seconde: 3), sia nei *Racconti egizi* (per entrambe: I, 9 [Lamoureux – Aujoulat 2008a, pp. 108-110]). Questa distinzione, d'altronde, ricorre in quasi tutto il neoplatonismo: vd. Susanetti 1992, pp. 98-99. Alla suprema divinità ipercosmica e alle relative ipostasi Sinesio dedica i suoi primi due inni.

<sup>90</sup> Pare assai probabile, in ogni caso, che non sia ammissibile il contrario, ovvero che il cosmo inferiore condizioni quello superiore (o, quantomeno, non sembra che la relazione fra i due cosmi possa essere simmetrica): vd., a questo proposito, la citazione di Plotino riportata al commento 543, ma soprattutto il commento 70.

sentito il bisogno di prendere formalmente le distanze dalle implicazioni astrologiche dei loro studi astronomici<sup>91</sup>. Gregora, a questo proposito, nella *Storia bizantina* mantiene un atteggiamento ambiguo: se in un passo nega decisamente ogni possibile condizionamento degli enti superiori su quelli inferiori, in altri luoghi dimostra palesemente di credere alle influenze celesti sugli eventi storici<sup>92</sup>. Nel commento al *Trattato sui sogni* l'autore mantiene un atteggiamento prudente, tenendo a distinguere il condizionamento materiale degli astri sulle membra degli uomini dall'azione della provvidenza divina sulla loro sfera intellettuale<sup>93</sup> e attribuendo agli Elleni la credenza di un influsso dei corpi celesti sugli enti terreni<sup>94</sup>. In un altro passo, perlopiù dedicato a una distinzione fra diversi termini significanti la sorte, Gregora riconduce a una causa genericamente divina «quel carattere provvidenziale e preveggenze della natura che disvela i fatti inerenti agli enti fisici»<sup>95</sup>.

Naturalmente è fondamentale, in questo universo bipartito, individuare l'esatta posizione dell'uomo. In quanto incarnato, va da sé che egli è composto di materia. In quanto pensante, però, non manca di intrattenere anche un rapporto con la dimensione intellettuale; su questo le *Sacre Scritture* e l'antica sapienza orientale sono, secondo Gregora, in perfetto accordo fra di loro:

Come Mosè afferma che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, così anche i Caldei e gli Egizi sostengono che il padre del cosmo e creatore abbia sparso alcuni segni della propria individualità nelle anime. Da

---

<sup>91</sup> Per Psello vd. *Chronogr.*, 6a, 11 (Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1993, pp. 165, 167); per Metochita vd. *Stoich. astr.*, 5, 11-16 (Bydén 2003, pp. 465-467).

<sup>92</sup> Guiland 1926, pp. 213-214.

<sup>93</sup> Vd. commento 338.

<sup>94</sup> Vd. commento 303.

<sup>95</sup> Commento 561.

questi semi paterni, secondo loro, non derivano soltanto le anime ma anche tutti i livelli superiori. Per questo motivo, poiché l'anima non è stata creata dalla mescolanza dei corpi, ma ha ottenuto dall'alto, da Dio, la sua esistenza, e ha affinità con i livelli superiori, cui è necessario si rivolga anche attraverso il ricordo delle parti del cosmo più divine, che ha afferrato dal creatore e padre nella sua discesa, gli Egizi e i Caldei le raccomandano: 'torna subito in alto'<sup>96</sup>.

Si può dire, insomma, che la costituzione dell'uomo incarnato riproduce quella, nettamente dualistica, dell'universo; oppure, più correttamente, che l'universo altro non è che un enorme essere vivente, composto, come l'uomo, di materia ed essenza intellettuale:

Volendo parlare delle regioni intermedie del cosmo, Sinesio ripete le cose dette e le rivede. Afferma che le due parti ultime o estreme del Tutto sono le seguenti: in basso la regione circondata dall'ombra, in alto la regione circondata dalla luce; l'una è infelice, l'altra è beata. Poiché i due opposti non possono toccarsi senza una qualche mediazione, egli aggiunge che in mezzo a queste due parti esistono altre regioni, numerose e differenti, che definisce circondate in parte dalla luce e in parte dall'ombra, ovvero partecipanti di entrambe le porzioni estreme, a seconda di quanto si trovano al di sopra di quella circondata dall'ombra e a seconda di quanto si trovano al di sotto di quella circondata dalla luce; esattamente come la conoscenza discorsiva si pone fra intelletto e anima, l'opinione fra anima e immaginazione, la sensazione fra immaginazione e corpo. Sono queste le entità intermedie che si estendono in un senso e in un altro dal corpo all'intelletto e in qualche modo tutte, da ciascun lato, partecipano di quelle a loro adiacenti<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Commento 628.

<sup>97</sup> Commento 404.

Così, come nel cosmo quella parte intermedia fra luce e buio che è la luna talvolta si espone al sole e talvolta alla terra, l'anima, posta secondo la teoria emanatista neoplatonica fra intelletto e corpo, talora si rivolge verso l'uno e talora verso l'altro<sup>98</sup>.

Lo studio della cosmologia consente dunque di affermare non solo che una qualche conoscenza salda – in quanto razionale, ovvero fondata sul λόγος – è potenzialmente disponibile, ma anche che esiste una relazione frattale, diremmo quasi olografica, fra la parte e il tutto, fra l'individuo e il cosmo. In questo scenario, indagare l'interno equivale ad analizzare l'esterno, e viceversa. Quello che deve essere ancora definito, tuttavia, è quanto di quella conoscenza sia effettivamente accessibile all'uomo; in altri termini, accertato che si può attingere alla verità, resta da stabilire fino a che punto la nostra ambizione di sapere è autorizzata a spingersi.

## 6. Il rapporto uomo-verità. Psicologia

Il dibattito sulle potenzialità conoscitive umane – e dunque sulla costituzione interiore dell'uomo, sulla sua psicologia – fu centrale nella Bisanzio della prima età paleologa. L'intera controversia palamita – scaturita nei primi anni quaranta del XIV secolo attorno alle argomentazioni teologiche con cui Palamas aveva difeso la preghiera mistica dei monaci esicasti contro gli attacchi di Barlaam, dinanzi a una sinodo presieduta dal moribondo Andronico III – verteva essenzialmente sulla capacità o meno dell'essere umano di accedere immediatamente a Dio<sup>99</sup>. Non è nostro compito, in questa sede, dilungarci su un argomento tanto com-

---

<sup>98</sup> Vd. commento 482.

<sup>99</sup> È nota la distinzione palamita fra οὐσία ed ἐνέργεια in Dio: se si esclude categoricamente che l'essere umano riesca ad afferrare la prima, si ritiene tuttavia possibile che possa accedere alle seconde.



plesso<sup>100</sup>. Basti dire soltanto che, poiché la redazione del commento di Gregora al *Trattato sui sogni* ha senz'altro la precedenza cronologica rispetto allo scoppio della controversia palamita, quest'opera esegetica attesta, non da sola<sup>101</sup>, l'esistenza di un dibattito attorno alle potenzialità cognitive dell'uomo in tempi antecedenti alla sistematizzazione delle dottrine teologiche di Palamas.

Gregora dedica alcune spiegazioni aristotelizzanti alla conformazione dell'interiorità umana<sup>102</sup>. Tuttavia, non manca di abbinarle a suggestioni emanatiste e innatiste neoplatoniche – invero più affini al pensiero di Sinesio, benché il maestro di Gregora, Metochita, considerasse il filosofo di Cirene equidistante da Aristotele e Platone<sup>103</sup>:

Come infatti l'intelletto è simulacro e immagine della divinità, e l'anima razionale dell'intelletto, così anche l'anima irrazionale, ovvero lo spirito immaginativo, è simulacro e immagine dell'anima razionale. Ancora, come la natura, cioè l'anima vegetativa, è simulacro di questo spirito immaginativo, il corpo lo è di essa, e la materia a sua volta lo è del corpo; dunque, l'immaginazione possiede un qualche rapporto con quelle parti che confinano con essa dall'una e dall'altra parte e che insistono sullo stesso confine: non soltanto in alto con l'anima razionale, ma anche in basso con gli elementi fisici [...]<sup>104</sup>.

Dunque, all'interno della scala ontologica che dall'intelletto giunge al corpo passando per l'anima, Gregora si preoccupa di dare conto del posizionamento dello spirito immaginativo, ovvero, come abbiamo visto in precedenza, del concetto psicologico più originale presente nel *Trat-*

<sup>100</sup> Ma vd., per questo, Monticini 2021b, pp. 214-221.

<sup>101</sup> Vd., ad esempio, la già citata lettera di Gabalas a Gregora.

<sup>102</sup> È il caso, soprattutto, del commento 106 e del commento 74.

<sup>103</sup> Bydén 2014, p. 178.

<sup>104</sup> Commento 375. Vd. anche il riferimento a Plotino presente nel commento 106.

*tato sui sogni*. Lo spirito immaginativo si colloca esattamente su quella linea di confine sfumata e assai problematica posta fra materia e dimensione intellettuale<sup>105</sup>. In effetti, esso ha una costituzione ben diversa dal corpo<sup>106</sup>, sebbene, in quanto coincidente anche con il ‘senso comune’ aristotelico, sia pure quella sorta di organo in cui confluiscono tutte le percezioni, ovvero da cui si dipartono tutte le facoltà sensoriali, un po’ come quando dell’aria entra in un flauto; anche quando gli organi di senso sono inattivi, ad esempio durante il sonno, si riescono ad avere delle percezioni «in primo luogo attraverso lo spirito immaginativo, poi per il tramite degli organi di senso esterni che, come torrenti, ricevono in maniera diversificata le capacità che sono nello spirito; trovandosi ciascun organo sensoriale nella propria posizione, avviene qualcosa di simile a quando l’aria entra nel flauto»<sup>107</sup>.

La prossimità al mondo sensoriale, e dunque materiale, permette che lo spirito immaginativo risulti talvolta turbato. Questo, naturalmente, condiziona la qualità delle immagini da esso emanate, comprese quelle oniriche:

È molteplice, dice Sinesio, quel che ostacola e turba l’esatta immagine delle cose nello spirito immaginativo. Infatti, la differente costituzione dei corpi, assieme al differente modo di vivere, di passare il tempo, la diversa alimentazione, la diversa età, nonché il diverso moto degli enti rappresentati, rende anche quel che appare ai nostri occhi differente. Perciò, continua Sinesio, l’acqua limpida trasmetterà delle immagini

---

<sup>105</sup> Vd., a questo proposito, i commenti 161, 188, 190 e, soprattutto, 196. Gregora non manca poi di rimarcare il fatto che Platone pone nel fegato la sede di quella riflessione che consente la divinazione (*Ti.*, 71c-e, 72b [Rivaud 2002<sup>7</sup>, pp. 198-199]), mentre Sinesio afferma che lo spirito immaginativo si troverebbe nella testa (*De insomn.*, 5): vd. commento 164.

<sup>106</sup> Vd. commento 685.

<sup>107</sup> Commento 114; vd. anche il commento 168.

dei fenomeni più chiare rispetto all'acqua tinta e torbida. Questa, a sua volta, trasmetterà delle immagini diverse in base a differenze di colore e al grado di opacità. E ancora: a partire da una stessa acqua ferma, anche un differente moto causerà una divergenza nelle immagini trasmesse. Difatti, o l'immagine non apparirà affatto, oppure apparirà distorta e a malapena. Un simile moto turba anche la chiarezza nei sogni<sup>108</sup>.

Il turbamento dello spirito immaginativo può avere delle cause fisiche, come si è letto<sup>109</sup>, ma pure emotive, come ad esempio un sentimento di lutto, un desiderio amoroso, o la paura<sup>110</sup>. Mantenere il proprio spirito immaginativo al riparo da ogni ingerenza esterna è di fondamentale importanza perché, secondo quanto affermato dalla dottrina platonica di Sinesio, esso non riproduce soltanto gli stimoli sensoriali, ma anche – e specialmente nel sogno, quando i sensi sono inattivi – quelle immagini che gli giungono interiormente dall'anima. Si tratta allora di una conoscenza ben diversa da quella ordinaria materiale, poiché di origine superiore e divina. Dipende dalla condotta dell'individuo la conservazione in salute dello spirito immaginativo, condizione essenziale per la buona ricezione di queste verità:

Sinesio dice che gli Elleni purificavano l'immaginazione mediante dei riti misterici. Gli uomini che appartengono alla nostra Chiesa ortodossa purificano invece l'immaginazione con la temperanza, la giustizia, 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 quanto è penetrato e giunto all'immaginazione attraverso gli organi di senso. Sinesio afferma che questo è vivere se-

---

<sup>108</sup> Commento 707.

<sup>109</sup> Vd. anche il commento 181.

<sup>110</sup> Vd. i commenti 436 e 437.

condo natura, mantenere cioè l'immaginazione incontaminata da tali impurità. Essa, infatti, è intermedia fra anima e corpo e il rapporto con l'anima deve essere puro<sup>111</sup>.

In buona sostanza, secondo i precetti di Gregora, la virtù del sapiente – ovvero di colui che si dimostra degno di attingere a delle rivelazioni divine<sup>112</sup> – si traduce in una riduzione al minimo dei rapporti con il mondo materiale, in linea con il più autentico dettame platonico: «Basta una quantità media di sonno, dell'acqua e un poco di pane»<sup>113</sup>.

Dunque, è senz'altro possibile accedere a delle verità; la via da intraprendere per raggiungere un simile obiettivo è quella del progressivo distacco dalla materia. Eppure, esistono dei limiti:

Cioè tutto quel che si era insinuato in precedenza attraverso gli organi di senso fugge e si ritira, prima che Dio, per quanto possibile, si introduca nello spirito immaginativo. Ogni intromissione esterna, appunto, scappa prima che la divinità sia evocata presso lo spirito: questa fuga si ottiene mediante la purificazione dello spirito stesso<sup>114</sup>.

La locuzione avverbiale ὡς ἐφικτόν è estremamente significativa. Implica che la verità, che ovviamente per un credente risiede in Dio, non è disponibile oltre una certa misura per l'uomo. Laddove Sinesio scrive che «osservare la divinità con i propri occhi è [...] un evento beato»<sup>115</sup>, Gregora commenta, drasticamente, «Ma anche impossibile»<sup>116</sup>; per

---

<sup>111</sup> Commento 184; cfr. anche il commento 185.

<sup>112</sup> Cfr. commento 635, dove Gregora cita il caso biblico di Balaam.

<sup>113</sup> Commento 447; cfr. con il commento 446.

<sup>114</sup> Commento 186.

<sup>115</sup> Syn., *De insomn.*, 5. Sinesio ha qui in mente l'osservazione del sole, inteso come manifestazione sensibile del dio trascendente neoplatonico.

<sup>116</sup> Commento 156.

poi aggiungere, a chiosa della successiva frase di Sinesio, per il quale contemplare il divino mediante l'immaginazione sarebbe «il segno di una vista ancora più acuta»: «Mediante la sola immaginazione, infatti, potrebbe essere in qualche modo possibile osservare Dio, per quanto concesso»<sup>117</sup>. Di nuovo, si incontra la locuzione avverbiale limitativa ὡς ἐφικτόν; ma, in questo caso, quantomeno, l'esegeta bizantino si dimostra aperto a considerare parzialmente possibile una contemplazione del divino. Il punto nodale pare trovarsi tutto condensato nell'aggettivo μόνης: un'osservazione ridotta della verità risulterebbe ammissibile se attuata mediante la 'sola' immaginazione, ovvero con lo spirito immaginativo – viene da ipotizzare – completamente svincolato dal corpo e, dunque, assimilabile all'anima.

Neanche così, in ogni caso, la contemplazione di Dio riesce a superare uno specifico limite. Poco dopo, infatti, Sinesio parla espressamente di pensieri ἀφαντάστους: «Senza l'immaginazione [...] 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»<sup>118</sup>. Sulla scorta di Aristotele, Sinesio sostiene che l'essere umano non è in grado di formare pensieri senza ricorrere a delle immagini<sup>119</sup>. Se dunque un prodotto mentale non fosse l'effetto della riflessione di un concetto nell'immaginazione, bensì di una pura contemplazione intellettuale<sup>120</sup>, si sarebbe di fronte a un caso del tutto eccezionale. Gregora asseconda perfettamente il suo modello, glossando l'espressione «Un'immagine priva di materia» con «Ovvero un'illuminazione divina»<sup>121</sup> e inserendo un riferimento agli episodi estatici occorsi ai profeti

<sup>117</sup> Commento 157.

<sup>118</sup> Syn., *De insomn.*, 7.

<sup>119</sup> Cfr. Arist., *De an.*, 3, 7 (431a-b) (Jannone – Barbotin 2002<sup>3</sup>, pp. 85-86).

<sup>120</sup> Vd. commento 222.

<sup>121</sup> Commento 219.

biblici e a san Paolo<sup>122</sup>. Poiché, come si sa, la gerarchia ontologica interiore, psicologica, riflette esattamente quella esteriore, cosmologica, ricevere un'illuminazione divina significa portare il proprio intelletto sino quasi al cosmo superiore: «È quanto pare che accada nel caso di quegli uomini che vivono in purezza, irreprensibilmente, secondo virtù e intelligenza. Questi, infatti, pur trovandosi sulla terra, riescono a far sfiorare l'etere al loro intelletto»<sup>123</sup>.

Tuttavia, gli episodi estatici sono rarissimi; per di più – benché assai superiori alla percezione comune – sono limitati, offrendo soltanto una contemplazione istantanea e fugace<sup>124</sup> del cosmo etereo. Dunque, una comprensione piena della verità, un accesso compiuto al Dio trascendente e iperuranio, è senza alcun dubbio fuori dalla portata dell'essere umano. Più correttamente, in linea con il mito platonico riportato nel *Fedro*, quella contemplazione è impossibile per l'uomo incarnato<sup>125</sup>. Come accennavamo prima, il legame con il corpo materiale rende comunque impuro lo spirito immaginativo e, di conseguenza, l'anima. Non è un caso che Gregora senta il bisogno, laddove Sinesio tratta della condizione ultraterrena<sup>126</sup>, di citare per intero il celebre passo del *Fedone* in cui, per bocca di Socrate, Platone definisce il corpo il carcere dell'anima<sup>127</sup>. Tutto ciò che si trova nel cosmo inferiore, ovvero nella dimensione transeunte, non può ambire alla dignità dell'essere:

---

<sup>122</sup> Vd. commento 217.

<sup>123</sup> Commento 410. La maggior parte dei neoplatonici infatti, già nell'antichità, aveva mancato di accogliere la dottrina plotiniana dell'anima non discesa, secondo cui una parte della ψυχή sarebbe rimasta ininterrottamente al livello ontologico degli intelligibili (cfr. Susanetti 2020, p. 73; un'allusione a questa teoria si trova in Syn., *De insomn.*, 11).

<sup>124</sup> Cfr. commento 218 (glossa all'espressione ἐν ἀκαρεῖ).

<sup>125</sup> Cfr. Pl., *Phdr.*, 248a-e (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, pp. 38-40).

<sup>126</sup> Vd. Syn., *De insomn.*, 7.

<sup>127</sup> Vd. commento 233. Vd. anche il commento 397, nel quale Gregora interpreta il mito della nascita di Atena come significante la caduta dell'anima.

Ad esempio, la casa che esiste adesso – soggetta al divenire – non è un ente. Non è infatti pervenuta alla perfetta compiutezza della sua realtà. Così ragiona Sinesio in questo passo, ed esplica quanto afferma. Parimenti, ritiene l'essere umano – finché in vita, ovviamente – un'entità calata nel divenire. Nel caso in cui muoia, allora lo riterrà un ente perfettamente in atto, giacché ha cessato di essere soggetto al divenire e ha raggiunto il compimento supremo dell'ente in potenza<sup>128</sup>.

L'uomo vivo, incarnato, non è, propriamente, ma diviene. Non può, dunque, neanche pretendere di comprendere la verità, che, per sua stessa definizione, è immutabile. Non può liberarsi del relativo, per ambire all'assoluto. L'unica possibilità di riscatto si trova nell'aldilà. È su questo punto che diverrebbe centrale il nono capitolo del *Trattato sui sogni*, dove, come dicevamo, Sinesio ha principalmente inserito la discussione di quelle «dottrine non ancora affrontate dalla filosofia degli Elleni». Gregora, d'altronde, non dedica una particolare attenzione a questo passaggio, sebbene certi commenti siano certamente rilevanti<sup>129</sup>. Se, infatti, la questione della sopravvivenza dell'individuo alla dissoluzione del corpo era centrale al dibattito socio-culturale del tempo di Sinesio e, più in generale, dell'epoca tardoantica<sup>130</sup>, non rivestiva più quella massima importanza nella Bisanzio paleologa, quando ormai la dottri-

---

<sup>128</sup> Commento 659.

<sup>129</sup> È il caso, ad esempio, del commento 375, nonché, soprattutto, del commento 386, dove Gregora pare riecheggiare un passo dell'opera *Sui mesi* di Giovanni Lido, nel quale l'autore di età giustiniana menziona antiche pratiche incineranti tese a far elevare il corpo dei defunti insieme con l'anima.

<sup>130</sup> Proprio per questo motivo il neoplatonismo pagano, contro gli stessi dettami di Plotino, a partire dal III secolo aveva acquistato una forte connotazione religiosa rituale, ampiamente fondata sulla πίστις (vd. Dodds 1970, pp. 120-122). Ma un'analoga sollecitudine si riscontra anche nel già citato episodio agiografico riguardante Sinesio, trasmesso da Mosco all'inizio del VII secolo (vd. *supra*, 4).

na cristiana predicava da secoli la vita eterna dopo la morte terrena. Il *focus* dell'interesse di Gregora, lo sappiamo, era piuttosto la definizione delle potenzialità cognitive dell'uomo in questo mondo.

Stabilito che la verità non si può osservare – almeno finché incarnati – ma solo intravedere, l'attenzione deve necessariamente spostarsi su quei frammenti, quei riflessi, del vero accessibili all'uomo virtuoso. Questi si trovano senz'altro nei prodotti umani ispirati dalla divinità, comprese le scienze trasmesse dalla tradizione dei sapienti. Le *Sacre Scritture*, anzitutto, contengono la rivelazione della divinità; ma anche le altre opere umane, purché basate sui λόγοι – cioè purché razionali, fondate sulla struttura divina che intesse l'universo –, devono conservare delle scintille di pura verità. E il trattato di Sinesio ovviamente non fa eccezione. Ma, al di là del lascito sapienziale del passato, alcuni frammenti divini si scorgono, lo abbiamo visto, in seno alla psicologia umana, laddove lo spirito immaginativo, e dunque l'anima, più si discosta dal dato sensibile. È il caso di certe esperienze estatiche, ma anche, più ordinariamente, di alcune visioni oniriche. Allora, molto spesso, è necessaria un'opportuna attrezzatura ermeneutica, poiché la verità tende a trovarsi occultata, velata, all'interno del sogno profetico. Non potendo ambire a una rivelazione palese, si devono affinare i mezzi interpretativi, nella decrittazione dei sogni così come nella lettura di certe opere letterarie:

Spesso, in effetti, si ha nel sonno l'impressione di vedere gli animali parlare con gli esseri umani, le piante spostarsi da sole, gli uomini volare come se avessero le ali e trasformarsi loro stessi in animali, e altre mille straordinarie visioni. Sinesio afferma allora che coloro che concepirono le favole trassero spunto dalle immagini oniriche. Come infatti la libertà e l'autonomia del sonno permettono di assistere a visioni prodigiose, riflessi indistinti e immagini oscure della verità, nonché, per così dire, schizzi preliminari di quanto accadrà nella veglia, allo stesso modo anche le favole, con una certa libertà, fanno sì che piante, pietre e animali parlino con voce umana e mille altri effetti di questo tipo –



in cui si occultano finzioni e semi di esortazioni veritiere –, capaci di mostrare, in modo accattivante, un aspetto piacevole per le orecchie bramose delle masse<sup>131</sup>.

La parola italiana ‘favole’ – cui si riconosce, sostanzialmente, un valore esoterico – traduce qui il termine greco μῦθοι, che copre, però, un campo semantico assai più ampio. Sono μῦθοι, ad esempio – o, ancora meglio, μυθικοὶ λόγοι –, anche quelli che raccontano delle fatiche di Eracle, i quali non dovranno essere presi alla lettera dall’uomo sapiente, bensì opportunamente intesi per il loro contenuto recondito<sup>132</sup> (μυστικός, ‘misterico’):

Si tratta di discorsi sacri che sembrano mitici, ma che in realtà sono misterici e più divini. I miti, infatti, in apparenza raccontano che Euristeo impartì degli ordini a Eracle e che questo sopportò tali prove e fatiche; i discorsi misterici invece, spiegando per l’appunto in senso misterico quanto narrato, recano in loro un secondo significato<sup>133</sup>.

È insomma indispensabile saper discernere fra livelli di contenuto e, ancora prima, fra sogni veritieri e sogni insignificanti. A tale questione, centrale, Gregora dedica un lungo scolio, nel quale espone una suddivisione dei prodotti onirici in cinque categorie: ἐνύπνιοι, φαντάσματα, χρηματισμοί, ὄράματα e ὄνειροι<sup>134</sup>. Se le prime due tipologie di sogno si riducono a mere apparizioni prive di significato – ovvero, rispettivamente, a una semplice eco delle esperienze diurne e a immagini

---

<sup>131</sup> Commento 805.

<sup>132</sup> Cfr. Susanetti 2020, pp. 79-85.

<sup>133</sup> Commento 345.

<sup>134</sup> Vd. commento 566. Come si diceva, la fonte più probabile di questo scolio è la traduzione planudea del *Commento al sogno di Scipione* di Macrobio (vd. *supra*, 3).

abnormi intraviste nel dormiveglia – i *χηματισμοί*, gli *ὀράματα* e gli *ὄνειροι* sono portatori di senso; con la differenza sostanziale, tuttavia, che solo gli ultimi necessitano di una qualche interpretazione (sono i cosiddetti sogni enigmatici), considerato che gli altri – in quanto vaticini appresi durante il sonno e sogni premonitori – esprimono in maniera evidente il loro messaggio. Secondo il parere di Gregora, dunque – in perfetto accordo con quanto affermato da Sinesio<sup>135</sup> –, non esisterebbero sogni ingannatori, o falsi, di per sé<sup>136</sup>, ma solo visioni oniriche terrene (ergo legate causalmente alla corporeità) e celesti, rivelatrici – nella maggioranza dei casi in maniera occulta (*ὄνειροι*) – di frammenti di verità. Nel caso in cui i sogni si rivelassero menzogneri, la colpa sarà da attribuire soltanto all'impurità del sognatore, che li ha resi confusi e indistinti, oltreché all'imperizia dell'interprete<sup>137</sup>. Pure la ben nota ripartizione compiuta dalla Penelope omerica fra sogni veritieri e sogni falsi – passanti, rispettivamente, per la porta di corno e la porta d'avorio – è convertita da Gregora in una suddivisione fra sogni terreni e sogni celesti<sup>138</sup>.

Una buona condotta e una corretta esegesi, dunque, possono senz'altro permettere di afferrare un riflesso di quella verità che, per le ragioni che sappiamo, diverrà disponibile per le anime migliori soltanto nell'oltrevita<sup>139</sup>. Perché il lavoro di decrittazione sia efficace, l'interpre-

---

<sup>135</sup> Vd. *De insomn.*, 13.

<sup>136</sup> Secondo l'intellettualismo etico platonico, infatti, il male coincide sempre con l'ignoranza (vd. *infra*, 7).

<sup>137</sup> Cfr. commento 593.

<sup>138</sup> Vd. commento 592.

<sup>139</sup> Cfr. commento 231. Si consideri, a questo proposito, il legame con l'aldilà che le due porte dei sogni omeriche assumono in Virgilio, che le pone nell'Ade (*Aen.*, VI, 893-897 [Perret 2002<sup>7</sup>, p. 77]). Molte culture, d'altro canto, hanno colto l'affinità fra il sonno e la morte e l'hanno estesa a una corrispondenza fra sogni e visioni dell'aldilà (cfr. Guidorizzi 2013, pp. 20-22, laddove si cita il caso dei Maori).

te onirico dovrà tenere conto della specifica costituzione del sognatore ed evitare di applicare una qualunque regola generale, valida sempre e per tutti<sup>140</sup>:

Che le premonizioni che appaiono e nella veglia e nel sonno siano condizionate dal giudizio, dalla conoscenza, dal modo di essere del singolo e talora anche dall'arte che questo svolge, è reso chiaro da quanto segue. Infatti, al re degli Assiri Nabucodonosor – dato che era continuamente dedito a ricercare e a procurarsi ogni sorta di ricchezza – Dio mostrò il futuro per il tramite di un'immagine fatta di oro, di argento e di altri materiali preziosi a lui familiari. Allo stesso modo, ai Magi, poiché si occupavano di stelle e dei loro moti e del loro assetto, Dio mostrò il mistero della provvidenza incarnata per il tramite di una stella. E ancora: ad Abramo, che era sul punto di partire per l'Egitto, Dio mostrò quanto gli sarebbe accaduto attraverso un'arte a lui familiare, ovvero l'astrologia caldaica e la preveggenza ottenuta dalla sezione delle vittime [...] <sup>141</sup>.

Stabilito come si struttura la capacità cognitiva dell'essere umano e quali sono i suoi limiti, si tratta adesso di comprendere meglio quali siano le applicazioni di quella verità che, sebbene solo in minima parte, l'uomo incarnato può aspirare a cogliere.

## 7. Al confine fra umano e divino. La magia

Lo studio della psicologia ha consentito di mettere in luce che il confine fra la materia e la dimensione intellettuale – che rappresenta poi il medesimo solco del dualismo cosmico – è segnato da quella entità che

---

<sup>140</sup> Il concetto è espresso, molto chiaramente, anche da Sinesio, che rigetta l'idea di un'arte oniromantica generale (vd. *De insomm.*, 17).

<sup>141</sup> Commento 728.

Sinesio ha definito spirito immaginativo. Purificare lo spirito, assottigliarlo distaccandolo progressivamente dalla pesantezza della materia, è quanto consente all'anima di impostare la propria risalita verso la contemplazione del regno intelligibile. Poiché l'uomo incarnato non può pretendere di elevarsi fino a una simile altezza, il mondo intermedio – la dimensione degli spiriti, ovvero dei demoni<sup>142</sup> – riveste un'importanza focale: è questo, infatti, il gradino della scala ontologica più prossimo a Dio con cui interagire in questa vita. Gli stessi sogni – di cui abbiamo appena discusso, sottolineandone l'importanza sul piano cognitivo – sono, secondo Gregora, trasmessi al dormiente da delle creature demoniche<sup>143</sup>. Queste, attive appunto in una zona di frontiera, compiono talvolta il bene e talvolta il male, in base al loro spessore e, quindi, alla loro tendenza verso la materia<sup>144</sup>:

[I Caldei] affermano che vi siano delle differenze fra i demoni. Sostengono che alcuni siano eterei, altri aerei, altri terrestri, altri acquatici,

---

<sup>142</sup> Vd. commento 208. Cfr. con quanto Platone fa dire a Diotima nel *Simposio* (202e [Robin – Vicaire – Laborderie 2002<sup>3</sup>, p. 53]); per approfondire su questo tema vd. Timotin 2012, pp. 37-52.

<sup>143</sup> Vd. i commenti 140 e 210. Vd. Guidorizzi 2013, pp. 137-147. Per una trattazione del legame fra demoni e profezia, oltretutto fra demoni e  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\iota$ , vd. Timotin 2012, pp. 234-237.

<sup>144</sup> Se i demoni compiono il male, secondo Gregora – in accordo con l'intellettualismo etico platonico –, è soltanto perché non conoscono la verità; quando la apprendono, tuttavia, non mancano di farsi immediatamente tramite di nozioni corrette: «I Caldei sostengono che i demoni della terra siano bugiardi, in quanto allontanati dalla divina sapienza; se si vuole, dicono, trarre da loro qualcosa di veritiero su un qualche evento futuro, si faccia un sacrificio: “Quando percepirai che un demone della terra sta arrivando, / offri la pietra *mnizuri* compiendo un'invocazione”. Questa pietra, infatti, ha il potere di evocare un altro demone più potente, il quale, accostandosi segretamente al demone della terra, probabilmente dirà la verità su ciò che viene richiesto, verità che poi l'altro subito riporterà al questuante» (commento 50).

altri ancora sotterranei. Dicono che quelli che vagano sulla terra e in acqua siano falsi per natura, giacché si trovano lontano dalla conoscenza divina e sono composti di materia oscura; quelli eterei invece sarebbero veritieri, poiché si trovano lontano dalla terra e vicino alla conoscenza divina<sup>145</sup>.

La verità cui l'uomo può ambire – che sia riposta nella tradizione o che sia trasmessa adesso da entità superiori – consiste, come sappiamo, in un insieme di ragioni, di λόγοι, ovvero di relazioni, corrispondenze esatte fra enti. L'insieme di queste nozioni in possesso del sapiente – giocoforza riferite al cosmo visibile<sup>146</sup> – può essere espresso con il termine “magia”. L'uomo saggio, il σοφός, è quindi sempre, almeno potenzialmente, anche μάγος:

[...] 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 determinato 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

---

<sup>145</sup> Commento 499. Vd. anche il commento 425. Scrive Sinesio, riferendosi allo spirito immaginativo: «Questo spirito animato [...] diviene dio, demone multiforme e fantasma» (*De insomn.*, 7). Questo significa che, in base al proprio spessore e alla propria pesantezza, uno spirito può sostanzarsi in una vasta gamma di entità, che vanno dal dio encosmico allo spettro. Cfr., a questo proposito, anche il commento 208.

<sup>146</sup> Vd. commento 31.

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<sup>147</sup>.

Il *μύθος*, dunque, in virtù della sapienza appresa, è in grado di agire sul cosmo<sup>148</sup>. La possibilità di azione rispetto alle divinità encosmiche era estremamente dibattuta fin dal neoplatonismo tardoantico, poiché da un lato si doveva tenere conto della dimensione eterea degli dei, ma dall'altro si doveva giustificare l'efficacia delle preghiere e dei riti umani, confutando la posizione epicurea<sup>149</sup>. Gregora, altrettanto, di-

---

<sup>147</sup> Commento 41. Per approfondire il funzionamento delle associazioni magiche si veda anche il commento 623, dove Gregora riporta e commenta alcuni versi tratti dall'*Odissea*: si tratta di un perfetto esempio di quella che James George Frazer definiva «magia omeopatica» (Frazer 1950, pp. 24-52).

<sup>148</sup> La magia fu estremamente diffusa a Bisanzio. Gregora faceva evidentemente riferimento a quella disciplina propria della classe dirigente, versata nella lettura di testi come, ad esempio, i *Cyranides* (vd. Burnett 2006, in part. p. 329), che, benché trasmessici in un greco vernacolare, furono all'attenzione di eruditi quali Romanus Pascalis (che lo tradusse in latino intorno alla metà del XII secolo: vd. Delatte 1942; Monticini 2017) e Demetrio Chloros (un chierico che, dopo avere rifiutato di aderire alla teologia palamita, si convertì al cattolicesimo, per poi rientrare nell'ortodossia: cfr. Mavroudi 2006, pp. 84-85; Cupane 1980, pp. 253-255). D'altronde, pratiche magiche furono estremamente diffuse anche a livello popolare – pure in seno al clero – e, anzi, furono quasi soltanto queste a subire dei veri atti di repressione da parte delle autorità (vd. su questo, in particolare per il XIV secolo, proprio Cupane 1980). Per una panoramica più generale della magia a Bisanzio nell'età paleologa si rinvia a Greenfield 1995, che propone un'analisi della materia fondata sulla tripartizione – dichiaratamente artificiale – fra pratiche magiche mirate alla protezione (pp. 131-136), alla manipolazione (pp. 136-143) e al disvelamento di conoscenze recondite (pp. 143-150).

<sup>149</sup> Si tratta, essenzialmente, della questione che ruota attorno alla validità della teurgia. Se Porfirio era alquanto scettico rispetto all'utilità dei riti al fine di congiungere l'uomo ai principi divini superiori e impassibili (la teurgia,

mostra di avere difficoltà ad ammettere un'azione del cosmo inferiore sul cosmo etereo<sup>150</sup>.

Proprio agli incantesimi e alle formule da utilizzare per ottenere il controllo sui demoni l'autore dedica un lungo scolio, nel quale vengono citati alcuni frammenti tratti dagli *Oracoli caldaici*<sup>151</sup>, accostati ad altri estratti esametrici ritenuti ispirati dalla divinità, ricavati piuttosto dalla *Filosofia rivelata dagli oracoli* di Porfirio, quasi certamente per il tramite della *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea<sup>152</sup>. È molto

---

allora, aveva per lui il solo scopo di elevare parzialmente l'anima umana: vd. Tanaseanu-Döbler 2014, pp. 151-152), Giamblico riteneva che il rito teurgico non consistesse nell'azione dell'inferiore sul superiore, bensì nella partecipazione della dimensione divina da parte dell'intelletto umano, che veniva elevato dagli stessi dei mediante la rivelazione dei simboli ineffabili della loro potenza (vd. Susanetti 1992, pp. 106-107; Timotin 2012, pp. 145-146, 215-228; cfr. commento 50).

<sup>150</sup> Vd. il commento 543, nel quale Gregora considera la dea Ecate un demone irrazionale. Vd. anche i commenti 210 e 623, dove l'autore afferma che i demoni altro non sarebbero che entità angeliche esiliate dalle schiere celesti. Per la differenza, non necessariamente netta, fra demoni e dei encosmici, vd. commento 207 (e Timotin 2012, pp. 151-152, 160-161, che si riferisce soprattutto al pensiero di Giamblico e Proclo). Sia detto *en passant* che proprio questa prossimità, talora ambiguità, fra esseri demonici e divinità encosmiche in opere di autori pagani funse da appiglio per vari scrittori cristiani (come ad esempio Firmico Materno ed Eusebio di Cesarea) per ricondurre divinità come Pan, Ecate e Serapide alla dimensione diabolica (Girgenti – Muscolino 2011, pp. XXXVIII-XXXIX).

<sup>151</sup> Per i frammenti superstiti degli *Oracoli caldaici* vd. Kroll 1894; des Places 1971; Majercik 1989. Gregora fu addirittura dileggiato da Nicola Cabasila per la sua tendenza a citare sovente l'opera (Pietrosanti 1999, pp. 111-112). Come accennato in precedenza (vd. *supra*, 3), è molto probabile che l'autore abbia consultato il commento di Psello prima di redigere quegli scoli in cui si riecheggiano dei passi degli *Oracoli caldaici*. Tre soli frammenti, tuttavia, vengono citati esplicitamente, tutti al commento 50.

<sup>152</sup> Gregora distingue chiaramente questi estratti, presentati semplicemente come χρησμοί, dalle χαλδαϊκά παραγγελιαί (vd. commento 50). Questi

interessante sottolineare, dal punto di vista antropologico, come per tutta questa tradizione, cui Gregora si rifà, la strategia per controllare i demoni consista nel pronunciarne il nome<sup>153</sup>:

Veniamo adesso a quei nomi che pronunciavano e invocavano, definendoli ‘nomi barbari che non si possono cambiare’. Esistono nomi ispirati dagli dei per ogni cosa, aventi un’indicibile potenza nei riti iniziatici, come *Sabaòth*, *Adonài*, *Cherubim*, *Serafim*, *Abraàm*, *Isaàk*, *Iakòb* e tutti quelli che – sostengono appunto i Caldei – se tradotti in lingua greca, perderebbero ogni potenza ed energia, come anche riteneva il sapiente Origene. Pure Asclepio, discepolo di Ermete Trismegisto, nel suo discorso al re d’Egitto afferma: «Per quanto ti è possibile, o re, custodisci attentamente il discorso che noi ti doniamo, affinché questi misteri non giungano ai Greci, né la loro splendida e ornata dizione renda inefficace la giusta pronuncia dei nomi, che è sacra, potente e ca-

---

testi, sebbene ritenuti caldaici da Terzaghi (Terzaghi 1904, pp. 189-193) e pubblicati, benché fra quelli di provenienza dubbia, nell’edizione di Édouard des Places (fr. 219-224 [des Places 1971, pp. 118-120]), sono in realtà, appunto, tratti dalla *Filosofia rivelata dagli oracoli* di Porfirio (Wolff 1856, pp. 114-115, 130-131, 155-158), perduta raccolta di sentenze attribuite perlopiù ad Apollo (inteso come il dio della religione orfica), ma anche ad altre divinità. Tuttavia, essi non sono solo sei, come indicato da Terzaghi, poi seguito da des Places, bensì sette (Bydén 2014, alla p. 181, menziona soltanto «six hexameter fragments», ma dopo aver citato un «Apolline oracle» a p. 179): tre si trovano al commento 50, altri tre al commento 543 e uno al commento 623. Come citazioni di Porfirio questi frammenti si riscontrano anche nella *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea (Mras 1954, pp. 179, 237-238, 246); tre di essi (il secondo del commento 50 e il secondo e il terzo del commento 543) si leggono pure in Teodoreto di Cirro (*Affect.*, X, 22 [Canivet 1958, pp. 367-368]), di cui uno (il terzo del commento 543) anche in Giovanni Filopono (*Op.*, IV, 20 [Reichardt 1897, p. 202]). Pare evidente per l’affinità del commento, d’altronde, che la fonte consultata da Gregora sia stata Eusebio (Bydén 2014, p. 182, n. 68).

<sup>153</sup> Cfr. Susanetti 2020, pp. 76-77.



rica di energia». In effetti queste parole, espresse nella lingua originale, hanno un loro chiaro significato. Sono proprio quel particolare modo di pronunciare e la forza dei nomi egizi a contenere in sé il potere delle formule: alterate, divengono oscure e prive di ogni energia<sup>154</sup>.

Si colgono allora almeno due elementi di estrema rilevanza. Il primo è che, come si è appena letto, ha il controllo su un demone chi ne conosce il nome, inteso magicamente come depositario dell'essenza del soggetto che lo porta (λόγος). Si tratta di una credenza molto antica e diffusa in varie culture; ad esempio, è presente nella latinità classica – basti pensare al nome segreto di Roma<sup>155</sup> – e nelle *Sacre Scritture* – ovvero nell'episodio della *Genesi* in cui Adamo dà il nome agli animali che popolano il giardino dell'Eden<sup>156</sup>. Inutile dire che questa tradizione conoscerà una notevole fortuna anche nei tempi successivi, sia a Bisanzio<sup>157</sup>, sia nel folklore europeo, fino alle fiabe dei fratelli Grimm<sup>158</sup> e all'occultismo di Aleister

---

<sup>154</sup> Commento 50.

<sup>155</sup> Vd. Serv., *In Aen.*, II, 351 (Thilo – Hagen 1986, p. 277); Macr., *Sat.*, III, 9, 1-5 (Goldlust 2021, pp. 98-99). Per una recente messa a punto della questione vd. Tommasi 2014.

<sup>156</sup> AT, *Gn.*, 2, 19-20 (Rahlfs 1935, I, pp. 3-4).

<sup>157</sup> È il caso del demone femminile Gellò: un esorcismo di origine almeno tardoantica e diffuso nel folklore greco fino a tempi alquanto recenti, trasmessoci da numerose fonti manoscritte, mette in scena un santo o un angelo che impone al demone – avvezzo a colpire specialmente i neonati, le donne e il bestiame – di rivelargli i suoi numerosi nomi (dodici e mezzo, ad esempio, nel rotolo Wien, ÖNB, *Suppl. gr.* 116: cfr. Szegvári 2014, in part. p. 214), attraverso i quali quello potrà essere controllato (vd. Braccini 2020 e 2021). Di questo demone si occupa anche Psello: *De Gil.* (O'Meara 1989, p. 164).

<sup>158</sup> Si pensi, ad esempio, alla fiaba di Tremotino (Grimm 1951<sup>9</sup>, pp. 196-198); o a *E sette!*, variante del ponente ligure (citata da Italo Calvino nelle sue *Fiabe italiane*: Calvino 1956, pp. 17-20) delle *Tre filatrici* (Grimm 1951<sup>9</sup>, pp. 55-56).

Crowley<sup>159</sup>. Ma il secondo elemento certamente rilevante che si coglie nel passo di Gregora è che non basta conoscere il nome del demone per possederlo, bisogna anche pronunciarlo. Pare dunque che il potere effettivo dell'ὄνομα non sia recondito nel suo significato, quanto piuttosto nel suo suono. Il λόγος, allora, assume la sua valenza linguistica<sup>160</sup> e perfino musicale. Torniamo insomma al già citato commento 56, dove i λόγοι cosmici sono trattati da Gregora – sulla scorta di Sinesio – secondo il loro possibile significato di ‘accordi’<sup>161</sup>. Viene alla mente tutta la lunga tradizione mitica che faceva di Orfeo il magico suonatore in grado di incantare rocce, piante e corsi d’acqua<sup>162</sup>, nonché di superare il canto delle Sirene<sup>163</sup>; fino alle sue declinazioni più recenti, ancora presenti nel folklore europeo, come il fiabesco pifferaio di Hamelin<sup>164</sup>.

I demoni possono anche assumere le sembianze di fantasmi<sup>165</sup>. Merita di essere rilevato che Gregora dedica un lungo scolio alla necroman-

---

<sup>159</sup> Si pensi all’utilizzo di Crowley del cabalistico *Shemhamphorasch* (Crowley 1912, in part. pp. 178-179).

<sup>160</sup> È noto che il destino stesso era concepito dalla cultura latina classica come un verdetto pronunciato da un vate o direttamente da un dio (*fatum*). Proprio per questo divinità del destino erano i *tria fata*, figure costituenti, assieme ad altre (come le *agrestes feminae* citate da Burcardo di Worms), le fate dei romanzi e delle fiabe medievali (per tutto questo vd. Bettini 2022, pp. 111-160).

<sup>161</sup> Vd. *supra*, 5.

<sup>162</sup> A.R., I, 26-31 (Vian – Delage 2002<sup>3</sup>, I, p. 51).

<sup>163</sup> A.R., IV, 902-909 (Vian – Delage 2002<sup>3</sup>, III, p. 109); Orph., A., 1270-1275, 1284-1290 (Vian 2002<sup>2</sup>, pp. 167-168). Peraltro, il canto delle Sirene è accostato all’armonia delle sfere celesti da Platone (R., X, 617b-c [Chambry 2003<sup>10</sup>, p. 118]); cfr. anche Iamb., VP, 18, 82 (Deubner 1975, pp. 47-48), e Procl., In R., 5 (Kroll 1899, pp. 68-69).

<sup>164</sup> La cui storia è trasmessa, di nuovo, dai fratelli Grimm (Grimm 1994, pp. 281-283).

<sup>165</sup> Cfr. *supra* in questo capitolo e vd. i commenti 283 e 285.

zia. Nessun μάγος, a suo dire, ha il potere di evocare davvero le anime dei defunti; e neppure i demoni possono tanto; perciò, «non avendo il potere di evocare le anime, i demoni devono necessariamente assumere l'aspetto di quei defunti e con tali sembianze appaiono e sono riconoscibili dagli amici e dai parenti di quelle persone; rispondono a quanto gli viene chiesto e fanno ciò che gli viene ordinato»<sup>166</sup>. Pare che qui Gregora stia implicitamente affermando che la natura dell'anima – a prescindere dalla condotta dell'individuo e quindi dal livello di purità dello spirito che la avvolge<sup>167</sup> – sia un'entità troppo elevata per essere fatta oggetto di magia. Dunque, come nei sogni, anche in questo caso il ruolo dei demoni è quello degli intermediari: metamorficamente, assumono le fattezze dell'anima evocata e sotto tali spoglie si mostrano agli uomini. La loro, tuttavia, proprio come nel caso delle visioni oniriche, è una verità estremamente parziale, non possedendo quelli il λόγος per comprendere davvero, e riprodurre davvero, lo *status* dell'anima. La loro ignoranza li costringe a mantenere una certa densità, a provare dolore e, conseguentemente, a cadere molto spesso in errore, ovvero a commettere il male<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> Commento 623.

<sup>167</sup> Cfr. Syn., *De insomn.*, 7. Si ricordi che, secondo la filosofia platonica, l'anima è un'entità di origine celeste e assolutamente impersonale, in grado di incarnarsi più volte. La memoria dell'esistenza terrena dell'individuo si andrebbe a collocare, secondo il pensiero di Sinesio, piuttosto nello spirito (cfr. Susanetti 1992, p. 151).

<sup>168</sup> Vd. commento 623. Cfr. anche con il commento 55. Nel folklore, è caratteristica comune a tutte le entità diaboliche e dannate un'irrimediabile inquietudine, non dissimile da quella tipica dell'ossessione e della psicosi, ovvero l'incapacità totale di ottenere una qualsiasi forma di requie: si pensi a personaggi del mito come Sisifo, le Danaidi, Tantalò, ma anche alla strega della fiaba *I sei cigni*, dalla testa perennemente tremante (von Franz 2007<sup>2</sup>, pp. 127-128). Questo fattore peculiare pare essere collegato al principio in base al quale bene e verità coincidono in un'entità immobile ed eterna, somigliante all'Essere di Parmenide e all'Uno di Plotino, agli antipodi della quale si pone la dimensione transeunte del divenire, che è appunto quella propria della

## 8. Conclusioni. La ricerca fra *superstitio* e *λόγος*

Nel suo celeberrimo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Émile Benveniste ha sagacemente definito la parola latina *superstitio* come la facoltà di «colui che parla di una cosa passata come se [...] vi fosse realmente stato presente»<sup>169</sup>, ovvero come se ne fosse stato *superstes*. La nostra impressione di persone del XXI secolo rispetto al contenuto del commento di Gregora al *Trattato sui sogni* – soprattutto per quanto riguarda il notevole rilievo assegnato all'onirologia, alla demonologia, alla magia – è che esso sia intriso, etimologicamente, di superstizione. Ovverosia, che l'autore risponda a delle domande, fornisca delle spiegazioni, riferendosi a fenomeni di cui, tuttavia, non è davvero *superstes*. È curioso ricordare che il punto di vista di Gregora, invece, era quello di ricercare e di presentare una conoscenza massimamente razionale e affidabile, in quanto fondata sul *λόγος*.

La determinazione di *λόγοι*, di connessioni – ergo la riduzione a formule semplici di entità complesse –, è alla base di qualunque ricerca umana, naturalmente. E, come è ovvio, in ogni sua applicazione presenta un margine di approssimazione. Ecco perché l'eccessiva fiducia nel *λόγος* (ogni cultura ha il proprio) genera immancabilmente *superstitio*. La predilezione per la tecnica, per la riduzione del mondo a ingranaggio traducibile in linguaggio matematico – secondo la metafisica dominante in Occidente a partire dalla prima età moderna, di ascendenza cartesiana e newtoniana – a ben vedere non fa eccezione, pronunciando sovente profezie arbitrarie anche laddove assicura delle prognosi razionali.

In conclusione, quello che di più saggio si cela a nostro avviso nell'opera esegetica di Gregora, a prescindere da tutti i suoi limiti – e che quindi, in tal senso, parla ancora con profitto al nostro presente –, è

---

materia e di gran parte dei demoni.

<sup>169</sup> Benveniste 1976<sup>2</sup>, p. 495.

proprio il fatto di muovere da un quesito epistemologico. In altri termini, è a nostro parere preziosa quella consapevolezza che porta l'autore e la sua cultura a non dare mai per scontato di poter comprendere i quesiti che il mondo pone loro. Prova ne è il fatto che, come si sa, la risposta a tale quesito fu oggetto di aspro dibattito nella Bisanzio dei Paleologi. Il platonico Gregora finì sostanzialmente per constatare – alla maniera socratica, se si vuole – di non avere accesso alla verità, se non in minima parte<sup>170</sup>. Eppure, anche i suoi interlocutori palamiti dovettero ammettere l'inaccessibilità dell'essenza divina<sup>171</sup>.

Quello che è certo è che l'approccio di questi sapienti verso la natura – comunque la si voglia intendere – fu tendenzialmente improntato all'umiltà. La stessa che, con ogni evidenza, pare mancare ad altre impostazioni metodologiche, che ci sono d'altronde più familiari: è il caso dell'aspirazione razionalista di riduzione della fisica a geometria, così come della dottrina della scienza comtiana – entrambe tanto attuali in questo nostro mondo contemporaneo –, implicanti, aprioristicamente, la capacità dell'uomo di conoscere e dominare la *res extensa*<sup>172</sup>. Proprio

---

<sup>170</sup> Gregora, dunque, al pari del suo maestro Metochita, condivise un dogmatismo negativo nei confronti del mondo materiale, piuttosto che un vero e proprio scetticismo, inteso alla maniera di Sesto Empirico (vd., per questo, Bydén 2002, pp. 204-207; vd., in particolare, p. 207, n. 80, dove lo studioso esprime i propri dubbi – pur senza pervenire a un'esclusione – rispetto al fatto che Gregora avesse in mente delle antiche fonti scettiche al momento della redazione del nostro commento 707, come invece ipotizzato da Demetracopoulos 1999, pp. 88-109; la questione è ripresa anche in Bydén 2014, pp. 183-184). Si veda, su questo tema, soprattutto il dialogo *Florenzio*, in cui Gregora, per bocca del personaggio Nicagora, espone tutte le sue riserve circa una conoscenza piena della natura da parte dell'essere umano (cfr. Manolova 2017, pp. 209-213).

<sup>171</sup> Vd. *supra*, 6.

<sup>172</sup> Si pensi alle varie resistenze espresse dalla comunità scientifica all'indeterminazione quantistica. Sul fronte della storia del pensiero, Simone Weil, ad esempio, criticò aspramente la scienza contemporanea: «La scienza

per questo motivo, crediamo, giova sempre ricordare che la scienza non offre certezze assolute, ma che, piuttosto, «è come un edificio costruito su palafitte»<sup>173</sup>.

---

del XX secolo è la scienza classica dopo che le è stato tolto qualcosa. Tolto, non aggiunto» (Weil 1998<sup>2</sup>, p. 131).

<sup>173</sup> Popper 2010<sup>4</sup>, p. 108.

## Nota testuale

Il testo greco del *Trattato sui sogni* di Sinesio qui riportato è tratto dalla più recente edizione critica dell'opera, approntata da Jacques Lamoureux<sup>174</sup>. La nostra versione riproduce fedelmente il modello in ogni sua parte – compreso l'uso delle virgolette e dei segni d'interpunzione –, distinguendosi solo per l'utilizzo delle maiuscole. Ogni specifica divergenza è segnalata e giustificata in nota.

Il testo greco del commento di Niceforo Gregora è tratto dall'unica edizione critica dell'opera attualmente disponibile, ovvero quella pubblicata da Paolo Pietrosanti<sup>175</sup>. Di nuovo, di essa si conserva l'uso delle virgolette e dei segni d'interpunzione, nonché il riferimento, per ogni lemma che introduce una glossa o uno scolio, alla pagina dell'*editio princeps* di Denis Pétau<sup>176</sup> e alla pagina e alla riga del testo critico di Nicola Terzaghi<sup>177</sup>. Ci è parso tuttavia utile, in aggiunta, non solo numerare ogni singolo lemma – così da facilitarne il rimando –, ma anche riportare fra parentesi tonda il numero di pagina e di riga in cui quello

---

<sup>174</sup> Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. 268-311.

<sup>175</sup> Pietrosanti 1999, pp. 1-106; il testo critico della *Premessa* è alle pp. 123-129.

<sup>176</sup> Pétau 1633, pp. 130 C-156 B. I testi della *Premessa* e del commento di Gregora si ritrovano anche in PG, CXLIX, coll. 521-642.

<sup>177</sup> Terzaghi 1944, pp. 143-189.

compare nella versione del testo di Sinesio contenuta in questo volume. Rispetto all'edizione di Pietrosanti, l'accentazione dei lemmi è stata spesso tacitamente adattata (considerando il fatto che essi compaiono qui estrapolati dal loro contesto); ogni ulteriore modifica ai lemmi o al testo critico è stata invece segnalata nell'apparato di note. Infine, allo scopo di rendere la consultazione più agevole, si è suddiviso il commento – sia nella versione originale che in quella italiana – secondo i capitoli del *Trattato sui sogni*. Per lo stesso motivo, si è ripartita la *Premessa* dell'esegesi di Gregora in paragrafi. Le tre tabelle, che sono a tutti gli effetti parte integrante del commento, sono state riportate in appendice; è stato tuttavia inserito un rimando in quel luogo del testo in cui esse compaiono nelle versioni manoscritte.

La traduzione dell'opera di Sinesio è stata eseguita in modo tale che ogni singolo lemma segnalato nel commento trovasse in essa una sua esatta corrispondenza<sup>178</sup>. Quindi, la traduzione di ogni glossa e scolio dell'esegesi di Gregora è introdotta dalla traduzione del rispettivo lemma di riferimento, preceduta dal rimando al numero di pagina e di riga in cui quello si trova nella versione italiana del *Trattato sui sogni* riprodotta in questo volume. La traduzione di tutte le citazioni presenti nell'opuscolo di Sinesio è nostra; lo stesso per quanto riguarda gli *excerpta* riportati da Gregora nella sua esegesi, con la sola eccezione dei passi omerici<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Laddove questo tentativo di mimesi rischia di rendere non immediatamente comprensibile il testo di Sinesio, si ricorre a dei chiarimenti in nota.

<sup>179</sup> Per i quali ci siamo rifatti a Cerri – Gostoli 1999 (per l'*Iliade*) e a Di Benedetto 2010 (per l'*Odissea*).



## TESTI E TRADUZIONE

## ΠΡΟΘΕΩΡΙΑ

ἀρχαῖον οἶμαι καὶ λίαν πλατωνικὸν ὑπὸ προσχήματι φαυλοτέρας ὑποθέσεως κρύπτειν τὰ ἐν φιλοσοφίᾳ σπουδαία, τοῦ μήτε τὰ μόλις εὐρεθέντα πάλιν ἐξ ἀνθρώπων ἀπόλλυσθαι μήτε μολύνεσθαι δήμοις βεβήλοις ἐκκείμενα. τοῦτο τοίνυν ἐξηλώθη μὲν ὅτι μάλιστα τῷ παρόντι συγγράμματι· εἰ δὲ καὶ τούτου τυγχάνει, καὶ τὰ ἄλλα περιπτῶς εἰς τὸν ἀρχαῖον τρόπον ἐξήσκηται, ἐπιγνοίεν ἂν οἱ μετὰ φιλοσόφου φύσεως αὐτῷ συνεσόμενοι.

## ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ

[1] εἰ δέ εἰσιν ὕπνοι προφηῆται 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.

ἀπόνως μὲν γε τῶν μεγίστων τυγχάνειν θεῖόν ἐστιν ἀγαθόν· ἀνθρώποις δὲ οὐκ ἄρα ἀρετῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων καλῶν ἰδρῶτα θεοὶ προπάρειθεν ἔθηκαν.

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 θεῶ μὲν εἰς τὸ γινώσκειν ἢ φύσις ἀρκεῖ,

## Prologo<sup>1</sup>

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 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 a 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.

### *Trattato sui sogni*

[1] 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”<sup>2</sup>.

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”<sup>3</sup>.

La divinazione sarebbe dunque il più grande dei beni. Infatti, è proprio per la sapienza e, quindi, per la capacità cognitiva, che si distingue la divinità dall'uomo e l'uomo dall'animale. Se alla divinità, per giungere alla conoscenza, è sufficiente la propria natura, per l'essere

---

<sup>1</sup> Come detto (Introduzione, 3), il *Prologo* dell'opera non è stato commentato da Gregora, quasi certamente perché il testimone manoscritto in possesso dell'autore non lo riportava.

<sup>2</sup> Hes., *Op.*, 42 (Mazon 2002<sup>17</sup>, p. 87).

<sup>3</sup> Hes., *Op.*, 289 (Mazon 2002<sup>17</sup>, p. 97).

ἀπὸ δὲ μαντείας ἀνθρώπων πολλαπλάσιον παραγίνεται τοῦ τῆ κοινῆ 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' ἐσόμενα, πρό τ' ἐόντα,

καὶ ὀμήρῳ δὲ ἄρα διὰ τοῦτο τῆς τοῦ διὸς γνώμης ἐξῆται τὰ τῶν θεῶν πράγματα, ὅτι πρότερος γέγονε καὶ πλείονα οἶδεν, αὐτῷ δὴπου 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 δὲ τις ὑφ' ἐτέρων ἐπῶν ἀναπείθεται τὴν ἡγεμονίαν τοῦ διὸς χειρῶν ἰσχὺν εἶναι λογίζεσθαι, ὅτι, φησί,

βίη δ' ὄγε φέρτερος ἦεν,

οὗτος φορτικῶς ὠμίλησε τῆ ποιήσει καὶ ἀνήκοός ἐστι τῆς κατ' αὐτὴν φιλοσοφίας, τοὺς θεοὺς οὐδὲν ἄλλο ἢ νοῦς λεγούσης. ταύτη προσπερονᾷ πάλιν τῷ κατ' ἀλκὴν περιεῖναι, τὸ καὶ γενεῆ πρότερος, τὸν δία νοῦν λέγων ἀρχεγονώτερον· νοῦ δὲ ἰσχὺς τί ἂν ἄλλο ἢ φρόνησις εἴη; καὶ ὅστις οὖν θεὸς ὢν ἄρχειν ἀξιούται θεῶν, νοῦς ὢν, σοφίας περιουσία κρατεῖ ὥστε καὶ τὸ βίη δ' ὄγε φέρτερος εἰς ταῦτ' ἡμῖν τῷ πλείονα οἶδεν ἀνακάμπει καὶ περίσταται. διὰ τοῦτο καὶ ὁ σοφὸς οἰκεῖος θεῷ, ὅτι πειράται σύνεγγυς εἶναι τῆ γνώσει καὶ πραγματεύεται περὶ νόησιν ἢ τὸ θεῖον οὐσίωται.

umano è comunque possibile, attraverso la divinazione, ottenere un grado molto più elevato di sapienza rispetto a quello che normalmente gli spetterebbe. In genere, in effetti, 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”<sup>4</sup>

e le faccende divine, in Omero, dipendono dalla volontà di Zeus perché “egli era nato prima e sapeva di più”<sup>5</sup>, 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 versi, 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”<sup>6</sup>,

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 “più grande per nascita”<sup>7</sup>, definendolo 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 a Dio: perché si sforza di avvicinarlo nella conoscenza e perché si occupa del pensiero, che è l'essenza stessa della divinità.

---

<sup>4</sup> Hom., *Il.*, I, 70 (Mazon 2002<sup>9</sup>, I, p. 6).

<sup>5</sup> Si ha qui un adattamento al contesto di Hom., *Il.*, XIII, 355 (Mazon 2002<sup>9</sup>, III, p. 17).

<sup>6</sup> Hom., *Od.*, XVIII, 234 (Bérard 2002<sup>12</sup>, III, p. 59).

<sup>7</sup> Hom., *Il.*, XV, 166 (Mazon 2002<sup>9</sup>, III, p. 72).

[2] αὐται μὲν ἀποδείξεις ἔστων τοῦ μαντεῖαν ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι τῶν ἐπιτηδευομένων ἀνθρώποις. εἰ δὲ σημαίνει μὲν διὰ πάντων πάντα, ἅτε ἀδελφῶν ὄντων τῶν ἐν ἐνὶ ζῳῳ, 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 – σοφός δὲ ὁ φύσει μαθῶν –, καὶ ἄλλος ἄλλα καὶ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἥττον, ὡσπερ ὁ μὲν κατὰ συλλαβάς, ὁ δὲ ἀθρόαν τὴν λέξιν, ὁ δὲ τὸν λόγον ὁμοῦ – οὕτως ὀρθῶσι σοφοὶ τὸ μέλλον, οἱ μὲν ἄστρα εἰδότες, ἄλλος τὰ μένοντα, καὶ ἄλλος τὰ πυρσὰ τὰ διάττοντα, οἱ δὲ ἐν σπλάγχχοις αὐτὰ ἀναγνόντες, οἱ δὲ ἐν ὀρνίθων κλαγγαῖς καὶ καθέδραις καὶ πτήσεσι· τοῖς δὲ καὶ τὰ καλούμενα σύμβολα τῶν ἐσομένων ἐστὶν ἀρίδηλα γράμματα, φωναὶ τε καὶ συγκυρήσεις<sup>1</sup> ἐπ’ ἄλλω γινόμεναι, σημαντικῶν ὄντων ἅπασι πάντων, ὥστ’, εἰ σοφία παρ’ ὄρνισιν ἦν, τέχνην ἂν ἐξ ἀνθρώπων, ὡσπερ ἡμεῖς ἐξ αὐτῶν, ἐπὶ τὸ ἐσόμενον συνεστήσαντο. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἐκεῖνοις, ὡσπερ ἡμῖν ἐκεῖνοι, πάννεοι καὶ προπάλαιοι καὶ πανδέξιοι. ἔδει γὰρ, οἶμαι, τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπνου τὰ μέρη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἐνὸς ὅλου μέλη τυγχάνοντα. καὶ μὴ ποτε αἱ μάγων ἵγυγες αὐται· καὶ γὰρ θέλγεται παρ’ ἀλλήλων ὡσπερ σημαίνεται· καὶ σοφός ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν. ἔλκει γὰρ ἄλλο δι’ ἄλλου, ἔχων ἐνέχυρα παρόντα τῶν πλεῖστον ἀπόντων, καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα· ὡσπερ γὰρ ἐν ἡμῖν σπλάγχχου παθόντος

---

<sup>1</sup> συγκρίσεις Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 271, l. 13. Si ricava tuttavia dal commento 39 che Gregora doveva lavorare su un manoscritto contenente in questo *locus* la lezione συγκυρήσεις.

[2] 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 – quasi delle lettere diverse che, alcune fenicie, altre egizie, altre assire, come 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<sup>8</sup>), altri leggono le medesime cose nelle viscere degli animali; altri ancora si dedicano a interpretare i voli, le pose e i gridi 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 di un solo, unico, insieme. Forse in questo modo si possono spiegare anche gli incantesimi dei maghi: difatti, ogni ente può vicendevolmente attrarsi, così come può significarsi. Saggio è colui che conosce la parentela tra le parti del cosmo: egli può attirare una cosa attraverso un'altra, potendo contare su formule, materiali e forme quali pegni presenti di enti lontanissimi<sup>9</sup>. Lo stesso fenomeno avviene nel nostro corpo, quando le viscere sono

---

<sup>8</sup> Riferimento alle meteore: vd. commento 31.

<sup>9</sup> Cfr. Syn., *Calv.*, 10 (Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 66).

ἄλλο συμπέπονθεν, καὶ τὸ τοῦ δακτύλου κακὸν εἰς τὸν βουβῶνα ἀπερείδεται, πολλῶν τῶν μεταξὺ μὴ παθόντων· ἐνὸς γὰρ ἦν ἄμφω ζώου καὶ ἔστιν αὐτοῖς τι μᾶλλον ἐτέρων πρὸς ἄλληλα. καὶ δὴ καὶ θεῶ 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 ὁμοιοίας· ἔστι γὰρ τις ὡς ἐν συγγενείᾳ τοῖς μέρεσι καὶ διχόνοια· οὐ γὰρ ἐστὶν ὁ κόσμος τὸ ἀπλῶς ἓν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἓν. 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 ἓν, ἀρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου.

[3] ἀρχιμήδης μὲν οὖν ὁ σικελὸς ἦται χωρίον ἔξω τῆς γῆς ὡς ἑαυτὸν ἀντιταλαντεύσων ὅλη τῇ γῆ· ἐν αὐτῇ γὰρ ὦν οὐκ ἔχειν ἔφη



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*<sup>10</sup> e la *nete*<sup>11</sup>. Questo in virtù dell'unità originaria. Come avviene in ogni parentela, 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 costituisce allora l'armonia, della lira e del cosmo.

[3] Archimede di Sicilia chiedeva uno spazio esterno alla terra per poter fare lui stesso da contrappeso a tutta la terra; rimanendovi sopra,

---

<sup>10</sup> Ovvero la corda con cui intrattiene un rapporto epitrito: vd. nota successiva e commento 56.

<sup>11</sup> Cfr. Porph., *Gaur.* (Kalbfleisch 1895, p. 49; l'opera era un tempo, erroneamente, attribuita a Galeno). Sinesio fa qui quasi certamente riferimento al sistema τέλειον, composto da quattro tetracordi sovrapposti e da un tono isolato aggiunto all'estremità più bassa (προσλαμβανόμενος). In tale sistema, la corda chiamata ὑπάτη μέσων non sarà intonata con quella posta immediatamente al di sotto, alla distanza di un tono (detta λιχανὸς ὑπάτων), con la quale intrattiene un rapporto epogdo (corrispondente a un intervallo di seconda), bensì con quella con cui intrattiene un rapporto epitrito (equivalente a un intervallo di quarta: è il caso della corda chiamata μέση), nonché con la cosiddetta νήτη διεzeugμένων, dalla quale è separata da un intervallo di ottava (vd. per alcune di queste questioni Susanetti 1992, pp. 100-101).

δύναμιν πρὸς αὐτήν. ὁ δὲ ὅτιοῦν 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.

ἢ γὰρ νοῦ φύσις ἀμείλικτος· τὸ δὲ παθητικόν ἐστι τὸ θελγόμενον. τὸ μὲν δὴ πλάτος ἔν τε μαντείαις καὶ τελεταῖς, ἢ τῶν ἐν κόσμῳ παρέχεται πληθὺς καὶ συγγένεια, διαστάντων μὲν ἢ πληθὺς, ἐνὸς δὲ ὄντων συγγένεια. καὶ τελετὰς μὲν, ἀλλὰ μηδὲ ὁ λόγος κινεῖται, νόμῳ πολιτείας πειθόμενος· μαντικὴν δὲ ἀνεμέσητον ἀποδέξασθαι. Καὶ δὴ τὸ ὅλον αὐτῆς ἐκ τῶν ἐνότων ἐγκεκωμίσσεται. 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 ὀλοκλήρῳ τῇ φύσει θεωρούμενον. ὁ δὲ λόγος ἐδείκνυ καὶ τοῦτο σεμνόν, ὥσπερ ἐν τελεταῖς τὸ ἀπόρρητον. οὕτως οὐδὲ τὰ χρηστήρια πᾶσι συνετὰ

diceva, non avrebbe potuto trovare la forza necessaria per agire su di essa. Eppure, nessuno, per quanto profondo conoscitore della natura del cosmo, se postone al di fuori, potrebbe sfruttare la propria sapienza: per agire su di esso, infatti, a esso si deve fare ricorso. Una volta spezzata la continuità, invano si faranno delle osservazioni e ogni manifestazione sarà ridotta a simbolo privo di anima. Tutto ciò che di divino si trova al di fuori del cosmo non può essere assolutamente fatto oggetto di sortilegi:

“Egli se ne sta seduto lontano, senza inquietarsi  
né preoccuparsi”<sup>12</sup>.

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 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 alla legge dello Stato; della divinazione, al contrario, si può parlare liberamente<sup>13</sup>. Di questa disciplina nel suo insieme, tutte le volte che è stato possibile, sono state tessute le lodi. 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 a ogni tipologia di divinazione e che, di conseguenza, per nessuna di esse può essere ritenuto un valido argomento quanto si osserva nella natura tutta intera<sup>14</sup>. Nel presente trattato abbiamo già dimostrato come questa caratteristica sia qualcosa di venerabile, al pari del segreto nei riti misterici. Neppure gli oracoli pronunciano responsi comprensibili a

---

<sup>12</sup> Hom., *Il.*, XV, 106 (Mazon 2002<sup>9</sup>, III, p. 70).

<sup>13</sup> Si nota qui un chiaro riferimento ai decreti teodosiani, emanati tra il 391 e il 392, nei quali si proibiva qualunque rito diverso da quello cristiano.

<sup>14</sup> Cioè l'evidenza delle percezioni presenti.

φθέγγεται, και λοξίας ἐκεῖθεν ὁ πυθοῖ χρησμοδὸς 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 ἢ διὰ τῶν ὕπων <ἂν> εἶη μαντεία, κοινὴν ἔχουσα πρὸς τε τὰ ἄλλα καὶ πρὸς τοὺς χρησμοὺς τὴν ἐπίκρυψιν.

[4] ἐπιθετέον δὲ μάλιστα μαθήσεων ταύτη ὅτι παρ' ἡμῶν αὕτη καὶ ἔνδοθεν καὶ ἰδία τῆς ἐκάστου ψυχῆς. νοῦς μὲν γὰρ ἔχει τὰ εἶδη τῶν ὄντων, ἀρχαία φιλοσοφία φησί. προσθειῆμεν δ' ἂν ἡμεῖς ὅτι καὶ τῶν γινομένων ψυχῆ· ἐπειδὴ λόγος ἐστὶ νῶ πρὸς ψυχὴν ὅστις τῶ ὄντι πρὸς τὸ γινόμενον. ἐναλλάξ οὖν πρώτῳ πρὸς τρίτον καὶ δευτέρῳ πρὸς τέταρτον, καὶ ἀνάπαλιν λαβόντες, οὐδὲν ἤττον ἂν ἀληθεύοιμεν ὅροις ἐπιστήμης ἐπόμενοι. οὕτως ἂν ἀποδεδειγμένον εἶη τὸ ὑφ' ἡμῶν ἀξιούμενον, ὅτι τὰ εἶδη τῶν γινομένων ἔχει ψυχῆ· ἔχει μὲν οὖν πάντα, προβάλλει δὲ τὰ προσήκοντα καὶ ἐνοπτρίζει τὴν φαντασίαν, δι' ἧς τὴν ἀντίληψιν τῶν ἐκεῖ μενόντων ἴσχει τὸ ζῶον. ὥσπερ οὖν οὐδὲ τοῦ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐπαίτομεν, πρὶν τῶ κοινῶ τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν ἀπαγγεῖλαι, καὶ τὸ μὴ εἰς ἐκείνην

tutti, tant'è che il vaticinatore pitico è detto Lossia<sup>15</sup>. 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 la divinità 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.

[4] 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 degli enti, come dice l'antica filosofia<sup>16</sup>. 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 e 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<sup>17</sup>; 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<sup>18</sup> non le abbia trasmesse per il tramite dell'entità comune: ciò che non le arriva resta quindi ignoto all'essere vivente<sup>19</sup>. Allo stesso modo, non possediamo neppure la per-

---

<sup>15</sup> Cioè l'«ambiguo». Il vaticinatore pitico è ovviamente l'oracolo di Apollo a Delfi.

<sup>16</sup> Cfr. Pl., *Prm.*, 132b (Diès 2003<sup>7</sup>, p. 63).

<sup>17</sup> Cfr. Pl., *Ti.*, 71b-e (Rivaud 2002<sup>7</sup>, pp. 198-199).

<sup>18</sup> Cfr. Syn., *Di.*, 8 (Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 161).

<sup>19</sup> Per un'analisi approfondita di questo complesso passaggio vd. Monticini 2021b, pp. 164-167.

ἦκον λανθάνει τὸ ζῶον, οὕτως οὐδὲ τῶν ἐν τῇ πρώτῃ ψυχῇ τὴν ἀντίληψιν ἴσχομεν πρὶν εἰς φαντασίαν ἤκειν αὐτῶν ἐκμαγεῖα. καὶ ἔοικεν αὕτη ζωὴ τις εἶναι μικρὸν ὑποβᾶσα καὶ ἐν ιδιότητι φύσεως σταῖσα. αἰσθητήριά γέ τοι πάρεστι κατ' αὐτήν. καὶ γὰρ χρώματα ὀρῶμεν καὶ ψόφων ἀκούομεν καὶ ἀφῆς πληκτικωτάτην ἀντίληψιν ἴσχομεν, ἀνενεργήτων ὄντων τῶν ὀργανικῶν μορίων τοῦ σώματος. καὶ μὴ ποτε ἱερώτερον τοῦτο γένος αἰσθήσεως. κατ' αὐτό γέ τοι καὶ θεοῖς τὰ πολλὰ συγγινόμεθα καὶ νουθετοῦσι καὶ χρῶσι καὶ ἄλλα προμηθουμένοις. ὥστε εἰ μὲν τῷ γέγονεν θησαυρὸς ὕπνου δῶρον, οὐκ ἐν θαυμαστοῖς ἄγω· οὐδ' εἴ τις καταδαρθῶν ἄμουσος, ἔπειτα ἐντυχῶν ὄναρ ταῖς μούσαις, καὶ τὰ μὲν εἰπὼν τὰ δὲ ἀκούσας, ποιητὴς ἐστὶ δεξιός, ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς χρόνος ἠνεγκεν, οὐδὲ τοῦτο τῶν λίαν ἐστὶ παραδόξων. ἐῷ δ' ἔγωγε καὶ ἐπιβουλάς καταμηνυθείσας καὶ ὄσοις ὕπνος ἰατρὸς ἐξάντη τὴν νόσον ἐποίησεν, ἀλλ' ὅταν εἰς τὰς τελεωτάτας τῶν ὄντων ἐποψίας ὁδὸν ἀνοίξη τῇ ψυχῇ τῇ μὴ ὀρεχθείσῃ ποτὲ μηδὲ εἰς νοῦν βαλομένη τὴν ἄνοδον, τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἐν τοῖς οὖσι κορυφαιότατον, φύσεως ὑπερκύψαι καὶ συνάγει τῷ νοητῷ τὸν ἐς τοσοῦτο πεπλανημένον ὡς μὴ ὄθεν ἦλθεν εἰδέναι. εἰ δέ τις μέγα μὲν οἶεται τὴν ἀναγωγὴν<sup>2</sup>, φαντασίᾳ δὲ ἀπιστεῖ μὴ τοι καὶ κατ' αὐτήν ποτε πορισθῆναι τὴν εὐδαίμονα συναφὴν, ἀκουσάτω τῶν ἱερῶν λογίων ἃ λέγει περὶ διαφόρων ὁδῶν. μετὰ δὲ τὸν ὅλον κατάλογον τῶν οἴκοθεν εἰς ἀναγωγὴν ἀφορμῶν, καθ' ὃν ἔξεστι τὸ ἐνδοθεν σπέρμα αὐξῆσαι·

τοῖς δέ – φησί – διδακτὸν ἔδωκε φάους γνῶρισμα λαβέσθαι·

τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας εἴς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς.

ὀρᾶς; ἀντιδιέστειλεν εὐμοιρίας μαθήσεων. ὁ μὲν ὕπαρ, φησίν, ὁ δὲ ὄναρ διδάσκεται· ἀλλ' ὕπαρ μὲν ἀνθρωπὸς ἐστὶν ὁ διδάσκων,

<sup>2</sup> ἀγωγὴν Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 275, l. 23. Si ricava tuttavia dal commento 131 che Gregora doveva lavorare su un manoscritto contenente in questo *locus* la lezione ἀναγωγὴν.

cezione 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 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 avere parlato con loro e 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 degli enti all'anima che non ha mai desiderato né concepito una simile salita, allora si tratterebbe del massimo che possa capitare: chi ha vagato al punto di 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 Dio concesse con lo studio di afferrare il simbolo della luce; altri, che dormivano, li fecondò con la propria forza”<sup>20</sup>.

Visto? L'oracolo distingue due modi per ottenere il successo nell'apprendimento. In un caso si impara da svegli, nell'altro mentre si dorme.

---

<sup>20</sup> *Orac. Chald.*, fr. 118 (des Places 1971, p. 96).

τὸν ὑπνώοντα δὲ θεὸς ἐῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς, ὡς ταῦτὸν εἶναι τὸ μανθάνειν τε καὶ τυγχάνειν· τὸ γὰρ ἐγκαρπίσαι καὶ πλεόν ἐστὶ τοῦ διδάξαι.

[5] ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῖν παρελήφθω 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 σπλάγχων τε τομαί· τάδ' ἀθύρματα πάντα,

καὶ φεύγειν αὐτὰ παρακελεύεται· οἱ δέ, ἅτε ὄντες ὑπὲρ τὸ πλήθος, τέχνας μὲν ἐπὶ τὸ ἐσόμενον ἄλλος ἄλλας ἀπολαμβάνοντες, ἀξιοῦσιν ἐργάζεσθαι· ὄνειρων δὲ ὑπερορῶσιν ὡς προὔπτου πράγματος, οὗ μέτεστιν ὁμοτίμως ἀμαθεῖ τε καὶ σοφῷ. τί οὖν, εἰ ταύτη καὶ σοφός, ὅτι τοῦ κοινοῦ πλεόν τυγχάνει; τοιγάρτοι καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ, καὶ τούτων γε μᾶλλον τὰ μέγιστα, κοινότατα πρόκεινται. ἡλίου γὰρ οὔτε θεσπεσιώτερον ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲν οὔτε δημοσιώτερον. εἰ δὲ τὸ αὐτοπτῆσαι θεὸν χρῆμα εὐδαιμον, τὸ διὰ φαντασίας ἐλεῖν πρεσβυτέρας αὐτοψίας ἐστίν. αἴσθησις γὰρ αἰσθητήριον αὕτη, ὅτι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς. ἀλλὰ τὸ μὲν ἐνδομυχεῖ καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχει τοῦ ζῶου καθάπερ ἐξ ἀκροπόλεως· περὶ γὰρ αὐτὸ πᾶσαν τὴν τῆς κεφαλῆς



Tuttavia, nel primo caso è l'uomo a essere insegnante, mentre nel secondo è Dio a fecondarlo nel sonno con la propria forza, facendo quindi dell'apprendere e dell'ottenere una cosa sola; ed essere fecondati da Dio è certo molto meglio che insegnare.

[5] 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:

“Non sezionare le vittime del sacrificio e le loro viscere: non è null'altro che un passatempo”<sup>21</sup>,

e si esorta addirittura a 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 anche così l'uomo sapiente possa incrementare la propria conoscenza, 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 la divinità con i propri occhi è già di per sé un evento beato, carpirla 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<sup>22</sup>, avendo la natura posto attorno a questo tutta l'attività della testa.

---

<sup>21</sup> *Orac. Chald.*, fr. 107 (des Places 1971, pp. 92-93).

<sup>22</sup> Cfr. *Pl., Ti.*, 70a (Rivaud 2002<sup>7</sup>, p. 196); cfr. anche *Syn., Calv.*, 12 (Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 70).

πραγματεῖαν ἢ φύσις ὠκοδομήσατο. ἀκοή δὲ καὶ ὄψις οὐκ εἰσὶν αἰσθήσεις, ἀλλ' αἰσθήσεως ὄργανα τῆς κοινῆς ὑπερέτιδες, οἷον πλωροὶ τοῦ ζῴου διαγγέλλουσαι τῇ δεσποίνῃ τὰ θύραθεν αἰσθητὰ ὑφ' ὧν θυροκοπεῖται τὰ ἔξωθεν αἰσθητήρια. καὶ ἡ μὲν ἅπασι τοῖς μέρεσιν αὐτῆς αἰσθησίς ἐστιν ἐντελής· ὄλω τε γὰρ ἀκούει τῷ πνεύματι, καὶ ὄλω βλέπει, καὶ τὰ λοιπὰ πάντα δύναται· διανέμει δὲ τὰς δυνάμεις ἄλλην κατ' ἄλλο καὶ προῦκυψαν ἐκ τοῦ ζῴου χωρὶς ἐκάστη καὶ εἰσὶν οἷον εὐθεῖαι τινες ἐκ κέντρου ῥυεῖσαι καὶ εἰς τὸ κέντρον συννεύουσαι, μία μὲν πᾶσαι κατὰ τὴν κοινὴν ρίζαν, πολλαὶ δὲ κατὰ τὴν πρόοδον. ζῶωδεστάτη μὲν οὖν ἡ διὰ τῶν προβεβλημένων ὀργάνων αἰσθησίς, οὐδὲ αἰσθησίς οὔσα πρὶν ἐπὶ τὴν πρώτην φθάσῃ· ἡ θειοτέρα δὲ καὶ ψυχῇ προσεχής, ἡ ἄμεσος αἰσθησίς.

[6] εἰ δὲ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις διὰ τὸ γινώσκειν τιμῶντες, ὅτι μάλιστα ἴσμεν ἃ τεθεάμεθα, φαντασίαν ἀποσκορακίζοιμεν ὡς ἀπιστοτέραν αἰσθήσεως, εὐοίκαμεν ἐπιλαθομένοις ὅτι μηδὲ ὀφθαλμὸς ἅπαντα ἀληθῆ δείκνυσιν, ἀλλ' ὁ μὲν οὐδὲ δείκνυσιν, ὁ δὲ ψεύδεται, καὶ παρὰ τὴν φύσιν τῶν ὀρωμένων, καὶ δι' ὧν ὀράται· ταῖς γὰρ ἀποστάσεσιν ἐλάττω καὶ μείζω ταῦτα, καὶ τὰ καθ' ὕδατος μείζω, ἡ δὲ κόπη κεκλασμένη προσπίπτει· καὶ παρὰ τὴν ἀδυναμίαν τὴν αὐτὸ αὐτοῦ τὸ ὄμμα· λημῶν γὰρ συγκεχυμένα καὶ ἀδιάκριτα δείκνυσι. καὶ ὅστις οὖν τὸ φανταστικὸν πνεῦμα νοσεῖ, μὴ ἀπαιτεῖται σαφῆ μηδὲ εἰλικρινῆ τὰ θεάματα· ἥτις δὲ αὐτοῦ νόσος καὶ οἷς λημᾶ καὶ παχύνεται καὶ οἷς καθαίρεται καὶ ἀπειλικρινεῖται καὶ εἰς τὴν φύσιν ἐπάνεισι, τῆς ἀπορρήτου φιλοσοφίας πυνθάνου, ὑφ' ἧς καὶ καθαιρόμενον διὰ τελετῶν, ἔνθεον γίνεται. αἶ τε εἰσκρίσεις, πρὶν τὸν θεὸν ἐπεισαγαγεῖν τὸ φανταστικόν, ἐκθέουσι. καὶ ὅστις αὐτὸ διὰ τοῦ

L'udito e la vista, infatti, non sono sensi, ma strumenti servi del senso comune, quasi fossero i portieri dell'essere vivente che annunciano 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 a unità, ma quando di lì si dipartono diventano molte. La sensazione più animalesca è quella che si ha mediante gli organi sensoriali esterni, la quale, a ben vedere, non è neppure sensazione prima di raggiungere la prima percezione; più divina e prossima all'anima, in effetti, è la percezione immediata.

[6] Se, stimando le sensazioni 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 ai filtri attraverso i quali si osserva. In base alla distanza, infatti, le cose possono apparire più grandi o più piccole; sott'acqua appaiono più grandi e 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 rischiarì e si purificò, 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 la divinità. 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

κατὰ φύσιν βίου τηρεῖ καθαρὸν, ἐτοίμῳ χρῆται, ὡς ταύτη πάλιν εἶναι κοινότατον· ἐπαῖει γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦτο τῆς ψυχικῆς διαθέσεως καὶ οὐκ ἀσύμπαθές ἐστι καθ' αὐτό, καθάπερ τὸ ὄστρεῶδες περιβλήμα. ἐκεῖνο μὲν γὰρ καὶ ἀντίθεσιν ἔχει πρὸς τὰς ἀμείνους τῆς ψυχῆς διαθέσεις. ἀλλὰ τοι τὸ πρῶτον αὐτῆς καὶ ἴδιον ὄχημα, ἀγαθνομένης μὲν λεπτύνεται καὶ ἀπαιθεροῦται, καकुνομένης δὲ παχύνεται καὶ γεοῦται. ὅλως γὰρ τοῦτο μεταίχμιόν ἐστιν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὄρος ἀμφοῖν· καὶ διὰ τούτου τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται. ταύτη καὶ χαλεπὸν ἐστὶν αἰρεθῆναι διὰ φιλοσοφίας τὴν φύσιν αὐτοῦ. ἐρανίζεται γὰρ τι προσῆκον ὡς ἐκ γειτόνων ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, καὶ φαντάζεται μιᾷ φύσει τὰ τοσοῦτον ἀπφικισμένα.

[7] τό γέ τοι πλάτος τῆς φανταστικῆς οὐσίας ἐξέχεεν ἢ φύσις εἰς πολλὰς μοίρας τῶν ὄντων. καταβαίνει γέ τοι μέχρι ζώων, οἷς οὐκέτι πάρεστι νοῦς, οὐδέ ἐστὶν ὄχημα τότε θειοτέρας ψυχῆς, ἀλλ' αὐτὴ ταῖς ὑποκειμέναις δυνάμεσιν ἐποχεῖται, αὐτὴ λόγος οὔσα τοῦ ζώου, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν φρονεῖ τε καὶ πράττει δεόντως. καθαίρεται γέ τοι καὶ ἐν ἀλόγοις, ὡς εἰσφρεῖσθαί τι κρεῖττον· γένη τε ὅλα δαιμόνων οὐσιώται τῇ τοιαύτῃ ζωῇ· ἐκεῖνα μὲν γὰρ, 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 ποιοῦμεθα, πλὴν εἰ δὴ τις ἐν ἀκαρεῖ ποτε ἐπαφὴν ἔσχεν εἶδους αὐλοῦ· τὸ δὲ ὑπερκύβαι φαντασίαν χαλεπὸν οὐχ ἦττον ἢ εὐδαιμον· νοῦς γάρ, φησί, καὶ φρόνησις ἀγαπητὸν ὄτῳ καὶ εἰς γῆρας ἀφίκοιντο, τὴν ἀφάνταστον λέγων· ὡς ἢ γε

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"<sup>23</sup>, 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 essa persegue il bene, mentre si ispessisce e diviene terroso se essa compie il male. Quello, infatti, è perfettamente intermedio alla ragione e all'irrazionalità, al corporeo e all'incorporeo, di cui rappresenta il confine comune; è proprio passando attraverso lo spirito che gli esseri divini 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.

[7] La natura ha riversato l'estensione dell'essenza dell'immaginazione su 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 a 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. Si afferma<sup>24</sup> che sia già cosa ottima che l'intelletto e la saggezza giungano con la vecchiaia, in-

---

<sup>23</sup> Pl., *Phdr.*, 250c (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 43).

<sup>24</sup> Si tratta di Platone: cfr. *Lg.*, II, 653a (Diès – Gernet 2003<sup>5</sup>, p. 38).

προβεβλημένη ζωὴ φαντασίας ἐστὶν ἢ νοῦ φαντασία χρωμένου. τό γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἶδωλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχῇ· 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 ἐλαφρίζουσης αὐτὸ καὶ ἐναπομοργνυμένης κηλῖδα τῆς χείρονος. ὀλκαῖς οὖν φυσικαῖς ἢ μετέωρον αἶρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις – τό τε αὕτη [ξηρῆ] ψυχὴ σοφὴ πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείῳ τεῖνον εὐρίσκομεν –, ἢ παχὺ καὶ ὑγρὸν γινόμενον τοῖς χηραμοῖς τῆς γῆς ἐνδύεται, ῥοπῆ φυσικῆ φωλεῦον καὶ ὠθούμενον εἰς τὴν κατάγειον χώραν· τόπος γὰρ οὗτος οἰκειότατος ὑγροῖς πνεύμασι. κάκεῖ μὲν κακοδαίμων τε καὶ ποιναῖος ὁ βίος· ἕξεστι δὲ χρόνῳ καὶ πόνῳ καὶ βίοις ἄλλοις καθηραμένην ἀναδῦναι. γενομένη γὰρ ἀμφίβιον δίαιλον θεῖ καὶ παρὰ μέρος ὀμιλεῖ τοῖς χείροσι καὶ τοῖς κρείττοσιν· ἦν δανεῖζεται μὲν ἀπὸ τῶν σφαιρῶν ἢ πρώτη ψυχὴ κατιοῦσα κάκεινης ὥσπερ σκάφους ἐπιβᾶσα τῷ σωματικῷ κόσμῳ συγγίνεται. ἀγῶνα δὲ ἀγωνίζεται τοῦτον ἢ συναναγαγεῖν, ἢ μὴ τοι συγκαταμεῖναι· μόλις μὲν γάρ, ἀλλὰ γένοιτ' ἂν ἀφεῖναι μὴ συνεπόμενον· οὐ γὰρ θέμις ἀπιστεῖν ἐγνωσμένων τῶν τελετῶν· αἰσχρὰ δ' ἂν ἐπάνοδος γένοιτο μὴ ἀποδιδοῦσαις τὸ

tendendo 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 ultraterrena dell'anima, 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: in questo consiste il piumaggio dell'anima (riteniamo che a null'altro si riferisca Eraclito con l'espressione "l'anima saggia è secca"<sup>25</sup>). Tuttavia, se diviene denso e umido, allora, per inclinazione naturale, sprofonda nei recessi della terra, acquattandosi e immergendosi sempre più nella regione sotterranea (luogo straordinariamente adatto agli spiriti umidi). Là conduce una vita infelice e di castigo; è possibile tuttavia che l'anima, purificatasi con il tempo, con la fatica e con altre vite, riemerge. Nata infatti come essere anfibio, essa intraprende una doppia corsa<sup>26</sup>, accompagnandosi, di volta in volta, agli elementi peggiori e a quelli migliori. La prima anima prende in prestito l'immaginazione dalle sfere celesti durante la propria discesa e si trova congiunta a essa, quasi fosse la sua navicella, quando si addentra nel cosmo corporeo. Questa dunque è la sfida che l'anima si trova a dover affrontare: risalire assieme all'immaginazione, oppure, quanto meno, non restare in basso con quella. Infatti, per quanto sia difficile, potrebbe accadere che l'anima abbandoni lo spirito, se questo 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

---

<sup>25</sup> Heraclit., fr. 22 B 118 (Diels – Kranz 1968-1969, I, p. 177).

<sup>26</sup> Cioè, propriamente, un percorso dello stadio in andata e ritorno: si trattava di una disciplina olimpica (vd. Susanetti 1992, p. 132).

ἀλλότριον, ἀλλὰ περὶ γῆν ἀπολειπούσαις ὅπερ ἄνωθεν ἠρανίσαντο. καὶ τοῦτο μὲν ἐνὶ καὶ δευτέρῳ δῶρον ἂν γένοιτο τελετῆς καὶ θεοῦ· φύσιν δὲ ἔχει τὴν ἅπαξ ἐγκεκεντρισμένην εἰς αὐτὸ ψυχὴν ἢ ὁμορροθεῖν ἢ ἔλκειν ἢ ἔλκεσθαι· πάντως γε μέντοι συνεῖναι μέχρι τῆς ὄθεν ἦλθεν ἐπανόδου. ὥστε καὶ βρῖθον ὑπὸ κάκης συγκατασπᾶ τὴν ἐφεῖσαν αὐτῷ βαρυνθῆναι ψυχὴν. καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ δεδίττεται τὰ λόγια τὸ νοερὸν ἐν ἡμῖν σπέρμα·

μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,

ὃ βυθὸς αἰὲν ἄπιστος ὑπέστρωται καὶ ἀειδῆς,

ἀμφικνεφῆς, ῥυπόων, εἰδωλοχαρῆς, ἀνόητος.

νῶ γὰρ πῶς καλὸν βίος ἔμπληκτος καὶ ἀνόητος; τῷ δὲ εἰδώλω, διὰ τὴν ποιὰν τότε τοῦ πνεύματος σύστασιν, ἢ κάτω χώρα προσήκει· ὁμοίῳ γὰρ τὸ ὅμοιον ἦδεται.

[8] εἰ δὲ ἐν ἐξ ἀμφοῖν τῷ συνδυασμῷ γίνεται, καὶ ὁ νοῦς ἂν ἐμβαπτισθεῖη τῷ ἦδεσθαι. καίτοι τοῦτο κακῶν ἂν εἴη τὸ ἔσχατον, μηδ' ἐπαίειν κακοῦ παρόντος· τοῦτο γὰρ ἔστι μηδ' ἀναδύναμις ζητούντων, ὥσπερ ὁ σκίρρος τῷ μηκέτι λυπεῖν οὐδὲ ὑπομιμνήσκει τοῦ σῶζεσθαι· καὶ διὰ τοῦτο ἀναγωγὸν ἢ μετάνοια. ὁ γὰρ τὰ ἐν οἷς ἔστι δυσχεραίνων φυγὴν μηχανᾶται· καὶ καθαροῦ τὸ μέγιστον



ciò che non è loro e che abbandonano sulla terra quanto preso in prestito in alto: questo, per uno o due, potrebbe essere concesso come dono dell'iniziazione e della divinità. Ma per sua natura lo spirito procede in armonia con l'anima, una volta che quella in esso si è innestata, oppure la trascina, oppure ne è trascinato; in ogni caso, dovranno stare uniti fino a che l'anima non sia risalita alla regione da cui proviene. Di conseguenza, gravato dalla malvagità, lo spirito trascina giù quell'anima che si lascia appesantire. È proprio questo l'argomento cui ricorrono gli oracoli per spaventare il seme intellettuale che risiede in noi:

“Non chinarti in basso, verso il cosmo oscuro,  
dove si distende un abisso infido, informe,  
circondato dall'ombra, sporco, evanescente, privo di intelletto”<sup>27</sup>.

Quale bene potrebbe esserci per la mente in una vita impulsiva, senza alcuna razionalità? A un fantasma, piuttosto – causa una certa densità dello spirito –, si addice la parte bassa del cosmo: il simile, infatti, attrae il simile.

[8] Se mai un'unità fosse ottenuta dall'unione dei due elementi<sup>28</sup>, allora anche l'intelletto sarebbe immerso nel piacere. E questo sarebbe il più grave dei disastri, poiché non si presta attenzione al male presente, che è poi quel che capita a chi non si sforza di riemergere, come si fosse in presenza di un tumore che, in quanto non duole, non sollecita alla guarigione: per questo motivo un mezzo per l'ascesa è il pentimento<sup>29</sup>. Chi non sopporta le circostanze nelle quali si trova prepara la fuga;

---

<sup>27</sup> *Orac. Chald.*, fr. 163 (des Places 1971, p. 106).

<sup>28</sup> Ovvero l'intelletto e il simulacro.

<sup>29</sup> Probabilmente qui Sinesio allude a un pentimento rispetto a un'esistenza fondata sui piaceri transeunti e materiali, inteso come premessa di una conversione alla filosofia (vd. Susanetti 1992, p. 137). Stéphane Toulouse (Toulouse 2016, pp. 659-662) ha connesso questo pentimento al rito battesimale (lo studioso intravede la medesima allusione anche in *Syn., H.*, I, 646 [Lacombrade 1978, p. 59]). Quand'anche l'ipotesi di Toulouse cogliesse nel vero (sebbene prove inconfutabili non ve ne siano), le due letture non

μέρος ἢ βούλησις· ταύτη γὰρ ὀρέγει χεῖρα τὰ δρώμενά τε καὶ τὰ λεγόμενα· ἀπούσης δὲ ἄψυχος ἅπανα καθαρτικὴ τελετὴ, κολοβὸς οὔσα τοῦ μεγίστου συνθήματος. καὶ διὰ τοῦτο τῆδε τε κάκει χρεῖαν τὴν μεγίστην τε καὶ ἀρίστην τῆ τάξει τῶν ὄντων αἰ κρίσεις παρέχονται, τὸ λυπηρὸν ἀντεισάγουσαι καὶ τῆς ἐμπλήκτου χαρᾶς τὴν ψυχὴν ἐκκαθαίρουσαι· αἶ τε παρ' ἀξίαν καλούμεναι συμφοραὶ μέγα μέρος συμβάλλονται πρὸς τὸ λῦσαι τὴν σχέσιν ἣν ἔχομεν πρὸς τὰ τῆδε. καὶ ἡ πρώτη πρόνοια διὰ τούτων εἰσάγεται τοῖς ἔχουσι νοῦν δι' ὧν τοῖς οὐκ ἔχουσι ἀπιστεῖται. ὡς οὐκ ἔστιν ὅπως ποτ' ἂν ἀποστραφεῖν τὴν ὕλην ψυχὴ μηδενὶ κακῶ περι τὰ τῆδε προσκόπτουσα. διὸ τὰς πολυθρυλήτους εὐτυχίας οἶεσθαι δεῖ λόχον ἐπὶ ψυχᾶς ἐξευρησθαι τοῖς ἐφόροις τῶν κάτω. ὥσθ', ὅτι μὲν ἂν ἐξελθούσαις γένοιτο πόμα λήθαιον, ἄλλος εἰπάτω· εἰσελθούση δὲ εἰς τὸν βίον ψυχῆ λήθαιον ὀρέγεται πόμα τὸ τῆδε ἠδὺ καὶ μελίχιον. θῆσσα γὰρ κατιούσα τὸν πρῶτον βίον ἐθελοντῆς ἀντὶ τοῦ θητεῦσαι δουλεύει· ἀλλὰ ἐκεῖνο

nell'atto della purificazione il ruolo più importante lo riveste la volontà; a essa tendono la mano le azioni e le parole<sup>30</sup>; se manca la volontà, tutto quanto il rito catartico è insignificante, in quanto mutilo dell'elemento più importante. Anche per questo motivo, sia in questa vita che nell'aldilà, le condanne apportano un enorme e decisivo servizio al mantenimento dell'ordine tra gli esseri, immettendo nell'anima il dolore e purificandola da una gioia insensata. Le sventure, sebbene siano definite così senza motivo, rivestono un ruolo fondamentale nel far venire meno la relazione che possediamo con le cose dell'aldiquà. Attraverso di quelle, la prima provvidenza si insinua in coloro che hanno senno, mentre, per le stesse ragioni, viene ritenuta indegna di fede da parte di coloro che non lo possiedono. In effetti, è impossibile che l'anima si volga lontano dalla materia, se non incappa in qualche male proprio delle cose dell'aldiquà. Perciò, le tanto celebrate fortune non sono da considerarsi che come un'insidia tesa alle anime dai guardiani del cosmo inferiore. Qualcun altro affermi pure che all'acqua del Lete<sup>31</sup> si dissetano le anime che hanno lasciato la vita terrena. In verità quella bevanda, che poi non è altro che quanto di amabile e di dolce esiste nell'aldiquà, viene porta all'anima prima di incarnarsi. L'anima, infatti, discesa come serva salariata nella sua prima vita, di propria iniziativa decide di divenire schiava anzi-

---

sarebbero a nostro avviso affatto incompatibili (cfr. Monticini 2021b, pp. 38-39, n. 130).

<sup>30</sup> Traduzione letterale che aiuta, però, a capire meglio l'esegesi di Gregora (vd. commenti 288 e 292). Di seguito una traduzione migliore: «da essa dipendono le azioni e le parole».

<sup>31</sup> Riferimento al mito di Er (Pl., *R.*, X, 614a-621d [Chambry 2003<sup>10</sup>, pp. 112-124]). Le anime si disseterebbero a questa fonte dell'oblio dopo la morte del corpo per dimenticare la loro vita terrena. Questo, tuttavia, le indurrebbe a reincarnarsi di nuovo: per questo Sinesio la intende come metafora delle lusinghe della materia, da rifuggire assolutamente (dello stesso avviso Macrobio: *Somn.*, I, 12, 10-11 [Armisen-Marchetti 2003<sup>2</sup>, I, p. 68]).

μὲν ἦν λειτουργίαν τινὰ ἐκπλήσαι τῇ φύσει τοῦ κόσμου, θεσμῶν ἀδραστείας ἐπιταττόντων. γοητευθεῖσα δὲ ὑπὸ τῶν δώρων τῆς ὕλης, πάθος πέπονθε παραπλήσιον ἐλευθέροις ἐπὶ συγκείμενον χρόνον μεμισθωμένοις, οἱ κάλλει θεραπαίνης ἐνσχεθέντες μένειν ἐθέλουσι, τῷ κυρίῳ τῆς ἐρωμένης δουλεύειν ὁμολογήσαντες. καὶ ἡμεῖς εἰκόκαμεν, ὅταν ποτ' ἀπὸ βαθείας τῆς γνώμης ἠσθῶμεν ἐπὶ τῶν περὶ σῶμά τε καὶ θυραίων, ἀγαθῶν εἶναι δοκούντων, ὁμολογεῖν τῇ φύσει τῆς ὕλης ὅτι καλῆ· ἡ δὲ τὴν συγκατάθεσιν ἡμῶν γραμματεῖον ἀπόρρητον δέχεται, κἂν ἀποχωρῆσαι ὡς ἐλεύθεροι βουλευσώμεθα, φυγάδας εἶναί φησι καὶ ἐπανάγειν πειρᾶται καὶ ὡς δραπετευόντων ἀντιλαμβάνεται, τὸ γραμματεῖον ἐπαναγινώσκουσα. τότε δὴ καὶ μάλιστα ῥώμης τε δεῖ τῇ ψυχῇ καὶ ἀρωγοῦ τοῦ θεοῦ· ὡς οὐ φαῦλος ἀγὼν ὁμολογίαν ἑαυτοῦ παραγράψασθαι, τυχὸν δὲ καὶ βιάσασθαι. ποιναί τε γὰρ ὕλαϊται τότε δὴ καὶ παρ' εἰμαρμένην κινοῦνται κατὰ τῶν ἀφηνιασάντων πρὸς τοὺς νόμους αὐτῆς· καὶ τοῦτο ἄρα αἱ καλούμεναι πείραι ἃς ἠρακλέα τε ἀνατλήναί φασιν ἱεροὶ λόγοι, καὶ εἰ δὴ τις ἕτερος ἐλευθερίᾳ κατὰ τὸ καρτερόν ἐπεχείρησε, μέχρις ἂν ἐκεῖ τὸ πνεῦμα διαβιβάσωσιν οὐ μὴ φθάνωσιν αἱ χεῖρες τῆς φύσεως. εἰ δὲ ἐντὸς ὄρων τὸ ἄλμα γένοιτο, κατασπᾶται, καὶ δεῖ βαρυτέρων ἀγώνων· ἀφειδεῖ γὰρ ὡς ἀλλοτριῶν ἤδη· κἂν ἀπογνῶσι τῆς ἀνόδου,

ché lavorare dietro compenso<sup>32</sup>. Nel primo caso si trattava di adempiere un servizio richiesto dalla natura del cosmo, comandandolo la legge di Adrastea<sup>33</sup>. In seguito, l'anima, ammalata dai doni della materia, si trova in una situazione assai simile a quella di uomini liberi remunerati per un periodo di tempo prestabilito che, rapiti dalla bellezza di una schiava, pur di restare, si impegnano col padrone dell'amata a servirlo come fossero loro stessi schiavi. Pure noi, qualora con profonda convinzione ci rallegrassimo per qualcosa di corporale ed esteriore che ha l'apparenza del bene, ci impegneremmo con la natura della materia, riconoscendone la bellezza. Quella riceve la nostra approvazione come un contratto ineffabile e anche se poi decidiamo di andarcene, rivendicando la nostra libertà, ci tratta come disertori e tenta quindi di ricondurci indietro e, leggendo ad alta voce il contratto, si riappropria di noi come si fa con dei fuggiaschi. È allora che l'anima ha più bisogno di forza e del soccorso divino; poiché non è un'impresa da nulla invalidare il proprio impegno, ricorrendo, se è il caso, anche alla violenza. Le pene della materia, infatti, per coloro che si oppongono alle sue leggi, vanno pure contro il destino. Questo vale anche per le cosiddette fatiche che, secondo i discorsi sacri, dovette sopportare Eracle (come del resto chiunque altro abbia tentato di riconquistare con la forza la libertà) fino a che non ebbe condotto lo spirito laddove le mani della natura non potessero più raggiungerlo. Ma se lo lancio rimane entro i confini della natura, si viene trascinati giù e allora si renderanno necessari degli scontri ancora più violenti, in quanto la natura non avrà più riguardi per coloro che, oramai, considererà dei nemici. Se anche questi rinunciassero all'ascesa, quella vorrà comunque

---

<sup>32</sup> Cfr. Syn., *H.*, I, 571-576 (Lacombrade 1978, p. 57).

<sup>33</sup> Con questa espressione – utilizzata anche in *ep.* 5 (Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, II, p. 12) – Sinesio intende la legge immutabile del fato (cfr. commento 319). Propriamente, Adrastea era una divinità di origine tracio-frigia, venerata anche ad Atene. Plotino (III, 2, 13 [Bréhier 2003<sup>6</sup>, III, p. 40]), con ogni probabilità sotto l'influsso di Platone (*Phdr.*, 248c [Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 39]), pone questa dea a capo dell'ordine delle incarnazioni.

δίκας αἰτεῖ τῆς ἐπιχειρήσεως, καὶ προβάλλει βίους οὐκ ἀπ' ἀμφοῖν ἔτι τῶν πίθων οὓς ὄμηρος ἀπορρήτως αἰνίττεται μερίδας εἶναι δύο τῆς ὕλης· καὶ ὁ ζεὺς αὐτῶν κατ' ἐκείνο τῶν ἐπῶν θεὸς ὑλάρχιός ἐστι, τοῦ διττοῦ τῆς εἰμαρμένης διανομεύς, παρ' οὗ τὸ μὲν ἀγαθὸν οὐδέποτε ἀνεπίμικτον, ἤδη δέ τις ἀκράτου μετέσχευεν τοῦ χείρονος. ὅλως δὲ οἱ βίοι πάντες ἐν πλάνῃ, τῇ μὴ μετὰ τὴν πρώτην κάθοδον ἀναδραμούση.

[9] θεὰ δὴ πόσῳ τῷ μέσῳ τὸ πνεῦμα τοῦτο ἐμπολιτεύεται. ῥεψάσης μὲν κάτω ψυχῆς, ἔλεγεν ὁ λόγος ὅτι ἐβαρύνθη τε καὶ ἔδου, μέχρις ἐγκύρση τῷ μελαναυγεῖ καὶ ἀμφικνεφεῖ χώρῳ· ἀνιούση δὲ συνέπεται μέχρις οὗ δύναμις ἔπεσθαι· δύναται δὲ μέχρις ἂν εἰς πλεῖστον τὸ ἀντικείμενον ἦκη. ἄκουε γὰρ καὶ περὶ τούτου τῶν λογίων λεγόντων·

οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης κρημνῶν σκύβαλον καταλείψει,

ἀλλὰ καὶ εἰδώλω μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα·

οὗτος δὲ ἀντίθεσιν ἔχει πρὸς τὸν ἀμφικνεφεῖ. καίτοι τι καὶ πλέον τις ἂν ἐν τούτοις ὀξυωπήσειεν· οὐ γὰρ μόνην εἰς τὰς σφαίρας ἀνάγειν ἔοικεν τὴν ἐκεῖθεν ἤκουσαν φύσιν, ἀλλὰ εἴ τι καὶ τῆς πυρὸς καὶ τῆς ἀέρος ἀκρότητος εἰς τὴν εἰδωλικὴν φύσιν ἔσπασεν κατιοῦσα, πρὶν τὸ γήϊνον ἀμφιέσασθαι κέλυφος, καὶ τοῦτο, φησί, τῇ κρείττονι μερίδι συναναπέμπει· ὕλης γὰρ σκύβαλον οὐκ ἂν εἴη τὸ θεσπέσιον σῶμα. καὶ λόγον δ' ἂν ἔχοι τὰ κοινωνήσαντα φύσεως καὶ εἰς ἐν συντελέσαντα μὴ τοι παντάπασιν ἄσχετα εἶναι, καὶ μάλιστα

punire il loro tentativo e imporrà loro vite che non deriveranno più da entrambe le giare che Omero, con parole oscure ed enigmatiche, designa come le due parti della materia. Per il poeta, in questo passo dell'opera, Zeus è il signore della materia, colui che distribuisce un destino duplice, dove il bene non è mai puro, ma, viceversa, a qualcuno può toccare solo il male<sup>34</sup>. In definitiva, tutte le vite di quell'anima che non sia riuscita a risalire dopo la sua prima discesa si ridurranno a un viaggio senza meta.

[9] Si osservi dunque quanto è grande quello spazio intermedio in cui lo spirito ha diritto di cittadinanza. Qualora l'anima si inclini verso il basso, si diceva, esso si appesantisce e va giù, fino a che non incontra quella oscura regione circondata dall'ombra; qualora invece l'anima salga, lo spirito la segue fino a che è in grado di farlo, ovvero fino alla regione totalmente opposta. Si ascolti ora cosa dicono gli oracoli riguardo a questo:

“Non lascerai il residuo della materia nell'abisso,

ma anche il simulacro avrà un posto nel luogo circondato dalla luce”<sup>35</sup>.

Questo luogo si trova all'estremo opposto di quello circondato dall'ombra. Eppure qualcuno potrebbe vedere qualcosa di più in questi versi: infatti, non sembra che a salire su fino alle sfere celesti sia quella sola natura che di là proviene, ma pure quanto essa abbia eventualmente assorbito dalle sommità del fuoco e dell'aria nella natura idolica – prima di rivestirsi dell'involucro terroso – e quello, dicono, essa porta su assieme alla parte migliore; il residuo di materia, infatti, non potrebbe essere il corpo divino. Sarebbe logico che gli elementi che condividono la natura e che sono riconducibili all'unità non fossero totalmente privi di connessione, soprattutto

---

<sup>34</sup> Cfr. Hom., *Il.*, XXIV, 527-531 (Mazon 2002<sup>9</sup>, IV, p. 158). Il riferimento torna anche in Syn., *Aeg.*, II, 6 (Lamoureux – Aujoulat 2008a, pp. 154-156), e *H.*, I, 673 (Lacombrade 1978, p. 59). È interessante soprattutto il primo caso, perché Sinesio entra in contraddizione con se stesso: nei *Racconti egizi*, infatti, si ammette l'esistenza del bene puro, incarnato dal personaggio di Osiride. Per le varie interpretazioni e riprese del passo iliadico precedenti e posteriori a Sinesio vd. Pizzone 2006, pp. 125-151.

<sup>35</sup> *Orac. Chald.*, fr. 158 (des Places 1971, pp. 104-105).

οἷς ἐκ γειτόνων ἢ χώρα, καθάπερ πῦρ ἐφεξῆς ἐστὶ τῷ κύκλῳ σώματι, καὶ οὐχ ὥσπερ γῆ τῶν ὄντων τὸ ἔσχατον. εἰ δὲ τὰ κρείττω τοῖς χείροσιν εἶξαντα τῆς κοινωνίας ἀπέλαυσεν καὶ συνετέλεσεν εἰς ἴλὸν σῶμα ἀκήρατον, ὥσπερ ἰδιοποιηθὲν ὑπὸ τοῦ παραχωρηθέντος ἐν τῇ συνόδῳ κρατεῖν, τάχ' ἂν καὶ τὰ χεῖρω μὴ ἀντιτείναντα πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς, ἀλλ' εὐήνια καὶ καταπειθῆ, αὐτὰ τε ὀμαρτήσαντα καὶ τὴν μέσσην φύσιν ἀπερίσπαστον παρασχόμενα τῇ τῆς πρώτης ἡγεμονίᾳ, συνεξαιθεροῖτο ἂν καὶ συναναπέμποιτο, εἰ μὴ μέχρι παντός, ἀλλὰ τοὶ διαβαίνοι τὴν τῶν στοιχείων ἀκρότητα, καὶ γεύσαιτ' ἂν τοῦ ἀμφιφαοῦς· ἔχει γάρ τινα, φησίν, ἐν αὐτῷ μερίδα, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τάξει τινὶ τοῦ κυκλικοῦ γίνεται.

[10] ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς ἐκ τῶν στοιχείων μοίρας ταῦτα εἰρησθαι, καὶ ἀπιστεῖν ἔξεστι καὶ πιστεύειν. τὴν δὲ ἐκεῖθεν ἤκουσαν σωματικὴν οὐσίαν, οὐδεμία μηχανὴ κατὰ φύσιν ἀνιούσης ψυχῆς μὴ οὐ συνεξῆραι τοῦ πτώματος ἀναστᾶσαν καὶ ταῖς σφαίραις ἐναρμοσθῆναι, τοῦτ' ἐστὶν εἰς τὴν οἰκείαν φύσιν ὥσπερ ἀναχυθῆναι. ἔσχαται μὲν οὖν αὐτὰ δύο λήξεις, ἡ μὲν ἀμφικνεφῆς, ἡ δὲ ἀμφιφαῆς οὔσα, εὐμοιρίας τε καὶ κακοδαιμονίας τὰ ἄκρα νειμάμεναι. πόσας δὲ οἶει μεταξὺ χώρας ἐν τῷ κύτει τοῦ κόσμου, ἑτεροφαιεῖς τε καὶ ἑτεροκνεφεῖς, ἐν αἷς ἀπάσαις δίαιταν ἔχει ψυχὴ μετὰ τοῦδε τοῦ πνεύματος, ἦθη τε καὶ εἶδη καὶ βίους ἀμείβουσα; ἀναδραμοῦσα μὲν οὖν ἐπὶ τὴν οἰκείαν εὐγένειαν, ἀληθείας ἐστὶ ταμιεῖον· καθαρὰ γάρ ἐστὶ καὶ διαφανῆς καὶ ἀκήρατος, θεὸς οὔσα καὶ προφητικὴ, εἰ βούλοιτο· καταπεσοῦσα δέ, ἀγλυοῦται καὶ ἀοριστεῖ καὶ ψεύδεται·



per quanto riguarda quelli che hanno una posizione contigua, come il fuoco, che è adiacente al corpo circolare<sup>36</sup>, e non come la terra, che è l'ultimo degli enti. Se infatti gli elementi migliori, abbassatisi al livello dei peggiori, traessero profitto dalla situazione e costituissero nell'impurità un corpo incontaminato, come fatto proprio da ciò cui è stato concesso di dominare in questa unione, forse anche gli elementi peggiori non si opporrebbero più alla spinta dell'anima, ma, docili e ubbidienti, tenendole dietro e offrendo all'egemonia della prima componente una natura intermedia senza alcun impedimento, sublimerebbero con essa diventando etere e salirebbero in alto – se non completamente, almeno fino a raggiungere le estremità degli elementi – e gusterebbero la percezione del luogo circondato dalla luce. Infatti, dicono gli oracoli, lassù avranno un loro spazio, ovvero una qualche porzione del cosmo ciclico.

[10] Ma, per quanto si è detto circa la parte costituita dagli elementi, è lecito sia credere che dubitare. Per quanto riguarda invece l'essenza corporea<sup>37</sup> che proviene dall'alto, è impossibile che non si elevi, rialzandosi dalla caduta, assieme all'anima che (come vuole la sua indole) si trova a sua volta in ascesa, e non si ricongiunga poi alle sfere celesti, ovvero, per così dire, non si riversi nella sua propria natura. Le due parti estreme del cosmo citate sopra, cioè quella circondata dall'ombra e quella circondata dalla luce, si ripartiscono rispettivamente l'apice dell'infelicità e della buona sorte. Quante si crede che siano le regioni intermedie contenute nella cavità del cosmo, circondate in parte dalla luce e in parte dall'ombra, in tutte le quali l'anima vive congiunta allo spirito, mutando carattere, aspetto, vita? Se riesce a elevarsi sino alla propria, originaria, nobiltà, essa è dispensatrice di verità, nonché pura, limpida, incontaminata, e anche divina e profetica, se vuole; ma se, al contrario, precipita, diviene oscura, indeterminata, ingannatrice: uno spirito opaco, infatti, non

---

<sup>36</sup> Si intende l'etere, che si credeva superiore ai quattro elementi (cfr. Syn., *H.*, V, 9-11 [Lacombrade 1978, p. 80]).

<sup>37</sup> Si tratta dello spirito.

τὸ γὰρ ὀμιγλῶδες τοῦ πνεύματος οὐ χωρεῖ τὴν τῶν ὄντων ἐνέργειαν. μεταξὺ δὲ οὗσα, τῶν μὲν ἂν ἀμάρτοι, τῶν δὲ τυγχάνοι. γνωματεύσαις ἂν οὕτως καὶ δαιμονίαν φύσιν ἐν ἥτινι τάξει. τὸ γὰρ ἢ πάντως ἢ παρὰ μικρὸν ἀληθίζεσθαι θεῖόν ἐστιν ἢ πέλας τοῦ θείου. τὸ δέ γε πλάνον ἐν ταῖς προρρήσεσιν ἄληκτόν ἐστι τῶν ἀλινδουμένων εἰς ὕλην, ἐμπαθὲς καὶ φιλότιμον. ταύτη γὰρ ὑποδύεται τὸ σίρειον ἀεὶ καὶ θεὸν καὶ πρεσβύτερον δαίμονα καὶ ἐνάλλεται καὶ καταλαμβάνει τὴν εὐτρεπισθεῖσαν χώραν τῆ φύσει τῆ μείζονι. ἐν ἀνθρώπῳ τε οὐσης ψυχῆς τάξιν ἂν ἐνθένδε φωράσασαιμεν. ὅτῳ τὸ φανταστικὸν πνεῦμα καθαρὸν καὶ εὐόριστον, καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ ἀληθῆ τῶν ὄντων ἐκμαγεῖα δεχόμενον, οὗτος ἂν ὑπόσχεσιν ἔχοι, τό γε ἐπὶ τῷ τῆς ψυχῆς σχήματι, βελτίονος λήξεως. οὐχ ἥκιστα δὲ ἀπὸ τῶν

può contenere l'attività dell'essere. Se viene a trovarsi in una situazione intermedia, allora non riesce a cogliere alcune zone del cosmo, ma ne conoscerà delle altre<sup>38</sup>. Si ricorrerebbe allo stesso criterio per giudicare a quale ordine appartenga una natura demonica. Difatti, esprimere (sempre o quasi sempre) la verità è prerogativa della divinità o, comunque, di un'entità a quella prossima. Viceversa, lo spirito che erra senza posa nelle predizioni appartiene agli esseri che sguazzano nella materia, tendendo alle emozioni e all'ambizione<sup>39</sup>. È sempre così che la feccia<sup>40</sup> si insinua al posto di un dio o di un demone più anziano e con un balzo va a occupare una regione atta a ospitare una natura più elevata della sua<sup>41</sup>. Potremmo scoprire di conseguenza anche il rango di un'anima che risiede in un uomo. Chi abbia lo spirito immaginativo puro e ben definito e che riceva, in sonno come nella veglia, delle immagini veritiere degli enti potrebbe ottenere, per quanto riguarda lo stato dell'anima, la promessa di una posizione migliore. Nondimeno, possiamo tentare di scoprire lo

---

<sup>38</sup> Abbiamo tradotto questo periodo assecondando il senso che pare dargli Gregora (vd. commenti 414-416). In realtà, a nostro avviso, la traduzione corretta del testo di Sinesio sarebbe piuttosto la seguente: «Se viene a trovarsi in una situazione intermedia, allora talvolta riesce a cogliere la verità e talvolta no». Il significato effettivo del passo non è comunque alterato, poiché la verità, secondo la concezione cosmologica neoplatonica, avrebbe naturalmente la sua sede nelle sfere più elevate dell'universo.

<sup>39</sup> Di nuovo, questa traduzione rispecchia l'interpretazione del periodo che Gregora pare avere dato in virtù della sua esegesi (vd. commenti 422-426); di seguito la versione del testo di Sinesio a nostro avviso corretta: «Viceversa, l'errore nelle predizioni è una caratteristica costante degli esseri che sguazzano nella materia, che si presta alle emozioni e all'ambizione».

<sup>40</sup> Il termine ha dato adito a numerose correzioni testuali e interpretazioni (vd. a questo proposito Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. 343-344, n. 81). Si intende quasi certamente, comunque, la natura dei demoni (vd. commento 428).

<sup>41</sup> È possibile che si debba qui cogliere un riferimento implicito alle teorie avanzate da Sinesio nel nono capitolo (cfr. Introduzione, 4).

φαντασμάτων ἃ προβάλλει καὶ περὶ ἃ καταγίνεται, ὅτε μὴ ἔξωθεν ὑφ' ἐτέρου κινεῖται, ἐν ὁποῖα διαθέσει τυγχάνει τὸ ψυχικὸν πνεῦμα θηρῶμεν, χορηγούσης φιλοσοφίας εἰς τοῦτο κριτήρια, ὡς καὶ δεῖ τρέφειν αὐτὸ καὶ συνεπιμελεῖσθαι μὴ τοι ποτὲ πλανηθῆναι. τροφὴ δὲ ἀρίστη κατὰ τὴν ἐπιβλητικὴν δύναμιν ἐνεργεῖν καὶ καθάπαξ νοερὰν εἶναι τὴν προβολὴν τῆς ζωῆς, ὅση δύναμις, τὰς τῶν ἀτόπων καὶ προπετῶν φαντασμάτων ὁρμὰς προλαμβάνοντας· τοῦτο γὰρ ἐστὶ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐστράφθαι καὶ ἄσχετον εἶναι τοῦ χείρονος ὅσα ἀναγκαῖα μόνον προσομιλοῦντα. νοερὰ δ' ἐπιβολὴ χρῆμα τῶν συνισταμένων ἐπὶ τὸ πνεῦμα τμητικώτατον· λεπτύνει γὰρ ἀρρήτως αὐτὸ καὶ πρὸς θεὸν ἀνατείνει. τὸ δὲ γενόμενον ἐπιτήδειον ἔλκει τῇ συγγενείᾳ πνεῦμα θεῖον εἰς ὁμιλίαν ψυχῆς, ὥσπερ ὅταν ὑπὸ πάχους συνειληθῇ καὶ γένηται μείον ἢ ὥστε πληρῶσαι τὰς ἀποδειχθείσας αὐτῷ χώρας ὑπὸ τῆς διαπλασάσης προνοίας ἄνθρωπων – αἱ δὲ εἰσιν ἐγκεφάλου κοιλία –, τότε τῆς φύσεως οὐκ ἀνεχομένης ἐν τοῖς οὔσι κενοῦ πονηρὸν πνεῦμα εἰσκρίνεται. καὶ τί οὐκ ἂν πάθοι γενομένη συνέστιος ἀποτροπαίῳ κακῷ; τὰς γὰρ ἐπ' αὐτῷ τούτῳ γενομένης τοῦ πνεύματος εἶναι χώρας, φύσις ἐστὶν ἢ χείρονος ἢ βελτίονος εἶναι πλήρεις. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀθέων δίκη τῶν μολυνάντων τὸ ἐν αὐτοῖς θεῖον· ἐκεῖνο δὲ τέλος εὐσεβείας ἢ ὃ τι ἀγχοῦ τοῦ τέλους.

[11] ἡμεῖς μὲν οὖν περὶ τῆς δι' ὄνειρων μαντικῆς λέγειν ἐπιβαλόμενοι, ὡς ἂν μὴ ἀτιμάζοιεν αὐτήν, ἀλλ' ἐπιτηδεύοιεν οἱ ἄνθρωποι χρεῖαν τῷ βίῳ παρέχουσαν, ἐπὶ τούτῳ τὴν φανταστικὴν φύσιν περιειργάσμεθα. ἐκ δὲ τοῦ λόγου τὸ μὲν ἐνθάδε χρεῖῶδες ἔλαττον ἀναπέφηνεν. καρπὸς δὲ ἀμείνων ὑγιοῦς πνεύματος ἀναγωγὴ ψυχῆς, ἱερὸν ὄντως κέρδος· ὥστε καὶ μελέτη τις εὐσεβείας ἐστὶ πειρᾶσθαι μαντικὸν ἡμῖν αὐτὸ εἶναι. καὶ τινες ἤδη διὰ τὸ τοιοῦτο λιχνεῖα δελεασθέντες προγνώσεως, τράπεζάν τε ἀπὸ φλεγμαινούσης

stato in cui lo spirito animato si trova anche a partire dalle immagini che emana e con le quali ha una connessione, naturalmente quando non provengano da un qualche elemento esterno; è la filosofia a indicarci i criteri adeguati, perché deve essere preservato e bisogna fare attenzione che non si smarrisca mai. Il miglior modo di preservarlo è far sì che la capacità di applicazione sia attiva e che lo sviluppo della vita sia quanto più possibile razionale, nonché prevenire gli impulsi delle rappresentazioni assurde e sconosciute. Tutto questo infatti significa volgere lo spirito al meglio ed evitare che abbia rapporti con il male, fatti salvi quei casi in cui è inevitabile che ciò accada. L'arma più tagliente contro tutto quel che insidia lo spirito è la percezione intellettuale, in quanto ineffabilmente lo assottiglia e lo eleva verso Dio. Quando poi sarà in grado, il nostro spirito attirerà – in virtù dell'affinità – uno spirito divino fino all'unione con l'anima, mentre, qualora si contragga per compattezza e diventi troppo piccolo per riempire lo spazio a lui assegnato dalla provvidenza che ha plasmato l'uomo – si intenda le cavità cerebrali –, allora al suo fianco si insinuerà uno spirito malvagio, non ammettendo la natura che tra gli esseri vi sia il vuoto. Ora, come potrebbe non soffrire un'anima divenuta coabitante di un male abominevole? La natura impone infatti che quegli spazi appositamente creati per ospitare lo spirito siano riempiti, non importa se da un'entità buona o da una malvagia: in questo secondo caso vi sarà un castigo per gli empi, per avere macchiato quanto di divino risiedeva in loro; nel primo caso, invece, consiste il fine della pietà religiosa, o quanto a esso esiste di più prossimo.

[11] Ecco dunque perché noi, che ci eravamo accinti a trattare della mantica onirica, affinché gli uomini non la disprezzassero ma, al contrario, la praticassero, in quanto attività utile alla vita, ci siamo dedicati pure alla natura immaginativa. Dal nostro discorso, d'altra parte, è emerso solo in parte il suo vantaggio immediato. Il frutto più prezioso di uno spirito sano è la risalita dell'anima, guadagno da ogni punto di vista sacro; ne consegue che adoperarsi affinché quello ci riveli il futuro è anche un esercizio di pietà religiosa. Per questo già alcuni, presi dal desiderio di conoscere in anticipo gli eventi, hanno preferito imbandire una tavola

ἱερὰν καὶ ἄτυφον προὔθεντο καὶ κοίτην ἠσπάσαντο καθαρὰν καὶ ἀμόλυντον. ὁ γὰρ ὅσα τῷ πυθοῖ τρίποδι τῇ κλίνη χρησάμενος πολλοῦ δεῖ μάρτυρας ἀκολασίας τὰς ἐν αὐτῇ νύκτας ποιήσασθαι· ὁ δὲ καὶ προσεκύνησε θεὸν καὶ προσηύξατο. γίνεται δὲ πολὺ τὸ κατὰ μικρὸν συντιθέμενον καὶ τὸ δι' ἄλλο γινόμενον εἰς μείζον ἀπετελεύτησεν, ἐρασθῆναι θεοῦ προϊόντας καὶ συναφθῆναι ποτε τοὺς οὐκ ἐπὶ τοῦτο τὰ πρῶτα ὀρμήσαντας. οὐκουν ἄξιον ἀμελεῖν μαντικῆς, ὁδοιπορούσης ἐπὶ τὰ θεῖα, καὶ παρυφιστάμενον ἐχούσης τῶν ἐν ἀνθρώπου δυνάμει τὸ τιμιώτατον. οὐδὲ γὰρ διὰ τοῦτο ἐλάττων ἢ τῆδε χρεία τῆς συνημμένης ψυχῆς τῷ θεῷ ὅτι τῆς ἐπαφῆς τῶν κρείττωνων ἠξίωται· οὔτε γὰρ ἀνεπίστρεπτός ἐστι τοῦ ζώου, καὶ ἐκ περιωπῆς ἐπισκοπεῖται τὰ κάτω πολὺ που τρανότερον ἢ μετ' αὐτῶν οὔσα καὶ συμπεφυρμένη τοῖς χείροσιν, ὥστε μένουσα ἀτρεμῆς δώσει τῷ ζῳῷ τὰ τῶν γινομένων ἰνδάλματα. καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ λεγόμενον, κατιόντα μὴ κατιέναι, ὅταν ἀσχέτως ὁ κρείττων ἐπιμελῆται τοῦ χείρονος. ταύτην ἐγὼ τὴν μαντικὴν ἐμαυτῷ τε ἀξιῶ παρεῖναι καὶ παισὶ καταλιπεῖν, ἐφ' ἣν οὐ δεῖ βαδίζειν συσκευασαμένους ὁδὸν μακρὰν ἢ πλοῦν ὑπερόριον, ὥσπερ πυθῶδε καὶ ἐς ἄμμωνος, ἀλλ' ἀρκεῖ καταδαρθεῖν χεῖρα νιψάμενόν τε καὶ εὐφημήσαντα·

modesta e gradita agli dei, piuttosto che una ricolma di cibi, e hanno accolto con gioia un letto puro e incontaminato. Chi infatti fa uso del proprio letto come fosse il tripode di Pito<sup>42</sup> è ben lontano dal rendere le notti lì trascorse dei testimoni di intemperanza: egli si prostra dinanzi a Dio e a lui innalza le proprie preghiere. Capita spesso che ciò che si costituisce a poco a poco, così come quel che avviene per una ragione inizialmente differente, finisca col raggiungere un obiettivo più grande del previsto. Così, talvolta, arrivano a innamorarsi della divinità – a quella avvicinandosi – e giungono persino ad averci un contatto coloro i quali, in un primo tempo, non avevano questo proposito. Non è quindi opportuno trascurare la mantica, che conduce al divino e che detiene, come conseguenza immediata, la più preziosa delle potenzialità umane. Non per questo l'anima congiunta a Dio, ritenuta degna del contatto con entità superiori, ha una minore utilità terrena. L'anima, infatti, non si dimostra indifferente nei confronti dell'essere vivente, anzi, dal suo luogo di osservazione analizza ciò che si trova in basso molto più nitidamente di quanto non faccia quando si trova in mezzo agli elementi inferiori, commista a essi; così, restando immobile, trasmetterà all'essere vivente le rappresentazioni del divenire. Questo è il significato del detto 'scendere senza scendere', riferito a quei casi in cui, senza intessere alcuna relazione diretta, le entità superiori si interessano di quelle inferiori<sup>43</sup>. Mi sembra quindi opportuno disporre in prima persona di questo tipo di divinazione, così come di tramandarla ai miei figli. Per usufruirne, infatti, non c'è bisogno di preparare i bagagli e di intraprendere un lungo cammino o una navigazione alla volta di terre straniere, come per raggiungere l'oracolo di Pito o quello di Ammone<sup>44</sup>, ma è sufficiente addormentarsi dopo essersi lavati le mani e aver osservato un silenzio rituale:

---

<sup>42</sup> Il tripode dal quale la Pizia a Delfi emetteva i suoi oracoli.

<sup>43</sup> Cfr. Plot., IV, 8, 8 (Bréhier 2003<sup>6</sup>, IV, pp. 225-226).

<sup>44</sup> Divinità egizia assimilata a Zeus a partire dall'età ellenistica. Il suo oracolo si trovava nell'oasi di Siwah (cfr. commento 493).

ἢ δ' ὕδρηναμένη, καθαρὰ χροὶ εἶμαθ' ἔλοῦσα,  
εὔχετ' ἄθηναίη.

[12] οὕτως αἰτήσομεν ὄνειρον, ὡσπερ ἴσως ὄμηρος ἤτησεν. κἂν ἐπιτήδειος ἦς, πάρεστιν ὁ πόρρω θεός, ὅτε γε καὶ μηδὲ ταῦτα πραγματευσαμένων ἐκάστοτε παραγίνεται μόνον καταδαρθοῦσιν· καὶ τοῦτ' ἔστιν ἢ πᾶσα πραγματεία τῆς τελετῆς, δι' ἣν οὐδεὶς πω πενίαν ὠδύρατο, ὡς ταύτη μειονεκτῶν τοῦ πλουσίου. ἔνιαί γέ τοι τῶν πόλεων τοὺς ἱεροφάντας, ὡσπερ ἄθηναῖοι τοὺς τριηράρχους, ἀπὸ τῶν μεγίστων τιμημάτων αἰροῦνται. καὶ δεῖ δαπάνης συχνῆς καὶ τύχης οὐχ ἥκιστα συγκομίσει κρηῖσσαν βοτάνην καὶ πτερὸν αἰγύπτιον καὶ ὀστέον ἰβηρικόν, καὶ νῆ δι' εἴ τι τεράστιον γῆς ἢ θαλάσσης ἐν παραβύστῳ φύεται τε καὶ τρέφεται

ἡμὲν δυσομένου ὑπερίονος ἢ δ' ἀνιόντος.

λέγεται γάρ τοι καὶ ταῦτα καὶ πολλὰ τοιαῦτα περὶ τῶν τεχνευόντων τὴν θύραθεν μαντικὴν, πρὸς ἃ τίς ἂν ιδιώτης ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων ἀρκέσειεν; ἐνύπνιον δὲ ὄρᾳ μὲν ὁ πεντακοσιομέδιμνος, ὄρᾳ δὲ ὁ τριακοσιομέδιμνος· ἀλλὰ καὶ ὁ ζευγίτης οὐδὲν ἤττον, ὁ τὴν ἐσχατιὰν ἀπεργαζόμενος ὥστε ἀποζῆν· ἀλλὰ καὶ ὁ πρόσκωπος καὶ ὁ θῆς ὁμοίως ὃ τε ἰστοτελής καὶ ὁ τιθεὶς τὸ μετοίκιον. διαφέρει



“Ella, dopo essersi aspersa con acqua e aver indossato una pura veste, pregava Atena”<sup>45</sup>.

[12] In questo modo pregheremo per un sogno, come forse pregò Omero. Se si sarà atti a riceverla, la divinità, da lontana che è, si farà presente. Talvolta, anche senza essersi attenuti a queste prescrizioni, quella si manifesta alla sola condizione che si dorma. Ecco qua tutto il cerimoniale misterico, per il quale nessuno ha mai lamentato la propria povertà, sentendosi, da questo punto di vista, inferiore a un ricco. Alcune città scelgono gli ierofanti tra coloro che versano i tributi più elevati, come nel caso degli Ateniesi con i trierarchi<sup>46</sup>. Si richiedono, infatti, una ragguardevole spesa e una non minore fortuna per mettere assieme l'erba cretese, la piuma egizia, l'osso iberico e, per Zeus, qualsiasi oggetto prodigioso nasca o cresca in un recesso di terra o mare

“Là dove tramonta e sorge Iperione”<sup>47</sup>.

Queste cose (e molte altre simili) si dicono di coloro che praticano la divinazione con strumenti esterni. Ma chi, da solo, potrebbe mai avere le risorse economiche necessarie a fare fronte a simili spese? Il sogno, invece, lo fa il cittadino di prima classe come quello di seconda; lo stesso vale per il cittadino di terza classe, che per vivere lavora i terreni più impervi; e così il rematore, il servo a ore, lo straniero esentato dalla tassa di residenza e quello non esentato<sup>48</sup>. Agli occhi di Dio non vi è alcuna

---

<sup>45</sup> Hom., *Od.*, IV, 750-752 (Bérard 2002<sup>12</sup>, I, p. 125). Sinesio ha parzialmente modificato il testo omerico.

<sup>46</sup> Si intendono i comandanti delle triremi, che, dovendo disporre delle finanze per equipaggiare queste navi da guerra, erano scelti tra i cittadini più abbienti (cfr. Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 344, n. 88).

<sup>47</sup> Hom., *Od.*, I, 24 (Bérard 2002<sup>12</sup>, I, p. 6). Iperione era il titano padre di Elio: si intende il sole.

<sup>48</sup> Ripresa della divisione sociale dell'Atene classica, istituita da Solone. Propriamente, i cittadini di prima classe sono indicati da Sinesio come pentacosimedimni, ovvero coloro che ricavano annualmente dalle loro terre beni pari a cinquecento medimni (dove un medimno è un'unità di

δὲ οὐδὲν τῷ θεῷ, τίς ὁ ἑτεοβουτάδης καὶ τίς ὁ μανῆς ὁ νεώνητος· καὶ τὸ δημοτικὸν αὐτῆς μάλα φιλόσοφον, καὶ τὸ λιτὸν καὶ τὸ αὐτόσκειον μάλα φιλόσοφον, καὶ τὸ μὴ βίαιον εὐσεβές, καὶ τὸ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ μὴ καταλαβεῖν ὕδωρ ἢ πέτραν ἢ χάσμα γῆς, τοῦτο μέντοι γε θεοειδέστατον· τὸ δὲ μήτε πρὸς μίαν πρᾶξιν ἀσχόλους ἡμᾶς διὰ τὴν τοιάνδε μαντικὴν γίνεσθαι, μηδὲ ἀφαιρεῖσθαι καιρὸν ὑπ’ αὐτῆς, τοῦτο καὶ πρῶτον ἄξιον ἦν εἰρηῆσθαι. οὐδεὶς γὰρ ἀπολιπὼν τι τῶν προὔργου καὶ ἐν χερσὶν ὄχετο καθευδήσων οἴκαδε, συγκείμενον αὐτῷ πρὸς ἐνύπνιον· ἀλλ’ ὁ χρόνος ὃν ἀνάγκη τῷ ζῳῷ δαπανᾶν εἰς τὴν φύσιν, οὐκ ἀρκούσης ἡμῖν τῆς οὐσίας εἰς ἐνέργειαν ἐγρηγόρσεως, οὗτος ἦκει κομίζων ἀνθρώποις τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον, ἔργου μείζον τὸ πάρεργον, ἐπισυντιθεὶς τὸ αἰρετὸν τῷ ἀναγκαίῳ καὶ τὸ εὖ εἶναι τῷ εἶναι. ἀλλ’ αἴ γε προγνώσεις αἰ διὰ τῶν ποικίλων ὀργάνων παραγινόμεναι, ἀγαπητὸν εἰ, τὴν πλείω μερίδα

differenza tra un Eteobutade e un Mane appena acquistato<sup>49</sup>. L'aspetto popolare della divinazione onirica ne mostra la connotazione filantropica, quello semplice e spontaneo lo spessore filosofico, la non violenza la accosta alla pietà religiosa; il fatto poi di trovarsi dappertutto e di non dipendere dall'acqua, da una roccia o da una voragine della terra<sup>50</sup> è in assoluto ciò che più la rende simile a Dio. Inoltre, questo tipo di divinazione non ci impone di avere una sola occupazione, né da essa ci viene sottratta alcuna occasione propizia: questo è un fatto che avrebbe dovuto certo essere citato per primo. Nessuno, infatti, se ne andrebbe a casa a dormire lasciando qualcosa di importante cui si sta dedicando, con lo scopo preordinato di fare un sogno. Al contrario, è proprio il tempo che l'essere vivente è costretto a spendere per soddisfare la propria natura (dal momento che la nostra costituzione non è in grado di sostenere ininterrottamente l'attività della veglia) che sopraggiunge a portare agli uomini quel che comunemente è detto "l'elemento accessorio più importante dell'essenziale"<sup>51</sup>, aggiungendo ciò che è opzionale alla necessità, nonché il benessere al semplice esistere. Per quanto riguarda invece le previsioni che richiedono l'impiego di molteplici strumenti (giacché occupano

---

misura che corrisponde all'incirca a cinquantadue litri) o disponevano di ricchezze equivalenti; i cittadini di seconda classe erano i cavalieri, che raccoglievano almeno trecento medimni; terzi gli zeugiti, che arrivavano fino a duecento medimni; al di sotto, vi era la quarta e ultima classe, quella dei teti (cfr. Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. 344-345, n. 92).

<sup>49</sup> Ovvero, tra una persona di nobile stirpe e uno schiavo. Gli Eteobutadi (cfr. commento 518) erano nell'Atene classica una famiglia consacrata al culto di Atena Poliàs, mentre Mane era un nome orientale, tipico di persone considerate incolte (cfr. Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 291, n. 93).

<sup>50</sup> Elenco dei luoghi più usuali in cui si trovavano gli oracoli. Gregora fa un esempio per ciascun caso, citando, rispettivamente, la fonte Castalia, la rupe di Delfi e la grotta di Trofonio (vd. commento 521).

<sup>51</sup> Proverbio di cui non è nota l'origine. Non si riscontra nessun commento da parte di Gregora.

τοῦ βίου νειμάμεναι, παραχωρήσειάν τι ταῖς λοιπαῖς ἀπάσαις καὶ χρεῖαις καὶ πράξεσιν. ὧν εἰ πάνυ πρὸς τινι γένοιο, χαλεπῶς ἂν εἰς αὐτὴν ὑπὸ τῆς μαντικῆς ὠφελοῖτο· οὔτε γὰρ καιροῦ παντός οὔτε τόπου παντός δέξασθαι κατασκευὴν τελετῆς οὔτε πᾶσα εὐμάρεια συμπεριφέρειν τὰ ἐπ' αὐτὴν ὄργανα. ἴνα γὰρ ἄλλο μηδέν, ἀλλ' ἐφ' οἷς πρώην ἐστενοχωρήθη τὰ κολαστήρια, ἀπήνης ἐστὶν ἢ νεῶς κοίλης φορτία, μεθ' ὧν ἄλλα μέρη τῆς τελετῆς ἀπογραφεῖς ἄνδρες καὶ μάρτυρες. οὕτω γὰρ εἶπειν ἀληθέστερον, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου πολλὰ διὰ τῶν ὑπηρετησάντων τοῖς νόμοις καταμηνύσαντος, ὑφ' ὧν ἐξαγορευθέντα δήμου βεβήλου γέγονεν θεάματά τε καὶ ἀκρόαματα. πρὸς οὖν τῷ σχέτλιον εἶναι συγκύπτειν εἰς τὰ τοιάδε, ὡς ἔγωγε πείθομαι, καὶ ἀπηχθιμένον θεῶ· τὸ γὰρ μὴ ἐθελοντὴν περιμένειν ὄντινοῦν, ἀλλ' ὠθισμῶ καὶ μοχλείᾳ κινεῖν, ὁμοίον ἐστὶ βιαζομένοις, ὃ μηδ' ἐπ' ἀνθρώπων γενόμενον ὁ νομοθέτης εἶασεν ἀτιμώρητον. πρὸς οὖν ἅπανσι τούτοις, ἅπερ ἐστὶ χαλεπά, τοῖς οὕτω μειοῦσι τὸ μέλλον ὑπάρχει καὶ τὸ διακόπτεσθαι τὴν ἐνέργειαν καὶ, ὑπερορίοις ἰοῦσιν, ὥσπερ ἀπολείπειν τὴν τέχνην. ἔργον γὰρ οὐ μικρὸν ἀπανταχοῦ βαδίζοντας σκευαγωγεῖν τὰ ἐπὶ ταύτην ἐφόδια. ἀλλὰ τῆς γε δι' ὄνειρων μαντικῆς αὐτός τίς ἐστὶν ἕκαστος ὄργανον, ὥστε οὐδὲ βουλομένοις ἔξεστιν ἀπολιπεῖν τὸ χρηστήριον· ἀλλὰ καὶ μένοντι συνοικουρεῖ καὶ ἀποδημοῦντι συμπεριέρχεται καὶ συστρατεύεται καὶ συμπολιτεύεται καὶ συγγεωργεῖ καὶ συνεμπορεύεται. ταύτην οὐδὲ οἱ νόμοι τῆς βασκάνου πολιτείας κωλύουσιν οὐδ' ἂν, εἰ βούλοιντο,

la maggior parte della vita), bisognerà ritenersi soddisfatti se lasciano il posto anche solo a qualcuna delle altre necessità e attività. Se si fosse totalmente dediti a qualcuna di queste, difficilmente la mantica potrebbe aiutare nella sua realizzazione, in quanto la preparazione del rito non si può svolgere sempre e dovunque, né si possono in tutta comodità portare in giro gli strumenti necessari. Per non parlare di quelli grazie ai quali, recentemente, si sono riempite le prigioni: ci vorrebbe un carro o la stiva di una nave per contenerli, e senza contare le altre componenti del rito, ovvero i verbalizzatori e i testimoni. D'altronde, questa è la verità: la nostra epoca ha svelato molte cose, grazie a quei servitori della legge che le hanno rese accessibili agli occhi e alle orecchie di un pubblico non iniziato<sup>52</sup>. Dedicarsi a tali pratiche, dunque, non è solo un'opera sciagurata, ma pure, a mio giudizio, un atto invisato alla divinità. Il fatto che qualcuno non attenda che questa agisca di sua volontà, ma la forzi con urti e leve, non è diverso dal farle violenza; e questo è un delitto che il legislatore non lasciò mai impunito, neppure presso gli uomini<sup>53</sup>. Oltre a tutto ciò, che rende già abbastanza complicato praticare questo genere di mantica, a chi tenta di scoprire il futuro può anche capitare di dover interrompere l'attività, così come di abbandonare totalmente l'arte divinatoria, nel caso in cui si rechi in terra straniera; non è semplice, infatti, per chi si sposta da un luogo all'altro, portarsi dietro tutti gli strumenti necessari. Nel caso della divinazione onirica, al contrario, ognuno è strumento a se stesso, al punto che non ci si può lasciare alle spalle la sede dell'oracolo neppure volendolo: esso coabita con chi resta nel proprio paese e si sposta assieme a chi se ne allontana, partecipando a spedizioni militari, affari pubblici, lavoro nei campi, attività commerciali. A questo tipo di divinazione,

---

<sup>52</sup> Si ha qui un riferimento alle persecuzioni di maghi e indovini, iniziate prima dell'emanazione dei decreti teodosiani, con una legge di Costanzo II del 25 gennaio 357 (*Cod. Theod.*, IX, 16, 5 [Mommsen – Meyer – Krüger – Rougé – Delmaire 2009, p. 461]).

<sup>53</sup> Allusione a pratiche teurgiche: vd. commento 543.

δύναιτο· κατὰ γὰρ τῶν χρωμένων οὐκ ἔχουσι ἔλεγχον. τί δ' ἂν καὶ ἀδικοῖμεν καθεύδοντες; οὐδ' ἂν διατάξαιτο τύραννος ὄνειρων ἀθεάμονας εἶναι, οὐκ, εἰ μὴ γε καὶ τὸ καθεύδειν ἐκ τῆς ἀρχομένης ἀποκηρύξειεν. ἀλλὰ τοῦτο ἀνοήτου μὲν ἐστίν, οἷς ἀδύνατα βούλεται· ἀσεβοῦς δέ, οἷς ἐναντία νομοθετεῖ τῇ τε φύσει καὶ τῷ θεῷ.

[13] ἰτητέον οὖν ἐπ' αὐτὴν καὶ γυναικὶ καὶ ἀνδρὶ καὶ πρεσβύτῃ καὶ νέῳ καὶ πένητι καὶ πλουσίῳ καὶ ἰδιώτῃ καὶ ἄρχοντι καὶ ἀστικῷ καὶ ἀγροδιαίτῳ καὶ βαναύσῳ καὶ ῥήτορι. οὐ γένος, οὐχ ἡλικίαν, οὐ τύχην, οὐ τέχνην ἀποκηρύττει. πᾶσι πανταχοῦ πάρεστι, προφήτις ἔτοιμος, ἀγαθὴ σύμβουλος, ἐχέμυθος. αὕτη μυσταγωγός τε καὶ μύστις, εὐαγγελίσασθαι μὲν ἀγαθόν ὥστε μακροτέραν ποιῆσαι τὴν ἡδονὴν προαρπάσαντα τὴν ἀπόλαυσιν, καταμηνύσαι δὲ τὸ χεῖρον ὥστε φυλάξασθαι καὶ προαποκρούσασθαι. καὶ γὰρ ὅσα ἐλπίδες, αἱ τὸ ἀνθρώπων βόσκουσι γένος, ὀρέγουσι χρηστά τε καὶ μείλιχα καὶ ὅσα φόβος ἔχει προμηθῆ τε καὶ ὀνήσιμα, πάντα τοῖς ὄνειροις ἔνι καὶ ὑπ' οὐδενὸς οὕτως ἐλπίζειν ἀναπειθόμεθα. καίτοι τὸ χρῆμα τῶν ἐλπίδων οὕτως ἐστὶν ἐν τῇ φύσει πολὺ καὶ σωτήριον ὥστε φασὶν οἱ κομψοὶ σοφισταὶ μὴδ' ἂν ἐθελῆσαι ζῆν τοὺς ἀνθρώπους ἔχοντας ὡς ἐγένοντο τὴν ἀρχὴν· ἀπαγορεύειν γὰρ ὑπὸ τῶν περικεχυμένων τὸν βίον δεινῶν εἰ μὴ τὰς ἐλπίδας αὐτοῖς ἐνέχεεν εἰς τὴν φύσιν ὁ προμηθεὺς, διαμονῆς φάρμακον, ὑφ' ὧν παραγόμενοι πιστότερον ἦγηνται τοῦ φαινομένου τὸ προσδοκώμενον· αἱ δὲ τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχὺν ὥστε ὁ δεδεμένος ἐν πέδαις, ὅταν ἐφῆ τῷ βουλομένῳ τῆς γνώμης ἐλπίσαι, καὶ λέλυται καὶ στρατεύεται καὶ αὐτίκα διμοιρίτης ἐστὶ καὶ μετὰ μικρὸν λοχαγός, ἔπειτα στρατηγός, καὶ

poi, non potrebbero mai opporsi neppure le leggi di uno Stato malvagio (quand'anche desiderassero farlo), non possedendo alcuna prova contro coloro che la praticano. Quale ingiustizia commettiamo mai, difatti, dormendo? Di non assistere ai sogni non potrebbe ordinarlo neanche un tiranno (certo che no!), a meno di non bandire pure il sonno dal proprio regno. Ma questa sarebbe l'azione di un folle, che ambisce a cose impossibili; oppure di un empio, che impone regole contrarie alla natura e a Dio.

[13] È doveroso, dunque, che ricorra a quella pratica la donna come l'uomo, il vecchio come il giovane, il povero come il ricco, il privato cittadino come il governante, chi vive in città come chi abita in campagna, l'artigiano come l'oratore. Non c'è sesso, età, condizione, mestiere che essa non includa. È a disposizione di tutti ovunque, zelante profetessa, buona e discreta consigliera. Al contempo iniziatrice ai misteri e iniziata, essa preannuncia il bene così da renderne più lungo il piacere, cogliendone in anticipo il godimento, e così denuncia il male, in modo tale da consentire di stare in guardia e di respingerlo per tempo. Infatti, quanto di buono e dolce offrono le speranze, che pascono il genere umano<sup>54</sup>, e quanto di prudente e vantaggioso comporta la paura, tutto si ritrova nei sogni; da nient'altro siamo persuasi a sperare così. Il valore della speranza è talmente abbondante e salvifico per la natura da far affermare ad alcuni acuti sapienti che gli uomini non avrebbero voluto nemmeno vivere se fossero rimasti tali e quali erano all'origine. Infatti, sarebbero stati dissuasi dai mali di cui è cosparsa la vita, se Prometeo non avesse riversato in loro, assieme a quelli, anche le speranze, come una medicina che consente di perdurare. Indotti dalle speranze, gli uomini hanno ritenuto più degna di fiducia l'aspettativa rispetto a quanto si palesava loro dinanzi agli occhi. La speranza possiede una forza tale che chi è legato con dei ceppi, qualora conceda alla volontà che ha nella mente di sperare, si può ritrovare libero, arruolato, immediatamente capo di mezzo reparto, in seguito locago, infine generale; può quindi

---

<sup>54</sup> S., fr. 948 (Radt 1977, p. 593).

νικᾶ καὶ θύει καὶ στεφανηφορεῖ καὶ παρατίθεται τράπεζαν, εἰ μὲν βούλοιο σικελικὴν, εἰ δὲ βούλοιο μηδικήν. καὶ μέντοι τοῖν ποδοῖν ἐπιλήσμων ἐστὶν ἕως εἶναι βούλεται στρατηγός. καίτοι πᾶν τοῦτο ὕπαρ ἐστὶν ὄνειρώττοντος καὶ ἐγρηγορότος ἐνύπνιον· περὶ γὰρ ταῦτόν ὑποκείμενον ἄμφω συνίστανται, τὴν φανταστικὴν φύσιν, ἣν ὅταν μὲν ἡμεῖς εἰδωλοποιεῖν ἐθελήσωμεν, ἐν τοῦτο παρέχεται χρήσιμον· ἐπαλείφει τὸν βίον ἡμῶν εὐθυμία, καὶ κολακεύουσα τὴν ψυχὴν ταῖς πεπλανημέναις ἐλπίσιν ἀναλαμβάνει τῶν δυσχερῶν τῆς αἰσθήσεως· ὅταν δὲ αὐτεπίτακτος ἡμῖν ἐλπίδα προβάληται – τοῦτο δὲ γίνεται καθυδόντων –, ἐνέχυρον ἔχομεν τοῦ θεοῦ τὴν τῶν ὕπνων ὑπόσχεσιν· ὥστε ἤδη τις εὐτρεπίσας τὴν γνώμην εἰς τὸ χρήσασθαι μείξοσι πράγμασιν, ἃ προὔτεινεν αὐτῷ τὸ ἐνύπνιον, διττὸν ἠνέγκατο κέρδος, τό τε ἡσθῆναι πρὸ τῶν πραγμάτων καὶ τὸ παραγενομένοις ἐπισταμένως χρήσασθαι τῷ πάλαι προεσκέφθαι περὶ αὐτῶν, ὡς προσηκόντων αὐτοῦ τῷ βίῳ. ὥστε ἦν ὕμνησε τὴν ἐλπίδα ὁ πίνδαρος περὶ ἀνδρὸς λέγων εὐδαίμονος ὅτι ἄρα αὐτῷ « γλυκεῖα καρδίαν ἀτάλλοισα κουροτρόφος συναορεῖ ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ », φαίη τις ἂν οὐ περὶ τῆς ὕπαρ λέγεσθαι, τῆς ἀπατηλῆς ἦν ἡμεῖς ἑαυτοῖς διαπλάττομεν. ἀλλ' ὅλον τοῦτο μικροῦ μέρους ἐνυπνίων ἔπαινος εἴρηται τῷ πινδάρῳ. ἢ περὶ τοὺς ὄνειρους οὖν μαντικὴ, σὺν τέχνῃ μειοῦσα τὸ πεφηνός, βεβαιοτέραν τὴν ἐλπίδα παρέχεται ὥστε μὴ τοῦ φαυλοτέρου γένους εἶναι δοκεῖν. ἢ δὲ ὁμήρου πηνελόπη διττὰς ὑποτίθεται πύλας ὄνειρων καὶ ποιεῖ τοὺς ἡμίσεις ἀπατηλοὺς, ὅτι σοφὴ τὰ περὶ ὄνειρων οὐκ ἦν· εἰ γὰρ ἠπίστατο τέχνην ἐπ' αὐτούς, πάντας ἂν διὰ τῶν κεράτων παρήνεγκε. πεποίηται γοῦν ἐξελεγχομένη καὶ ἀμαθίαν



ritrovarsi a trionfare, a sacrificare agli dei, a essere incoronato, a far imbandire un banchetto, se lo desidera alla maniera dei Siculi, altrimenti secondo l'uso persiano. Costui, quindi, finché desidera essere generale, è dimentico dei ceppi ai suoi piedi. Tutto ciò è realtà per chi sta sognando e sogno per chi è sveglio. Il sostrato comune a entrambi è la natura immaginativa, la quale, ogniqualvolta noi intendiamo formare un'immagine, ci offre un vantaggio unico: rende la nostra vita intrisa di gioia e, blandendo l'anima con vaghe aspettative, la solleva dalle pene derivate dalla percezione. Nel caso, poi, in cui ci porga spontaneamente una speranza – è quel che capita quando dormiamo –, allora possediamo quanto i sogni promettono come un pegno divino. Perciò, chi ha pronosticato già da tempo di poter ricorrere a beni maggiori del previsto (che il sogno gli ha mostrato) ottiene un guadagno doppio: può gioire in anticipo e poi, quando l'aspettativa si sarà concretizzata, sfruttarla con accortezza, avendo avuto tutto il tempo per occuparsene, poiché si trattava di qualcosa di inerente alla sua vita. È questa la speranza che Pindaro celebrò con un inno, dicendo, a proposito dell'uomo felice, che “nutrendo il suo cuore, la dolce speranza lo accompagna come una nutrice, lei che più di ogni altra cosa guida l'incostante mente dei mortali”<sup>55</sup>. Si può affermare che il poeta non intendesse qui riferirsi a quel genere di speranza ingannatrice che, durante la veglia, ci plasmiamo da soli; d'altra parte, la lode di Pindaro, nel suo insieme, non riguarda che un'infima parte dei sogni. Ecco come la mantica onirica, studiando i fenomeni secondo delle regole ben precise, fornisce un'aspettativa abbastanza attendibile, che non sembra quindi rientrare nel novero delle vane. La Penelope omerica supponeva che le porte dei sogni fossero due e che questi, per metà, fossero ingannevoli. Ma ella non era esperta dell'argomento; se infatti avesse conosciuto la divinazione onirica, avrebbe fatto passare tutti i sogni attraverso la porta di corno<sup>56</sup>. Penelo-

---

<sup>55</sup> Pi., fr. 214 (Snell – Maehler 1975, p. 135).

<sup>56</sup> Cioè quella dei sogni veritieri, contrapposta a quella d'avorio, attraverso

ὀφλισκάνουσα περὶ αὐτὴν δῆπου τὴν ὄψιν, ἧ μὴ δέον ἠπίστησεν·  
 χῆνες μὲν μνηστῆρες· ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις,  
 εἴμ' ὀδυσεύς. ὁ δὲ ἦν ὁμωρόφιος καὶ πρὸς ὃν ἠδολέσχει περὶ  
 τῆς ὄψεως. δοκῶ μοι διὰ τῶν τοιούτων ἀκούειν ὁμήρου λέγοντος  
 ὡς οὐκ ἄξιον ἀπογινώσκειν [οὔτε] ὀνείρων οὐδὲ τὴν ἀσθένειαν  
 τῶν χρωμένων ἐπὶ τὴν φύσιν μετατιθέναι τῶν ὀρωμένων. παρ' ὃ  
 μηδὲ ἀγαμέμνων δίκαιός ἐστιν ἐγκαλεῖν ἀπάτην ὀνείρων, κακῶς  
 ὑπολαβὼν περὶ τῆς νίκης τῆς μαντευτῆς·

θωρηξαί σε κέλευσε κάρη κομόωντας ἀχαιοὺς  
 πανσυδίη· νῦν γάρ κεν ἔλοις πόλιν εὐρυάγυιαν.

πρόεισιν οὖν ὡς αὐτοβοεῖ τὴν πόλιν αἰρήσων ὅτι τοῦ πανσυδίη  
 παρήκουσεν, ὃ φησιν εἰ πρὸς ἓνα τὸ ἐλληνικὸν ἐξοπλίσειεν· τῷ δ'  
 ἀχιλλεύς τε καὶ ἡ μυρμιδόνων φάλαγξ ἀπόμαχος ἦν, τὸ εὐψυχότατον  
 τοῦ στρατεύματος.

[14] ἄλις ἐγκωμίων καὶ καταβάλωμεν. ἀλλ' ἧ παρὰ μικρὸν  
 ἀγνωμοσύνης ἐάλωκα; ὅτι μὲν ἀγαθὴ συνεκπλεῦσαί τε καὶ  
 συγκαταμεῖναι καὶ συνεμπορεύσασθαι καὶ συστρατηγῆσαι καὶ

pe viene rappresentata in errore e si attira l'accusa d'ignoranza proprio a proposito di quella visione di cui, a torto, aveva dubitato:

“Le oche sono i pretendenti; l'aquila, invece, sono io”<sup>57</sup>.

“Io sono Odisseo”<sup>58</sup>.

Questo alloggiava sotto il medesimo tetto e proprio a lui Penelope stava raccontando la visione. Leggendo questi versi, mi pare che Omero voglia dire che non sia bene diffidare dei sogni, né confondere l'incapacità di chi li interroga con la natura delle visioni. Per questo stesso motivo, Agamennone non era nel giusto quando accusava i sogni di ingannevolezza, essendo stato egli stesso a male interpretare la predizione della vittoria:

“Zeus ti ha comandato di armare gli Achei dalle chiome fluenti con tutto l'impeto; ora sì che potresti espugnare la città dalle ampie strade”<sup>59</sup>.

Agamennone avanzò quindi contro la città pensando di impossessarsene al primo assalto, dal momento che aveva frainteso il termine ‘con tutto l'impeto’, che voleva invece dire ‘armare l'esercito greco nella sua interezza’; egli, però, non poteva contare su Achille e la falange dei Mirmidoni, i più coraggiosi dell'esercito, che si erano ritirati dalla battaglia.

[14] Abbiamo elogiato la mantica onirica a sufficienza, si passi ad altro. Piuttosto, per poco non sono stato colpevole di ingratitudine. Infatti, che essa sia valida sia che si viaggi per mare sia che si rimanga a casa, che ci accompagni nei commerci come nelle battaglie, che sia

---

cui la tradizione faceva passare i sogni ingannatori (vd. Introduzione, 6; per il passo omerico di riferimento vd. commento 596).

<sup>57</sup> Hom., *Od.*, XIX, 548 (Bérard 2002<sup>12</sup>, III, p. 90).

<sup>58</sup> Hom., *Od.*, IX, 19 (Bérard 2002<sup>12</sup>, II, p. 26).

<sup>59</sup> Hom., *Il.*, II, 28-29 (Mazon 2002<sup>9</sup>, I, p. 30); cfr. Cerri – Gostoli 1999, I, p. 171. Per la *Quellenforschung* della ripresa di questo passo omerico da parte di Sinesio vd. Susanetti 1992, pp. 162-166, e Pizzone 2006, pp. 167-178.

πᾶσι πάντα συγκατεργάσασθαι, ταῦθ' ἄ μικρὸν πρόσθεν εἶπον, τὰ δὲ εἰς αὐτὸν ἐμὲ παρ' αὐτῆς οὐπω δημοσιεύσας. καίτοι γε οὐδὲν οὕτω συνδιατίθεται τοῖς ἀνθρώποις ὡς συμφιλοσοφεῖ, καὶ πολλὰ τῶν ὑπαρ ἀπόρων, ἐπειδὴ καθεύδοιμεν, τὰ μὲν ὅλα ἔφηνεν, τὰ δὲ συνηυπόρησεν. γίνεται γάρ τι τοιοῦτον ὡς νῦν μὲν εἰκέναι πυνθανομένῳ, νῦν δὲ αὐτὸν εἶναι τὸν ἐξευρίσκοντα καὶ διανοούμενον· ἐμοὶ δὴ θαμὰ καὶ συγγράμματα συνεξείργασται. καὶ γὰρ νοῦν ἠυτρέπισεν καὶ λέξιν ἐνήρμοσεν καὶ τὸ μὲν διέγραψε, τὸ δὲ ἀντεισήγαγεν. ἤδη δὲ ποτε καὶ τὴν ὄλην κατασκευὴν τῆς γλώττης ὑλομανοῦσάν τε καὶ φλεγμαίνουσαν ὀνομάτων καινότητι, ζήλω τῆς ἐκφύλου, τῆς ἀρχαίας ἀτθίδος, ἣ δὲ διὰ θεοῦ νουθετήσασα, τὸ μὲν τι εἰπόντος, τὸ δὲ τί ἐστιν εἰπόντος, τὸ δὲ δείξαντος ὄχθους τινὰς ἀπολεαίνειν ἐμπεφυκότας τῆς γλώττης, ἐπανήγαγέν τε ἐς τὸ σῶφρον καὶ τὸ οἰδοῦν ἐκόλασεν. καὶ κυνηγετοῦντί ποτε συνεπαλαμήσατο μηχανὰς ἐπὶ τὰ σὺν τέχνῃ τῶν θηρίων καὶ θεόντα καὶ κρυπτόμενα, καὶ ἀπειπόντι δὲ ποτε καὶ ἀναζευγνύντι προσεδρεῖαν ἐπέταξεν καὶ τὴν τύχην εἰς κυρίαν ὑπέσχετο ὥστε ἥδιον θυραυλῆσαι πιστεύσαντας· ἣ δέ, ἐπειδὴ παρῆν, ἣ κυρία, καὶ ἣ τύχη παρῆν, ἣ γε ὑπέδειξεν ἐσμούςς δικτυαλώτων καὶ δοριαλώτων θηρίων. ἐμοὶ μὲν οὖν βίος βιβλία καὶ θήρα, ὅτι μὴ πεπρέσβευκά ποτε. ὡς οὐκ ὄφελον ἀποφράδας ἰδεῖν ἐνιαυτοὺς τρεῖς ἐκ τοῦ βίου. καὶ μέντοι

utile a ognuno in ogni circostanza, io questo l'ho già detto poc'anzi, ma non ho ancora reso pubblico il beneficio che ne ho tratto in prima persona. Non vi è nulla che sia tanto utile agli uomini quanto il filosofare ricorrendo al suo ausilio: essa infatti, quando dormiamo, risolve completamente o aiuta a risolvere molte delle questioni che ci appaiono complesse durante la veglia. Capita talvolta che il sogno assuma le sembianze di chi pone delle domande, talvolta di chi scopre qualcosa e riflette. Nel mio caso, il sogno è stato più volte d'aiuto nel comporre discorsi: ha ben disposto la mia mente, ha rifinito la dizione, mi ha indotto a eliminare alcune riflessioni sostituendole con altre. Già da tempo, poi, tutto il mio impianto linguistico – lussureggiante, ampolloso, ricco di termini inconsueti, per il fatto che mi sforzavo di riprodurre l'antico dialetto attico, che oramai ci è estraneo – è stato ricondotto all'equilibrio, accusato appunto di ridondanza, dalla divinazione (ispirata dalla divinità, che mi ha dato delle indicazioni, mi ha fornito delle spiegazioni, mi ha indicato delle asperità, proprie del mio stile, da limare). Anche nella caccia la divinazione onirica mi è risultata preziosa, suggerendomi degli espedienti per catturare quegli animali abili a correre e a nascondersi. Una volta, quand'ero sul punto di rinunciare e di togliere le tende, mi comandò di avere pazienza e mi promise fortuna in un determinato giorno, di modo che, fiducioso, me ne rimasi al campo più volentieri. Quando giunse, il giorno stabilito recò con sé la fortuna, facendo apparire dinanzi ai miei occhi una grande quantità di prede, catturate con la rete e con la lancia. Io ho speso la mia vita tra i libri e la caccia, a eccezione di quando mi sono recato in ambasceria (non avrei mai dovuto vedere quei tre anni nefasti<sup>60</sup>). Ciononostante, anche allora

---

<sup>60</sup> Riferimento al periodo trascorso da Sinesio a Costantinopoli, dove l'autore, inviato dal concilio provinciale della Pentapoli, si era recato in ambasceria presso l'imperatore Arcadio, per ragioni di natura fiscale. Sebbene la cronologia di questo soggiorno resti incerta, la datazione più probabile è 399-402 (per una trattazione dettagliata della questione, in ogni caso, vd. Lamoureux –

τότε πλεῖστα δὴ καὶ μέγιστα ὠνάμην αὐτῆς. ἐπιβουλὰς τε γὰρ ἐπ' ἐμὲ ψυχοπομπῶν γοήτων ἀκύρους ἐποίησεν, καὶ φήνασα καὶ ἐξ ἀπασῶν περισώσασα, καὶ κοινὰ συνδιώκησεν ὥστε ἄριστα ἔχειν ταῖς πόλεσι, καὶ ἐς τὴν βασιλέως ὀμιλίαν τῶν πρόποτε ἐλλήνων θαρραλεώτερον παρεστήσατο. ἄλλοις δὲ ἄλλων μέλει· ἡ δὲ πάρεστι πᾶσι δαίμων ἀγαθὸς οὖσα ἐκάστω, καὶ ἐπιτεχνωμένη τι ταῖς ἐν ἐγρηγορόσι φροντίσιν. οὕτω σοφόν τι χρῆμα ψυχῇ σχολάσασα τοῦ κατακλισμοῦ τῶν ἀγοραίων αἰσθήσεων ἐπεισαγουσῶν αὐτῇ παντοδαπὸν τὸ ἀλλότριον. ἅ τε γὰρ ἔχει τὰ εἶδη καὶ ὅσα παρὰ νοῦ δέχεται, μόνη γενομένη παρέχει τοῖς ἐστραμμένοις ἐπὶ τὰ εἴσω, καὶ τὰ παρὰ τοῦ θείου πορθμεύει. συγγίνεται γὰρ αὐτῇ καὶ θεὸς ἐγκόσμιος οὕτως ἐχούση τῷ τὴν φύσιν αὐτῆς ὁμόθεν εἶναι.

[15] τὰ μὲν δὴ γένη ταῦτα τῶν ἐνυπνίων θεσπεσιώτερά ἐστι καὶ ἢ πάντως ἢ παρὰ μικρὸν πάντως τρανὰ καὶ σαφῆ καὶ ἥκιστα τέχνης δεόμενα· ἀλλὰ ταῦτα μόνοις ἂν παραγένοντο τοῖς κατ' ἀρετὴν ζῶσιν εἴτε φρονήσει πεπορισμένην, εἴτ' ἔθεσιν ἐγγενομένην. εἰ δέ ποτε καὶ ἄλλω τῷ, μόλις μὲν, ἀλλὰ γένοιτ' ἂν· πάντως γε οὐκ ἐπὶ σμικρῷ δὴ τινι τῶν ἀρίστων γενῶν ἐνύπνιον τῷ τυχόντι παρέσται. τὸ δὲ λοιπὸν καὶ πολὺ καὶ κοινότατον γένος, ἐκεῖνο ἂν εἴη τὸ ἠνιγμένον καὶ ἐφ' ὃ δεῖ τὴν τέχνην παρασκευάσασθαι. γένεσίν τε γὰρ ἔσχεν, ὡς οὕτως

ho tratto dalla divinazione onirica molti e grandi giovamenti. Essa ha reso vane le insidie a me tese da maghi capaci di evocare le anime dei defunti, mostrandomele tutte e traendomi così in salvo; mi è stata poi utile nel disbrigo degli affari pubblici, di modo che le città<sup>61</sup> potessero ottenere il meglio; mi consentì di pronunciare il discorso alla presenza dell'imperatore quanto più audacemente sia mai stato fatto presso i Greci<sup>62</sup>. Nel campo della mantica ciascuno ha le proprie predilezioni; eppure, la divinazione onirica risulta alla portata di tutti, è un demone buono per ognuno, sempre in grado di suggerire delle soluzioni a quanto ci preoccupa quando siamo desti. Sapiente è quindi l'anima che si è liberata dall'inondazione delle percezioni volgari che le apportano elementi estranei di ogni sorta. Essa infatti, quando è sola, offre a coloro che si rivolgono al mondo interiore le idee che ha in sé e quante ne riceve dall'intelletto, trasmettendo, quindi, ciò che proviene dal divino. Anche un dio encosmico, in quanto simile per natura, intesse una relazione con l'anima che si trova in questa condizione.

[15] I sogni di questo tipo sono maggiormente ispirati dalla divinità e risultano totalmente (o quasi) chiari e manifesti: non necessitano, quindi, di alcuna arte interpretativa. Essi, tuttavia, compaiono soltanto a coloro che vivono secondo virtù, sia che questa sia stata raggiunta attraverso la saggezza, sia che risulti insita nei costumi. Sebbene a stento, può accadere che essi compaiano anche ad altri tipi di persone. Certamente, non sarà per un motivo da nulla che un sogno di tale specie – la più nobile – appare a un uomo qualsiasi. La restante tipologia, più abbondante e comune, è quella dei sogni enigmatici; in questo caso è necessario ricorrere all'arte interpretativa. La loro genesi infatti

---

Aujoulat 2008b, pp. 11-26).

<sup>61</sup> Ovvero le città della Pentapoli.

<sup>62</sup> Allusione al discorso pronunciato da Sinesio al cospetto di Arcadio durante il suo soggiorno a Costantinopoli (poi rielaborato nell'opuscolo *All'imperatore, sul regno*).

εἰπεῖν, ἄτοπον καὶ ἀλλόκοτον, καὶ ὡς ἐκ τῶν τοιούτων βλαστῆσαν ἀσαφέστατον πρόεισιν. ἔχει γὰρ ὧδε περὶ αὐτοῦ· ὅσα φύσις ἔχει πάντων ὄντων, γενομένων, μελλόντων, ἐπεὶ καὶ τοῦτο τρόπος ὑπάρξεως, εἶδωλα ἀπορρεῖ καὶ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν ἀποπάλλεται. εἰ γὰρ ἕκαστον αἰσθητὸν εἶδός ἐστιν ὕλη συνδυασθέν, ἐφωράσαμεν δὲ τῆς ὕλης ἐν τῷ συνθέτῳ τὴν ἐκροήν, ὁ λόγος αἰρεῖ καὶ τὴν τῶν εἰδώλων φύσιν ἐξοχετευεσθαι, ἵνα κατ' ἄμφω τὰ μέρη τὴν τοῦ ὄντος ἀξίαν ἀρνήσῃται τὰ γινόμενα. τούτων ἀπάντων τῶν ἀπορρεόντων εἰδώλων τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κάτοπτρόν ἐστιν ἐμφανεστάτον. περινοστοῦντα γὰρ ἄλλως καὶ διολισθαίνοντα στάσεως τῇ τε ἀοριστία τοῦ εἶναι καὶ τῷ παρὰ μηδενὸς τῶν ὄντων ἐπιγινώσκεσθαι, ἐπειδὴν ἐγκύρση τοῖς ψυχικοῖς πνεύμασιν, εἰδώλοις μὲν οὖσιν, ἔδραν δὲ ἔχουσιν εἰς τὴν φύσιν, τούτοις προσαπερείδονται καὶ ὥσπερ εἰς ἐστίαν αὐτὰ ἀναπαύονται. τῶν μὲν οὖν γενομένων, ἅτε ἤδη παρελθόντων εἰς τὴν τοῦ εἶναι ἐνέργειαν, σαφῆ τὰ εἶδωλα ἀποστέλλεται, μέχρις ἂν ὑπὸ χρόνου πλήθους ἀμενηνὰ καὶ ἐξίτηλα γένηται· τῶν δὲ ὄντων, ἅτε ἐστώτων ἔτι, μᾶλλον ἔμβια καὶ ἀριδιλότερα, ἀοριστότερα δὲ τῶν μελλόντων καὶ ἀδιάκριτα· προκυλινδήματα γὰρ ἐστὶν οὐπω παρόντων, φύσεως ἀτελοῦς ἐξανθήματα, οἷον ἀποσκιρτῶντα καὶ ἐξαλλόμενα σπερμάτων ἀποκειμένων αἰνίγματα. ταύτη καὶ δεῖ τέχνης ἐπὶ μελλόντων· ἐσκιαγραφημένα γὰρ ἐπ' αὐτοῦ πρόεισιν εἶδωλα, καὶ οὐκ ἐμφανεῖς εἰκόνες ὥσπερ ἀπὸ τῶν ὄντων· θαυμαστά γέ τοι τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ οὕτως ἔχοντα, ὅτι ἀπὸ μήπω γενομένων ἐγένετο.



è, per così dire, insolita e prodigiosa, e, come conseguenza di simili premesse, si sviluppa in modo assai oscuro. Ecco, dunque, in merito, come stanno le cose: da ogni ente che la natura possiede, sia esso presente, passato o futuro (esiste infatti anche questo stato di realtà), si distaccano dei simulacri, che rimbalzano dalla sua sostanza. Se ogni ente sensibile è un composto di forma e materia, e noi abbiamo rilevato in questo composto un flusso della materia, logica vuole che anche la natura dei simulacri debba rientrare in questa corrente; per questo ciò che è soggetto al divenire, considerato sulla base di entrambe le sue parti costituenti<sup>63</sup>, non può ambire alla dignità dell'essere. Lo spirito immaginativo è lo specchio più nitido di tutti questi simulacri che scorrono via. Infatti, poiché essi vagano in disordine, rifuggendo ogni stabilità a causa dell'indeterminatezza del loro essere e del fatto che nessuno tra gli enti li riconosce, qualora si imbattano negli spiriti dell'anima (a loro volta dei simulacri, pur trovandosi nella natura dell'uomo), a questi si appoggiano e là si fermano, quasi fosse la loro sede propria. Perciò, i simulacri degli eventi passati, in quanto enti già in atto, sono emessi con chiarezza, fino a che, perlomeno, non diventino, per il trascorrere del tempo, inconsistenti e fugaci. I simulacri degli eventi presenti, poiché ancora sussistono, risultano ancora più vividi e chiari, mentre quelli degli eventi futuri appaiono indeterminati e indistinti. Essi sono infatti delle premesse di ciò che ancora non è, delle efflorescenze di una natura incompiuta, come enigmi che sprizzano e spuntano da semi reconditi. Ecco perché è necessario ricorrere a un'arte per conoscere il futuro: in questo caso, infatti, i simulacri si presentano come degli abbozzi in chiaroscuro e non come le chiare immagini emesse dagli eventi presenti. Pur trovandosi in questa condizione, tuttavia, essi possiedono una natura straordinaria, in quanto esistenti sulla base di qualcosa che ancora non è<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Quindi forma e materia.

<sup>64</sup> Teoria filosofica alquanto complessa, che si rifà al contempo a Epicuro (vd.

[16] ἀλλ' ἤδη γάρ τι καὶ περὶ τῆς τέχνης ῥητέον ὡς ἂν παραγέναιτο. ἄριστον μὲν οὖν οὕτως παρεσκευακέναι τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον ὡς ἐφορείας ἀξιοῦσθαι νοῦ καὶ θεοῦ, ἀλλὰ μὴ δεξαμενὴν εἶναι τῶν ἀορίστων εἰδώλων. τροφή δὲ ἀρίστη διὰ τε φιλοσοφίας γαλήνην ἐμποιοῦσης παθῶν – ὑφ' ὧν κινηθέντων τὸ πνεῦμα, καθάπερ χώρα, καταλαμβάνεται –, καὶ διὰ μετρίας διαίτης καὶ σώφρονος, ἥκιστα μὲν ἐξοιστρώσης τὸ ζῶον, ἥκιστα δὲ σάλον ἐμποιοῦσης εἰς τὸ ἔσχατον σῶμα· φθάνει γὰρ ἂν ὁ κλόνος μέχρι τοῦ πρώτου, τὸ δὲ ἀτρεμές τε δεῖ καὶ ἀκλόνητον εἶναι. ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦτο συνεύξασθαι μὲν ἅπαντι ῥάδιον, συγκατεργάσασθαι δὲ ἀπάντων ἀμηχανώτατον, ἡμεῖς δὲ βουλόμεθα μηδενὶ τὸν ὕπνον ἀνόνητον εἶναι, φέρε τινὰ κἂν τοῖς ἀορίστοις ὄρον ζητήσωμεν, τοῦτ' ἔστι τέχνην περὶ τὰ εἴδωλα συστησώμεθα. ἔχει δὲ οὕτως· ὥσπερ ἐπὶ τῶν διαποντίων πλεόντων, ὅταν ποτὲ σκοπέλω τινὶ προεντύχωσι, κἄτ' ἀποβάντες ἴδωσι πόλιν ἀνδρῶν, ὡσάκις ἂν τὸν αὐτὸν σκόπελον ἴδωσι, τὴν αὐτὴν πόλιν

[16] Giunti a questo punto, d'altronde, bisogna spiegare come l'arte divinatoria possa esserci d'aiuto. La cosa migliore è aver predisposto il proprio spirito divino in modo tale che possa considerarsi degno del dominio dell'intelletto e della divinità e non un ricettacolo di simulacri indefiniti. La miglior preparazione passa attraverso la filosofia, che conduce alla serenità delle passioni (le quali, nel turbinio dell'eccitazione, vanno a occupare lo spirito come se fosse un territorio), nonché attraverso una condotta di vita equilibrata e saggia, che da un lato non renda folle l'essere vivente e dall'altro non crei alcuno sconvolgimento nell'ultimo corpo<sup>65</sup>. Il turbamento, infatti, potrebbe trasmettersi fino al primo corpo<sup>66</sup>, il quale, al contrario, è opportuno che resti placido e imperturbabile. Tuttavia, poiché è facile per chiunque augurarsi una cosa simile, ma riuscire effettivamente nell'intento rimane l'impresa in assoluto più difficile, e siccome desideriamo che il sonno non risulti vano per nessuno, ecco giunto il momento di ricercare una qualche regola anche per i sogni indeterminati, ovvero di stabilire un'arte a proposito dei simulacri. La questione sta in questi termini. Immaginiamo degli uomini che navigano per il mare: qualora si imbattano in un pro-

---

in particolare *ep. ad Herodot.*, 46-51 [Arrighetti 1960, pp. 43, 45, 47, 49]) e ad Aristotele (vd. soprattutto *Metaph.*, VIII, 1042a-1045b [Jaeger 1957, pp. 165-176]). Gli oggetti materiali, in quanto sinolo di forma e materia, partecipano dell'essere ma non possiedono la stabilità che è propria delle sole entità eteree; per questo, vagano nel divenire e finiscono per imprimersi nello spirito immaginativo dell'uomo. D'altronde, anche lo spirito è un simulacro (εἶδωλον) e il simile attira sempre il simile. Per di più, il divenire, in quanto opposto all'essere, contiene in sé tutte le dimensioni temporali, compreso il futuro; i simulacri che si staccano dagli oggetti materiali possono quindi appartenere a quello che è stato, a quello che è e a quello che sarà (in quest'ultimo caso, come specifica Sinesio, i simulacri saranno più ambigui e difficili da discernere).

<sup>65</sup> Si tratta del corpo materiale, quello che in precedenza (vd. *supra*, 6), e sulla scorta di Platone, Sinesio ha definito anche «guscio d'ostrica».

<sup>66</sup> Cioè il più prossimo all'immaterialità, ovvero lo spirito immaginativo.

σημαίνονται· και ὥσπερ ἐπὶ τῶν στρατηγῶν, οὓς οὐχ ὀρῶντες ἀπὸ τῶν προδρόμων ἴσμεν ὅτι παρέσονται· τῶν γὰρ αὐτῶν φανέντων, αἰεὶ ποτε παρεγένοντο· οὕτω και τοῖς εἰδώλοις ἐκάστοτε σημαίνόμεθα τὴν τῶν ἐσομένων ἐνέργειαν· πρόδρομα γὰρ ἐστὶ ταῦτα τῶν αὐτῶν, και ὅμοια τῶν ὁμοίων. ὥσπερ οὖν κυβερνήτου κακία ταυτοῦ σκοπέλου φανέντος μὴ ἐπιγνῶναι μηδ' ἔχειν εἰπεῖν παρ' ἦντινα γῆν τὸ σκάφος σαλεύει, και ὁ τοιοῦτος ἀτέκμαρτα πλεῖ, οὕτως ὁ τὴν αὐτὴν ὄψιν πολλάκις ἰδῶν, εἰ μὴ κατεσημήνατο τίνος αὐτῷ προφητὴς ἐγένετο πάθους ἢ τύχης ἢ πράξεως, ἀνοήτως χρῆται τῷ βίῳ, καθάπερ ὁ κυβερνήτης ἐκεῖνος τῷ σκάφει. και τὰς διοσημείας προαγορεύομεν ἐν εἰρήνῃ βαθεία τοῦ περιέχοντος περὶ τὴν σελήνην ἄλλως ἰδόντες, ὅτι πολλάκις ἰδόντων οὕτω χειμῶν ἠκολούθησεν,

τῆ μὲν ἰῆ ἀνέμοιο γαληναίης τε δοκεῦειν,  
 ῥηγνυμένη ἀνέμοιο, μαραιομένη δὲ γαλήνης.  
 αἱ δύο δ' ἂν χειμῶνι περιτροχάοιεν ἄλωαί.  
 μείζονα δ' ἂν χειμῶνα φέροι τρισέλικτος ἄλωή,  
 και μᾶλλον μελανεῦσα, και εἰ ῥηγνύατο μᾶλλον.

οὕτως ἐπὶ πάντων ἀριστοτέλης τε και ὁ λόγος φησὶν· ἡ μὲν αἴσθησις μνήμη, ἡ δὲ μνήμη πεῖραν, ἡ δὲ πεῖρα τέχνην ἐποίησεν. οὕτω και τὴν ἐπὶ τοὺς ὀνειρούς βαδίσωμεν.

[17] ἠθροισται μὲν οὖν ἐνίοις ἤδη βιβλία συχνὰ τῆς τοιαῦσδε

montorio e, dopo esservi sbarcati, scorgano una città, tutte le volte che vedranno quello stesso promontorio lo prenderanno come un segno della medesima città. Pensiamo adesso a dei generali: pur non vedendoli, sappiamo dalla presenza delle avanguardie che arriveranno; quando compaiono quelle, infatti, essi sono sempre nelle vicinanze. Allo stesso modo, noi possiamo ogni volta trarre dai simulacri il segno dell'attività futura, essendo quelli le avanguardie di quanto accadrà e anticipando eventi identici a loro stessi. Dunque, come per un timoniere è sintomo di incapacità non riconoscere uno stesso promontorio quando gli compare innanzi e, altrettanto, non saper dire presso quale terra si trovi ancorata la propria imbarcazione, navigando, insomma, alla cieca, così si può affermare che chi abbia avuto più volte una medesima visione, ma non abbia afferrato di quale passione, destino o impresa essa si sia fatta profezia, conduce la propria esistenza in maniera sciocca, esattamente come il timoniere suddetto fa con la nave. Anche semplicemente osservando un alone attorno alla luna noi siamo in grado di prevedere, pure in circostanze di estrema quiete ambientale, il sopraggiungere di bruschi mutamenti atmosferici; questo perché, in effetti, più volte a simili visioni ha fatto seguito una tempesta:

“Un alone soltanto preannuncia vento e bel tempo,  
vento se si spezza, bel tempo se sfuma.

In caso di tempesta avvolgerebbero la luna due aloni.

Un triplo alone porterebbe una tempesta peggiore,  
più insidiosa se l'alone si fa scuro, ancora di più se si spezza”<sup>67</sup>.

E questo è vero in ogni ambito, come affermano Aristotele e la ragione: la percezione crea la memoria, la memoria l'esperienza, l'esperienza l'arte<sup>68</sup>. Dobbiamo dunque procedere seguendo questo metodo anche per quanto riguarda la materia che concerne i sogni.

[17] Sono oramai stati raccolti molti libri a proposito dell'osserva-

---

<sup>67</sup> Arat., 813-817 (Martin 2002<sup>2</sup>, p. 49).

<sup>68</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, I, 980a-b (Jaeger 1957, p. 1).

παρατηρήσεως· ἀλλ' ἔγωγε αὐτῶν ἀπάντων καταγελῶ και ὀλίγον ὄφελος ἤγημαι. οὐ γὰρ, ὡσπερ τὸ σῶμα τὸ ἔσχατον, τῶν καθωμιλημένων στοιχείων ἢ σύνοδος, δύναται δέξασθαι τέχνην καθόλου και λόγον τῆ φύσει συμπαρατείνοντα – ὡς γὰρ ἐπὶ πλείστον ὑπὸ τῶν αὐτῶν ταῦτά πάσχει, μικρᾶς οὔσης ἐν τοῖς ὁμοειδέσι τῆς διαφορᾶς τῆς πρὸς ἄλληλα, και τὸ παρὰ φύσιν ἔχον ἐν αὐτοῖς οὐ λανθάνει νοσοῦν, οὐδὲ χρώμεθα τῷ τοιοῦτῳ γνώμονι –, οὐχ οὔτως ἐπὶ τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος, ἀλλὰ και τῆ πρώτη φύσει διενήνοχεν ἄλλο ἄλλου· ἄλλο γὰρ ἄλλη σφαῖρα προσήκει τῷ πλείονι τοῦ φυράματος·

ἢ μάλα δὴ κείναι γε μακάρταται ἔξοχα πασέων  
 ψυχᾶν ποτὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προχέονται·  
 κείναι δ' ὄλβισταί τε και οὐ φατὰ νήματ' ἔχουσαι,  
 ὄσσαι ἀπ' αἰγλήεντος, ἄναξ, σέθεν, ἠδὲ και αὐτοῦ  
 ἐκ διὸς ἐξεγένοντο, μίτου κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.

και τοῦτ' ἄρα ἦν, ὅπερ ἠνίξατο τίμαιος, διδοὺς ἐκάστη ψυχῆ  
 σύννομον ἄστρον. αἰ δὲ και τῆς φύσεως ἐκστᾶσαι, τῷ φιλοχωρῆσαι

zione dei sogni. Io, dal canto mio, ne sorrido, ritenendoli tutti di scarsa utilità. Difatti, se l'ultimo corpo (ovvero il composto di quelli che comunemente definiamo elementi) può ammettere un'arte generale e una teoria conforme alla propria natura – nella maggior parte dei casi esso subisce le stesse affezioni a partire dalle medesime cause, essendo minimo lo scarto reciproco fra enti simili, e appare manifesto in lui il carattere nocivo di tutto ciò che è contrario alla sua natura e non è da considerarsi come regola –, le cose non stanno così per quanto riguarda lo spirito immaginativo, differendo uno spirito da un altro già nella natura prima. Infatti, uno apparterrà a una sfera, uno a un'altra, a seconda dell'elemento dominante nel suo impasto<sup>69</sup>:

“Certo di gran lunga le più beate tra tutte  
le anime si riversano sulla terra dal cielo;  
eppure le più felici, quelle cui tocca un destino ineffabile,  
sono quelle che dal tuo splendore, Signore, e dallo stesso  
Zeus sono state generate, secondo la disposizione di un'invincibile  
necessità”<sup>70</sup>.

Proprio questo era ciò cui alludeva, ricorrendo a parole oscure, Timeo, quando intendeva assegnare a ogni anima un astro corrisponden-

---

<sup>69</sup> Sinesio sta qui polemizzando con gli autori dei testi di oniromantica – *in primis*, forse, Artemidoro di Daldi –, che pretendevano di fornire delle interpretazioni universalmente valide alle immagini oniriche. Secondo Sinesio, si tratterebbe di un'operazione impossibile, in quanto i sogni non sono prodotti del corpo materiale (in tal caso sarebbe ammissibile una regola generale), ma dello spirito immaginativo, che differisce da persona a persona e da momento a momento in base al suo grado di maggiore o minore materialità (cfr., su questo punto, il commento 685).

<sup>70</sup> Versi di un autore sconosciuto, inclusi tra i frammenti di dubbia origine caldaica da des Places (*Orac. Chald.*, fr. 218 [des Places 1971, p. 118]). Come abbiamo già accennato nell'Introduzione, 3, è significativo il fatto che Gregora non apponga alcun commento a questo frammento; è possibile che non lo ritenesse caldaico (d'altronde l'autore aveva accesso alla versione completa di quel poema) e che l'autentico autore gli fosse ignoto.

περὶ τὴν ὕλην, ἢ μὲν ἦττον, ἢ δὲ μᾶλλον, ὡς ἐκάστη ῥοπῆς ἐδυστύχησεν, τὸ πνεῦμα ἐμόλυνεν. ἐνοικίζονται δὴ σώμασιν οὕτως ἔχουσαι καὶ γίνεται βίος ὅλος ἐν ἀμαρτία καὶ νόσῳ τοῦ πνεύματος, αὐτῷ μὲν παρὰ φύσιν διὰ τὴν πρώτην εὐγένειαν, τῷ ζῳῷ δὲ κατὰ φύσιν· ὑπὸ γὰρ οὕτως ἔχοντος ἐψυχώθη· εἰ μὴ καὶ αὐτῷ φύσις ἐστὶν ἢ τάξις εἰς ἣν ὑφ' ἑαυτοῦ τάττεται κακία καὶ ἀρετῆ χρώμενον. οὐδὲν γὰρ οὕτως ὥσπερ πνεῦμα εὐτράπελον. πῶς ἂν οὖν ἐν τοῖς ἀνομοίοις καὶ φύσει καὶ νόμῳ καὶ πάθεσι ταῦτα ἂν ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐμφανίζοιτο; οὐκ ἔστι τοῦτο οὐδ' ἂν γένοιτο. πῶς δ' ἂν γένοιτο τὸ τεθλωμένον ὕδωρ καὶ τὸ διαφανὲς καὶ τὸ μένον καὶ τὸ κινούμενον ὑπὸ τῆς αὐτῆς μορφῆς ὁμοίως διατεθῆναι; εἰ δὲ καὶ ὁ θολὸς ἄλλος ἐν ἄλλῳ κατὰ διαφορὰς χρωμάτων καὶ αἰ κινήσεις ἐν σχηματισμοῖς πλείοσιν, οὕτως ἂν ἐν μὲν εἴη τῷ γένει τὸ ἀμαρτεῖν τῆς ἀκριβοῦς εἰκόνας, εἰ δ' ἔστι διάφορον, εἴτ' οὖν φημονόη τις εἴτε τῷ μελάμπους, εἴτε ἕτερός τις ἀξιώσει καθόλου τι περὶ τῶν τοιούτων ἀφορίζειν καὶ διατάττεσθαι, πυθώμεθα αὐτῶν εἰ φύσιν ἔχει καὶ τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ διάστροφον κάτοπτρον τό τε ἐξ ἀνομοίων ὑλῶν ὅμοιον ἀποδιδόναι τοῦ δεικνυμένου τὸ εἶδωλον. ἀλλ' ἐκεῖνοί γε οὐδὲ τὴν ἀρχὴν, οἶμαι, πεφιλοσοφήκασί τι περὶ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ οἰκεῖον αὐτῷ ὅπως



te<sup>71</sup>. D'altronde, tutte quelle anime che si sono distaccate dalla propria natura, preferendo restare presso la materia (alcune più alcune meno, sulla base di quanto sono state colpite dalla loro nefasta inclinazione), hanno macchiato lo spirito. In queste condizioni, dunque, esse abitano i corpi, trascorrendo un'intera vita nell'errore e nella malattia spirituale, condizione assolutamente innaturale anche per quello<sup>72</sup>, considerata la sua primitiva nobiltà, ma perfettamente idonea all'essere vivente, che è stato animato proprio da un ente che versava in tale situazione<sup>73</sup>. A meno che, d'altra parte, la sua<sup>74</sup> natura non sia dettata dal livello cui esso stesso si pone praticando il vizio e la virtù: nulla, infatti, è mutevole come lo spirito. Come è possibile, dunque, che visioni identiche si manifestino in persone diverse per natura, leggi ed esperienze, a partire dalle medesime cause? Ciò non avviene, né lo potrebbe mai. Si può ammettere, del resto, che un'acqua torbida e una limpida, una stagnante e una che scorre, riflettano in maniera identica una stessa forma? Se l'opacità muta da un'acqua all'altra sulla base di differenze di colore e i suoi movimenti variano in un gran numero di figurazioni, il solo elemento in comune sarà la mancata restituzione dell'immagine esatta. Se però qualcuno, una Femonoe, un Melampo<sup>75</sup> o chiunque altro, non fosse d'accordo e avesse intenzione di definire e classificare integralmente questi fenomeni, allora bisognerebbe chiedere loro se uno specchio dritto, uno curvo e uno composto di differenti materiali possano rendere esattamente la stessa immagine dell'oggetto mostrato. Ma costoro, io credo, non hanno affatto esaminato in senso filosofico la

---

<sup>71</sup> Cfr. *Pl., Ti.*, 41d, 42b (Rivaud 2002<sup>7</sup>, pp. 157-158).

<sup>72</sup> Ovvero lo spirito (vd. commento 698).

<sup>73</sup> Quindi da uno spirito corrotto.

<sup>74</sup> Di nuovo, dello spirito (vd. commento 700).

<sup>75</sup> Riferimento al tempo stesso ironico e polemico a due celebri indovini del mito. Femonoe era figlia di Apollo e prima sacerdotessa di Delfi. Melampo, invece, possedeva delle straordinarie virtù mediche.

ποτέ ἔχον ἀπάντων ἠξίωσαν εἶναι κανόνα καὶ γνώμονα. καὶ ἔγωγε οὐκ ἀναιρῶ τὸ καὶ διὰ πάντων εἶναι τῶν διαφερόντων ἐμφέρειαν, ἀλλὰ τὸ ἀσαφές διασπώμενον ἀσαφέστερον γίνεται· ἦν δὲ δήπου καὶ τὴν ἀρχὴν δυσεπίγνωστον τὸ τοῦ προεκθορόντος πράγματος εἶδωλον. ἔτι δὲ<sup>3</sup> χαλεπότερον ἔλειν ἐν ἐκάστῳ τρόπῳ<sup>4</sup> κοινῶ φαντάσματι παραπλήσιον.

[18] διὰ ταῦτα μὲν ἀπογνωστέον τοῦ κοινούσ ἅπασι νόμους γενέσθαι· ἑαυτὸν δὲ τις ἕκαστος ὕλην ἐχέτω τῆς τέχνης· ἐγγραφέτω τῇ μνήμῃ τίσι καὶ πότε συνηγέθη πράγμασιν, ἐπὶ ποδαπαῖς ποτε ταῖς ὄψεσιν. οὐ χαλεπῶς ἕξις ἀθροίζεται περὶ τὸ σὺν χρεῖα τινὶ μελετώμενον· ὑπομιμνήσκει γὰρ τῆς μελέτης ἢ χρεῖα, καὶ μάλιστα ὅταν εὐπορῇ τῆς ὕλης ἐκάστοτε. τί δ' ἂν ἐνυπνίων γένοιτο ἀφθονώτερον; τί δ' ἐπαγωγότερον; ἅ καὶ τοὺς ἠλιθίους ἐφέλκεται περὶ αὐτῶν τι φροντίσαι, ὥστε αἰσχροὺς ἂν εἶη τοὺς τὰ δέκα ἀφ' ἧβης γεγονότας ἐτέρου μάντεως ἔτι προσδεῖσθαι, ἀλλὰ μὴ παρ' ἑαυτῶν συνηνοχέειν τῆς τέχνης πάμπολλα θεωρήματα. σοφὸν δ' ἂν εἶη καὶ γράφειν τὰ τε ὕπαρ καὶ ὄναρ ὀράματα καὶ συμπτώματα, εἰ μὴ πρὸς τὸ καινὸν τῆς ἐπινοίας ὃ τῆς πόλεως τρόπος ἀγροικεῖται. ἐπεὶ ἡμεῖς ἀξιόσομεν ταῖς καλουμέναις ἐφημερίσι τὰς ὑφ' ἡμῶν ὀνομαζομένας ἐπινυκτίδας συνάπτοντας ἔχειν τῆς ἐν ἐκατέρῃ

---

3 δὴ Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 304, l. 17. Si ricava tuttavia dal commento 728 che Gregora doveva lavorare su un manoscritto contenente in questo *locus* la lezione δέ.

4 τόπῳ Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 304, l. 18. Si ricava tuttavia dal commento 728 che Gregora doveva lavorare su un manoscritto contenente in questo *locus* la lezione τρόπῳ.

natura dello spirito. Ciononostante, sono pronti a considerare ogni sua caratteristica, quale che sia la condizione in cui esso si trovi, norma e regola generale. Io non nego che anche tra cose diverse si possa ritrovare un principio comune; eppure, ciò che è oscuro lo diventa ancora di più se lo si frammenta. Certamente, risulta già assai complicato discernere il simulacro di un evento balzato fuori prima di accadere<sup>76</sup>; ancora più difficile è riuscire ad afferrarne, per ciascun caso, uno che rassomigli a una visione comune.

[18] Per queste ragioni, bisogna rinunciare all'idea che esistano delle leggi che vanno bene per tutti. Al contrario, ciascuno prenda se stesso come materia per l'arte divinatoria e imprima nella propria memoria quali sono le circostanze in cui si è venuto a trovare, quando, in seguito a quali visioni. Senza difficoltà si acquisisce competenza in qualcosa che si è praticato ottenendo un profitto: il guadagno, infatti, richiama alla memoria l'esercizio, specie in quei casi in cui la materia abbonda. E che cosa c'è di più abbondante, di più attraente dei sogni? Questi riescono a indurre persino gli sciocchi a occuparsi di loro, tanto che sarebbe vergognoso che degli uomini già usciti dalla giovinezza da dieci anni avessero ancora bisogno di un indovino diverso da loro stessi e non avessero raccolto per conto proprio un gran numero di osservazioni intorno all'arte divinatoria. Sarebbe addirittura cosa saggia trascrivere le visioni che si hanno durante il sonno e nella veglia, nonché le relative circostanze, purché i costumi della città non risultino troppo retrogradi a fronte di una pratica tanto inconsueta. Allora, ecco che ri-terremo opportuno accostare alle cosiddette 'efemeridi'<sup>77</sup> quelle che noi stessi definiamo 'epinitidi'<sup>78</sup>, in modo tale da disporre di annotazioni

---

<sup>76</sup> Quindi il simulacro di un evento futuro, secondo la teoria esposta prima (vd. *supra*, 15). Cfr. commento 727.

<sup>77</sup> Cioè 'diari diurni'.

<sup>78</sup> Neologismo di Sinesio fondato su 'efemeridi': sono quindi dei 'diari

ζωῆ διεξαγωγῆς ὑπομνήματα· ζῶν γάρ τινα τὴν κατὰ φαντασίαν ὁ λόγος ἐτίθετο, νῦν μὲν βελτίω, νῦν δὲ χειρώ τῆς μέσης, ὡς ἂν ὑγιείας ἔχη τὸ πνεῦμα καὶ νόσου. οὕτως οὖν εἰς τὴν παρατήρησιν τι προὔργου ποιοῖμεν, ὑφ' ἧς ἡ τέχνη συναύξεται, οὐδενὸς ἡμῖν ἐκ τῆς μνήμης διολισθαίνοντος, καὶ τὰ ἄλλα ἀστεία τις ἂν εἶη ψυχαγωγία ἱστορία τιμᾶν ἑαυτὸν ἐγρηγορότα τε καὶ καθεύδοντα. ἀλλὰ καὶ οἷς ἐπιμελές ἐστὶ τῆς γλώττης, οὐκ οἶδ' εἴ τις ὑπόθεσις ἀντὶ ταύτης ἐτέρα παντοδαπὸν ἂν γύμνασμα γένοιτο τῆς ἐν τῷ λέγειν δυνάμεως. εἰ γὰρ τὰς ἐφημερίδας ὁ λήμνιος σοφιστῆς 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 ἐπιφυκτίδας εἰς ἐρμηνείας 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.

[19] ἀλλ' οὐ τί γε φαῦλον τὸ ἔργον ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον ἀλλόκοτον κίνημα διαβιβάζειν ἐφ' ἕτερον. ὅταν δὲ τῇ φαντασίᾳ ἐξωθῆται μὲν τοῦ εἶναι τὰ ὄντα, ἀντεισάγεται δὲ εἰς τὸ εἶναι τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς μήτε ὄντα μήτε φύσιν ἔχοντα εἶναι, τίς μηχανή

sulla condotta di entrambe le nostre vite. Nel nostro trattato, infatti, abbiamo affermato l'esistenza di una qualche forma di vita conforme all'immaginazione, ora migliore, ora peggiore rispetto a quella media, sulla base dello stato di salute o malattia dello spirito. In quel modo, dunque, se non ci lasciassimo sfuggire nulla dalla memoria, potremmo rinsaldare quell'osservazione a partire dalla quale l'arte divinatoria si sviluppa. In più, sarebbe certo un piacevole diletto onorare se stessi con un resoconto della propria esistenza onirica e diurna. 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<sup>79</sup> 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 'epinitidi' 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 e 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.

[19] Non è certo cosa da poco, d'altronde, riuscire a trasmettere a qualcun altro un movimento particolare che si è verificato nella propria anima. Quando, per opera dell'immaginazione, gli enti reali sono esclusi dall'esistenza, venendo rimpiazzati da altri che in nessun modo, affatto, esistono, né hanno la facoltà di esistere, a quale artificio si po-

---

notturni'. Sia detto *en passant* che questa proposta di Sinesio anticipa curiosamente una pratica piuttosto diffusa nel corso del Novecento: si pensi ad Arthur Schnitzler, Theodor Wiesengrund Adorno, Federico Fellini (Curi 2021, pp. 127-128, 131-137).

<sup>79</sup> Si tratta di Filostrato (cfr. commento 743), che attribuisce la redazione di 'efemeridi' ad Aristide (vd. commento 742).

τοῖς οἴκοθεν ἀνενηνόητοις παραστήσαι φύσιν ἀκατονόμαστον; ἡ δὲ ταῦτ' οὔτε εἶδη πολλὰ καὶ ἅμα πάντα οὐδὲ σὺν χρόνῳ φέρουσα δείκνυσι· καὶ μέντοι ταῦτα ὡς ἂν ἔχη τε καὶ ὀρέγη τὸ ἐνύπνιον. οἰόμεθα γὰρ ἅπαν ὃ τι ἂν βούληται· ἐν οἷς ἅπασι καὶ τὸ διαγενέσθαι μὴ λίαν ἀσχημονοῦντα τελειοτάτης ἂν εἴη ῥητορικῆς. νεανιεύεται δὲ ἡμῶν καὶ κατ' αὐτῆς ἤδη τῆς γνώμης, ἐνδιδοῦσά τι πλεον τοῦ οἶεσθαι· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἀπαθῶς διακείμεθα περὶ τὰ θεάματα, ἀλλ' ἰσχυραὶ μὲν αἰ συγκαταθέσεις τε καὶ προσπάθειαι, ἀποστυγοῦμεν δὲ οὐχ ἤκιστα, καὶ αἰ συχναι περὶ ταῦτα μαγγανεῖαι καθεύδουσιν ἐπιτίθενται· ἢ τε ἡδονὴ τότε δὴ καὶ μάλιστα μελιχώτατον ὡς ἐναπομόργνυσθαι ταῖς ψυχαῖς μίση καὶ ἔρωτας εἰς τὴν ὕπαρ ζωὴν. εἰ δὴ τις μέλλοι μὴ ἄψυχα φθέγγεσθαι, ἀλλ' ὄτου χάριν ἐσπουδάσθη ὁ λόγος ἐπιτελεῖν, ἐν ταῦτῳ πάθει καὶ ταῖς αὐταῖς ὑπολήψειςι καθιστάναι τὸν ἀκουστήν, κινουμένων ἂν δέοιτο τῶν ῥημάτων. ἤδη δὲ τις ἅμα καὶ νικᾷ καὶ βαδίζει καὶ ἵπταται, καὶ χωρεῖ πάντα ἢ φαντασία· πῶς δ' ἂν λέξις χωρήσειε; καὶ καθεύδει τις ὄναρ, καὶ ὄναρ ὄρα καὶ διανέστη καθεύδων, ὡς οἶεται, καὶ τὸν ὕπνον ἀπετινάξατο κείμενος καὶ φιλοσοφεῖ τι περὶ τοῦ φανέντος ὄνειρου καθὰ οἶδεν, καὶ τοῦτο ὄνειρος, ἀλλ' ἐκεῖνο διπλοῦς· εἴτ' ἀπιστεῖ καὶ οἶεται τὸ παρὸν

trà mai ricorrere per presentare una natura indefinibile a coloro che non si sono mai curati delle proprie questioni interiori? Quella<sup>80</sup> non mostra questi enti ricorrendo a numerose immagini, ma le condensa tutte assieme; non le presenta dunque in sequenza, ma le contiene e le espone come fa il sogno. Noi pensiamo, in effetti, tutto ciò che essa vuole: districarsene senza fare troppi errori sarebbe proprio di una retorica perfetta. L'immaginazione ci provoca, andando pure contro il nostro stesso giudizio e permettendoci qualcosa che va oltre le nostre convinzioni. Difatti, noi non rimaniamo impassibili dinanzi alle visioni oniriche, ma o le approviamo con impeto e diamo loro la nostra adesione passionale oppure, con altrettanta forza, le respingiamo. Sono numerosi d'altra parte gli incantesimi legati a queste visioni che insidiano i dormienti; il piacere che si prova allora è talmente dolce da saper cospargere le nostre anime di sentimenti d'odio e d'amore che poi si ripercuotono nella vita diurna. Se dunque non si ha intenzione di esprimere un linguaggio senz'anima, ma si vuole portare a termine lo scopo che ci si è prefissi nel curare il discorso, ovvero calare l'uditore nel nostro stesso stato d'animo e modo di pensare, si dovrà ricorrere a delle espressioni animate. Si può infatti contemporaneamente vincere, camminare, volare<sup>81</sup>; l'immaginazione riesce a contenere tutto questo: ma come può la parola fare altrettanto? Prendiamo ad esempio un uomo che dorme nel suo stesso sogno<sup>82</sup>: ha una visione, poi, pur restando nel letto, si alza (o almeno lo crede) e, pur essendo ancora disteso, si scrolla di dosso il sonno e si mette a ragionare sulla visione che ha avuto, in relazione alle proprie conoscenze; questo è un sogno, ma il primo è stato un sogno doppio<sup>83</sup>. Ecco, poi, che inizia a nutrire dei dubbi e a

---

<sup>80</sup> Si intende l'immaginazione (vd. commento 754).

<sup>81</sup> Sottinteso 'nei sogni' (cfr. commento 781).

<sup>82</sup> Ovvero, che sogna di dormire.

<sup>83</sup> Un esempio simile di sogno doppio lo si ritrova in un romanzo cinese del XVIII secolo, *Il sogno della camera rossa*: il giovane protagonista, Pao Yu, sogna

ὕπαρ εἶναι καὶ ζῆν τὰ φαινόμενα. ἐντεῦθεν ἀνά κράτος ἢ μάχη καὶ ὄνειρώττει τις ἀγῶνα πρὸς αὐτόν, ἀπολιπεῖν τε καὶ διεγείρεσθαι καὶ πείραν λαβεῖν ἑαυτοῦ καὶ τὴν ἀπάτην φωρᾶσαι. οἱ μὲν οὖν ἀλώαδαὶ κολλάζονται τὰ θετταλῶν ὄρη τοῖς θεοῖς ἐπιτειχίζοντες· καθεῦδοντι δὲ οὐδεὶς ἀδραστείας νόμος ἐμποδῶν τὸ μὴ οὐκ ἀπᾶραι τῆς γῆς εὐτυχέστερον ἰκάρου καὶ ὑπερπτήναι μὲν ἀετούς, ὑπεράνω δὲ καὶ αὐτῶν γενέσθαι τῶν ἀνωτάτω σφαιρῶν. καὶ τὴν γῆν τις ἀποσκοπεῖται πόρρωθεν καὶ οὐδ' ὀρωμένην τῇ σελήνῃ σημαίνεται. ἔξεστι δὲ καὶ ἄστρασι διαλέγεσθαι καὶ τοῖς ἀφανέσιν ἐν κόσμῳ συνεῖναι θεοῖς. τό γέ τοι χαλεπὸν λεγόμενον, τότε ῥάδιον γίνεται, θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς· οὐδὲ τούτων μέντοι φθόνος οὐδὲ εἷς. μετὰ γὰρ μικρὸν ἐπὶ γῆς οὐδὲ ἦλθεν, ἀλλ' ἔστιν. οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐνυπνίων ὡς τὸ κλέψαι τοῦν μέσῳ καὶ μὴ σὺν χρόνῳ ποιῆσαι· εἶτα προβατίοις τε διαλέγεται καὶ τὴν βληχὴν ἠγεῖται φωνὴν καὶ λεγόντων ξυνίησιν. οὕτω μὲν καινόν, οὕτω δὲ πολὺ τὸ πλάτος τῶν ὑποθέσεων ἦν τις αὐταῖς ἐπαφιέναι τοὺς λόγους θαρσῆσειεν. ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι καὶ τοὺς μύθους ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἐνυπνίων λαβεῖν, οἷς καὶ ταῶς καὶ ἀλώπηξ καὶ θάλαττα φθέγγονται. ὀλίγα ταῦτα πρὸς τὴν αὐτονομίαν



credere che il presente sia lo stato di veglia e che le immagini che percepisce siano la vita reale. A quel punto si genera un aspro conflitto e sogna di lottare contro se stesso, di abbandonare e di svegliarsi, quindi di riprendere coscienza di sé e di cogliere l'illusione. Gli Aloadi furono puniti per aver accatastato i monti della Tessaglia contro gli dei; eppure, nessuna legge di Adrastea<sup>84</sup> impedisce a chi dorme di staccarsi da terra con più fortuna di Icaro e di volare più in alto delle aquile, addirittura al di sopra delle massime sfere. Quello, di lontano, può scorgere la terra o, se non è visibile, individuarla grazie alla luna<sup>85</sup>; può anche discorrere con le stelle e stare assieme agli dei invisibili nel cosmo. Insomma, ciò che pare difficile a dirsi diventa facile in sogno: “Gli dei si mostrano in tutto il loro splendore”<sup>86</sup> e nessuno di essi nutre invidia<sup>87</sup>. Il sognatore non dovrà neppure tornare sulla terra poco dopo, perché già ci si trova. Nulla, infatti, è così tipico dei sogni come l'occultamento di ogni passaggio intermedio e l'abolizione delle coordinate temporali. Egli può poi parlare con le pecore, intendendo come un linguaggio il loro belato e riuscendo a capire ciò che dicono. Tanto insolita, tanto ampia sarebbe quindi la gamma dei soggetti, se solo qualcuno avesse il coraggio di ispirarvi i propri discorsi. A questo proposito, io sono persuaso che anche le favole, nelle quali il pavone, la volpe, il mare parlano come degli esseri umani, abbiano tratto la loro estrema libertà narrativa dai

---

in effetti di incontrare se stesso che dorme e che a sua volta sta facendo quel sogno, in una sorta di *mise en abyme* (cfr. Guidorizzi 2013, pp. 108-109).

<sup>84</sup> Vd. *supra*, 8.

<sup>85</sup> Il passo sembra fare il paio con quanto detto sopra (16) in merito al promontorio come segno della presenza, subito al di là, di una città (come ben sottolineato da Russell – Nesselrath 2014, p. 67, n. 135).

<sup>86</sup> Hom., *Od.*, VII, 201; XVI, 161 (Bérard 2002<sup>12</sup>, I, p. 191; III, p. 7).

<sup>87</sup> Così Platone (*Phdr.*, 247a [Robin – Moerschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 36]; *Ti.*, 29e [Rivaud 2002<sup>7</sup>, p. 142]; *R.*, X, 617e [Chambry 2003<sup>10</sup>, p. 119]), a confutare l'antica convinzione che gli dei fossero invidiosi degli uomini troppo felici, determinandone la successiva sventura.

τῶν ὑπνων. ἀλλὰ καίπερ ἐλαχίστη μερίς τῶν ἐνυπνίων ὄντες οἱ μῦθοι, ὅμως ὑπὸ τῶν σοφιστῶν ἠγαπήθησαν εἰς παρασκευὴν ἐρμηνείας. καίτοι γε οἷς ἀρχὴ τῆς τέχνης ὁ μῦθος, πρέπον ἂν γένοιτο τέλος ἐνύπνιον· καὶ πρόσσεσι τὸ μὴ μάτην ἠσηκέναι τὴν γλῶτταν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν μύθων, ἀλλ' εἶναι καὶ γνώμη σοφώτερον.

[20] ἴτω δὴ πᾶς ὅτω σχολὴ καὶ εὐμάρεια ζῆν εἰς ἀναγραφὴν τῶν τε ὕπαρ καὶ ὄναρ αὐτῷ συμπιπτόντων· δαπανάτω τι τοῦ χρόνου, ἀφ' οὗ κράτιστον μὲν τὸ παραγινόμενον ἀπὸ τῆς διανοίας τοῦ γράμματος· ἀγεῖραι τὴν μαντικὴν, ἣν ὑμνήκαμεν, ἧς οὐδὲν ἂν γένοιτο πρᾶγμα πολυωφελέστερον. οὐ μὴν οὐδὲ ἡ λέξις ἀπόβλητον, τὸ τῶν πραγμάτων ἐφόλκιον· φιλοσόφῳ μὲν γὰρ ἂν γένοιτο παίγνιον, χαλῶντι τοῦ τόνου καθάπερ οἱ σκῦθαι τὰ τόξα· ῥήτορι δὲ αὐτὴν ἐπιτάξωμεν κολοφῶνα τῶν ἐπιδείξεων. ὡς οὐκ ἐν καιρῷ μοι δοκοῦσιν ἐμμελετᾶν τὴν δεινότητα μιλιτιάδῃ καὶ κίμωνι καὶ τισι καὶ ἀνωνύμοις καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι τὰ ἐκ πολιτείας ἐχθροῖς, ὑπὲρ ὧν ἐγὼ καὶ πρεσβύτας ἀνθρώπους εἶδον ἐν θεάτρῳ ζυγομαχοῦντας· καίτοι γε ἦσθιν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ μάλα σεμνῶ, καὶ εἰλκέτην ἐκάτερος αὐτοῖν, ὡς εἰκάσαι, τάλαντα πώγωνος, ἀλλ' οὐδὲν αὐτοὺς ἐκώλυσεν ἢ σεμνότης λοιδορεῖσθαι τε καὶ ἀγανακτεῖν καὶ τῷ χεῖρε περιδινεῖν ἀκόσμως ἐν τῷ διατίθεσθαι λόγους ἀποτάδην ὑπὲρ ἀνδρῶν, ὡς μὲν ἐγὼ τότε ὤμην, ἐπιτηδεῖον, ὡς δὲ ἔφασαν οἱ μεταδιδάξαντες, οὔτε ὄντων οὔτε γενομένων ποτέ, μὴ ὅτι ἐπιτηδεῖον, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ φύσει. ποῦ γὰρ ἂν εἴη καὶ πολιτεία τοιαύτη, γέρας ἀριστεῖ διδοῦσα κτεῖναι πολίτην ἀντιπολιτευόμενον; καίτοι γε ὅστις ἐνενηκοντούτης ὦν πλάσμα ἀγωνίζεται εἰς ποῖον καιρὸν ἀνατίθεται τὴν τῶν λόγων ἀλήθειαν; ὅλως δὲ οὐδὲ ἐπαίειν μοι δοκοῦσι τοῦ τῆς μελέτης

sogni. E questo è ben poco rispetto all'autonomia di cui gode il sonno. Eppure, sebbene le favole non ricoprano che una minima parte del mondo onirico, tuttavia i sofisti le hanno particolarmente apprezzate come esercizi propedeutici all'eloquenza. 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, nel caso dei sogni, non si compie solo un mero esercizio retorico, come avviene con le favole, ma si accresce pure il proprio grado di saggezza.

[20] Chiunque disponga di tempo libero e goda di una vita agiata si dedichi dunque alla documentazione scritta di quanto gli accade, sia nello stato di veglia, sia durante il sonno. Vi spenda un poco del suo tempo e, riflettendo su quanto scrive, ne trarrà un risultato eccezionale: riuscirà a fare propria l'arte divinatoria (che abbiamo già celebrato), della quale nulla esiste di più utile. E certamente non andrebbe tralasciata la cura dello stile, come elemento complementare a tali attività. Per il filosofo, infatti, essa potrebbe rappresentare una sorta di gioco atto ad allentare la tensione (come fanno gli Sciti con i loro archi); al retore, invece, la raccomanderemo come coronamento delle declamazioni. Difatti, non mi pare molto utile che continuino a esercitare la propria abilità su Milziade, Cimone e molti altri senza nome, nonché sui conflitti politici tra i ricchi e i poveri, temi sui quali io stesso ho avuto modo di vedere, a teatro, accapigliarsi anche uomini avanti con l'età. Entrambi i contendenti avevano un aspetto venerando, come si addice a dei filosofi, ed entrambi portavano una barba molto pesante (tale, almeno, sembrava), eppure quella solennità non impediva loro di insultarsi e d'irritarsi, di roteare confusamente le mani nell'espone discorsi prolissi in favore di uomini che, sul momento, credetti dei loro amici, ma che, come mi spiegarono alcune persone che corressero il mio pensiero, non esistevano e non erano mai esistiti, non solo come amici, ma proprio come persone reali. Dove potrebbe mai esistere infatti uno Stato che conceda a un suo cittadino illustre, come ricompensa, di uccidere un concittadino di opposto orientamento politico? Del resto, chi, nonagenario, continua a dibattere su argomenti fittizi, a quale età

ὀνόματος, ὅτι φησὶ δι' ἄλλο σπουδάζεσθαι· οἱ δὲ τὴν παρασκευὴν  
 τέλος ἤγηνται καὶ τὴν ὁδὸν ὡς ἐφ' ὃ δεῖ βαδίζειν ἠγάπησαν· τὴν γὰρ  
 μελέτην ἀγῶνα πεποιήνται, ὥσπερ εἴ τις ἐν παλαίστρα χειρονομήσας  
 ἀξιῶσει παγκράτιον ἐν Ὀλυμπίᾳ κηρύττεσθαι. τοσοῦτος ἄρα νοῦ μὲν  
 αὐχμὸς, ἐπομβρία δὲ λέξεων τοὺς ἀνθρώπους κατέσχεν ὡς εἶναι  
 τινὰς οἱ δύνανται λέγειν οὐκ ἔχοντες ὃ τι δεῖ λέγειν, δέον ἀπολαύειν  
 ἑαυτῶν, ὥσπερ ἀλκαῖός τε καὶ ἀρχίλοχος, οἱ δεδαπανήκασιν τὴν  
 εὐστομίαν εἰς τὸν οἰκεῖον βίον ἐκάτερος. καὶ τοίνυν ἡ διαδοχὴ τοῦ  
 χρόνου τηρεῖ τὴν μνήμην ὧν τε ἤλγησαν ὧν τε ἤσθησαν. οὔτε γὰρ  
 κενεμβατοῦντας τοὺς λόγους ἐξήνεγκαν, ὥσπερ τὸ νέον τοῦτο τὸ  
 σοφὸν γένος ἐπὶ συμπεπλασμέναις ταῖς ὑποθέσεσιν, οὔτε ἑτέροις  
 κατεχαρίσαντο τὸ σφέτερον ἀγαθόν, ὥσπερ ὄμηρος καὶ στησίχορος  
 τὸ μὲν ἠρωϊκὸν φύλον διὰ τὰς ποιήσεις αὐτῶν ἐπικυδέστερον ἔθεσαν·  
 καὶ ἡμεῖς ὠνάμεθα τοῦ ζήλου τῆς ἀρετῆς· αὐτοὶ δὲ τό γε ἐφ' ἑαυτοῖς  
 ἠμελήθησαν, περὶ ὧν οὐδὲν ἔχομεν εἰπεῖν ἢ ὅτι ποιηταὶ δεξιοί. ὅστις  
 οὖν ἐρᾷ τοῦ παρ' ἀνθρώποις εἰς ἔπειτα λόγου καὶ σύνοιδεν ἑαυτῷ  
 δυναμένῳ τίκτειν ἐν δέλτοις ἀθάνατα, μετίτω τὴν παρανομουμένην  
 ὑφ' ἡμῶν συγγραφὴν. θαρρῶν ἑαυτὸν παρατιθέσθω τῷ χρόνῳ·  
 ἀγαθὸς ἐστὶ φύλαξ ὅταν κατὰ θεὸν τι πιστεύηται.

crede di iniziare a perseguire, nei suoi discorsi, la verità<sup>88</sup>? Mi pare che costoro non comprendano affatto il senso del termine ‘esercizio’, che significa ‘applicarsi con zelo in vista di un altro scopo’; concepiscono l’attività propedeutica 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 a Olimpia vincitore del pancrazio. In effetti, una simile aridità intellettuale, abbinata a una straordinaria abbondanza di locuzioni, ha fatto presa sugli uomini al punto che alcuni riescono a concepire un discorso pur senza disporre minimamente dei contenuti, quando invece dovrebbero trarre profitto dalla loro esperienza personale, seguendo l’esempio di Alceo e di Archiloco, i quali, entrambi, dedicarono ogni abilità espressiva alla narrazione delle proprie vicende autobiografiche. E lo scorrere del tempo conserva ancora la memoria dei loro dolori e delle loro gioie. Essi, infatti, non hanno mai pronunciato discorsi privi di significato – come fa la nuova generazione di sapienti basandosi su argomenti fittizi – e neppure hanno mai impiegato a beneficio di altri la propria dote, come invece fecero Omero e Stesicoro, i quali, con i loro poemi, resero più illustre la stirpe degli eroi. Certo, anche noi abbiamo tratto giovamento dalla loro propensione al valore; tuttavia, non essendosi mai curati delle proprie vite, non possiamo dire di loro null’altro se non che erano degli abili poeti. Chiunque aspiri a una fama futura presso gli uomini e sia cosciente di poter riporre sulle proprie tavolette opere immortali segua l’esempio che, contro ogni norma, noi abbiamo offerto sin qui. Con fiducia, si affidi al tempo: è un buon custode, purché gli si affidi qualcosa con il favore della divinità.

---

<sup>88</sup> Secondo Gregora si tratterebbe di un’allusione a Libanio (vd. commento 826).

## ΠΡΟΘΕΩΡΙΑ

1. οὐδὲν καινὸν εἰ πολλὰ τῶν πάλαι καλῶς εὐρημένων καινοτομοῦσιν ἐπὶ τὸ βέλτιον, ὥσπερ ἐκ χρονικῶν περιόδων ἐπ' ἄλλαις ἄλλαι μεγάλαι φύσεις βλαστάνουσαι, εἴτε τοῦ χρόνου φύσιν ἔχοντος ἄλλα ἐπ' ἄλλοις ἀεὶ ἐπιφέρειν καινότερα, εἴτε τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως ἀμηχανούσης εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐς τὸ ἐντελές. ἰσοκράτους γὰρ εἰρηκότος «ἐὰν ἦς φιλομαθής, ἔση πολυμαθής», σὺ τὸ ἀντίστροφον πράττεις. τὸ μὲν γὰρ ἐγένου, τὸ δ' ἀεὶ γίγνη. φιλεῖς γὰρ ἀεὶ τὸ μανθάνειν, ὥσπερ οὐκ ἀρκουμένης σοι τῆς φύσεως ἐπὶ γε τοῖς φθάσασιν, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον ὑπόθεσιν φλεγμαινούσης δίψης τινὸς τιθεμένης αὐτά, καθάπερ εἴ τις φλοῶς ἐπιλαβομένη καλάμης, ὅσῳ πρόεισιν ἐσθίουσα τὴν ὕλην, τοσοῦτω πολλαπλασιάζει τὸ σκίρτημα καὶ σφοδρότερον κατὰ τῆς ὑποκειμένης τραπέζης ἐγείρεται. εἰ δὲ καὶ πλάτων ὁ μέγας ἀποδείκνυσι παρελθὼν ὡς φιλόσοφος ὁ φιλομαθής, ἄτε φροντιστῆς τὰ μετέωρα καὶ ὅσα ἐκ γῆς ἀνίσχει μυστήρια, τὸ κρεῖττον ἄρα σοι λοιπὸν ἢ φύσις εἴλετο. τοιοῦτοι γὰρ οἱ τῆς φιλοσοφίας πόθοι καὶ ἔρωτες, ὅσον ἐνδοτάτω πρὸς τοὺς τῶν ὄντων εἰσίασι λόγους καὶ πρὸς τὰς τούτων ἤδη σκηνοβατοῦσιν αὐλάς, τοσοῦτο φλεγμαίνουσαν καὶ τὴν εἰς

## Premessa

1. Non c'è nulla di insolito se molte cose scoperte con successo in passato evolvono in meglio, così come se con il trascorrere delle epoche germogliano nuove grandi personalità, sia perché il tempo per sua natura sovrappone sempre elementi più recenti ai trascorsi, sia perché l'indole umana non è in grado di passare direttamente dal principio alla perfetta compiutezza. Diceva Isocrate: “Se sei un amante della conoscenza, sarai anche un esperto di molte materie”<sup>1</sup>. Tu stai compiendo il percorso inverso: dotto lo eri anche in passato, un amante del sapere lo sei sempre. Infatti, sei desideroso di apprendere in ogni occasione, quasi la tua natura non si accontentasse di ciò che già conosce, e questo è ancora più vero se si aggiunge una sete ardente per l'argomento. Come quando prende fuoco la paglia: quanto più la fiamma procede consumando la materia, tanto più accresce la sua danza e si innalza impetuosa sulla tavola sottostante<sup>2</sup>. Se pure il sommo Platone dichiara esplicitamente che il filosofo è un amante del sapere<sup>3</sup>, in quanto studioso dei fenomeni celesti e di tutti quei misteri che si elevano al di sopra della terra, allora la natura ha scelto per te l'avvenire più radioso. Infatti, il desiderio e la passione per la filosofia sono portati tanto a indagare, nella sfera più intima, le ragioni degli enti che si presentano alla mente e le sedi di quelli che già vi compaiono, quanto alimentano

---

<sup>1</sup> Isoc., I, 18 (Mathieu – Brémond 2003<sup>5</sup>, p. 126).

<sup>2</sup> Quest'immagine ritorna, pressoché con le medesime parole, nella *Vita di Costantino* (23 [Leone 1994, p. 24, ll. 9-14]), laddove Gregora racconta della nota visione celeste apparsa all'imperatore: καὶ γίνεται παραπλήσιον ὡσπερ ἂν εἴ τις καλάμη, φλογὸς εἰς αὐτὴν ἔμπεσούσης, ὅσον ἐκείνη πρόεισιν αὐτὴν ἐπιβοσκομένη, τοσοῦτον αὐτὴ πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς ἐνδιδούσα δύναμιν ὑπέκει, καὶ ὅσον ἐνδίδωσιν αὐτῆ, τοσοῦτον ἢ φλόξ πολλαπλασιάζει τὸ σκίρτημα καὶ σφοδρότερον αἰεὶ κατὰ τῆς ὑποκειμένης τραπέζης ἐγείρεται.

<sup>3</sup> Cfr. Pl., *R.*, II, 376b-c (Diès – Chambry 2002<sup>10</sup>, pp. 77-78).

τοῦμπροσθεν τρέφουσιν ἔφεσιν. ἐκεῖνό γε μὴν οὐκ ἔστιν ὅτε με οὐκ ἐπῆρε θαυμάζειν, ὅπως ὀπόσοι νῦν ἐφ' ἡμῶν ἀκμάζουσιν ἔλληνες, ὀρᾶς μὲν ἅπαντας, παρορᾶς δ' οὖν, ἔπειτα σύ γε μόνω ἐμοὶ τὰ τῶν σῶν λογικῶν καὶ σοφίας γεμόντων ἀπορημάτων ἀνατιθέναι φορτία οὐ μάλα ὀκνεῖς, οὐδ' ὅτι μηδεμίαν αὐτοῖς καταλείπεις φιλοτίμου γυμνασίας πρόφασιν, δέδιας ὀπόσα πρὸς ὀργὴν σχεδιάζουσι γινῶμαι φιλότιμοι, ἐπειδάν τις ἀποκναίῃ<sup>1</sup> τὰς ῥίζας ἐκτέμνων αἰ τοὺς τῶν ὕμνων βλαστοὺς ἐξανίσχουσιν. οὐδὲ γὰρ οὐδ' ἀλεξάνδρω τῷ φιλίππου παιδί ἀνεπίφθονον ἔμεινε καὶ βασκανίας ἐκτός, ὀρῶντι τὸν φιλίππον συχναις ταῖς νίκαις ἐμπομπεύοντα ἀλλὰ μικροψυχήσαντα βακχικόν τινα λέγεται λόγον ἀφεῖναι πρὸς τοὺς ἡλικιώτας καὶ μεστὸν ὡς εἰπεῖν ἐνθουσιασμοῦ. φάναι γὰρ ἀγωνιᾶν μὴ πάντα προειληφῶς ὁ πατήρ μηδεμίαν αὐτῷ καταλείψει τροπαίων πρόφασιν. καὶ σιωπῶ τὰ πλεῖστα.

2. ἦν δὲ νῦν ἡμῖν αὔθις ὑπόθεσιν προῦβαλες, ἐβουλόμην ἄλλοις τοῦ φιλοτίμου παραχωρήσας αὐτὸς ἐκὼν γενέσθαι τοῦ καιροῦ τε καὶ τῆς τύχης τῆς ἐμῆς προδότης. δεινὸν γὰρ καὶ σφέτλιον εἶναι μὲν τῶν οὐ φαύλων ἀγῶνων τὸ ἔργον, ὡς σύ τε οἶσθα, καὶ οἷς σύ γε τὸ τοιοῦτον ἐς κοινὸν προῦθηκας ἐλλογίμοις ἀνδράσιν. ἔπειτα οἷς τύφος καὶ λογισμῶν ἀκοσμία οὐκ ἐς καιρὸν τυραννεῖ τὴν διάνοιαν,

---

<sup>1</sup> ἀποκναίῃ Pietrosanti 1999, p. 124, l. 16.



una brama ardente per ciò che si trova a un livello ulteriore<sup>4</sup>. Invero, non c'è momento in cui non mi abbia provocato stupore il fatto che tu vedi tutti gli Elleni che in questo momento fioriscono presso di noi, ma non li tieni in alcun conto e affidi soltanto a me il fardello delle tue questioni logiche colme di sapienza<sup>5</sup>, non avendo alcuna esitazione a farlo poiché, in tal modo, non lasci loro alcun pretesto di esercizio polemico: temi infatti tutto ciò che gli animi superbi affermano senza pensare in preda all'ira, quando qualcuno di loro recide con un colpo netto le radici che permettono ai germogli delle lodi di spuntare. D'altronde, neppure Alessandro figlio di Filippo rimase del tutto immune da invidia e gelosia nel vedere suo padre vantarsi di molte vittorie; al contrario, si narra che, sconsigliato, abbia rivolto un discorso bacchico e, per così dire, pieno di delirio a dei suoi coetanei: sembrava aver paura che il padre, precedendolo in tutto, non gli lasciasse alcuna opportunità di vittoria<sup>6</sup>. E taccio di moltissimi altri casi.

2. Quanto al tema che di nuovo adesso mi hai proposto, davvero volevo, lasciando ad altri l'ambizione, rinunciare di buon grado all'opportunità e alla mia fortuna. In effetti, l'esercizio di dibattiti anche non mediocri è cosa terribile e sciagurata, come ben sapete tu e quegli uomini illustri cui proprio un dibattito pubblico hai proposto<sup>7</sup>. Costoro, ai quali l'affettazione e la confusione dei ragionamenti non opportuna-

---

<sup>4</sup> È possibile che Gregora stia qui facendo riferimento a un metodo di ricerca di tipo induttivo, che muove i primi passi dall'indagine delle ragioni degli enti particolari percepiti, per passare a considerare le sedi dei pensieri astratti e innati, fino ad ambire allo studio delle cause superiori.

<sup>5</sup> Con questa frase, Gregora intende esprimere gratitudine nei confronti del proprio interlocutore, che gli ha evidentemente accordato confidenza e stima (cfr. Bydén 2014, p. 187).

<sup>6</sup> Cfr. Plu., *Alex.*, 5 (Flacelière – Chambry 2003<sup>10</sup>, pp. 34-35).

<sup>7</sup> Se il destinatario di questa *Premessa* fu Metochita, è possibile che Gregora si stia qui riferendo alla disputa che il gran logoteta intrattenne con Niceforo Cumno (vd. Introduzione, 2).

ὄλην γε μὴν τὴν σοφίαν ἐπὶ τῆς ὀφρύος ἔχουσι καθημένην, καὶ πάντα ῥάδιά τε καὶ κοῦφα ταῖς ἀπὸ γλώττης ἐπαγγελίαις ποιοῦνται, ἔν τι τῶν φαυλοτάτων διαθρυλλεῖσθαι. ὅμως ἐπειδήπερ ἡ μεγίστη σου γλῶττα καὶ πανταχόθεν τὸ συγκεχωρηκὸς καρπουμένη πρὸς τὸ νικᾶν, ἔκ τε φιλοσόφου διανοίας ἔκ τε πειθοῦς ῥητορικῆς ὀρμωμένη τά τε ἄλλα προφέρεις ἡμῖν εἰς πειθῶ καὶ ὅτι στομάτων ἀδίκων φροντίζειν οὐ χρὴ τὴν φιλόσοφον ἀκοήν, φέρε τὴν σὴν ὡς ἐφικτὸν ἐκπεράνωμεν αἰτησιν καὶ διὰ σοῦ τὴν τῶν ἄλλων, οἷς δὴ τὰ μέγιστα χαριεῖσθαι ὑπισχνῆ δι' ἐνός γε τοῦ τρόπου τουτουί.

3. ἅπασι μὲν τοί γε ὠμολογημένον εἶναι, οἷς καὶ ὁπωσοῦν νοῦ καὶ κριτικῆς ἐπιστήμης μέτεστι, μὴ ἔν τι σοφίας εἶδος τὸν μέγαν ἐξησηκέναι συνέσιον ἀλλ' εἶναι μηδὲν ὅπερ οὐ, τούτῳ δ' εἶναι τῶν πάντων οὐδένα νομίζω τὸν ἀντεροῦντα. μηδὲ γὰρ μόνον ὀπόση κατὰ τὸν ἔλληνα λόγον ἐστὶ ποικιλία, πάσης ἐς ἄκρον σπουδαστὴν καταστῆναι ἀλλὰ καὶ τῶν χαλδαϊκῶν θιασώτην ἀπάντων ὀργίων. καὶ ὅσα δ' αὖ ἱερογραμματέων τῶν πάλαι παρ' αἰγυπτίοις θαυμαστωθέντων βίβλοι καὶ μυστικαὶ τελεταὶ τοῖς ἔπειτα χρόνοις παρέδωσαν καὶ ὅσα δελφῶν ἐδογματίσαν θεολόγοι, οὐδὲ τούτων ἀτέλεστος ἔμεινεν ὁ ἀνήρ. ἀλλὰ ταῦτά τε καὶ ζῦν γε τούτοις ὅσα πάλαι πλάτωνες ἐξ ἀθηνῶν κάκ σάμου πυθαγόροι παρ' αἰγυπτίοις φοιτήσαντες ὤναντο, καὶ οὗτος ἀνήρ εὐρώστως περὶ τὴν τοιαύτην ἐβάκχευσε τράπεζαν. ἐμέλησε δ' αὐτῷ καὶ ὅσα γοήτων καὶ μάγων ἐπιτηδεύουσιν ἴυγγες, ἐπιτηδεῦσαι μὲν οὐπω ταῦτα. τὸ δὲ τοὺς

mente soggiogano il pensiero, tengono tutta la loro sapienza inattiva sul sopracciglio e rendono ogni concetto facile e leggero in virtù della loro capacità retorica, divulgando così anche i pensieri più indegni. D'altronde, poiché invero con la tua capacissima lingua, che per avere la meglio sa guadagnarsi in ogni modo la benevolenza, poggiando al contempo sulla speculazione filosofica e sulle capacità persuasive della retorica, nonché in altri modi, mi hai convinto (anche perché l'orecchio del filosofo non deve assolutamente curarsi delle bocche degli ingiusti), orbene, portiamo dunque a termine, per quanto mi è possibile, la tua richiesta e, indirettamente, quella di tutti gli altri cui hai fatto promessa di dare in dono, in questo unico modo, quanto esiste di più grande.

3. Chiunque possieda un minimo di intelligenza e di capacità di discernimento riconosce che il sommo Sinesio non si dedicò a 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 promotori, ma fu anche seguace di tutti i misteri dei Caldei. In più, quest'uomo si fece iniziare a ogni dottrina che i libri dei sacri scribi<sup>8</sup> (considerati presso gli Egizi, nei tempi antichi, prodigiosi) e i riti misterici avevano tramandato ai tempi successivi, nonché a tutte quelle dottrine che professarono gli esperti di questioni divine di Delfi. Sinesio fu iniziato anche a quegli insegnamenti di cui avevano goduto Platone e Pitagora, quando si erano recati presso gli Egizi provenendo, rispettivamente, da Atene e da Samo<sup>9</sup>. Dunque, quest'uomo, attorno a cotanta tavola, fu investito con forza da furore bacchico. Volle apprendere pure tutti quei saperi di maghi e stregoni che consentono di fare degli incantesimi, pur non facendone mai uso; al contrario, egli ricercò moltissimo tutte quelle verità razionali, nascoste in quanto di indicibile

---

<sup>8</sup> Cfr. con i commenti 226 e 716.

<sup>9</sup> Cfr. Iamb., *Myst.*, I, 2 (des Places 2003<sup>4</sup>, pp. 40-41).

τούτων ἐν ἀπορρήτοις κειμένους λόγους ἄκροις ὡσὶν ἐπελθεῖν, τοῦτο δὲ μάλα μάλιστα. οὐδὲ γὰρ θέμις ἀνδρὶ 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 δόξει τυγχάνων ἦν, μικροῦ πάντων εἶχετο, ἀφ' οὗ δὲ τὴν ἀλμυρὰν ἐκείνην ἀκοὴν ὅπως ποτὲ ἀπεκλύσατο, τηνικαῦτα δὴ καὶ τῶν πλείστων ἀπέσχετο ὅποσα ζιζανίων δίκην ἠνώχλει τὸ καθαρὸν τε καὶ εὐσταχυ λήιον.

4. γνοίη μὲν οὖν ἂν τις κάξ ὧν ἄλλων αὐτὸς γέγραφε βιβλίων 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 ἢ πρόθεσις αὐτῷ πανταχοῦ καὶ ἦθος ἀξιωματικὸν καὶ σεμνὸν τοῖς τούτου χεῖλεσιν ἐπανθεῖ. πάντων δ' ἐνταῦθα μάλιστα, ἅτε καὶ ταῖς ἀδύτοις τῶν παγκοσμίων καὶ ὑπὲρ φύσιν ἐξετάσεισι συνοργιάζοντός τε καὶ συμβακχεύοντος καὶ οἷον ἐνθουσιῶντος, καθάπερ οἰμάντεις 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

esiste proprio in tali insegnamenti, che raggiungono le orecchie più elevate. Non è infatti cosa che si addica a un sapiente che ami la conoscenza e intenda elevarsi all'universale contemplazione del Tutto non ricercare e indagare (per quanto possibile) le ragioni di ogni fatto, parola e azione, dedicandosi ad alcuni argomenti e ad altri no. Fino a quando il suo pensiero fu quello di un Elleno, si applicò quasi a ogni campo, ma dopo che in qualche modo ebbe lavato l'amaro delle cose udite<sup>10</sup>, allora si astenne dalla maggior parte, ovvero da tutte quelle questioni che, a mo' di zizzania, molestavano il raccolto puro e fecondo.

4. 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 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 iniziatiche e trascendenti indagini di questioni universali egli celebra misteri, si fa compartecipe di furore bacchico, è come ispirato da un essere divino, esattamente alla maniera degli indovini e degli invasati da Febo<sup>11</sup>. Difatti, affinché anche io, qui, potessi rifarmi alle sue rivelazioni come a delle affermazioni pregne di senso, svela alla filosofa e sua maestra Ipazia di aver redatto il presente trattato sollecitato e costretto da Dio, limitandosi a usare lo stilo, come fuori di sé. Dio ha condotto a termine l'opera in un tempo rapidissimo, ispirando fonti abbondanti di parole estemporanee, mentre Sinesio non ragionava affatto, al punto

---

<sup>10</sup> Riecheggimento di Pl., *Phdr.*, 243d (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 29).

<sup>11</sup> Gregora sembra quindi implicitamente affermare che il *Trattato sui sogni* è l'opera in cui Sinesio ha riposto tutte le sue conoscenze relative alla dimensione divina e soprannaturale: si noti la ripresa del termine «bacchico», nonché il riferimento agli «indovini» e agli «invasati da Febo», da accostare a «tutte quelle dottrine che professarono gli esperti di questioni divine di Delfi».

παρ' ὅσον καὶ ὕστερον ἐπιόντα αὐτόν, ὡς αὐτός γέ φησιν. ἔστιν οἷς τῶν μερῶν ἐς πλείστον ἀπόροις χρήσασθαι, τῶν ἀλλοτρίως ἐχόντων ἀπεικότα μηδὲν ἐς τὸ ἴδιον σύγγραμμα. καὶ δῆλον ἐντεῦθεν τουτί.

5. καὶ γὰρ τῆς τοῦ παρόντος λόγου διανοίας ὑψηλοῖς τε καὶ αἰθερίοις φρουρουμένης τοῖς ἐνθουσιασμοῖς καὶ οὕτω θεολογούσης, δεόν γοῦν ἀπὸ τῆς λέξεως ἄγειν γαλήνην καὶ μὴ τῷ ταύτης ἀήθει συγκυκᾶν τὸν ἐγκείμενον νοῦν καὶ ζημιοῦν τῶν φιλολόγων ἀκοῶν τὴν λιχναίαν. τῷ δὲ οὐδ' ἡ λέξις ἀχρησμώδητος ἔμεινεν, οὐδὲ φλεγμαινούσης οὕτω διανοίας ὄγκον εἰλήφει σχολὴν μειδιώση γλώσση παραμυθήσασθαι ἀλλὰ τῇ συνηθείᾳ κἀνταῦθα ἐχρήσατο. τῆς γάρ τοι φύσεως πολλὴν αὐτοῦ τῇ γλώττῃ χορηγησάσης ὡς ἐξ αὐτομάτου πηγῆς τὴν εὐκολίαν καὶ ἀστείότητα. ὁ δὲ ξενίζουσιν ἔσθ' ὄπη καὶ ὑπερορίοις ἦθεσί τε καὶ λέξεσι χρώμενος πλήττει τὴν ἀκοὴν καὶ οἷον ἀμύσσει καὶ κνίζει, καθάπερ τὴν τῶν τρυγόντων παλάμην ἢ περὶ τὸ ρόδον ἄκανθα. φιλεῖ γὰρ τοῖς ὅσοι διαφόρους τοὺς τόπους οἰκοῦσιν ἄνθρωποι ἰδιοτροπίας τινὰς ἦθους ἅμα καὶ γλώττης, καθάπερ τι σύμφυτον πάθος ἀκολουθεῖν κἀντεῦθεν συμβαίνειν. καὶ εἴ τις ἐκεῖθεν πρὸς ἀττικίζουσαν ἀκοὴν ἀφικνεῖται γραφή, τοιοῦτου τινὸς χαρακτῆρος ἐπάγεσθαι θάλασσαν. πτολεμαῖδι γὰρ καὶ

che anche dopo, trascorso del tempo, come egli stesso afferma<sup>12</sup>, 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; il perché lo si ricava da quanto si è detto.

5. Poi, siccome il significato della presente opera è custodito da sublimi ed eterei entusiasmi e, quindi, tratta della divinità, è necessario che la dizione trasmetta serenità, che non turbi, con la sua straordinarietà, il senso che vi è riposto e che, infine, castighi la brama di ascolto degli eruditi. Per questo motivo, né la dizione è rimasta priva di elementi oracolari né Sinesio, dato che il contenuto invitava all'enfasi, ha indugiato ad alleggerirla con uno stile sorridente, ma ha fatto anzi uso, anche in quest'opera, del linguaggio colloquiale. Infatti, la natura ha assegnato alla lingua del nostro autore una grande speditezza ed eleganza, quasi sgorgasse da fonte spontanea. Egli, rifacendosi a costumi e termini in qualche modo insoliti e stranieri, colpisce l'uditorio e, per così dire, lo punge e lo irrita, proprio come fanno le spine delle rose alle mani di coloro che le colgono<sup>13</sup>. Capita sovente che alcune peculiari forme dell'atteggiamento e, al contempo, del modo di esprimersi accompagnino (e, quindi, caratterizzino) quegli uomini che vivono in luoghi differenti, proprio come una qualità innata. Se qualche passo di questo trattato giunge a un orecchio avvezzo alla lingua attica<sup>14</sup>, questo si rende subito conto dell'ampiezza dello stile dell'autore. Altrettan-

---

<sup>12</sup> Vd. *Syn., ep.* 154 (Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, III, p. 305).

<sup>13</sup> Cfr. *Hist. byz.*, VII, 11 (Schopen – Bekker 1829-1855, I, p. 272), laddove Gregora utilizza questa stessa metafora delle rose e delle spine per descrivere lo stile di Metochita. Tale ricorrenza può essere intesa come un ulteriore indizio per l'identificazione del gran logoteta nell'anonimo destinatario di questa *Premessa*, nonostante il parere contrario di Ihor Ševčenko (Ševčenko 1962, pp. 35-36, n. 3): cfr. Bydén 2014, pp. 166-167 e n. 18.

<sup>14</sup> Cfr. commento 612.

ἀλεξανδρεία καὶ τῷ κρείττονι τῆς λιβύης ἐνδιαιτώμενος, πόρρωθεν μὲν ὠμίλησεν ὅσοι στοᾶς καὶ ἀκαδημίας ἦσαν ὀμιληταί, αὐτός γε μὴν οὐ<sup>2</sup> μὴν πω αὐτήκοος τούτων ὀμιλητῆς ἐγεγόνει καὶ διὰ τοῦτο ὥσπερ τὰς μὲν ἐδέξατο τῶν ἐκεῖθεν δοξῶν, τὰς δ' ἀπηνήνατο. οὕτω καὶ τὰς μὲν ἐζήλωσε τῶν ἐκεῖθεν γλωσσῶν, τὰς δ' οὐ. ὅθεν αὐτοκρατορικῆς τε καὶ ἡγεμονικῆς τινος ἐξουσία φύσεως χρώμενος, τὴν οἰκείαν ἐβάδισε μικρὰ τῶν ἐντυγχανόντων φροντίζων.

6. εἰ γοῦν τις τουτὶ δῆπουθεν αἴτιον εἶναι θεῖη καὶ τοῦ τὸν παρόντα λόγον δυσεῖκαστον γίνεσθαι τῷ γε πλείονι μέρει καὶ οἶον αἰνιγματώδη, οὐ πόρρω που τρέχοι ἂν τοῦ προσήκοντος, νοῦς γὰρ οὕτω τοι ἐμβριθῆς καὶ πάσης μαθήσεως καὶ σοφίας συμφόρημα τοιαύτη γλώττη συνυφανθεῖς, πολλὴν ἂν ἐπενέγκοι νύκτα τε καὶ κατήφειαν, εἴ τις φιλοκρινεῖν τὸν ἔνδον θαλαμειόμενον ἐθελήσειε νοῦν. ὡς ἀνάγκην εἶναι ὅτω τουτοῖν πρὸς βουλήσεως ἂν ἦ τὸν λόγον ἐξηγεῖσθαι, μὴ μόνον προμετεσχηκότα καὶ αὐτὸν τυγχάνειν ὧν ἀπάντων ἂ διέξεισιν ἐκεῖνος ἠρανίσαστο ἀλλὰ καὶ μετασχηματίζεσθαι δύνασθαι πρὸς παντοίας δόξας καὶ τὰ πλεῖστα τῆς ἡμετέρας ἑτεροφύλους καὶ οἰονεὶ μεταχρωματίζεσθαι πρὸς ἐξαλλάττοντα χρώματα, κατὰ τὸν φάριον ἐκεῖνον πρωτέα. οὐ γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἅπαντες γνώμης προσφέρονται τοῖς αὐτοῖς ἀλλ' ὡς ἕκαστοι τύχοιεν γνώμης ἢ συνέσεως ἔχοντες. οἱ μὲν ἀκαπήλευτον ἔρχονται φέροντες κρίσιν, οἱ δὲ πάνυ τοι μοχθηρὰν

---

2 μὴν οὐ (cfr. PG, CXLIX, col. 527, l. 3) è omissa da Pietrosanti 1999, p. 127, ma probabilmente per errore di stesura, poiché nell'apparato si legge: «alterum μὴν] om. p».



to, poiché visse a Tolemaide, ad Alessandria e nella Libia Superiore, Sinesio intrattenne rapporti con quanti furono discepoli della Stoà e dell'Accademia solo da lontano e non divenne mai egli stesso seguace di queste scuole, mantenendo il proprio peculiare pensiero come unico riferimento; per questo motivo, accolse alcune delle loro dottrine, mentre altre le rifiutò. Altrettanto, in parte riprese la loro terminologia, in parte no. Perciò, sfruttando la potenzialità di una natura indipendente e autorevole, intraprese un percorso individuale dandosi poco pensiero dei suoi lettori.

6. Se dunque qualcuno dovesse ritenere senza alcun dubbio questo il motivo per il quale il presente trattato risulta, nella maggioranza dei suoi passi, oscuro e, per così dire, enigmatico, non si discosterebbe troppo dal vero. In effetti, una mente tanto ricca, coacervo di ogni disciplina e sapienza, intessuta di una simile lingua causerebbe molta tenebra e scoramento, se mai qualcuno volesse analizzarne con precisione il contenuto recondito. Per chiunque abbia l'intento di interpretare questo trattato è necessario non soltanto essere egli stesso il primo a fare proprie, nonché a comprendere, tutte quelle nozioni presentate da Sinesio – come se le prendesse a prestito –, ma anche riuscire a cambiare forma a dottrine di ogni genere, spessissimo assai lontane dalla nostra, e, in un certo senso, a dare una diversa tonalità a colori già di per sé molto vari, seguendo l'esempio del famoso Proteo di Faro<sup>15</sup>. Infatti, non tutti traggono dal medesimo ragionamento le stesse cose, ma vi è differenza in base al grado di intelligenza e di capacità di comprensione di ognuno. Alcuni arrivano a ottenere un giudizio sincero, altri uno

---

<sup>15</sup> Si confronti con quanto scrive Sinesio in *Di.*, 5 (Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. 154-155): «Io ho ammirazione per Proteo di Faro, il quale, pur sapiente nelle grandi questioni, esibiva fatti mirabili alla maniera dei sofisti e 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. Vi sia dunque come un pronao del tempio per i non iniziati».

καὶ νοσοῦσαν τὰ καίρια, οἱ δ' ἡμιμόχθηρον καὶ πρὸς ἑκάτερα ῥέπουσαν. καὶ δέος μὴ παραφθέγηται τις τῶν εἴθ' οὕτως εἴτ' ἐκείνως ἐχόντων καὶ προστρίψηται δόξης οὐκ ἀγαθῆς ἡμῖν ἔγκλημα. κάπειτα γλῶσσαι μετεिल्φυῖαι, φαυλότεραί τε καὶ πρὸς κακίαν ὀξύρροποι διακωδωνίσωσι καὶ μηδὲν ἡμεῖς ἀδικήσαντες κομισώμεθα βραβεῖον πονηρὸν καὶ πολέμιον τοῦ καλοῦ τοῦδε σπουδάσματος. ὅμως ἡμεῖς κατ' ἐκείνους οἱ τὴν ἰνδῶν καὶ περσῶν μεταφέροντες γνώμην καὶ γλῶσσαν ἐς τήνδε τὴν ἡμετέραν ἀκοὴν καὶ φωνήν, ἀνέγκλητοι μένουσι, τὸν αὐτὸν γε τρόπον καὶ ἡμεῖς ἀλλόφυλον δόξαν διαλευκαίνοντες καὶ πρὸς σαφεστέραν διαπορθμεύοντες ἀκοήν, λήσομεν πάντως ἀνέγκλητοι μείναντες, παρ' ὅσοι τε τῶν ἐλλογίμων εἰσὶ καὶ ὧν ἥκιστα φθόνος ἐφεδρεύων τινάττει καὶ κυκᾷ τὴν γνώμην. κάπειτα καὶ πλείους, οἶμαι, ἀεὶ τῶν φθονησόντων ἔσονται οἷς χρειῶδες τὸ πρᾶγμα φανεῖται, ὧν δὴ τὰ βέλτιστα προθύμως συνευχομένων ἡμῖν, ἡμῖν μὲν εἶη τοῦ ἔργου μισθὸν τινα διδοῦς ὁ θεός, τοῖς δὲ βασκάνοις αὐταῖς βασκανίαις κακαῖς κακῶς συναπόλλυσθαι.

7. ἔσται δ' ἡμῖν τὸ τῆς ἐξηγήσεως, οὐ πρὸς ἐντελεστέρους μόνον γινόμενον ἀλλ' ἤδη καὶ πρὸς ἀτελεστέρους τὴν γνώσιν. οἱ μὲν γὰρ τῷδε τῷ μέρει συνέσονται, οἱ δὲ τῷδε, οἱ δ' ἑκατέροις, ὡς δύναμις ἑκάστῳ καὶ βούλησις. περὶ μὲν τοι ψυχῆς ὃ τι διέξεισι, καὶ τίσι μὲν

assolutamente erroneo e pure corrotto circa le questioni essenziali, altri ancora uno parzialmente fallace, che tende ora in un senso ora nell'altro. Ho paura che qualcuno di quelli che si trovano nella seconda o nella terza condizione si metta a parlare a sproposito e mi rivolga l'accusa di una dottrina non corretta; temo poi che altre lingue, sopraggiunte, ancora più ignobili e facilmente propense alla malvagità, risuonino incessantemente; infine, pur non avendo commesso alcun torto, temo di ricevere per questa opera, che pure è positiva e fatta con estrema cura, una ricompensa spregevole e ostile. Tuttavia, come quelli che riportano al nostro ascolto e al nostro idioma il pensiero e la lingua degli Indiani e dei Persiani<sup>16</sup> se ne restano del tutto esenti da critiche, allo stesso modo anch'io, illustrando una dottrina straniera e rendendola più chiara al nostro udito, me ne rimarrò assolutamente immune da ogni accusa, sia presso quanti rientrano tra i dotti illustri ed eloquenti sia presso coloro cui la malevolenza, non standosene in agguato, non scuote e non sconvolge affatto il giudizio. Dopodiché, credo, di quelli che mi contesteranno saranno sempre più numerosi coloro ai quali quest'impresa sembrerà utile: qualora dunque costoro venissero a chiedermi, con animo bendisposto e desideroso, quanto esiste di migliore, allora Dio mi ripagherebbe per questo lavoro, mentre i calunniatori perirebbero malamente assieme alle loro turpi malignità.

7. Questa mia opera di esegesi non sarà rivolta soltanto ai più esperti della materia, ma anche a coloro che ne hanno una conoscenza imperfetta. Alcuni fruiranno di una parte, altri dell'altra, altri ancora di entrambe, a seconda della capacità e della volontà di ciascuno<sup>17</sup>. Quanto

---

<sup>16</sup> Probabile riferimento a opere di età paleologa quali il trattato sui numeri indiani di Planude e le traduzioni greche di Giorgio Chioniada di testi astronomici arabi e persiani (cfr. Bydén 2014, p. 165, n. 10).

<sup>17</sup> Gregora, dunque, si occuperà sia degli aspetti formali che contenutistici del *Trattato sui sogni*. In qualche modo, aderisce così al metodo esoterico già applicato da Sinesio, che aveva inteso occultare profonde verità filosofiche dietro l'apparenza di un'operetta retorica.

συνωδὰ φθέγγεται τῶν πάλαι σοφῶν, τίσι δ' ἀπάδοντα. καὶ τί μὲν οὗτος τὴν φαντασίαν εἶναι φησι, τί δ' ἐκείνων ἕκαστοι, καὶ ὅπη τοῦ σώματος οὗτος τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς ἰστᾶ τὸν τρίποδα, ὅπη δ' ἐκεῖνος δείκνυσι μὲν καὶ αὐτὸς πρὸς τὴν φιλόσοφον καὶ διδάσκαλον ὑπατίαν, ὅτι πολλὰ τῶν μήπω φιλοσοφηθέντων ἔλλησι προκεχειρίσται. δῆλον δ' οὖν καὶ ἡμεῖς κατ' αὐτὴν γε ποιησόμεθα τὴν ἐξήγησιν. ἐπισημανούμεθα γὰρ ἕκαστα κατὰ χώραν ἐκάστων γενόμενοι. σὺ δ' ὑπὲρ μὲν τῶν εὖ καὶ κατὰ γνώμην ἐχόντων χάριτας ἀπὸ γνώμης καὶ γλώττης ἀποδίδου θεῶ, ὑπὲρ δὲ τῶν ἄλλως ἐχόντων λαμπρὰν τὴν μέμψιν ἐμοί. τῶν μὲν γὰρ αὐτὸς χορηγός, τῶν δ' ἡμεῖς αἴτιοι.

ΝΙΚΕΦΟΡΟΥ ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ  
ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ ΛΟΓΟΝ

[1]

1 – 130 C 143, 12 (66, 11). εἰ δέ εἰσι. ὥσπερ τὰ τῶν βασιλέων κειμήλια, καὶ ὅποσα ἀνθρώποις ἱερά τε καὶ τίμια, ὑπὸ παραπετάσμασιν ἄλλα ἄλλοις καλύπτονται, ἵνα μήτε δήμοις ἀνοσίοις προκείμενα κιβδηλεύηται μήτε περιφρονῆται, διὰ τὸ τῆς χορηγίας ἄπονόν τε καὶ πρόχειρον· οὕτω καὶ ὅσα καθεύδουσι τοῖς ἀνθρώποις ὀρῶνται, ἐπεὶ θειοτέρα, φησί, καὶ προγνωστικὴ τίς ἐστὶν ὄψις, τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος τῆς ψυχῆς τηνικαῦτα καθαρωτέρου καθισταμένου, διὰ τὸ ἀπηλλάχθαι πῶς τῶν σωματικῶν τε καὶ ὑλικῶν θορύβων, αἰνιγματωδῶς πῶς καὶ ταῦτα, καὶ ὥσπερ ὑπὸ παραπετάσματι δίδονται

alle dottrine che Sinesio espone sull'anima, con alcuni degli antichi sapienti si trova in perfetto accordo, con altri in disaccordo. Dell'immaginazione dà poi una definizione completamente diversa da tutti gli altri, ponendo in questa parte del corpo il tripode della divinazione onirica: è egli stesso, d'altronde, a rivelare alla filosofa e maestra Ipazia che avrebbe trattato di molte dottrine non ancora affrontate dalla speculazione filosofica degli Elleni<sup>18</sup>. Chiarirò questo punto nel corso del mio commento; attraverso un'analisi puntuale di tutti i passi, vedrò di illustrare ogni aspetto. Ma tu, per quanto vi si trova di buono e di conforme alla ragione, rendi grazie, con il pensiero e con la lingua, a Dio; per tutto ciò che così non fosse, invece, indirizza a me una critica palese. Dell'uno, infatti, Dio in persona è dispensatore e corego; dell'altro, viceversa, sono io il solo responsabile.

### Commento di Niceforo Gregora al *Trattato sui sogni*

[1]

1 – 67, 11. Se il sonno. Come avviene per i tesori dei re e per quanto è sacro e prezioso per gli uomini – che viene occultato in vari modi sotto coperture, affinché non sia né falsificato né disprezzato, come accadrebbe se invece fosse esposto palesemente al popolo empio, causa l'immediata disponibilità e comodità –, così avviene, dice Sinesio, per quel che gli uomini vedono mentre dormono, poiché più divino. Si ha allora una visione del futuro, giacché in questa circostanza lo spirito immaginativo dell'anima si trova a essere abbastanza puro, grazie al distacco dai turbamenti del corpo e della materia. Dunque, tali visioni, in maniera misteriosa e come sotto una copertura, sono date agli uomini. Per que-

---

<sup>18</sup> Cfr. Syn., *ep.* 154 (Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, III, p. 305). Vd. anche Introduzione.

τοῖς ἀνθρώποις. διὸ σοφὸν αὐτῶν φησι καὶ τὸ μὴ σαφές. βεβαιοὶ δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῶν τοῦ ἠσιόδου ἐπῶν· ‘ἔκρυσαν γάρ’, φησίν, ‘οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις τὸν ἄπνον βίον’, καὶ πάντων καλῶν ‘ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν’. τὸ δὲ ἀπόνως τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν δῶρον εἶναι φησι θεῖον. δεδόσθαι δὲ τοῦτο μὴ πάνυ πολλοῖς τισιν, ὅτι μὴ σφόδρα ὀλίγοις· οἷον σοφία μὲν πόνων χωρὶς ἐβραβεύθη τῷ σολομῶντι, σαμψῶν δὲ ἢ τοῦ σώματος ἀνυπέρβλητος ἰσχὺς τε καὶ ῥώμη. καὶ αὖ, ὡς ἔλληγες πείθουσι λόγοι, σοφία τις οὐ πάνυ τοι ἀγεννῆς ἦκει παρὰ τῆς ἄνω προνοίας καὶ αἰσώπῳ τῷ φρυγί, καὶ πρό γε τούτου ἠσιόδῳ τε καὶ ὀμήρῳ. τὸ δὲ προφήτας εἶναι τοὺς ὕπνους, καὶ τὰ ὄναρ θεάματα σκιῶδεις τινὰς εἰκασίας τῶν ἐσομένων, οὕτω τοι βέβαιόν τε καὶ ἀναντίρρητον ἡγήται ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος, ὥστε καὶ εὐθὺς ἐκ προοιμίων ἀποδεικτικοῖς τισι χρῆσθαι συλλογισμοῖς βούλεται μὲν, διὰ δὲ τὸ μὴ καὶ τοὺς πλείστους ἔχειν αἵρεσιώτας πρὸς τοῦτο, τῷ συναπτικῷ τε καὶ οἰονεὶ διστακτικῷ συνδέσμῳ κολάζει τὸ αὐθαδὲς τοῦ τολμήματος, μονονουχὶ λέγων ὡς ‘εἰ ταῦτά δογματίζεις ἐμοί, ὅστις ποτὲ εἶ ὁ τῷ συγγράμματι τῷδε ἐντυγχάνων, καὶ δέχη ὡς οἷ τε ὕπνοι προφηταὶ εἰσι καὶ τὰ ὄναρ θεάματα μελλόντων παρέχουσι πρόγνωσιν, εἰδέναι σε χρὴ καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἐπόμενον, ὅτι σοφοὶ μὲν εἰσιν οἱ ὕπνοι, σαφεῖς δ’ οὐκ ἂν δήπου’. καὶ ἐντεῦθεν συμπεραίνει καὶ τὸ μὴ σαφές εἶναι σοφόν, ἐναντία λέγων τῷ εὐριπίδῃ· ἐκεῖνος γὰρ ἐν τῷ τοῦ ὀρέστου δράματι παράγει μενέλαον λέγοντα ‘σοφὸν τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές’. ἐσημάτισεν οὖν τὸ προοίμιον δι’ ἣν ἔφαμεν αἰτίαν εἰς τύπον συλλογισμοῦ ὑποθετικοῦ.

sto motivo, continua Sinesio, è saggio in esse anche quello che non è chiaro. Rafforza questo concetto citando dei versi di Esiodo: “Nascosero infatti” – dice – “gli dei agli uomini una vita priva di fatiche” e “il sudore posero innanzi”<sup>19</sup> a tutto ciò che è positivo. Sinesio sostiene quindi che il dono di ottenere del buono senza fatica sia prerogativa degli dei. E non è certo cosa per molti, visto che non è stata concessa più di tanto neanche a pochi: per esempio, una saggezza senza alcuna fatica fu stabilita per Salomone, mentre una forza e una potenza del corpo insuperabili per Sansone. Poi, come inducono a credere i racconti greci, una sapienza certamente non mediocre giunse dall’alto della provvidenza anche a Esopo il Frigio, e prima di lui a Esiodo e a Omero. Il saggio Sinesio ritiene certo e innegabile che i sogni siano profetici e che le visioni oniriche siano delle immagini offuscate 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 molti seguaci, temperare la temerarietà dell’espressione con una congiunzione ipotetica e quasi dubitativa<sup>20</sup>, come se stesse dicendo: ‘se sostieni i miei stessi ragionamenti, tu che ti sei imbattuto in questo scritto, e accetti che il sonno è profetico e che le immagini oniriche apportano la precognizione del futuro, allora devi sapere 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, nell’*Oreste*, mette infatti in scena Menelao che afferma che “saggio è ciò che è chiaro, non ciò che non lo è”<sup>21</sup>. Per la ragione che dicevamo, dunque, Sinesio ha dato all’esordio la forma espressiva del sillogismo ipotetico.

<sup>19</sup> Hes., *Op.*, 42, 289 (Mazon 2002<sup>17</sup>, pp. 87, 97).

<sup>20</sup> Infatti, concluderà Gregora, Sinesio si asterrà dal ricorso a sillogismi apodittici per il suo *incipit*, adottando piuttosto la forma espressiva del sillogismo ipotetico: «Se il sonno possiede virtù profetiche [...], può essere detto saggio» (Syn., *De insomn.*, 1).

<sup>21</sup> E., *Or.*, 397 (Chapoutier – Méridier 2002<sup>4</sup>, p. 48).

- 2 – 131 A 144, 03 (66, 14). βίον. τὸν ἄπονόν φησιν ἐνταῦθα.  
 3 – 131 A 144, 04 (66, 15). τῶν μεγίστων. ἀγαθῶν.  
 4 – 131 A 144, 08 (66, 19). τῷ γνωστικῷ. τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς  
 ψυχῆς.  
 5 – 131 A 144, 08 (66, 19). θεός τε ἀνθρώπου. διαφέρει.  
 6 – 131 A 144, 09 (66, 20). τὸ γινώσκειν. οὐ γὰρ θύραθεν δεῖται  
 ταύτης, ἀλλ' αὐτὴ ἐστὶ γνῶσις.  
 7 – 131 B 144, 10 (68, 1). πολλαπλάσιον<sup>3</sup>. βοήθημα εἰς τὸ προορᾶν.  
 8 – 131 B 144, 11 (68, 1). τοῦ τῇ κοινῇ. τῶν ἀγοραίων καὶ  
 ἀγελαίων ἀνθρώπων.  
 9 – 131 B 144, 11 (68, 2). ὁ γὰρ πολὺς. ὁ ἀγοραῖος ὄχλος.  
 10 – 131 B 144, 12 (68, 2). τὸ παρὸν. τὸ ἐνεστώς.  
 11 – 131 B 144, 12 (68, 2-3). τοῦ μήπω. τοῦ μέλλοντος.  
 12 – 131 B 144, 12-13 (68, 3). στοχάζεται<sup>4</sup>. μετὰ ἀμφιβολίας.  
 13 – 131 B 144, 13 (68, 3). ὁ δὲ κάλχας. χρησμολόγος καὶ μάντις.  
  
 14 – 131 B 144, 13 (68, 3-4). τῶν πανελλήνων. τῶν ὄλων  
 ἐλλήνων, ὅσοι κατὰ τῆς τριῶς ἐστράτευσαν.  
 15 – 131 B 144, 15 (68, 5). πρὸ τ' ἐόντα. τὰ παρελθόντα.  
 16 – 131 B 144, 16 (68, 6). καὶ ὀμήρω. λέγει γὰρ ἐκεῖνος ὅτι καὶ  
 γενεῆ πρότερος ὁ ζεύς.  
 17 – 131 C 145, 02 (68, 9). συντείνειν. συντρέχειν.  
 18 – 131 C 145, 03 (68, 10). ἐπεὶ τό. ἐν τούτῳ γὰρ ἔφησεν  
 ἀνωτέρω διαφέρειν θεόν τε ἀνθρώπου, καὶ ἄνθρωπον θηρίου.  
 19 – 131 C 145, 04 (68, 11). ἐπῶν. ὀμηρικῶν καὶ αὐτῶν.  
 20 – 131 C 145, 07 (68, 14). φορτικῶς. τοῦτ' ἔστιν ἰδιωτικῶς καὶ  
 παχέως καὶ ἀμαθῶς.  
 21 – 131 C 145, 08 (68, 15). αὐτήν. τὴν ποίησιν.  
 22 – 131 C 145, 08 (68, 15). φιλοσοφίας. καλῶς τοῦτο εἰρήκει.

<sup>3</sup> ἀνθρώπων Pietrosanti 1999, p. 3, l. 18.

<sup>4</sup> 131 B 144, 12. γενομένου Pietrosanti 1999, p. 3, l. 24.



- 2 – 67, 15. La vita. Qui Sinesio intende la vita priva di fatiche.
- 3 – 67, 16. I più grandi risultati. Beni.
- 4 – 67, 21. La capacità cognitiva. La capacità razionale dell'anima.
- 5 – 67, 22. La divinità dall'uomo. Si differenzia.
- 6 – 67, 22-23. Per giungere alla conoscenza. La divinità non necessita infatti di alcun apporto esterno, essendo conoscenza di per sé.
- 7 – 69, 1-2. Un grado molto più elevato. Un sussidio per conoscere in anticipo il futuro.
- 8 – 69, 2-3. Rispetto a quello che normalmente gli spetterebbe. Rispetto al grado di sapienza delle persone qualunque, normali.
- 9 – 69, 3. In genere. Nel caso delle persone comuni.
- 10 – 69, 3-4. Al presente. Al tempo attuale.
- 11 – 69, 4. Su quanto non è ancora avvenuto. Sul futuro.
- 12 – 69, 4-5. Si possono soltanto fare delle supposizioni. Con una qualche incertezza.
- 13 – 69, 5. Calcante. Interprete di oracoli e indovino.

Vedi Appendice, TAB. 1

- 14 – 69, 5. In tutta l'assemblea panellenica. Fra tutti i Greci, quanti parteciparono alla guerra di Troia.
- 15 – 69, 7. Il passato. Ciò che è già accaduto.
- 16 – 69, 8. In Omero. Anche Omero infatti afferma che Zeus è il primo per nascita.
- 17 – 69, 10. Viene enfatizzato. Viene accentuato.
- 18 – 69, 12. La quale. Proprio per il grado di conoscenza Sinesio ha affermato poco sopra che la divinità si differenzia dall'uomo e l'uomo dall'animale.
- 19 – 69, 13. Versi. Ancora di Omero.
- 20 – 69, 16. In maniera grossolana. Cioè come un dilettante, in modo rozzo e senza alcuna cognizione.
- 21 – 69, 17. In essa. Nella poesia.
- 22 – 69, 17. Filosofia. Sinesio fa qui una giusta affermazione. I po-

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 οὕτως τὸ πικρὸν συνεκάλυσαν, καθάπερ καὶ ἰατρῶν παῖδες τὴν τῶν λυσιτελοῦντων φαρμάκων ἀηδίαν μέλιτι κεραννύντες πολλάκις συγκρύπτουσιν. ὡς εἶναι λοιπὸν συνετὰ μὲν τοῖς σοφοῖς, τοῖς δὲ βεβήλοις δημοτερπῆ μὲν, ἀσύνητα δέ. εἰς οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἐκλαμβάνουσι τὸν δία ἢ εἰς νοῦν πρεσβύτατον καὶ ἀρχαιότατον, κἀντεῦθεν καὶ σοφώτατον. ὥσπερ καὶ τὴν ἀθηνᾶν εἰς τὴν φρόνησιν, ἦν καὶ ἐκ τῆς τοῦ διὸς κεφαλῆς γεννᾶσθαι τε καὶ ἐκπορεύεσθαι φασιν. ἀκολούθως οὖν καὶ ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος ἐνταῦθα εἰς νοῦν μὲν ἐκλαμβάνει τὸν δία, εἰς ἰσχὺν δὲ αὐτοῦ τὴν σοφίαν· τὸ δὲ “γενεῆ πρότερος” εἰς τὴν ἀρχαιότητα, ἀφ’ ἧς καὶ ἡ σοφία τοῖς ἔχουσιν ὡς τὰ πολλὰ περιγίνεται. φησὶ δὲ καὶ ἀναξαγόρας ὅτι νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τὰ πάντα καὶ πάντων αἴτιος, ὡς ἐντεῦθεν δείκνυσθαι ὅτι καὶ οὗτος πρεσβύτερον καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς δοξάζει τὸν νοῦν.

23 – 131 C 145, 08 (68, 15). ἢ νοῦς. νόας, νοεράς οὐσίας.

24 – 131 C 145, 09 (68, 15). ταύτη. οὕτως καὶ κατὰ τοιόνδε τὸν τρόπον.

25 – 131 C 145, 09 (68, 16). προσπερονᾶ. οὕτω τοι αἰρεσιώτης τοῦ πλάτωνός ἐστιν ὁ παρὼν οὗτος συνέσιος, καὶ οὕτω τῆς ἐκείνου γλώττης ἐξήρηται, ὥστε οὐ μόνον τῶν ἐκείνου δοξῶν τὰς πλείους

eti, in effetti, celarono il fatto di essere filosofi proprio perché da tutti chiamati poeti. Costoro, operando in maniera assai simile ai medici e ponendo la propria filosofia all'interno dei racconti, dei versi, dei canti in grado di sedurre le anime, nascosero l'amarezza della componente utile, come appunto i medici che spesso nascondono la sgradevolezza dei farmaci (che però apportano giovamento) unendoli al miele<sup>22</sup>. Ne consegue che i saggi coglieranno le nozioni approfondite, mentre i non iniziati i temi che dilettono le masse, che approfonditi non sono. I dotti, in effetti, concepiscono Zeus come null'altro che l'intelligenza più antica e primordiale e, quindi, più sapiente. Allo stesso modo, viene ricondotta all'assennatezza pure Atena, che, si dice, sia nata e uscita dalla testa di Zeus<sup>23</sup>. È del tutto normale, insomma, che anche Sinesio, essendo un dotto, abbia concepito Zeus come una forma di intelligenza e la sua sapienza come una forza; così "più grande per nascita"<sup>24</sup> significa antichità, dalla quale poi deriva la sapienza, per chi la possiede, così come molte altre virtù. Anche Anassagora afferma 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 più antica del Tutto<sup>25</sup>.

23 – 69, 18. Forme di intelligenza. Intelligenze, essenze intellettuali.

24 – 69, 18. Così. Dunque, in questo modo.

25 – 69, 18. Appone. Il nostro Sinesio è così seguace di Platone e pende a tal punto dalla sua lingua, non soltanto da aver studiato a fondo

<sup>22</sup> Cfr. Pl., *Lg.*, II, 659d-e (Diès – Gernet 2003<sup>5</sup>, p. 48).

<sup>23</sup> Cfr. Hes., *Th.*, 924 (Mazon 2002<sup>17</sup>, p. 65). Per il mito della nascita di Atena dalla testa di Zeus vd. anche commento 397.

<sup>24</sup> Hom., *Il.*, XV, 166 (Mazon 2002<sup>9</sup>, III, p. 72; Cerri – Gostoli 1999, II, p. 819).

<sup>25</sup> Cfr. Pl., *Phd.*, 97c (Robin – Vicaire 2002<sup>3</sup>, p. 74). Anassagora considerava questa intelligenza (νοῦς) ontologicamente superiore ai semi (σπέρματα) da essa ordinati.

ἐς ἄκρον ἐξεμελέτησεν, ὡς προιόντες δείζομεν, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς πολλαχοῦ κέχρηται ταῖς ἐκείνου λέξεσι. καὶ τὸ “προσπερονᾶ” δὲ ἐκ τοῦ πλάτωνος παρελήφει. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐν τῷ φαιδῶνι ὅτι ‘ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη, ὥσπερ ἦλον ἔχουσα, προσηλοῖ τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ σῶμα, καὶ προσπερονᾶ, καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα εἶναι ἀληθῆ, ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῆ’.

26 – 131 C 145, 09 (68, 16). προσπερονᾶ. προσηλοῖ καὶ συγκολλᾶ.

27 – 131 C 145, 09 (68, 16). τῷ. τοῦτ’ ἔστι τῷ κατὰ ἰσχὺν ὑπερφέρειν τῶν ἄλλων.

28 – 131 D 145, 14 (68, 20). ἀνακάμπτει. συνάγεται, ἀνέρχεται, ὡς ἐπὶ κύκλου συμπεραίνεται.

29 – 131 D 145, 15 (68, 21). ὅτι. διότι.

[2]

30 – 131 D 145, 18 (70, 1). αὗται μὲν. ταῦτα εἶπεν ἀποδείξεις εἶναι, ἡγουν τὸ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σοφίαν δύνασθαι προορᾶν τὰ ἐσόμενα, καὶ τὸ τὴν μαντείαν πραγματεύεσθαι περὶ ταῦτα.

31 – 131 D 145, 19 (70, 2). σημαίνει. ἔλλην τῆ δόξῃ καὶ οὗτος ὢν, τὰ αὐτὰ ἐκείνοις διέξεισι, καὶ φησιν εἶναι τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον, καὶ λοιπὸν ὥσπερ, φησὶν, ἕκαστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ζῶων 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, ζῶον ἔμψυχον ὢν, τὰ ὅμοια πάσχει καὶ ποιεῖ ἐκάστῳ ζῶῳ, καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ συγγένειαν καὶ ἀδελφότητα ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, σημαίνουσι περὶ μελλόντων δι’ ἀλλήλων ἅπαντα, τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δ’ ἦττον. εἶτα προίων βιβλίῳ μὲν εἰκάζει τὸν κόσμον,

la maggior parte delle sue dottrine, come vedremo più avanti, ma anche da aver utilizzato spesso persino le sue esatte parole. Anche il lemma 'ap-pone' è tratto da Platone. Questo, infatti, nel *Fedone* afferma che "ogni piacere e ogni dolore, quasi fosse un chiodo, inchioda l'anima al corpo e ve la appone, rendendola simile al corpo, al punto di farle ritenere vero ciò che il corpo ritiene tale"<sup>26</sup>.

26 – 69, 18. Appone. Fissa con dei chiodi, incolla assieme.

27 – 69, 18-19. Al fatto che Zeus prevalesse per la forza. Cioè al fatto che egli fosse superiore agli altri per la forza.

28 – 69, 23. Piegare. Ricongiungere, far tornare, come se si stesse concludendo un percorso circolare.

29 – 69, 25 [1]. Perché. Per il fatto che.

[2]

30 – 71, 1. Queste considerazioni. Queste, dunque, Sinesio afferma essere le dimostrazioni<sup>27</sup>, ovvero il fatto che la conoscenza e la sapienza possono prevedere gli eventi futuri e che la divinazione si occupa di tali virtù.

31 – 71, 3. Si rappresentano. Essendo Sinesio un Elleno quanto a dottrina, espone le teorie degli Elleni e afferma che il cosmo è un essere animato; dunque, continua, come ogni essere vivente encosmico è composto di parti e di membra, che hanno armonia e affinità tra di loro, così anche il cosmo stesso, composto dal cielo, dalla terra e dagli elementi intermedi, in quanto essere animato, prova sensazioni e compie azioni al pari 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, Sinesio paragona poi il cosmo a un libro, e le sue parti (intendo gli

---

<sup>26</sup> Pl., *Phd.*, 83d (Robin – Vicaire 2002<sup>3</sup>, p. 50).

<sup>27</sup> Le dimostrazioni del fatto che la divinazione rientra tra le migliori occupazioni possibili per gli esseri umani.

γράμματα δὲ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα μέρη, ζῶα λέγω καὶ φυτὰ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ λίθους καὶ τᾶλλα πάντα. ὥσπερ οὖν τὰ ἐν τοῖς βιβλίοις γράμματα, διαφόρων ὄντα γλωσσῶν, τὰ μὲν ἀναγινώσκουσιν οἱ τῶν αἰγυπτίων σοφοί, τὰ δὲ οἱ τῶν ἐλλήνων, τὰ δὲ οἱ τῶν ἄσσυρίων· καὶ οἱ μὲν ἤττον 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 συγκεείμενος, οἷον “σωκράτης περιπατεῖ”. δηλοῖ γὰρ ἔννοιαν ἢ ἀληθεύουσαν ἢ ψευδομένην. λέξις δὲ ἔστι μέρος λόγου, οἷον “σωκράτης”, ὅπερ οὐ δηλοῖ ἀλήθειαν οὔτε ψεῦδος. συλλαβὴ δὲ ἔστι μέρος λέξεως, οἷον ἐκ τοῦ “σωκράτους” μόνον τὸ “σω”, ὅπερ οὐδὲν σημαίνει. οὕτως οὖν, φησί, καὶ οἱ σοφοὶ προφητῆται καὶ μάντιες, ἀναγινώσκοντες τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πράγματα, προορῶσι τὸ μέλλον· οἱ μὲν ἐκ τῶν ἀστέρων ἢ τῶν μενόντων ἐν τῇ ἀπλανεῖ σφαίρᾳ, ἢ τῶν πυρσῶν τῶν ἐν ἀέρι διαττόντων, ἃ οὐ κυρίως εἰσὶν ἄστρα, ἀλλὰ δοκοῦσιν ὅμως ἄστρα, καὶ αὐτὰ ὁμωνύμως καλεῖ νῦν. περὶ δὲ ἡλίου, καὶ σελήνης, καὶ τῶν πλανωμένων, καὶ ἔτι περὶ κομητῶν οὐκ εἰρήκει, ὅτι καὶ ἐξ αὐτῶν ὀρῶσι τὸ μέλλον οἱ σοφοί, ἢ ὡς ὁμολογουμένου τοῖς ἅπασιν ὅτι δηλοῦσιν, ἢ ὅτι ἠρκήσθη τὰ γειτονοῦντα εἰπών, καὶ νομίσας δῆλον εἶναι ἐκ τούτων ὅτι κάκεῖνα συνυπακούονται. οἱ μὲν οὖν, φησίν, ἐκ τῶν ἀστέρων προορῶσι τὸ μέλλον, οἱ δὲ ἐκ τῶν σπλάγχων τῶν ἀνατεμνομένων σφαγίων, ὃ δὴ

animali, le piante, l'aria, l'acqua, le pietre e tutto il resto) a delle lettere. Proprio come nei libri, lettere appartenenti a diverse lingue potranno essere lette alcune dai sapienti egizi, alcune da quelli greci, alcune da quelli assiri; certi 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 nel suo insieme; altri invece sapranno leggere in questo modo persino un discorso. Per discorso si intende una proposizione completa composta perlomeno dal nome e dal verbo – come ad esempio 'Socrate passeggia' – che esprime 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. In questo modo, quindi, afferma Sinesio, anche i sapienti interpreti del divino e gli indovini, leggendo i fatti che avvengono nel cosmo, prevedono gli eventi futuri. Alcuni attraverso l'osservazione delle stelle, o quelle ferme nella sfera fissa, o quelle rosse di fuoco che cadono nel cielo, le quali non sono propriamente stelle, ma che nondimeno sembrano stelle, e che qui Sinesio chiama con lo stesso nome<sup>28</sup> (tuttavia, non dice che anche dall'osservazione del sole, della luna, dei pianeti erranti e pure delle comete i saggi prevedono il futuro: o perché è universalmente riconosciuto che questi corpi celesti mostrano l'avvenire, o magari perché a Sinesio è parso sufficiente menzionare i corpi a loro vicini, dando per scontato che i primi sottintendano i secondi). Alcuni insomma, dice l'autore, prevedono il futuro dall'osservazione delle stelle, altri dalle viscere delle vittime sezionate, e questa tipologia di preveggenza viene

---

<sup>28</sup> Il riferimento è alle meteore (cfr. Arist., *Mete.*, 341b [Louis 2002<sup>2b</sup>, p. 12]), sebbene Sinesio utilizzi termini simili per indicare anche le comete (*Syn.*, *Calv.*, 10 [Lamoureux – Aujoulat 2004, pp. 66-67]). A differenza delle stelle – che il sistema aristotelico-tolemaico riteneva incastonate nell'ottava sfera celeste –, Gregora pone questi corpi celesti nel fuoco elementale (vd. commento 36).

θυτική καὶ ἔντομος λέγεται πρόγνωσις. οὐ πᾶσι δὲ τοῖς σπλάγχνοις οἱ μάντιες ἐχρῶντο πρὸς δήλωσιν τῶν ἐσομένων, ἀλλὰ τῷ ἥπατι μόνω· σπλάγχνα δὲ εἰσιν ἑπτὰ, καρδία, ἥπαρ, σπλήν, στόμαχος, πνεύμων καὶ νεφροὶ δύο.

32 – 131 D 145, 19 (70, 2). εἰ δὲ σημαίνει. δήλωσιν δίδωσι.

33 – 132 A 146, 01 (70, 4). γράμματα. οὐράνια, ἀέρια, ἐπίγεια, θαλάσσια.

34 – 132 A 146, 04 (70, 6). ὁ φύσει μαθών. ὁ ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων διὰ πείρας ἀναγνούς.

35 – 132 A 146, 04 (70, 6). ἄλλος. σοφός.

36 – 132 B 146, 08 (70, 9). τὰ πυρσά. ταῦτα ἐν τῷ στοιχειακῷ πυρὶ φαίνεται, ἔνθα ὥσπερ μεταίχμιόν ἐστιν ἀέρος καὶ αἰθέρος.

37 – 132 B 146, 09 (70, 10). ἐν ὀρνίθων κλαγγαῖς. ταῦτα μὲν ἰδίως εἰσὶ τῶν ὀρνιθοσκόπων θεωρήματα· ἄλλοι δὲ διὰ συμβόλων προορῶσι 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, ἢ τινων ἐντυχίας δυσιοινίστους καθ' ὁδόν, ὃ καὶ κακὸν οἱ κοινοὶ φασὶ συνάντημα, ἢ τινα ἐκ τοῦ παρήκοντος λαληθεῖσαν φωνήν, ὥσπερ συνεπεπτώκει ποτὲ καὶ παύλω τῷ αἰμυλίῳ τῷ ἐκ ῥωμαίων ἀποσταλέντι στρατηγῷ εἰς ἀντίπαλον μάχην τοῦ περσέως τοῦ τῶν μακεδόνων βασιλέως. μέλλοντα γὰρ ἐξιέναι φασὶν ἀσπαζόμενον τὸ θυγάτριον εὐρεῖν αὐτὸ δεδακρυμένον, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς λύπης ἀκηκοέναι παρ' αὐτοῦ, 'ὄτι', φησί, 'ὁ περσεὺς ἐτεθνήκει'. ἦν δ' ὁ περσεὺς ὃν ἔφασκε κυνίδιον σύντροφον τῷ θυγατρίῳ. τὸν δὲ 'ἀγαθῇ τύχῃ', φάναι, 'ὧ θυγατερ,



definita *thytikè* ed *entomos*<sup>29</sup>. Gli indovini, peraltro, non si servivano di tutti i visceri per l'interpretazione degli eventi futuri, ma solo del fegato. In ogni caso, i visceri sono sette: cuore, fegato, milza, stomaco, polmone e due reni.

32 – 71, 3. Se tutte le cose si rappresentano. Sinesio fornisce una spiegazione.

33 – 71, 5. Lettere. Del cielo, dell'aria, della terra, del mare.

34 – 71, 8-9. Colui che ha appreso dalla natura. Colui che legge per esperienza nella natura degli enti.

35 – 71, 11. L'uno. Il saggio.

36 – 71, 12. Quelle rosso fuoco. Queste appaiono nel fuoco elementale, che è come un interstizio tra l'aria e l'etere<sup>30</sup>.

37 – 71, 14. I gridi degli uccelli. Questi sono gli oggetti d'indagine propri degli osservatori di uccelli. Altri, però, fanno previsioni basandosi su presagi e segni differenti, tratti 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, che pure le persone comuni considerano un evento negativo, o una qualche espressione pronunciata inavvertitamente<sup>31</sup>, come capitò un tempo a Emilio Paolo, generale inviato dai Romani a combattere contro Perseo, re dei Macedoni. Infatti, si narra che proprio mentre era sul punto di partire, andato a salutare la figlia, la trovò in lacrime e ne ascoltò il motivo dello sconforto: 'Perché' – disse la ragazza – 'Perseo è morto'. Il Perseo che ella intendeva era il suo cagnolino domestico. Allora il padre: 'Figlia, accolgo questo evento come un presagio di buona

---

<sup>29</sup> Cioè, propriamente, la preveggenza 'del sacrificio' e 'del tagliare a pezzi'.

<sup>30</sup> Si tratta appunto di meteore, vd. commento 31.

<sup>31</sup> Eudaimonoioannes, nel suo commento, scrive qualcosa di analogo: «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» (vd. Monticini 2021b, p. 145).

καὶ δέχομαι τὸν οἰωνόν'. ταῦτα διέξεισιν ἐν τοῖς περὶ μαντικῆς ὁ σοφὸς κικέρων.

38 – 132 B 146, 10 (70, 11). καλούμενα. παρὰ τῶν πολλῶν.

39 – 132 B 146, 11 (70, 12). συγκυρήσεις. συντυχία, συναντήματα, ἐπ' ἄλλω μὲν πράγματι γινόμεναι, ἐπ' ἄλλω δὲ ἀποβαίνουσαι.

40 – 132 B 146, 12 (70, 13). ἅπανσι πάντων. ἀλλήλοις ἀλλήλων.

41 – 132 B 146, 12 (70, 13). ὥστ' εἰ. θέλων ἐναργέστερον ἔτι δεῖξαι τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου κοινωνίαν πρὸς ἄλληλα καὶ συγγένειαν, φησὶν ὅτι, εἰ καὶ τοῖς ὄρνεσιν ἐνῆν σοφία τις, ὥσπερ τοῖς ἀνθρώποις ἔνεστι, τέχνην ἂν καὶ οἱ ὄρνια ἐξ ἀνθρώπων συνεστήσαντο, ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐκ τῶν ὄρνιθων συνεστήσαντο τέχνην μαντικὴν, ἣν καλοῦσιν οἰωνιστικὴν καὶ ὄρνιθοσκοπικὴν. καὶ γὰρ ὥσπερ ὄρνια ἀεὶ εἰσὶν ἐξ ἀρχῆς ἀφ' οὗ συνέστη τόδε τὸ πᾶν μέχρι νῦν, οὕτω καὶ ἄνθρωποι ἀεὶ εἰσὶ καὶ εἰσὶν ἑκάτεροι ἑκατέροις καὶ παλαιοὶ καὶ νέοι. ὥσπερ οὖν τοῖς ἀνθρώποις οἱ ὄρνια πρὸς τὰς μαντείας εἰσὶ δεξιοὶ τε καὶ ἐπιτήδαιοι πρὸς μαντικὴν, οὕτως ἦσαν ἂν καὶ τοῖς ὄρνεσιν οἱ ἄνθρωποι κατὰ τὸ ἀντίστροφον δεξιοὶ καὶ ἐπιτήδαιοι πρὸς μαντικὴν, εἰ σοφία καὶ τοῖς ὄρνεσιν ἐνῆν. ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὰ μέρη τοῦ κόσμου κοινωνεῖν ἀλλήλοις, ἅτε ἐνός τινος ζῴου μέλη τυγχάνοντα, καὶ διὰ τοῦτο συμπάθειαν ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, καὶ οἷον εἰπεῖν σύμπνοιαν. ταῦτα λέγων ὥσπερ ἀναλαμβάνει ἑαυτὸν, καὶ διαπορεῖται καὶ οἰονεῖ ἐρωτᾷ ἑαυτὸν λέγων 'μήποτε αἱ μάγων ἴγυγες αὐταὶ εἰσι;' καὶ γὰρ ὁ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν ἀλλήλων τούτων συγγένειαν, ὁρῶν ὅτι θέλγεται παρ' ἀλλήλων ἄλληλα, καὶ δήλωσιν λαμβάνει παρ' ἀλλήλων ἄλληλα, ἔλκει ἄλλο δι' ἄλλου· οἷον ὥσπερ διὰ τῆς μαγνήτιδος τὸν σίδηρον, οὕτω καὶ διὰ τῆσδε ἢ τῆσδε τῆς

sorte'. Tutti questi fatti sono riportati in dettaglio dal sapiente Cicerone nella sua opera *Sulla divinazione*<sup>32</sup>.

38 – 71, 15. Cosiddetti. Dai più.

39 – 71, 16. Circostanze. Incontri, eventi, che accadono in un determinato contesto, ma che poi si compiono in un altro.

40 – 71, 17. Di ogni altra. Reciprocamente.

41 – 71, 18. Se. Volendo dimostrare ancor più efficacemente l'armonia reciproca delle parti del cosmo e la loro affinità, Sinesio dice che se gli uccelli avessero posseduto una qualche sapienza, al pari degli uomini, anch'essi avrebbero istituito 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 a 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 e avendo per questo reciproca affinità e, per così dire, un soffio comune. Sinesio riporta questi concetti come trattenendosi, ed è incerto, come se si stesse chiedendo 'sono forse questi i sortilegi dei maghi?'<sup>33</sup>. 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 determinato oggetto mediante un altro: proprio come attira il ferro col magnete, con quella o quell'altra

---

<sup>32</sup> Cic., *Div.*, I, 46, 103 (Giomini 1975, p. 59) – ma per una trattazione sulle fonti di questo commento vd. Introduzione, 3. Il contesto storico dell'aneddoto è ovviamente quello della terza guerra macedonica.

<sup>33</sup> Cfr. con il commento 44.

ὔλης, καὶ τοῦδε τοῦ σχήματος, καὶ τῆσδε τῆς φωνῆς, τότε ἢ τότε, ὡς εἰρήσεται προιοῦσιν ἡμῖν ἐκδηλότερον. οὐ μόνον γὰρ δένδρα δένδρεσι θέλγονται, καθάπερ φοῖνικι φοῖνιξ, καὶ βοτάναι βοτάναις, καὶ ζῶα ζώοις, 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 χαρακτηῖρας καλοῦσιν. οἶμαι δὲ ταῦτα παρὰ χαλδαίων καὶ αἰγυπτίων ἀρχῆθεν εὐρήσθαι ἕκαστον ἑκάστω δαίμονι γνωριστικὸν σημεῖον. τὴν δὲ ἵγγά φασιν ὄρνεον εἶναι ἀεὶ σεῖον τὴν οὐράν, εἶναι δὲ πρὸς ἐρωτικὰς ἐπωδὰς χρήσιμον ταῖς φαρμακίσι. γυναῖκα δὲ οὔσαν τὸ πρότερον εἰς ὄρνεον μεταβεβλήσθαι ὑπὸ τῆς ἥρας φασὶν οἱ μῦθοι, διότι φαρμακεύουσα διετέλει τὸν δία πρὸς τὸν τῆς ἰοῦς ἔρωτα. ἄλλοι δὲ κιθάραν ἐμμελεστάτην φασὶ τὴν ἵγγα, ὡς ἐντεῦθεν καὶ πᾶν γλυκὸ καὶ ποθεινὸν ἵγγα καλεῖν.

42 – 132 B 146, 14 (70, 15). συνεστήσαντο. οἱ ὄρνιατες.

43 – 132 B 147, 01 (70, 16). πανδέξιοι. ἐπιτήδειοι.

44 – 132 C 147, 03 (70, 18). καὶ μή. ἀπορηματικόν.

45 – 132 C 147, 03 (70, 18). ἵγγες. αἱ προγνώσεις.

46 – 132 C 147, 04 (70, 19). θέλγεται<sup>5</sup>. διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι διὰ τοῦδε τότε, καὶ διὰ τοῦδε τότε.

47 – 132 C 147, 04 (70, 19). θέλγεται. ἤγουν ἔλκεται μετὰ τινος πειθοῦς ἐρωτικῆς.

---

<sup>5</sup> καὶ γάρ Pietrosanti 1999, p. 10, l. 2.

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 *Iynx*<sup>34</sup> 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<sup>35</sup>. Altri affermano che la *Iynx* sia la cetra più armoniosa e che da qui tutto ciò che è dolce e desiderabile sia detto *Iynx*<sup>36</sup>.

42 – 71, 18. Avrebbero tratto. Gli uccelli.

43 – 71, 21. Perfettamente degni. Idonei.

44 – 71, 24. Forse. Dubitativo.

45 – 71, 24. Gli incantesimi. Le predizioni.

46 – 71, 25. Può [...] attrarsi. Attirando questo con questo e quello con quello.

47 – 71, 25. Può [...] attrarsi. Ovvero, propriamente, attrarre con una qualche seduzione erotica.

---

<sup>34</sup> Sinesio (*De insomn.*, 2) parla, al plurale, di ἰνυγες, che noi abbiamo tradotto con 'incantesimi'.

<sup>35</sup> Secondo il mito, infatti, *Iynx* era una maga, figlia di Eco o di Peithò (Suid., s.v. ἰνυξ [Adler 1967, nn° 759-761, pp. 677-678]).

<sup>36</sup> Cfr. *scholia in Aristid.*, or. I, 182, 11 (Dindorf 1964, III, p. 307). Per approfondire sui vari significati di ἰνυξ – il nome di una maga, di un uccello (il torcicollo), di uno strumento di magia erotica – vd. Susanetti 1992, pp. 96-98, nonché Fernández Fernández 2015.

48 – 132 C 147, 04 (70, 19). σημαίνεται. σημασίαν λαμβάνει.

49 – 132 C 147, 06 (70, 20). ἔλκει. ὁ σοφός.

50 – 132 C 147, 07 (70, 21). καὶ φωνάς. ἀλλὰ γὰρ οὗτος μὲν ὡς πρὸς εἰδότα λέγων, ἄκρως πως καὶ ἐπιπολαίως ἄπτεται τούτων καὶ τῶν τοιούτων. ἡμεῖς δ' οὐκ ὀκνήσομεν ἐξαπλῶσαι ταῦτα τῶν φίλων εἵνεκα, ἔκ τε χρησμῶν συλλεξάμενοι καὶ χαλδαϊκῶν παραγγελιῶν. ἐπεὶ οὖν ὑλῶν καὶ φωνῶν ἐμνήσθη καὶ σχημάτων, περὶ τῶν ὑλῶν διεξέλθωμεν πρότερον. φησὶν οὖν ὁ ἐκάτης χρησμός·

‘σὺ δὲ τέλει ζόανον κεκαθαρμένον ὥς σε διδάξω.

πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει, ἠδ' ἐπικόσμη

ζῳοῖσιν λεπτοῖσι, κατοικιδίοις σκαλαβώταις,

σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνιό τε μίγματα τρίψας

σὺν κείνοις ζῳοῖσι, καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μήνην

αὔξουσαν τέλει, αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ' εὐχὴν'.

τὰ δὲ ἐξῆς ζητεῖν οὐ χρή. περὶ δὲ φωνῶν, ἃς καὶ ἴνγγας ἔσθ' ὅτε καλοῦσι, τὴν αὐτὴν ἐκάτην λέγειν φασίν·

‘ἤλυθον εἰσαῖουσα τεῆς πολυφράδομονος εὐχῆς

48 – 71, 26. Significarsi. Essere portatore di significato.

49 – 71, 27. Egli può attirare. Il saggio.

50 – 71, 28. Formule. Effettivamente Sinesio, come parlando a chi sa, si dedica a questi argomenti abbastanza sommariamente e tenendosi sul vago. Noi, però, non esiteremo a spiegare questi concetti per gli amici<sup>37</sup>, avendoli tratti dagli oracoli e dai precetti caldaici<sup>38</sup>. Poiché Sinesio ha citato materiali, formule e forme, inizieremo dai primi<sup>39</sup>. Dice dunque l'oracolo di Ecate:

“Consacra un mio simulacro ligneo, purificandolo come ti insegnerò.

Crea la struttura degli arti con la ruta selvatica, poi adornala con piccoli animali, con gechi domestici, e, dopo aver strofinato una mistura di mirra, storace e franchincenso con questi animali, standotene all'aria aperta sotto la luna crescente, compi il rito, pronunciando tu stesso questa preghiera<sup>40</sup>.

Non è necessario indagare su ciò che segue. Per quanto riguarda le formule, che talvolta sono dette anche ‘incantesimi’, i Caldei sostengono che la medesima Ecate affermasse:

“Sono giunta poiché ho udito la tua saggia preghiera

---

<sup>37</sup> Cfr. Introduzione, 2, e *Premessa*, 2.

<sup>38</sup> Come accennato nell'Introduzione, 7, qui Gregora pare distinguere i frammenti tratti dalla *Filosofia rivelata dagli oracoli* di Porfirio e quelli caldaici. La stessa distinzione ritornerà poco più avanti, in questo stesso commento (vd. *infra*).

<sup>39</sup> In realtà, in Sinesio (*De insomn.*, 2) l'ordine è diverso: «formule, materiali e forme».

<sup>40</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, pp. 130-131) (Eus., *PE*, V, 12, 1 [Mras 1954, p. 246]). La dea promette, dopo la recita della preghiera, di manifestarsi in sogno al μάγος e di rispondere allora a tutti i suoi quesiti. Come si nota, molti elementi rimandano alla natura notturna di Ecate: l'uso dei gechi, l'apparizione in sogno, il compimento del rituale durante la notte, sotto una luna crescente. Cfr. Girgenti – Muscolino 2011, pp. CLXXIV-CLXXV.

ἦν θνητῶν φύσις εὖρε θεῶν ὑποθημοσύνησι'.  
 καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ φησι·  
 'τοὺς μὲν ἀπειρήτοις ἐρύων ἵγξιν ἀπ' αἴθρης  
 ῥηιδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα δίαν κατάγεις,  
 τοὺς δὲ μέσους μεσάτοισιν ἐπεμβεβαῶτας<sup>6</sup> ἀήταις  
 νόσφι πυρὸς θείοιο πανομφέας ὥσπερ ὄνειρους  
 εἰσκρίνεις ἀεικέα δαίμονας ἔρδων'. φησὶ δὲ καὶ ἰώσηπος ὁ ἑβραῖος  
 περὶ σολομῶντος ὅτι 'καθ' ἕκαστον εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν  
 ἀπὸ ὑσσώπου ἕως κέδρου. καὶ περὶ ζώων πάντων τῶν τ' ἐπιγείων  
 καὶ τῶν νηκτῶν καὶ τῶν ἀερίων. οὐδεμίαν γὰρ τούτων φύσιν  
 ἠγνόησεν, οὐδὲ παρήλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλὰ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν  
 αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκρως ἐπεδείξατο. παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς  
 καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς  
 ἀνθρώποις ἐπωδᾶς τε συνταξάμενος, αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα  
 καὶ τρόπους δὲ ἐξορκώσεων κατέλιπεν. οἷς ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια  
 ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώκουσι'. καὶ ταῦτα μὲν ἐκ τῶν χρησμῶν.

---

<sup>6</sup>ἐπεμβεβαῶσιν Pietrosanti 1999, p. 11, l. 10, ma cfr. Wolff 1856, p. 157, l. 3.



che la razza dei mortali rinvenne per ispirazione divina”<sup>41</sup>.

E di nuovo, in un altro passo, dice:

“Gli uni, trascinandoli giù dall’etere con ineffabili incantesimi, li conduci facilmente sulla terra grandiosa<sup>42</sup>, contro la loro volontà; gli altri, i demoni intermedi, che cavalcano il cuore dei venti, lontano dal fuoco divino, li accogli sotto forma di sogni profetici, riservando loro un trattamento indegno”<sup>43</sup>.

L’Ebreo Giuseppe riferisce a proposito di Salomone che “fece un raffronto fra tutte le specie di albero, dall’issopo al cedro; e lo stesso fra tutti gli animali della terra, dell’acqua e dell’aria. Non c’era natura di questi che non conoscesse e non ne tralasciò neppure uno, dimostrando anzi una perfetta padronanza delle loro peculiarità. Dio gli concesse di apprendere l’arte da utilizzare contro i demoni perché aiutasse e curasse gli uomini; Salomone ha lasciato sia delle formule da lui composte, con cui si placano le malattie, sia delle forme di esorcismo, con le quali chi è posseduto può scacciare i demoni così da non farli tornare più”<sup>44</sup>. Anche questo lascito di Salomone è stato dunque ispirato da degli oracoli<sup>45</sup>. I

---

<sup>41</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, p. 156) (Eus., *PE*, V, 8, 5 [Mras 1954, p. 237]). Si apprende da questo frammento, dunque, che sarebbero state le divinità stesse a trasmettere agli uomini quelle formule capaci di dominarle (cfr. Introduzione, 7, e vd. *infra*).

<sup>42</sup> Si tratta di un epiteto omerico: cfr. *Il.*, XIV, 347 (Mazon 2002<sup>9</sup>, III, p. 54).

<sup>43</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, pp. 157-158) (Eus., *PE*, V, 8, 6 [Mras 1954, pp. 237-238]).

<sup>44</sup> J., *AJ*, VIII, 44-46 (Niese 1885, p. 186). Per l’uso delle formule esorcistiche attribuite a Salomone nella Bisanzio di età paleologa vd. Greenfield 1995; queste avrebbero conosciuto una notevole fortuna anche nell’Europa rinascimentale, venendo comprese fra le opere sapienziali prodotte dalla cosiddetta *prisca theologia*. Non mancò di redigerne una copia neppure Costantino Lascaris (vd. Russo 2003-2004, p. 65).

<sup>45</sup> Dio infatti, secondo il passo di Giuseppe Flavio, avrebbe insegnato a Salomone l’arte di dominare i demoni.

οί δὲ χαλδαῖοι ψευδεῖς φασὶ τοὺς προσγεῖους δαίμονας, ἅτε πόρρω τῆς θείας ἀποικισθέντας γνώσεως· εἰ δὲ βούλει, φησί, ἀλήθειάν τινα παρ' αὐτῶν περὶ μέλλοντός τινος δέξασθαι, ποίει θυτήριον.

‘ἦνίκα δαίμονα δ’ ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσεις,  
θῦε λίθον μνίζουριν ἐπαυδῶν’.

δύναμιν γὰρ ὁ λίθος οὗτος ἔχει προκλητικὴν ἐτέρου μείζονος δαίμονος, ὃς ἀφανῶς τῷ προσγεῖῳ δαίμονι προσιών, διδάξει τὴν τῶν ἐρωτωμένων ἴσως ἀλήθειαν, ἣν αὐθις ἐκεῖνος διδάξει τῷ ἐρωτῶντι ἀνθρώπῳ. καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ ‘ἐνέργει’, φησί, ‘περὶ τὸν ἑκατικὸν στρόφαλον’. ἔστι δ’ ὁ ἑκατικὸς στρόφαλος σφαῖρα χρυσεῖ, μέσον μὲν ἔχουσα σάπφειρον λίθον, δι’ ὅλης δὲ τῆς ἐπιφανείας χαρακτηῖρας καὶ σχήματα διάφορα. ταύτην δὴ στρέφοντες ἐποιοῦντο τὰς ἐπικλήσεις ἃς δὴ καὶ ἴνγγας ἔλεγον. περὶ δὲ τῶν ὀνομάτων ἃ φωνοῦσι παραγγέλλουσι λέγοντες ‘ὀνόματα βάρβαρα μήποτ’ ἀλλάξης’. εἰσὶ γὰρ ὀνόματα παρ’ ἐκάστοις θεόσδοτα, δύναμιν ἐν τελεταῖς ἄρρητον ἔχοντα, ὥσπερ τὸ σαβαώθ, τὸ ἀδωναί, τὸ χερουβὶμ καὶ τὸ σεραφίμ, τὸ ἀβραάμ καὶ ἰσαάκ καὶ ἰακώβ καὶ ὅσα τοιαῦτα ἄ, φησίν, ‘ἐὰν εἰς τὴν ἑλληνικὴν μεταθῆς διάλεκτον, ἀφανίζεις τὴν αὐτῶν δύναμιν καὶ

Caldei, dal canto loro, sostengono che i demoni della terra siano bugiardi, in quanto allontanati dalla divina sapienza; se si vuole, dicono, trarre da loro qualcosa di veritiero su un qualche evento futuro, si faccia un sacrificio:

“Quando percepirai che un demone della terra sta arrivando, offri la pietra *mmizuri* compiendo un’invocazione”<sup>46</sup>.

Questa pietra, infatti, ha il potere di evocare un altro demone più potente, il quale, accostandosi segretamente al demone della terra, probabilmente dirà la verità su ciò che viene richiesto, verità che poi l’altro subito riporterà al questuante<sup>47</sup>. E di nuovo, in un altro passo: “Fai ruotare” – dice – “la trottola di Ecate”<sup>48</sup>. La trottola di Ecate è una sfera d’oro, con uno zaffiro al centro e segni e forme differenti sulla superficie. Volteggiandola, i Caldei compivano quelle invocazioni che chiamavano appunto anche incantesimi<sup>49</sup>. Veniamo adesso a quei nomi che pronunciavano e invocavano, definendoli “nomi barbari che non si possono cambiare”<sup>50</sup>. Esistono nomi ispirati dagli dei per ogni cosa, aventi un’indicibile potenza nei riti iniziatici, come *Sabaòth*, *Adonai*, *Cheroubim*, *Seraphim*, *Abraàm*, *Isaàk*, *Iakòb* e tutti quelli che – sostengono appunto i Caldei – se tradotti in lingua greca perderebbero ogni

---

<sup>46</sup> *Orac. Chald.*, fr. 149 (des Places 1971, p. 103).

<sup>47</sup> Cfr. Psel., *In Orac. Chald.* (O’Meara 1989, p. 145).

<sup>48</sup> *Orac. Chald.*, fr. 206 (des Places 1971, p. 114).

<sup>49</sup> La trottola di Ecate era, originariamente, uno strumento di magia erotica (coincidente con la ἴνυξ, vd. commento 41), poi utilizzato anche dai teurgisti per evocare dei e demoni (è allora detto anche στροφάλος; vd. Psel., *In Orac. Chald.* [O’Meara 1989, p. 133]). Consisteva in un disco con due fori al centro per i quali passava una corda; tirando quest’ultima, il disco girava, producendo un suono simile a quello del torcicollo (Susanetti 1992, pp. 96-97).

<sup>50</sup> *Orac. Chald.*, fr. 150 (des Places 1971, p. 103). Cfr. Iamb., *Myst.*, VII, 5 (des Places 2003<sup>4</sup>, pp. 193-195).

ἐνέργειαν', ὡς καὶ ὠριγένοι δοκεῖ τῷ σοφῷ. φησὶ δὲ καὶ ἀσκληπιὸς ὁ τοῦ τρισεγίστου ἔρμου μαθητῆς ἐν τῷ πρὸς τὸν αἰγύπτιον βασιλέα λόγῳ, ὅτι 'ὄσον δυνατόν ἐστί σοι, βασιλεῦ, τὸν ὑφ' ἡμῶν παραδεδομένον σοι λόγον διατήρησον, ἵνα μήτε εἰς ἑλληνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἢ τῶν ἐλλήνων ὑπερήφανος φράσις καὶ κεκαλλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρὸν καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν'. οἱ γὰρ τοιοῦτοι λόγοι, τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἐρμηνευόμενοι, ἔχουσι σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἢ τῶν αἰγυπτίων ὀνομάτων δύναμις ἐν ἑαυτῇ τὴν τῶν λεγομένων ἐνέργειαν ἔχουσι. διαστρεφόμενοι δὲ ἀσαφεῖς τε γίνονται καὶ ἀνενέργητοι.

51 – 132 C 147, 07 (70, 21). φωνάς. ἐπῳδάς.

52 – 132 C 147, 09 (72, 1). δακτύλου κακόν. ἐθεασάμην κἀγὼ ποτέ τινα παῖδα τοξευθέντα τὸ νεῦρον τοῦ αὐχένου, ᾧ καὶ συνέβη ἐντεῦθεν κρατηθῆναι νάρκη 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, ἀπηωρημένος ἀργὸς καὶ ἀνόνητος, καὶ ὥσπερ τις ἄψυχος φόρτος. ἀπορίαν οὖν ἐμποιεῖ τοῖς μὴ τὰς αἰτίας καὶ τοὺς λόγους εἰδόσι, πῶς ἢ χεὶρ ἐγγυτέρα οὕσα ἀναίσθητος τοῦ πάθους ἔμεινεν, ὁ δὲ πὸς 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 ἀπλωθείσης

potenza ed energia<sup>51</sup>, come anche riteneva il sapiente Origene<sup>52</sup>. Pure Asclepio, discepolo di Ermete Trismegisto, nel suo discorso al re d'Egitto afferma: "Per quanto ti è possibile, o re, custodisci attentamente il discorso che noi ti doniamo, affinché questi misteri non giungano ai Greci, né la loro splendida e ornata dizione renda inefficace la giusta pronuncia dei nomi, che è sacra, potente e carica di energia"<sup>53</sup>. In effetti queste parole, espresse nella lingua originale, hanno un loro chiaro significato. Sono proprio quel particolare modo di pronunciare e la forza dei nomi egizi a contenere in sé il potere delle formule: alterate, divengono oscure e prive di ogni energia.

51 – 71, 28. Formule. Frasi rituali.

52 – 73, 2. Il dolore del dito. 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 a uno dei due piedi e di dover sopportare un male incurabile per il resto dei suoi giorni: 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 una zavorra priva di vita. Solo per coloro che non colgono cause e ragioni sorge una qualche difficoltà riguardo al fatto che la mano, pur essendo più vicina, rimase indenne senza dare dolore, mentre il piede, situato più lontano, provocò molta sofferenza; quanti invece considerano le questioni 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 a esserne partecipe, anche in base a quando e a come il dolore si è generato. Se c'è un buon odore diffuso nell'aria

---

<sup>51</sup> Cfr. Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, pp. 132-133).

<sup>52</sup> Cfr. Orig., *Cels.*, I, 22-24 (Borret 1967-1969, I, pp. 130, 132, 134, 136, 138, 140); IV, 33 (Borret 1967-1969, II, pp. 266, 268).

<sup>53</sup> *Corp. Herm.*, XVI, 2 (Nock – Festugière 2002<sup>6</sup>, p. 232).

οὔτε ξύλον, οὔτε πέτρα, οὐ μὴν οὔτε ἀκοή, οὔτε χεῖρ, οὔτε πούς αἰσθάνεται, ἀλλὰ μόνη ἡ ὄσφρησις· ὡσπερ καὶ τοῦ μέλους μόνη ἡ ἀκοή, καὶ τῶν χρωμάτων μόνη ἡ ὄψις.

53 – 132 C 147, 09 (72, 1). βουβῶνα. βουβῶνα λέγει τὴν ἀρχὴν τῶν μηρῶν, ἢ ὡς τὴν ἄνω ἀρχὴν τοῦ ποδός.

54 – 132 D 147, 10 (72, 2). ἐνὸς γὰρ ἦν. φησι δὲ καὶ ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ ζῴων ἱστορίας ὅτι οἱ βόες ἤττον ἀλγοῦσι τοὺς πόδας, ἐάν τις τὰ κέρατα ἀλείφῃ πηλῷ, ἢ πίττῃ, ἢ ἐλαίῳ.

55 – 132 D 147, 13 (72, 5). γοητεύεται. ἄλλο ἐστὶ γοητεία, καὶ ἄλλο μαγεία, καὶ ἄλλο φαρμακεία. γοητεία μὲν γάρ ἐστὶν ἡ ἀπὸ τῶν ἐνύλων καὶ ἀκαθάρτων καὶ κακοποιῶν δαιμόνων ἔστιν οὗς προσκαλουμένη. ἔσχε δὲ τὸ ὄνομα ἀπὸ τῶν γόων, ὡς θρήνων ἄξια πράπτουσα· μαγεία δὲ ἔστ' ἡ διὰ τῶν μέσων δαιμόνων ἀύλων τε καὶ ἐνύλων ἐνεργοῦσα· φαρμακεία δὲ ἡ διὰ βρώσεως ἢ πόσεως. ἔτι ὁμοίως ἄλλο ἐστὶ κακοτεχνία, καὶ ἄλλο ψευδοτεχνία, καὶ ἄλλο ματαιοτεχνία. κακοτεχνία μὲν γάρ ἐστὶν ἡ τῶν γοήτων καὶ φαρμακῶν καὶ μάγων· ἐπὶ κακῷ τῶν ἀνθρώπων εὐρημένη<sup>7</sup>. ψευδοτεχνία δὲ ἡ ψευδῆ δεικνύουσα, ὡς ἡ παροφθαλμιστικὴ· ματαιοτεχνία δὲ ἡ ὁμοῦ τῷ πληγέντι ἀέρι διαλυομένη.

56 – 132 D 147, 14 (72, 5). ὑπάτην. ταῦτα ἐκ τῆς κατατομῆς τοῦ ἀρμονικοῦ κανόνος εἴληπται παραδειγματικῶς. δεῖ οὖν ἐκεῖθεν ἡμᾶς ἀρξαμένους ἀναπτύξαι καὶ ταῦτα πρὸς σαφήνειαν τῶν ἐντυγχανόντων εἶνεκα. συμφωνίαι μὲν οὖν δι' ὧν τὰ ἀρμονικὰ γίνονται συστήματα πλεῖσταί εἰσιν, ὧν πρώτη ἡ ἐπιτρίτη, διὰ τεσσάρων οὔσα χορδῶν· συνίσταται δὲ ἐκ δύο τόνων καὶ

<sup>7</sup> εὐρημέναι Pietrosanti 1999, p. 15, l. 6.

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.

53 – 73, 2-3. Inguine. Con questo termine Sinesio intende la parte superiore delle cosce, ovvero l'attaccatura della gamba.

54 – 73, 4-5. Appartengono al medesimo. In effetti anche Aristotele nella sua *Storia degli animali* dice che i buoi provano meno dolore alle zampe se qualcuno spalma loro del fango o della pece o dell'olio sulle corna<sup>54</sup>.

55 – 73, 8. Venire ammaliata. Una cosa è la stregoneria, un'altra la magia, un'altra ancora la farmacia. La stregoneria è l'opera dei demoni del mondo materiale, impuri e malvagi, che essa invoca. Il suo nome deriva dal termine 'lamenti', poiché compie atti degni del pianto. La magia invece è l'opera dei demoni intermedi tra il mondo della materia e quello dello spirito. La farmacia, infine, è quell'arte che agisce per mezzo di cibi e bevande. Allo stesso modo, una cosa è l'arte maligna, un'altra quella falsa, un'altra ancora quella inutile. L'arte maligna è propria di chi pratica sia la stregoneria che la magia e la farmacia: in effetti, è stata inventata per il male degli uomini. L'arte falsa è giustappunto quella che mostra il falso, come nel caso dei giochi di prestigio. L'arte inutile, invece, è quella che si dissolve come un colpo di vento<sup>55</sup>.

56 – 73, 9. La corda più grave della lira, la *hypate*. 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 epitrìto, che si basa su quattro corde; è composto da due toni e un inter-

---

<sup>54</sup> Arist., *HA*, VIII, 23 (595b) (Louis 2002<sup>2</sup>c, p. 24).

<sup>55</sup> Cfr. l'anonimo *Prolegomenon alla retorica* (Rabe 1931, pp. 31-32). Il testo era stato attribuito a Giovanni Dossopatre da Walz 1834, pp. 18-19, ripreso da Pietrosanti 1999, p. 14.

λείμματος, τοῦ καὶ ἡμιτονίου καταχρηστικῶς καλουμένου, ἐν ἧ συγκρινόμενος ὁ τῆς τετάρτης χορδῆς φθόγγος πρὸς τὸν τῆς πρώτης ἐπίτριτον ἀεὶ εὐρίσκεται ἔχων λόγον. δευτέρα δὲ συμφωνία ἐστὶν ἢ ἡμιόλιος, ἥτις καὶ διὰ πέντε γίνεται χορδῶν, ἥτοι ἐκ τόνων τριῶν καὶ λείμματος. συγκρινόμενος μέντοι κἀνταῦθα ὁ τῆς πέμπτης χορδῆς φθόγγος πρὸς τὸν τῆς πρώτης εὐρίσκεται ἀεὶ ἔχων λόγον ἡμιόλιον. πρώτην δὲ χορδὴν λέγω ἐνταῦθα τὴν τετάρτην τῆς πρώτης συμφωνίας τῆς διὰ τεσσάρων. κοινὴ γάρ ἐστὶν 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 οὕτως 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 μὲν, ἥτοι φθόγγων ὀκτώ, τόνων δὲ πέντε, καὶ λειμμάτων δύο· συγκρινόμενος δὲ ἐνταῦθα ὁ τῆς ὀγδόης χορδῆς πρὸς τὸν τῆς πρώτης φθόγγον, διπλάσιον ἀεὶ εὐρίσκεται ἔχων λόγον. ἢ μὲν τοι πρώτη χορδὴ καλεῖται νῆτη, ἢ δὲ δευτέρα παρανήτη, ἢ δὲ τρίτη παραμέση, ἢ δὲ τετάρτη μέση, ἢ δὲ πέμπτη ὑπερπαρυπάτη, ἢ δὲ ἕκτη παρυπάτη, ἢ δὲ ἐβδόμη ὑπάτη, ἢ δὲ ὀγδὴ προσλαμβανομένη· ὕστερον γὰρ προσελήφθη τῷ πυθαγόρα. ἢ γὰρ ἀρχαιότροπος λύρα τοῦ ὀρφέως ἐπτάχορδος ἦν. τῶν γοῦν τοιούτων χορδῶν αἱ μὲν εἰσιν ὀξεῖαι κατὰ τοὺς φθόγγους, αἱ δὲ βαρεῖαι, αἱ δὲ μέσαι. καὶ βαρεῖαι μὲν εἰσιν αἱ ὑπάται, ὀξεῖαι δὲ αἱ νῆται, μέσαι δὲ αἱ μεταξὺ. πρὸς μέντοι σαφήνειαν πλείονα ἐξεθήκαμεν γραμμικῶς καὶ κανόνα ὀκτάχορδον, τοῦτ' ἔστι τὸ διὰ πασῶν ὁμόφωνον σύστημα, συγκεῖμενον ἐκ δύο τετραχόρδων καὶ τόνου ἑνός, ἥτοι ἐκ δύο ἐπιτρίτων λόγων καὶ ἐπογδοῦ ἑνός, ἢ μᾶλλον ἐξ ἐπιτρίτου ἑνός καὶ ἡμιολίου ἑνός. ὁ γὰρ ἐπὶ ὀγδοῦς λόγος



vallo, chiamato anche con uso improprio semitono; se si confronta, in questo tipo di accordo, il suono della quarta corda con quello della prima, si scopre di avere sempre un rapporto di quattro a tre. Il secondo accordo è l'emiolio, che è composto da cinque corde, quindi da tre toni e un intervallo. Se si confronta il suono della quinta corda con quello della prima si scopre di avere sempre un rapporto di uno e mezzo a uno. 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 accordi primari, 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 combinati formano il sistema cosiddetto *diapasòn omophonon*. Dobbiamo dunque tralasciare adesso gli altri accordi, che ci distoglierebbero dalla spiegazione che ci siamo prefissi. Anche il sistema *diapasòn omophonon* è fondato su delle corde, ovvero su otto suoni, cinque toni e due intervalli; se si confronta poi il suono dell'ottava corda con quello della prima, si scopre di avere sempre un rapporto doppio<sup>56</sup>. La prima corda è detta *nete*, la seconda *paranete*, la terza *paramese*, la quarta *mese*, la quinta *hyperparypate*, la sesta *parypate*, la settima *hypate* e l'ottava *proslambanomene*: 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 omophonon*, 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<sup>57</sup>, o piuttosto da un epitrito e da un emiolio. Difatti, se si aggiunge un ottavo a un epitrito si ottiene

---

<sup>56</sup> Ovvero di due a uno.

<sup>57</sup> Cioè di nove a otto.

συναπτόμενος τῷ ἐνὶ ἐπιτρίτῳ ποιεῖ λόγον ἡμιόλιον. θεωρεῖται δὲ ὁ ἐπίτριτος λόγος ἐν δύο ἀνίσοις ἀριθμοῖς, ὅταν ὁ μείζων ἔχη ὅλον τὸν ἐλάττονα, καὶ τὸ τοῦ ἐλάττονος τρίτον, ὡς ἐπὶ τοῦ τετάρτου καὶ τρίτου. ὁ ἐπόγδοος δέ, ὅταν ὁ μείζων ἀριθμὸς ἔχη ὅλον τὸν ἐλάττονα καὶ τὸ τοῦ ἐλάττονος ὄγδοον, ὡς ἐπὶ τοῦ θ' καὶ η'. ὁ ἡμιόλιος δέ, ὅταν ὁ μείζων ἀριθμὸς ἔχη 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 τοῦ “ψάλλω” — ὁ γοῦν τὴν ὑπάτην, φησί, ψήλας, οὐ τὴν παρ' αὐτήν, ἤτοι τὴν πλησίον τὴν προσλαμβανομένην ἐκίνησεν. αὕτη γὰρ ἔχει λόγον ἐπόγδοον πρὸς αὐτήν ἀλλὰ τὴν μέσην, πρὸς ἣν καὶ ἐπίτριτον ἔχει λόγον, καὶ ἔτι τὴν νήτην, πρὸς ἣν αὖθις ἡ μέση τὸν αὐτὸν διασώζει ἐπίτριτον λόγον. τῇ γὰρ συγγενεῖα τῶν τοιούτων λόγων συμπάσχουσιν ἀπορρήτως ἀλλήλαις, καὶ πόρρω οὔσαι μᾶλλον τῶν ἔγγιστα.

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 e un terzo di questo, così come il quattro e il tre. Si ha un rapporto epogdo, invece, quando il numero maggiore comprende in sé il più piccolo e un suo ottavo, così come il nove e l'otto; un rapporto emiolio, infine, quando il numero più grande contiene il più piccolo e una sua metà, così come il tre e il due. Stanti così le cose, il sapiente 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 pizzica la *proslambanomene*, ovvero quella vicina, che le si trova accanto. La *hypate* infatti ha un rapporto epogdo con la *proslambanomene*, ma un rapporto epitrito con la *mese* e 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 fra di loro in maniera indicibile, e quelle che sono a distanza più di quelle che si trovano accanto<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Nonostante alcune affinità, è da escludere che la fonte di questo lungo scolio sia Macrobio (*Somm.*, II, 1, 13-25 [Armisen-Marchetti 2003<sup>2</sup>, II, pp. 5-8]), come già notato da Terzaghi 1904, pp. 185-186. Gregora fa chiaramente riferimento a un sistema ottacordo composto da due tetracordi congiunti (aventi cioè una corda in comune) assommati a una corda ulteriore (definita *προσλαμβανομένη*). Questa, secondo Nicomaco di Gerasa (*Harm.*, 5 [Jan 1895, pp. 244-245]); ma si veda anche Georg. Pachym., *Quadr.*, II, 2 [Tannery 1940, p. 102], citato da Pietrosanti 1999, pp. 118-119), sarebbe stata appunto aggiunta da Pitagora all'originale sistema eptacordo orfico, come si legge nel nostro scolio. Come notato da alcuni studiosi (Vincent 1847, p. 288, n. 3, e soprattutto Bydén 2014, p. 186), tuttavia, Gregora ebbe torto a credere che Sinesio intendesse riferirsi a un sistema ottacordo; prova ne è il fatto che è inammissibile supporre che la *ὑπάτη* sia intonata con la *νήτη* se – come avviene nel sistema descritto da Gregora – le due corde sono separate da un intervallo di settima. In realtà, Sinesio, con ogni probabilità, faceva piuttosto riferimento al cosiddetto sistema *τέλειον*: vd., per questo, *De insomn.*, 2, nota *ad loc.*

57 – 132 D 147, 16 (72, 7). ὁμονοίας. ἦν εἶχον πρὸ τοῦ εἰδοποιηθῆναι, ὄντα δὲ ὕλη ἔτι ἀνειδέος.

58 – 132 D 147, 17 (72, 9). ὁ κόσμος. σύνθετος γάρ.

59 – 132 D 147, 17-18 (72, 9). τὸ ἀπλῶς ἔν. ἔν ἀπλῶς γὰρ εἶη ἂν ὁ νοῦς.

60 – 133 A 147, 18 (72, 9). τὸ ἐκ πολλῶν ἔν. ὡς σύνθετον.

61 – 133 A 147, 19 (72, 10). καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν. καὶ αὐτῆς τῆς στάσεως αὐτῶν, τῆς μάχης.

62 – 133 A 148, 02 (72, 12). ἀντιφώνων. καθὸ ὁξὺ καὶ βαρὺ λέγεται ἀντίφωνον.

63 – 133 A 148, 02 (72, 12). συμφώνων. καθὸ δὲ ἐπίτριτον καὶ ἡμιόλιον καὶ διπλάσιον λέγεται σύμφωνον.

64 – 133 A 148, 03 (72, 13). ἁρμονία. ἐστί.

65 – 133 A 148, 03 (72, 13). καὶ λύρας, καὶ ἐπί.

66 – 133 A 148, 03 (72, 13). καὶ κόσμου. καὶ ἐπί.

[3]

67 – 133 A 148, 04 (72, 14). ἀρχιμήδης. οὗτος ὁ θαυμάσιος ἀρχιμήδης ἤκμασεν ἐν σικελία 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 τοσοῦτῳ παρέδωκεν ὀλέθρῳ τὸ τῶν ῥωμαίων ναυτικόν, ὥστε τὸν πολὺν ἐκεῖνον μάρκελλον ἠττημένον

Vedi Appendice, TAB. 2

57 – 73, 11. Dell'unità. Quella che gli enti possedevano prima di essere plasmati, quando la materia era ancora informe.

58 – 73, 13. Il cosmo. Che difatti è composto.

59 – 73, 13. Una semplice unità. Una semplice unità sarebbe infatti l'intelletto.

60 – 73, 13. Un'unità composta. Ovverosia multiforme.

61 – 73, 14-15. Eppure la loro discordia. Anche la loro discordia, il contrasto.

62 – 73, 16. Dissonanti. Per dissonante si intende ad esempio l'accostamento di acuto e grave.

63 – 73, 16. Consonanti. Per consonante si intende ad esempio l'accostamento di un accordo epitrito e di uno emiolio e di uno doppio.

64 – 73, 17. L'armonia. È.

65 – 73, 17. Della lira. Sia nel caso della.

66 – 73, 17. Del cosmo. Sia nel caso del.

[3]

67 – 73, 18. Archimede. Si tratta di quello straordinario Archimede che ebbe la sua acme in Sicilia sotto il tiranno Ierone. Convertendo la scienza geometrica da meri concetti astratti a oggetti concreti e applicando 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 ottimi marchingegni ottenuti con la propria perizia. Archimede causò una tale rovina alla flotta romana che l'illustre Marcello, sebbene sconfitto e ritiratosi, nu-

ἐπαναστρέφοντα, λίαν θαυμάζειν τὴν τοῦ ἀνδρὸς σύνεσιν, καὶ πρὸς τὴν τέχνην ἐκπλήττεσθαι, καὶ πολλῶ μείζονα τοῦτον ἡγεῖσθαι τὴν ἰσχύν, ἢ τοὺς μυθικοὺς ἑκατόγχειρας. οὗτος οὖν ἔλεγεν ὡς τῇ δοθείσῃ δυνάμει τὸ δοθὲν βάρος κινήσαι δυνατὸν ἐστὶ· καὶ προσετίθει πρὸς σύστασιν τῆς ἀποδείξεως ὡς, εἰ γῆν εἶχεν ἐτέραν, ἐκίνησεν ἂν ταύτην μεταβὰς ἐκ ταύτης πρὸς ἐκείνην.

68 – 133 A 148, 07 (74, 1). σοφός. ὁ μάντις.

69 – 133 B 148, 08 (74, 2). αὐτῶ. τῶ κόσμῳ.

70 – 133 B 148, 10 (74, 4). τοῦ κόσμου. κόσμον ἐνταῦθα λέγει τὸν ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαιράς 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' ἐστὶ τὸν μετὰ τὴν σελήνην ἄνω τόπον, ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετόν φησι καὶ ἀναλλοίωτον κόσμον, καὶ ἀπαθῆ, καὶ ἀγοήτευτον, καὶ νοερώτερον, καὶ ἀνεπίστροφον πρὸς τὰ ἐντεῦθεν γινόμενα πάθη τῆς ὕλης.

71 – 133 B 148, 11 (74, 5). ἀγοήτευτον. ἐλεύθερον πάθους.

72 – 133 B 148, 12 (74, 6). ἀλεγίζει. τοῦτο ἐκ τοῦ ὀμηρικοῦ παρεκβέβληται. ἐν γὰρ τῷ πρώτῳ τῆς ὀμήρου ῥαψωδίας φησὶν ὁ ἀγαμέμνων πρὸς τὸν ἀχιλλέα, ὅτι 'σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος'.

73 – 133 B 148, 14 (74, 8). ἀμείλικτος. ἀπαθής.

74 – 133 B 148, 14 (74, 8). τὸ δὲ παθητικόν. τῆς ψυχῆς ὅσον πρὸς λόγον καὶ νοῦν ἀφορᾷ, ἀπαθές ἐστὶ· τὸ δὲ πρὸς τὴν ὕλην ἀποκλίνον ἅπαν ἐστὶ παθητικόν. διαιρεῖται δὲ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ πειθόμενον λόγῳ, καὶ εἰς τὸ μὴ πειθόμενον. ἐστὶ δὲ τὸ μὴ πειθόμενον λόγῳ διπλοῦν· τὸ μὲν γάρ φαμεν θρηπτικὸν

trì 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<sup>59</sup>.

68 – 75, 2. Profondo conoscitore. L'indovino.

69 – 75, 4. Su di esso. Sul cosmo.

70 – 75, 7. Del cosmo. Con cosmo qui Sinesio intende ciò che dalla sfera della luna si estende in basso fino alla terra. Dice, infatti, che è composto dai quattro elementi e che ha una natura tale da provare delle sensazioni e da mutare da una forma all'altra, 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 intelligente, e indifferente a tutte quelle sensazioni della materia che divengono nel cosmo.

71 – 75, 7-8. Non può essere assolutamente fatto oggetto di sortilegi. Si trova libero dalle passioni.

72 – 75, 9. Senza inquietarsi. Questo passo è tratto da Omero. Nel primo canto dell'*Iliade* infatti Agamennone dice ad Achille: "Io di te non mi curo, / e non tremo della tua ira"<sup>60</sup>.

73 – 75, 11. Inflessibile. Insensibile.

74 – 75, 11-12. Tutto quel che ha a che fare con i sentimenti. Quella parte dell'anima che contempla la ragione e l'intelletto è insensibile; tutta la parte invece incline alla materia è soggetta alle sensazioni. Quest'ultima si divide in una parte che ubbidisce alla ragione e in una parte che non lo fa, la quale è a sua volta doppia: da un lato la definiamo nutritiva

---

<sup>59</sup> Cfr. Plu., *Marc.*, 14, 12 (Flacelière – Chambry 2003<sup>2a</sup>, p. 209).

<sup>60</sup> Hom., *Il.*, I, 180-181 (Mazon 2002<sup>9</sup>, I, p. 10; Cerri – Gostoli 1999, I, p. 131).

καὶ φυσικόν, τὸ δὲ σφυγμικόν καὶ ζωτικόν. ἄμφω δὲ ταῦτα οὐ λόγῳ πείθεσθαι ἴσασιν· οὐδὲ γὰρ προαίρεσιν οὐδὲ κριτικὴν τινα δύναμιν ἔχει. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἐπιπειθὲς λόγῳ διπλοῦν ἔστι· τὸ μὲν γὰρ φαμεν ἐπιθυμητικόν, τὸ δὲ θυμικόν. τὸ μὲν τοι ἐπιθυμητικὸν διαιρεῖται εἰς ἡδονὴν καὶ λύπην· ἐπιτυγχάνον γὰρ ἡδονὴν ἐργάζεται, ἀποτυγχάνον δὲ λύπην. τὸ δὲ θυμικὸν διαιρεῖται εἰς τρία· εἰς ὀργήν, ἦν δὴ καὶ χολὴν καὶ χόλον καλοῦσι, καὶ εἰς μῆνιν, καὶ εἰς κότον. ἔστι δὲ ὀργὴ θυμὸς πρὸς ἐνέργειαν ἀρχὴν καὶ κίνησιν ἔχων, ἢ θυμὸς ἐνεργούμενος· μῆνις δὲ καὶ κότος ἔστιν ὁ ἐπιμένων καὶ ἐγκείμενος θυμός.

75 – 133 B 148, 15 (74, 9). μαντείαις καὶ τελεταῖς. τὴν μαντείαν πολυειδῆ φασιν ἔλληνες εἶναι, καὶ διαφόρως ἐνεργοῦσαν, ὡς μετρίως κἂν τοῖς ἔμπροσθεν τοῦ παρόντος βιβλίου εἰρήσεται· τελετὴν δὲ φασὶ τὴν τῶν μυστηρίων μετάδοσιν, ὡς τελειοῦσαν τοὺς μουμένους, ὅθεν καὶ τελουμένους τοὺς μουμένους ἔτι φασί. τοὺς δὲ εἰς ἕξιν ἐλθόντας τῆς παραδόσεως ταύτης τετελεσμένους καὶ τελείους φασί.

76 – 133 C 148, 16-17 (74, 10). διαστάντων. τὰ ἐν κόσμῳ πάντα σύνθετα καὶ εἰδοπεποιημένα πράγματα, εἰ μὲν ὡς οὐσίαν βλέπεις αὐτά, ἔν τι βλέπεις, συγγένειαν ἔχοντα πανταχόθεν πρὸς ἑαυτά· εἰ δὲ ὡς εἰδοπεποιημένα πράγματα, πλῆθος βλέπεις διάφορον καὶ διάστασιν ἔχον πρὸς ἑαυτὸ δι' ὅλου· ἢ μᾶλλον, ὅταν κατ' εἶδος βλέπης τὰ ὄντα, τὸ ἐν βλέπεις διακεκριμένον· ὅταν δὲ κατὰ τὴν τοῦ ὄντος φύσιν, τὸ ἐν βλέπεις συνηθροισμένον.



e naturale, dall'altra impulsiva e riproduttiva. In entrambi i casi, non è capace di ubbidire alla ragione; non possiede infatti né facoltà di volere né una qualche capacità di giudizio. Parimenti, anche la parte dell'anima che ubbidisce alla ragione è doppia: la definiamo appetitiva e irascibile. L'anima appetitiva si suddivide in piacere e dolore: nella buona sorte è attivo il primo, nella cattiva sorte il secondo. L'anima irascibile si suddivide piuttosto in tre elementi: nell'ira, che è definita anche collera e rabbia, nel risentimento e nell'odio. L'ira è uno stato d'animo che possiede un impulso e una tendenza verso l'attività, ovvero è uno stato d'animo attivo; il risentimento e l'odio sono invece degli stati d'animo che tendono alla staticità e all'immobilismo<sup>61</sup>.

75 – 75, 13. Pratiche divinatorie e riti misterici. Gli Elleni sostengono che la divinazione 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 *teloumenoi*). Chiamano coloro che sono giunti all'acquisizione di un tale insegnamento anche i 'compiuti' e i 'perfetti'.

76 – 75, 14-15. Se intesi come separati. Tutti gli enti che si trovano nel cosmo sono composti e hanno una propria forma: se si considera la loro essenza, se ne coglierà l'unità, avendo essi tra di loro un'assoluta affinità; se invece se ne considera la forma, si coglierà piuttosto una molteplicità, afflitta al proprio interno da una totale diversità e contrapposizione. O, per meglio dire, qualora si osservino gli enti sulla base dell'apparenza, si coglierà un'unità disgiunta; se si osserveranno invece sulla base dell'essenza, si coglierà un'unità congiunta.

---

<sup>61</sup> La fonte di questo scolio, con ogni probabilità, non fu direttamente Aristotele (*EN*, I, 7, 1097b-1098a [Bywater 1894, pp. 10-11]), bensì Giovanni Damasceno (*Exp. fid.*, 26 [Kotter 1973, pp. 79-80]) o, forse, Nemesio di Emesa (*De nat. hom.*, 15-25 [Morani 1987, pp. 72-87]): vd. Bydén 2014, p. 178.

77 – 133 C 149, 01 (74, 11). νόμω. και γὰρ κωλύει και ἡ πολιτεία τὰς τελετάς.

78 – 133 C 149, 03 (74, 12-13). καὶ δὴ τὸ ὄλον. ἀλλ’ ἡμεῖς μὲν, φησί, καθ’ ὅσον ἦν ἡμῖν ἐφικτόν, καθολικὸν διεξήλθομεν ἐγκώμιον πάσης μαντικῆς, καὶ γνώρισμα ἐδείξαμεν εἶναι κοινὸν τῆς ἀρίστης μαντικῆς τὴν ἀσάφειαν. τὰ γὰρ σαφῶς καὶ ἐναργῶς θεωρούμενα οὐδὲ μαντεία ἂν εἶη τις, οὐδὲ ἀποδείξεως δεηθεῖν ἂν τινος· ἡ δὲ νῦν πρόθεσις καὶ ὁ σκοπὸς ἡμῶν ἐστὶν ἐνδιατρίψαι τῷ περὶ αὐτὴν δὴ τὴν ἀρίστην σκέμματι, καὶ ἀκριβεστέραν τὴν ταύτης ἐξετάσιν ποιήσασθαι.

79 – 133 C 149, 03 (74, 13). τὸ ὄλον. γενικῶς καὶ καθόλου.

80 – 133 C 149, 03 (74, 13). αὐτῆς. τῆς μαντικῆς.

81 – 133 C 149, 03 (74, 13). ἐνόντων. κατὰ δύναμιν.

82 – 133 C 149, 03 (74, 13). ἐγκεκωμίαςται. παρ’ ἡμῶν.

83 – 133 C 149, 04 (74, 14). ἀρίστην. ἀπὸ τῶν ἄλλων μαντειῶν.

84 – 133 C 149, 04 (74, 14). ἀποτεμόμενον. εἰδικῶς.

85 – 133 C 149, 05 (74, 15). χαρακτῆρα. γνώρισμα.

86 – 133 C 149, 06 (74, 15). πάσαις. ταῖς μαντεῖαις.

87 – 133 C 149, 06 (74, 15). μηδεμιᾶς. μαντικῆς.

88 – 133 C 149, 06 (74, 16). ἐλεγχον. ἀπόδειξιν.

89 – 133 C 149, 07 (74, 16). ὀλοκλήρω. ἐναργῶς.

90 – 133 D 149, 08 (74, 17). τοῦτο σεμνόν. τὸ ἀσαφές.

91 – 133 D 149, 09 (74, 18). συνετά. γνώριμα.

92 – 133 D 149, 10 (76, 1). λοξίας. ἠρόδοτος ὁ τὰ περσικὰ συγγραψάμενος, καὶ ταῖς ἄλλαις τῶν ἱστορικῶν αὐτοῦ βιβλίων συνθείς, τάδε περὶ τῶν ἐλλήνων διέξεισιν, ὅτι ‘πεμψάντων ἀθηναίων εἰς δελφούς, ἔχρησεν ἡ πυθίη, τῇ ὄνομα ἦν ἀριστονίκη, πρῶτον μὲν τάδε·

“ὦ μέλει, τί κάθησθε; λιπὼν φεῦγ’ ἔσχατα γαίης

δώματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα.

οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον, οὔτε τὸ σῶμα

κατὰ γὰρ μιν ἐρείπει

πῦρ τε καὶ ὄξυς ἄρης, συρηγενὲς ἄρμα διώκων.

77 – 75, 17. Alla legge. Lo Stato vieta infatti i riti misterici.

78 – 75, 18-19. Nel suo insieme. Abbiamo tessuto – dice Sinesio – un elogio complessivo della divinazione, per quanto ci era possibile, e abbiamo dimostrato che caratteristica comune a ogni tipo di mantica della migliore qualità è l'oscurità. Visioni chiare e immediatamente comprensibili non richiederebbero alcun genere di divinazione, né necessiterebbero di alcuna spiegazione: il nostro intento e il nostro scopo adesso è allora di soffermarci sull'analisi della migliore tipologia di mantica e di compiere una ricerca più precisa su di essa.

79 – 75, 18-19. Nel suo insieme. In senso generale e complessivo.

80 – 75, 18. Di questa disciplina. Della divinazione.

81 – 75, 19. Tutte le volte che è stato possibile. Secondo le nostre possibilità.

82 – 75, 19. Sono state tessute le lodi. Da noi.

83–75, 20. La sua forma migliore. Rispetto agli altri tipi di divinazione.

84 – 75, 20. Individuare. Specificamente.

85 – 75, 22. Caratteristica. Peculiarità.

86–75, 22-23. A ogni tipologia di divinazione. A ogni genere di mantica.

87 – 75, 23. Per nessuna. Mantica.

88 – 75, 24. Un valido argomento. Una prova.

89 – 75, 24-25. Tutta intera. Per come si manifesta.

90–75, 25-26. Questa caratteristica sia qualcosa di venerabile. L'oscurità.

91 – 75, 27. Comprensibili. Accessibili.

92 – 77, 1. Lossia. Erodoto, il narratore delle guerre persiane, pur riportando di vaticini anche in altri passi della sua opera storica, a proposito dei Greci racconta che la Pizia, di nome Aristonice, avrebbe pronunciato, al cospetto dei messi Ateniesi inviati a Delfi, questo primo oracolo:

“Sciagurati, perché state lì seduti? Fuggi ai confini della terra, abbandonando

le case e gli alti fastigi della città di pianta circolare.

Non resta salda la testa, non lo resta il corpo,

ma la distruggono completamente

il fuoco e l'impetuoso Ares, che conduce un carro di Siria.

πολλά δέ κ' ἄλλ' ἀπολεῖ πυργώματα.”  
 καὶ πρῶτον μὲν τάδε, δεύτερον δὲ ἰκετεύσασι χρᾶ ἢ πυθία τάδε·  
 “οὐ δύναται παλλὰς δί' ὀλύμπιον ἐξίλασασθαι,  
 λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μήτιδι πυκνῆ.  
 σοὶ δὲ τόδ' αὖθις ἔπος ἐρέω ἀδάμαντι πελάσσας,  
 τῶν ἄλλων γὰρ ἀλισκομένων, ὅσα κέκροπος οὖρος  
 ἐντὸς ἔχει κευθμών τε κιθαιρῶνος ζαθέοιο,  
 τεῖχος τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα ζεὺς  
 μοῦνον ἀπόρθητον τελέθειν, τό σε τέκνα τ' ὀνήσει.  
 μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα  
 πολλὸν ἀπ' ἠπείρου στρατὸν ἦσυχος, ἀλλ' ὑποχωρεῖν<sup>8</sup>  
 νῶτον ἐπιστρέψας, ἔτι τοί ποτε κἀντίος ἔσση.  
 ὧ θεῖη σαλαμῖς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν  
 ἢ που σκιδναμένης δημήτερος ἢ συνιούσης”.

93 – 133 D 149, 11 (76, 2). μάτην. μὴ συνιεῖς τὸν νοῦν.  
 94 – 133 D 149, 13 (76, 4). ἐνταῦθα. κατὰ τοῦτο.  
 95 – 133 D 149, 15 (76, 6). τὴν ἐπὶ κρυψιν. τὴν ἀσάφειαν.

[4]

96 – 134 A 149, 16 (76, 7). ἐπιθετέον. σπουδαστέον.  
 97 – 134 A 149, 16 (76, 7). ταύτη. τῆ μαντικῆ.  
 98 – 134 A 149, 18 (76, 8). νοῦς. ὁ προσεχῆς τῷ δημιουργῷ.

---

<sup>8</sup> ὑποχωρεῖν Pietrosanti 1999, p. 21, l. 20.

E distruggerà molte altre città dalle alte torri”<sup>62</sup>.

Dopo il primo oracolo, la Pizia avrebbe pronunciato a quei supplici questo secondo:

“Pallade non può placare Zeus olimpico,  
pur implorandolo con molte parole e con avveduta prudenza.

Ma ti trasmetterò anche questo vaticinio, rendendolo saldo come il metallo.

Quando sarà stato preso tutto quel che si trova  
fra il monte di Cecrope e gli antri del divino Citerone,  
l’altitonante Zeus concederà alla Tritogene che resti  
immune da devastazione soltanto un muro di legno, che salverà te  
e i tuoi figli.

Non startene inerte ad aspettare che giungano la cavalleria, la fanteria  
e tutto il grande esercito che giunge dall’entroterra: ritirati,  
volgi le spalle. Arriverà il giorno in cui ti troverai faccia a faccia col  
nemico.

Divina Salamina, farai perire figli di donne  
o quando si semina o quando si raccoglie il frutto di Demetra”<sup>63</sup>.

93 – 77, 2. Invano. Senza coglierne il significato.

94 – 77, 5. Per questo. Per questo motivo.

95 – 77, 7. Una certa oscurità. Mancanza di chiarezza.

[4]

96 – 77, 8. Bisogna applicarsi. Bisogna dedicarsi.

97 – 77, 8. A questa disciplina. Alla divinazione.

98 – 77, 10. L’intelletto. Quello prossimo al Demiurgo<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Hdt., VII, 140 (Legrand 2003<sup>4</sup>, VII, p. 146). Il contesto è ovviamente quello della seconda guerra persiana.

<sup>63</sup> Hdt., VII, 141 (Legrand 2003<sup>4</sup>, VII, p. 147).

<sup>64</sup> Gregora ha qui in mente – come Sinesio, del resto – la seconda ipostasi plotiniana, cui il Demiurgo guarda come modello per forgiare il cosmo (cfr.

99 – 134 A 150, 01 (76, 11). ἐναλλάξ. βουλόμενος ἐναργέστερον δείξει τὴν τῶν προτεθέντων ἀναλογίαν, ἢ ὡς ὄν 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 ἐναλλάξ λόγος ἐστὶ λῆψις τοῦ ἡγουμένου πρὸς τὸ ἡγούμενον, καὶ τοῦ ἐπομένου πρὸς τὸ ἐπόμενον. πρὸς δὲ ὑπόδειγμα κείσθωσαν ἀριθμοὶ οὗτοι· ις', η', δ', β'. ὄν δὴ λόγον ἔχει ὁ ις' πρὸς τὸν η', τὸν αὐτὸν ἔχει ὁ δ' πρὸς τὸν β'. καὶ ἐστὶν ἡγούμενος ὁ ις' τοῦ η', ὁ δὲ δ' τοῦ β'. ἐναλλάξ οὖν γίνεται λόγος, ὅταν λάβῃς τὸν ἡγούμενον τὸν ις', καὶ συγκρίνης πρὸς τὸν ἡγούμενον τὸν δ', καὶ τὸν ἐπόμενον τὸν η' πρὸς τὸν ἐπόμενον τὸν β'. καὶ δείκνυται πάλιν ὁμοίως ὅτι ὄν λόγον ἔχει ὁ ις' πρὸς τὸν δ', τὸν αὐτὸν ἔχει καὶ ὁ η' πρὸς τὸν β'. δείκνυσιν οὖν ἐντεῦθεν ὅτι ὄν λόγον ἔχει νοῦς πρὸς ψυχὴν, τὸν αὐτὸν ἔχει τὰ ὄντα πρὸς τὰ γινόμενα· καὶ ἐναλλάξ ὄν λόγον ἔχει νοῦς πρὸς ὄντα, τὸν αὐτὸν ἔχει ψυχὴ πρὸς γινόμενα.

100 – 134 A 150, 02 (76, 12). ἀνάπαλιν. καὶ τοῦτο ἐκ τῶν εὐκλείδου. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐν τοῖς αὐτοῖς ὅροις τοῦ πέμπτου στοιχείου, ὅτι ἀνάπαλιν λόγος ἐστὶ λῆψις τοῦ ἐπομένου ὡς ἡγουμένου πρὸς τὸ ἡγούμενον ὡς ἐπόμενον. πρὸς δὲ σαφήνειαν τοῦ λόγου κείσθωσαν ἐκ τῶν προειρημένων ἀριθμῶν ὁ ις' καὶ ὁ η'. ἐστὶν οὖν ὁ ις' ἡγούμενος, ὁ δὲ η' ἐπόμενος· ἐὰν δὲ λάβωμεν τὸν η' ὡς ἡγούμενον, καὶ συγκρίνωμεν αὐτὸν ὡς πρὸς ἐπόμενον τὸν ις', γίνεται ἀνάπαλιν

99 – 77, 14. Permutando. Volendo dimostrare più chiaramente la proporzione tra i concetti già citati, ovverosia il rapporto tra intelletto e anima rispetto a quello tra essere e divenire, Sinesio riprende delle regole e dei calcoli dal quinto libro degli *Elementi* di Euclide<sup>65</sup>. 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: sedici, otto, quattro, due. Il rapporto che c'è tra sedici e otto è lo stesso che c'è tra quattro e due; e sedici è il termine antecedente rispetto a otto e quattro lo è rispetto a due. Si applica la proprietà del permutare alla proporzione qualora si prenda il sedici come termine antecedente e lo si abbini al termine antecedente quattro e pure si prenda il termine conseguente otto e lo si abbini al termine conseguente due. Si ottiene di nuovo che il rapporto che c'è tra sedici e quattro è lo stesso che c'è tra otto e due. Sinesio dimostra dunque qui che il rapporto tra intelletto e anima è identico a quello che c'è tra essere e divenire; e anche, permutando, che il rapporto che c'è tra intelletto ed essere è identico a quello tra anima e divenire.

Vedi Appendice, TAB. 3

100 – 77, 16. Se invertissimo. Anche ciò è tratto da Euclide. Sostiene questo infatti, nelle stesse regole del quinto libro degli *Elementi*<sup>66</sup>, 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 sedici e l'otto: il sedici è il termine antecedente e l'otto è il termine conseguente. Se prendiamo l'otto come antecedente e lo abbiniamo al conseguente

---

Dam., *In Parm.* [Ruelle 1899, p. 142]).

<sup>65</sup> *Euc.*, V, 12 (Heiberg – Stamatis 1970, pp. 19-20).

<sup>66</sup> *Euc.*, V, 13 ((Heiberg – Stamatis 1970, pp. 20-22).

λόγος. φησιν οὖν ὅτι κἀνταῦθα, ἐὰν λάβωμεν ὡς ἡγοούμενον ὄρον τὴν ψυχὴν, καὶ συγκρίνωμεν ὡς πρὸς ἐπόμενον τὸν νοῦν, καὶ ὁμοίως τὰ γινόμενα πρὸς τὰ ὄντα, γίνεται ὁ ἀνάπαλιν λόγος, καὶ οὐδὲν ἤττον εὐρίσκεται καὶ οὕτως ἀληθές τὸ ὑφ' ἡμῶν ἐνταῦθα περὶ τούτων ὡς ἀξίωμα τιθέμενον.

101 – 134 B 150, 04 (76, 14). ἀξιούμενον. δογματιζόμενον.

102 – 134 B 150, 05 (76, 15). προβάλλει. ἡ ψυχῆ.

103 – 134 B 150, 06 (76, 15). ἐνοπτρίζει. φωτίζει, διδάσκει.

104 – 134 B 150, 08 (76, 17-18). τῷ κοινῷ. λόγῳ, ἢ ὡς διὰ τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου.

105 – 134 B 150, 09 (76, 18). τὴν ἐπιστατικὴν δύναμιν. ἢ ὡς τὸν νοῦν.

106 – 134 B 150, 09 (76, 18). δύναμιν. ὁ μὲν νοῦς κοινωνεῖ τῆ λογικῆ ψυχῆ διὰ μέσου τοῦ λόγου· ἡ δὲ λογικὴ ψυχὴ κοινωνεῖ τῆ αἰσθητικῆ, καὶ τοῖς ὀργανικοῖς αἰσθητηρίοις, διὰ μέσου τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος· ἡ δ' αὖ αἰσθητικὴ ψυχὴ κοινωνεῖ τῆ φυτικῆ διὰ τοῦ θεραπευτικοῦ καὶ ἀξητικοῦ πνεύματος. φησὶ δὲ καὶ ὁ πλωτῖνος ὅτι ὥσπερ ὁ ἐν προφορᾷ λόγος εἰκὼν ἐστὶ τοῦ ἐν ψυχῆ λόγου, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ νοῦ.

107 – 134 B 150, 09 (76, 18). ἀπαγγεῖλαι. αὐτῇ τῆ ψυχῆ.

108 – 134 B 150, 09-10 (76, 18). ἐκείνην. τὴν ψυχὴν.



sedici, 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 nondimeno ci si renderà conto che anche così è veritiero quanto, in merito a tutto questo, abbiamo posto come assioma.

101 – 77, 17. Quanto avevamo sostenuto. Dichiarato.

102 – 77, 19. Emette. L'anima.

103 – 77, 20. Proiettandole, quasi fosse uno specchio. Illuminando, istruendo l'immaginazione.

104 – 77, 23-24. Per il tramite dell'entità comune. Ragione, ovvero per il tramite della ragione insita<sup>67</sup>.

105 – 77, 23. La facoltà analitica. Ovvero l'intelletto.

106 – 77, 23. Facoltà. L'intelletto comunica con l'anima razionale per mezzo della ragione; l'anima razionale comunica 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<sup>68</sup>.

107 – 77, 23. Non le abbia trasmesse. All'anima.

108 – 77, 23. Le. All'anima<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> La «entità comune» menzionata da Sinesio corrisponderebbe, secondo Gregora, a una «ragione insita»; egli, al pari di Eudaimonoioannes nel suo proprio commento (Monticini 2021b, p. 273), sottintende infatti λόγῳ, concordato con τῷ κοινῷ. Come si ricava dal confronto con i commenti 105 e 107, questa «ragione» sarebbe appunto «comune» a intelletto e anima.

<sup>68</sup> Plot., I, 2, 3 (Bréhier 2003<sup>6</sup>, I, p. 54).

<sup>69</sup> Gregora associa qui il pronome ἐκείνην al successivo πρώτη ψυχῆ. Ci pare tuttavia più probabile che Sinesio si riferisse al precedente ἐπιστατικὴν δύναμιν, come inteso dal commento di Eudaimonoioannes (Monticini 2021b, p. 273).

109 – 134 B 150, 10-11 (78, 1). τῆ πρώτῃ ψυχῇ. τῆ λογικῇ.

110 – 134 B 150, 12 (78, 2). ἐκμαγεῖα. τύπους.

111 – 134 B 150, 12 (78, 3). αὕτῃ ζωῇ. ἡ φανταστικὴ καὶ κατ' αἴσθησιν ζωῇ, δι' ἧς κοινωνοῦμεν τοῖς ἀλόγοις, ἢ μᾶλλον ἢ κατὰ τοὺς ὕπνους ἐνέργεια τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος.

112 – 134 C 150, 13 (78, 3). ἐν ιδιότητι. ὁρᾶται γὰρ ἰδίως ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις.

113 – 134 C 150, 13 (78, 4). αἰσθητήρια. ἀφανῆ καὶ κρείττω, δι' ὧν καὶ τὰ ἐμφανῆ ταῦτα καὶ ὁρατὰ συνίστανται, καὶ τὴν ἐνέργειαν ἴσχουσι.

114 – 134 C 150, 14 (78, 4). χρώματα. διὰ τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος πρῶτον, εἶτα διὰ τῶν ἐξῶθεν αἰσθητηρίων ὡσπερ ῥύακας δεχομένων τὰς ἐκεῖθεν δυνάμεις διαφόρως, καὶ ὡς ἔχει θέσεως ἕκαστον, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐν τῷ αὐλῷ ἀέρος γίνεται.

115 – 134 C 150, 15 (78, 5). ἀφῆς. ἔφησε γὰρ ἀνωτέρω ὅτι ὁ μὲν νοῦς ἔχει τὰ εἶδη τῶν ὄντων· ἡ δὲ ψυχὴ τῶν γινομένων, ὁμοίως καὶ ἡ φαντασία, ὅτι μὴ καὶ μᾶλλον.

116 – 134 C 150, 16 (78, 6). ἀνενεργήτων. προεῖχε γὰρ ἡ ψυχὴ, φησί, τὴν γνῶσιν τῶν γινομένων, συσχεθεῖσα δὲ ὑπὸ τῆς σαρκικῆς συναφείας, δεῖται καὶ σωματικῶν ὀργάνων, ἵνα διδάσκηται δι' αὐτῶν καὶ ἀναμιμνήσκηται.

117 – 134 C 150, 17 (78, 7). ἱερώτερον<sup>9</sup>. ἢ ὡς κρείττον τῶν ὀργανικῶν αἰσθητηρίων.

118 – 134 C 150, 17 (78, 7). τοῦτο γένος. ἡ φαντασία καὶ τὰ αἰσθητήρια αὐτῆς.

119 – 134 C 150, 17 (78, 7). κατ' αὐτό. τὸ φανταστικὸν αἰσθητήριον τῆς ψυχῆς.

<sup>9</sup> καὶ μὴ ποτε Pietrosanti 1999, p. 24, l. 24.

109 – 79, 1. Prima anima. Quella razionale.

110 – 79, 1. Impronte. Impressioni.

111 – 79, 2-3. Una sorta di vita. La vita immaginativa e secondo la percezione, che condividiamo con gli esseri irrazionali, o piuttosto l'attività dello spirito immaginativo durante il sonno.

112 – 79, 3. Peculiare. Si ritrova infatti da sola negli animali irrazionali.

113 – 79, 4. Facoltà percettive. Oscure e migliori, tramite le quali anche quelle manifeste e visibili si costituiscono e sono attive.

114 – 79, 4. Colori. In primo luogo attraverso lo spirito immaginativo, poi per il tramite degli organi di senso esterni che, come torrenti, ricevono in maniera diversificata le capacità che sono nello spirito; trovandosi ciascun organo sensoriale nella propria posizione, avviene qualcosa di simile a quando l'aria entra nel flauto.

115 – 79, 5. Tatto. Aveva infatti detto Sinesio, in precedenza, che l'intelletto possiede le immagini dell'essere; l'anima dunque possiede quelle del divenire, e lo stesso l'immaginazione, anzi anche di più<sup>70</sup>.

116 – 79, 6. Inattivi. Infatti, sostiene Sinesio, l'anima possiede già la conoscenza del divenire, ma essendo trattenuta nell'unione con la carne necessita anche degli organi corporei, affinché attraverso di essi apprenda e ricordi<sup>71</sup>.

117 – 79, 7. Più sacro. Cioè superiore agli organi di senso.

118 – 79, 7. Tipo. L'immaginazione e i propri organi sensoriali.

119 – 79, 7. Attraverso di esso. L'organo sensoriale immaginativo dell'anima.

---

<sup>70</sup> Questa conclusione, del tutto autonoma rispetto al pensiero di Sinesio, è probabilmente dovuta al fatto che Gregora considera l'immaginazione come stimolata su due fronti, ovvero per via interna dall'anima e per via esterna dai cinque sensi, che aggiungerebbero, nella sua ottica, ulteriori immagini del divenire rispetto a quelle contenute nell'anima.

<sup>71</sup> È la percezione degli enti sensibili, dunque, il principio dell'anamnesi.

120 – 134 C 150, 18 (78, 8). γουθετοῦσι. τοῖς θεοῖς.

121 – 134 C 150, 19 (78, 8). χρῶσι. μαντεύουσι τοῖς θεοῖς.

122 – 134 C 150, 19 (78, 9). προμηθουμένοις. ἡμῶν.

123 – 134 C 150, 19 (78, 9). εἰ μὲν. ἐνδέχεται γὰρ ἐν ὕπνοις ὀδηγηθῆναι πρὸς εὐρησιν θησαυροῦ.

124 – 134 D 151, 01 (78, 10). τις καταδαρθῶν. κατακλιθεῖς.

125 – 134 D 151, 01 (78, 11). ἐντυχῶν. φασὶ καὶ τὸν ποιητὴν ἠσίοδον, πρότερον μὲν ὄντα ποιμένα προβάτων, ἐν μιᾷ δὲ πρὸς ὕπνον παρὰ τὸν κιθαιρῶνα τὸ ἐν θετταλία ὄρος κατακλιθέντα δόξαι τὰς μούσας θεάσασθαι, προσελθούσας τε αὐτῷ καὶ δάφνης φύλλον θρεψάσας αὐτόν, καὶ παραχρῆμα ἀφυπνισθέντα εἶναι σοφὸν καὶ δεξιώτατον ποιητὴν.

126 – 134 D 151, 02 (78, 11). ποιητής. ὡς ὁ ἠσίοδος.

127 – 134 D 151, 03 (78, 12). ἤνεγκεν. τὸν ἠσίοδον καὶ ἄλλους.

128 – 134 D 151, 04 (78, 13). ἐπιβουλᾶς. καὶ ἀννίβας δὲ ὁ καρχηδόνιος, ἠττηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀφρικανοῦ σκηπίωνος, ἔφυγεν ἐν βιθυνία πρὸς τὸν προυσίαν· μετ’ οὐ πολὺ δ’ ἐκ τῆς ῥώμης αὐτόθι ἐπιδημήσας τίτος ὁ στρατηγὸς διὰ χρείας ἐτέρας, καὶ θεασάμενος τὸν ἀννίβαν, καὶ τὴν δεινότητα καὶ ἐμπειρίαν τοῦ ἀνδρὸς ὑποπτεύσας, μὴ ποτ’ αὖθις ἀνακάμψη πρὸς καρχηδόνα καὶ λιβύην, ἐμελέτησε λάθρα αὐτὸν πικρῶς ἀποκτεῖναι. ὁ δὲ δι’ ἐνυπνίων τινῶν γνοὺς ὁ ἀννίβας, φαρμακοποσία ἐαυτὸν ἐξ ἀνθρώπων πεποίηκε, τελευταῖον δὲ τοῦτο εἰπὼν· ‘ἀναπαύσωμεν ἤδη ποτὲ τὴν πολλὴν φροντίδα ῥωμαίων, οἱ δεινὸν ἠγήσαντο καὶ μακρὸν μισουμένου γέροντος ἀναμεῖναι θάνατον, ἀλλ’ ὥσπερ ὄρνιν ἀπτήνα καὶ κόλουρον ὑπὸ

120 – 79, 8. Ci ammoniscono. Riferito agli dei.

121 – 79, 8-9. Ci trasmettono oracoli. Gli dei danno vaticini.

122 – 79, 9. Si prendono cura. Di noi.

123 – 79, 10. Se. È possibile infatti che nel sonno si sia guidati fino alla scoperta di un tesoro.

124 – 79, 11. Addormentatosi. Coricatosi.

125 – 79, 12. Ha poi incontrato. Dicono che al poeta Esiodo – che inizialmente era un pastore di greggi – una volta, coricatosi sul monte Citerone in Tessaglia, sia parso di vedere in sogno le Muse, che gli si avvicinavano e lo nutrivano con una foglia di alloro; non appena risvegliatosi, sarebbe divenuto di colpo sapiente e il più abile dei poeti<sup>72</sup>.

126 – 79, 13. Poeta. Come Esiodo.

127 – 79, 13. Come è accaduto. A Esiodo e ad altri.

128 – 79, 14. Congiure. Il cartaginese Annibale, sconfitto da Scipione l'Africano, fuggì in Bitinia presso Prusia. Recatosi proprio lì da Roma il generale Tito, dopo non molto tempo e per altri incarichi, e vedendo Annibale, poiché temeva l'abilità e la perizia dell'uomo, affinché non ripiegasse di nuovo a Cartagine e in Libia, meditò di ucciderlo senza alcuno scrupolo, ricorrendo all'inganno. Annibale, venuto a conoscenza di tutto questo attraverso dei sogni, si uccise assumendo del veleno e pronunciando in punto di morte: "Poniamo fine alla grande preoccupazione dei Romani, che hanno ritenuto impresa tremenda e lunga attendere la morte dell'odiato vecchio e cercano, senza scrupoli, di ucciderlo, anche se ormai, per la vecchiaia, è divenuto come un uccello che non

---

<sup>72</sup> Quindi, secondo Gregora, Sinesio avrebbe qui inteso fare riferimento all'incontro di Esiodo con le Muse sul monte Elicona, narrato all'inizio della *Teogonia* (22-34 [Mazon 2002<sup>17</sup>, pp. 32-33]). D'altra parte, il poeta di Asdra non fa alcun riferimento a un sogno in quel passaggio e Sinesio specifica che si tratta di un episodio avvenuto alla sua epoca. Difficile, allora, tirare delle conclusioni: che il filosofo di Cirene volesse alludere a se stesso (come ipotizzato da Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 339, n. 40) ci pare una mera congettura.

γήρωσ γενόμενον ἀποκτεῖναι ζητοῦσι πικρῶς’.

129 – 134 D 151, 05 (78, 14). ἐξάντη. ἔξω βλάβης.

130 – 134 D 151, 05 (78, 14). νόσον. εἶναι μὲν καὶ ἄλλους πλείστους οὐκ ἄπιστον ἂν εἶη, πρὸ πάντων δ’ ἂν εἶη ἀριστείδης ὁ ῥήτωρ· δηλοῦσι δὲ τοῦτο καὶ οἱ οὕτω πως ἱεροὶ ἐπιγραφόμενοι λόγοι αὐτοῦ.

131 – 135 A 151, 11 (78, 19). τὴν ἀναγωγὴν. τὴν ἄνοδον.

132 – 135 A 151, 13 (78, 20). ἀκουσάτω. ζητεῖ ἐκεῖνα· σιωπᾶ γὰρ οὗτος καὶ οὐ λέγει ταῦτα ὁλόκληρα.

133 – 135 A 151, 15 (78, 22-23). τὸ ἔνδοθεν. τὴν ἐνυπάρχουσαν δύναμιν γνωστικὴν.

134 – 135 B 151, 16 (78, 24). τοῖς δέ. ἄλλοις.

135 – 135 B 151, 17 (78, 25). ἐῆς. ἐκ τῆς ἰδίας.

136 – 135 B 151, 17 (78, 25). ἐνεκάρπισεν. ἐνέσπειρε.

137 – 135 B 151, 17 (78, 25). ἀλκῆς. δυνάμεως.

138 – 135 B 151, 18 (78, 26). εὐμοιρίας. εὐτυχίαν, ἢ ὡς τὸ θεόθεν τυχεῖν τῆς γνώσεως, ὃ ἐπιγίνεται παρ’ ἀνθρώπων.

139 – 135 B 151, 19 (78, 27). ὄναρ. ἐκ τῶν ὀνειρώτων.

140 – 135 B 152, 01 (80, 1). ἐῆς ἐνεκάρπισεν. οὗτος μὲν ἐκ θεοῦ λέγει τοὺς ὀνειρούς ἤκειν, ὁ δὲ ἀριστοτέλης οὐκ εἶναι φησι τὰ ἐνύπνια θεόπεμπτα. εἰ γὰρ ἦσαν, φησί, θεόπεμπτα, ἐπέμποντο ἂν μόνοις τοῖς ἀρετῆ συζῶσι, καὶ περὶ τὰ θεῖα ἀσχολουμένοις. ἀλλὰ νῦν βλέπομεν ὅτι καὶ φαῦλοὶ τινες ἄνθρωποι καὶ ἀμαθεῖς, μήτε λόγον εἰδότες μήτε ἀρετὴν, <ὀρῶσι>. συμβαίνει γὰρ καὶ τοιούτους τινὰς εὐθυονεῖρους εἶναι μᾶλλον τῶν χρηστῶν διὰ τὴν τοῦ σώματος εὐκрасίαν. ἀσύγχυτα γὰρ οὗτοι πολλακίς φυλάττουσι

vola, perché ha la coda mozza<sup>73</sup>.

129 – 79, 15-16. Ha guarito. Ha reso incapace di recare danno.

130 – 79, 16. Una malattia. Non sarebbe inverosimile se ce ne fossero anche moltissimi altri, ma il caso più celebre resta quello del retore Aristide; ne parlano in effetti quei suoi discorsi che per questo sono detti sacri<sup>74</sup>.

131 – 79, 21. Ascesa. Salita.

132 – 79, 22. Ascolti. Si consulti cosa dicono gli *Oracoli*; Sinesio infatti lo tace e non riporta il passo integralmente.

133 – 79, 25. Interiore. La capacità conoscitiva che sussiste in noi.

134 – 79, 26. Ad alcuni. A certi.

135 – 79, 27. Con la propria. La sua propria.

136 – 79, 27. Li fecondò. Li inseminò.

137 – 79, 27. Forza. Potenza.

138 – 79, 28. Successo. Buona sorte, ovvero il fatto di ottenere dalla divinità la conoscenza di ciò che avverrà presso gli uomini.

139 – 79, 29-81, 1. Mentre si dorme. Dai sogni.

140 – 81, 2. A fecondarlo nel sonno con la propria forza. Sinesio ritiene che i sogni provengano da Dio; al contrario, Aristotele sostiene che essi non siano inviati dalla divinità. Se infatti, dice, lo fossero, sarebbero mandati 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 in effetti che, in ragione di un giusto equilibrio fisico, siano proprio alcuni di questi, piuttosto che uomini valenti, a percepire dei sogni chiari. Essi conservano spesso im-

---

<sup>73</sup> Plu., *Flam.*, 20, 10-11; 21, 1 (Flacelière – Chambry 2003<sup>2b</sup>, p. 199).

<sup>74</sup> Vd. Aristid., *orr.* XLVII-LII (Dindorf 1964, II, pp. 415-608), nelle quali il retore annota tutti i consigli relativi alla sua salute a lui trasmessi in sogno dal dio Asclepio (per approfondire vd. Nicosia 1988, pp. 173-185; Guidorizzi 2013, pp. 185-200; Downie 2013; Harris 2013, pp. 126-130; cfr. Bittrich 2014, p. 84). Vd. commento 742.

τὰ τῶν θεαθέντων εἶδωλα καὶ τυπώματα τοῦ φανταστικοῦ, ὧν ἓνια ἀληθεύειν συμβαίνει. ἀπαγορεύει μὲν οὖν καὶ ἀριστοτέλης καὶ πολλοὶ τῶν ἔξω φιλοσόφων ἕτεροι θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούς· εἶναι δ' οὖν φύσιν τινὰ δαιμόνων τὴν τῶν καθ' ὕπνου φαινομένων τὴν κυριότητα ἔχουσαν, τοῦτο δὲ συντίθεται ῥαδίως.

141 – 135 B 152, 03 (80, 2). τὸ γὰρ ἐγκαρπίσαι. θέλων παραστήσαι ὅτι οὐκ ἔλαττόν ἐστι τὸ τυγχάνειν τοῦ μανθάνειν, ἐκ περιουσίας λέγει ὅτι καὶ πλέον ἐστίν, ἵνα κὰν τοῦ ἴσου τύχη.

[5]

142 – 135 B 152, 05 (80, 5). ζωήν. ἐν ἄλλοις μὲν τῶν βιβλίων γράφεται ζωήν, ἐν ἄλλοις δὲ ζωῆς. ἔδει γὰρ ἀμφοτέρα κεῖσθαι· διὰ δὲ τὸ φορτικὸν ἐσιωπήθη τὸ ἓν. τίθεται δὲ τὸ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, οἷον ἂν τις βούλοιο. λαμβάνει δὲ ἔξωθεν καὶ τὸ ἕτερον ἐλλειπτικῶς.

143 – 135 B 152, 05 (80, 5). πρὸς τοὺς. πρὸς τοὺς οὐδὲ τῶν ἐλαττόνων καλῶν αὐτὴν ἀξιοῦντας.

144 – 135 C 152, 07 (80, 6). γινώσκειν. αὐτοὺς τοὺς δοξοσοφοῦντας.

145 – 135 C 152, 07 (80, 7). τοῖς. τοῖς διὰ θυσιῶν καὶ ἐντόμων προβλέπουσι.

146 – 135 C 152, 08 (80, 7). τῶν λογίων. τῶν χαλδαϊκῶν καὶ αἰγυπτιακῶν θείων προσταγμάτων.

147 – 135 C 152, 09 (80, 8). οὐ<sup>10</sup>. ἢ ὡς οὐ χρεία.

148 – 135 C 152, 09 (80, 8). ἀθύρματα. παίγνια γάρ εἰσι.

149 – 135 C 152, 10 (80, 9). οἱ δέ. οἱ διὰ θυσιῶν καὶ ἐντόμων προφητεύοντες.

150 – 135 C 152, 11 (80, 10). τέχνας. ταύτας λέγει ἄς μάγων ἵγυγας ἀνωτέρω εἰρήκει, μάγους μὲν καλέσας τοὺς ταύτας ἀξιοῦντας

---

**10** οὐ θυσιῶν Pietrosanti 1999, p. 27, l. 22.



magini ben distinte di quanto osservato e pure le impressioni della facoltà immaginativa; può anche capitare che alcune di queste risultino vere. Dunque, Aristotele, così come molti altri filosofi esterni alla cristianità, pensa che i sogni non siano mandati dalla divinità; 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<sup>75</sup>.

141 – 81, 3. Essere fecondati. Volendo dimostrare che ottenere non è peggiore di apprendere, Sinesio arriva per eccesso a dire che è addirittura migliore, così da stabilire, di fatto, la parità.

[5]

142 – 81, 5. Vita. In alcuni codici si trova la forma all'accusativo, in altri quella al genitivo. Sarebbe stato opportuno infatti che vi fossero entrambe: per evitare uno stile gonfio è stata omessa una delle due. Se ne sceglie allora una (quella che si preferisce) e si lascia fuori l'altra intendendola ellitticamente<sup>76</sup>.

143 – 81, 6. Contro coloro. Contro coloro che non le riconoscono neppure i pregi più modesti.

144 – 81, 8. Che pensino. I presunti sapienti.

145 – 81, 9. A pratiche. Quelle che consentono di prevedere il futuro attraverso i sacrifici e la sezione delle vittime.

146 – 81, 9. Dagli oracoli. Dai divini precetti caldaici ed egizi.

147 – 81, 10 [1]. Non. Ovvero, non ha alcuna utilità.

148 – 81, 11. Passatempo. Sono infatti soltanto dei giochi.

149 – 81, 12. Costoro. Quelli che emettono profezie ricorrendo ai sacrifici e alla sezione delle vittime.

150 – 81, 14. Arte divinatoria. Sinesio intende qui ciò che prima ha definito 'gli incantesimi dei maghi', dove i maghi sono coloro che repu-

---

<sup>75</sup> Cfr. Arist., *Div. Somn.*, 463b (Mugnier 2002<sup>3</sup>, pp. 90-91). Cfr. anche commento 210.

<sup>76</sup> Cfr. commento 729.

ἐργάζεσθαι, ἴγυας δὲ τὰς διαφόρους τέχνας, ὅσαι πολυειδῶς διὰ θυσιῶν καὶ ἐντόμων ἐκείνοις ἐπετελοῦντο.

151 – 135 D 152, 14 (80, 12). τί οὖν. τί οὖν, φησίν, ἄτοπον ὅτι σοφὸς ὢν ὁ σοφός, καὶ πλέον καὶ ἐπέκεινα ὑπάρχων τῆς κοινότητος, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον γίνοιτο σοφός;

152 – 135 D 152, 14 (80, 12). ταύτη καὶ σοφός<sup>11</sup>. καὶ οὕτως, ἢ ὡς καὶ διὰ τῶν ὄνειρων.≠

153 – 135 D 152, 15 (80, 13). τοιγάρτοι<sup>12</sup>. καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄλλα.

154 – 135 D 152, 16-17 (80, 15). θεσπεσιώτερον. θειότερον.

155 – 135 D 152, 17 (80, 15). δημοσιώτερον. κοινότερον.

156 – 135 D 152, 18 (80, 16). εὐδαίμων. ἀλλὰ καὶ ἀδύνατον.

157 – 135 D 152, 18 (80, 16). διὰ φαντασίας<sup>13</sup>. διὰ γὰρ μόνης φαντασίας ἐγγὺς ἂν εἶη τοῦ δυνατοῦ αὐτοπτῆσαι θεὸν ὡς ἐφικτόν.

158 – 135 D 152, 19 (80, 17). πρεσβυτέρας. ἄρα τιμιωτέρας.

159 – 135 D 152, 19 (80, 17). αἴσθησις. ὡς ἄρχουσα τῶν αἰσθήσεων τῶν ὀργανικῶν.

160 – 135 D 153, 01 (80, 18). κοινότατον. ὡς μετεχόμενον ὑπὸ τῶν διαφόρων αἰσθητηρίων.

161 – 136 A 153, 02 (80, 18-19). σῶμα πρῶτον ψυχῆς. σῶμα καὶ τοῦτό φησιν, ὡς συγγενέστερον πρὸς τὸ σῶμα, καὶ μεσιτεῦον ψυχῆ 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.

162 – 136 A 153, 02 (80, 19). τὸ μέν. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα ἐν τῇ κεφαλῇ τοῦ ἀνθρώπου κατοικοῦν.

<sup>11</sup> ταύτη σοφός Pietrosanti 1999, p. 28, l. 7.

<sup>12</sup> οιγάρτοι Pietrosanti 1999, p. 28, l. 9.

<sup>13</sup> διὰ φαντασίαν Pietrosanti 1999, p. 28, l. 13.

tano degne queste pratiche e gli incantesimi sono tecniche disparate<sup>77</sup>, da quelli eseguite in varie maniere ricorrendo a sacrifici e sezioni delle vittime.

151 – 81, 17. Ma che cosa. 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?

152 – 81, 17-18. Anche così l'uomo sapiente. Anche in questo modo, ovvero anche attraverso i sogni.

153 – 81, 19. D'altra parte. E infatti anche gli altri beni.

154 – 81, 21. Più divina. Più prossima alla divinità.

155 – 81, 21. Più comune. Più ordinaria.

156 – 81, 23. Beato. Ma anche impossibile<sup>78</sup>.

157 – 81, 23. Mediante l'immaginazione. Mediante la sola immaginazione, infatti, potrebbe essere in qualche modo possibile osservare Dio, per quanto concesso<sup>79</sup>.

158 – 81, 24. Più acuta. Vale a dire più apprezzabile.

159 – 81, 24. Percezione. Ovvero quella che dirige le percezioni che giungono dagli organi di senso.

160 – 81, 25-26. Cui fanno capo tutti gli altri. Cioè, quello cui fanno capo i vari organi sensoriali.

161 – 81, 26. Il primo corpo dell'anima. Sinesio chiama lo spirito immaginativo anche corpo, poiché piuttosto affine al corpo, pur essendo una via di mezzo fra 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.

162 – 81, 26. Esso. Lo spirito immaginativo, che risiede nella testa dell'uomo.

---

<sup>77</sup> Vd. commenti 41 e 50.

<sup>78</sup> Per l'impossibilità dell'uomo incarnato di contemplare il divino secondo Gregora vd. Introduzione, 6.

<sup>79</sup> *Idem*.

163 – 136 A 153, 03 (80, 19). ἀρχήν. ἡγεμονίαν.

164 – 136 A 153, 03 (80, 19). τοῦ ζώου. καὶ ταῦτα μὲν οὗτος. ὁ δὲ πλάτων ἐν τῷ τιμαίῳ τάδε φησί· ‘τὸ δὲ δὴ σίτων καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ ὄσων<sup>14</sup> ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου κατῴκισαν, ἔνθα ὁ θεὸς τὴν τοῦ ἥπατος ιδέαν’, φησί, ‘συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ, καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους, καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι, φοβῆ μὲν ὅποτε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη ποιεῖ τόδε καὶ τόδε· γλυκύτητι δὲ τῆ κατ’ ἐκεῖνο ξυμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη, καὶ πάντα ὀρθὰ καὶ λεῖα αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα, ἴλεῶν τε καὶ εὐήμερον ποιῆ τὴν περὶ τὸ ἦπαρ ψυχῆς μοῖραν κατῴκισμένην, ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσαν μετρίαν, μαντεία χρωμένην καθ’ ὕπνον, ἐπεὶ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. διὸ κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν. οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ’ ἢ καθ’ ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν, ἢ διὰ νόσον, ἢ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάζας’. καὶ μετ’ ὀλίγα φησὶν ὅτι ‘ἢ μὲν οὖν φύσις τοῦ ἥπατος διὰ ταῦτα τοιαύτη τε καὶ ἐν τόπῳ ᾧ λέγομεν πέφυκε χάριν μαντικῆς’.

165 – 136 A 153, 05-06 (82, 2). αἰσθήσεως. τῆς πρώτης.

166 – 136 A 153, 08 (82, 4). ὑφ’ ὧν. τῶν αἰσθητῶν.

<sup>14</sup> ὄσων Pietrosanti 1999, p. 29, l. 6, ma cfr. Rivaud 2002<sup>7</sup>, p. 197, l. 14.

163 – 81, 27. Il comando. Ne ha il controllo.

164 – 81, 27. Dell'essere vivente. Questo secondo Sinesio. Platone, invece, nel *Timeo* afferma quanto segue: “Gli dei collocarono l'elemento appetitivo dell'anima, bramoso di cibi, di bevande e di ciò che necessita la natura del corpo, nello spazio compreso fra il diaframma e il limite dell'ombelico”<sup>80</sup>. “Qui la divinità realizzò la figura del fegato e pose la sede dell'elemento appetitivo, rendendo quell'organo denso, liscio, lucido, dolce e dotato di amarezza, affinché la potenza dei pensieri che muove dall'intelletto, riflessa in esso come in uno specchio che riceve delle impressioni e le restituisce sotto forma di parvenze, lo turbasse, servendosi della sua componente amara”<sup>81</sup>, e agisse in vari modi. “Servendosi invece della dolcezza connaturata a quell'organo e sistemando tutte le sue componenti affinché siano diritte, lisce e libere, l'intelletto rende mite e serena quella parte dell'anima riposta nel fegato e agisce affinché nel corso della notte si trovi uno stato di quiete e, durante il sonno, possa fare uso della divinazione, giacché non partecipa né della ragione né del pensiero. Per questo gli dei posero nel fegato la sede della divinazione. È questa una prova sufficiente del fatto che la divinità concesse la mantica a causa della carenza intellettuale umana. Nessuno, infatti, afferra una premonizione divina e veritiera quando si trova perfettamente in sé, bensì quando la capacità del suo pensiero si trova avvinta o per il sonno o per una malattia o per una qualche possessione divina”<sup>82</sup>. Poco oltre Platone afferma anche che “per queste ragioni, dunque, è tale la natura del fegato, e si trova nel luogo che abbiamo detto proprio a causa della divinazione”<sup>83</sup>.

165 – 83, 1. Del senso. Il primo.

166 – 83, 3 [2]. Che. I percettibili.

---

<sup>80</sup> Pl., *Ti.*, 70d-e (Rivaud 2002<sup>7</sup>, p. 197).

<sup>81</sup> Pl., *Ti.*, 71a-b (Rivaud 2002<sup>7</sup>, pp. 197-198).

<sup>82</sup> Pl., *Ti.*, 71c-e (Rivaud 2002<sup>7</sup>, pp. 198-199).

<sup>83</sup> Pl., *Ti.*, 72b (Rivaud 2002<sup>7</sup>, p. 199).

167 – 136 A 153, 09 (82, 5). αἴσθησις. μονοειδής.

168 – 136 B 153, 11 (82, 6). διανέμει. ὁμοίως ὥσπερ ἐπὶ τοῦ εἰσπνεομένου ἐν τῷ αὐλῷ ἀέρος. μονοειδῆς γὰρ ὢν, ποικίλλεται διὰ τῶν περὶ τὸν αὐλὸν τρυπημάτων ἐξιών, ὀξύτερος γινόμενος, ἢ βαρύτερος, ἢ μέσος, ἢ ἐμμελής, ἢ ἐκμελής.

169 – 136 B 153, 12 (82, 8). εὐθειᾶι. 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 ὄροι ὅτι κύκλος ἐστὶ σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον, ἢ καλεῖται περιφέρεια, πρὸς ἣν αἱ ἀπὸ τοῦ κέντρου προσπίπτουσαι εὐθεῖαι ἴσαι ἀλλήλαις εἰσὶ. 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 μὲν φησι κατὰ τε τὸ κέντρον καὶ τὴν ῥίζαν θεωρουμένας, πολλὰς δὲ κατὰ τὴν ἐκεῖθεν πρόοδον καὶ ἐξάπλωσιν. τὴν μέντοι φαντασίαν λέγει κοινήν αἴσθησιν καὶ κυρίως αἴσθησιν καὶ θειοτέραν, ἅτε ἀμέσως ὀμιλοῦσαν τῇ νοεῖ ψυχῇ· ζῳωδεστάτην δὲ καὶ παχυτέραν καὶ καταχρηστικῶς ὀνομαζομένην αἴσθησιν τὴν ἐνεργοῦσαν διὰ τῶν προβεβλημένων, καὶ προκειμένων, καὶ φαινομένων αἰσθητηρίων, ὀφθαλμῶν, φημί, καὶ ὠτίων, καὶ ῥινός, καὶ τῶν ἐξῆς.

170 – 136 B 153, 15 (82, 10). ζῳωδεστάτη. διὰ τῆς ὑπερθέσεως ἐδήλωσεν ὅτι παχυτέρα.

171 – 136 B 153, 16 (82, 11 [2]). αἴσθησις. παχύνεται γὰρ, εἰς τὸ πάχος τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ πραγμάτων χωροῦσα.

172 – 136 B 153, 17 (82, 12). ἡ θειοτέρα. ἦν φανταστικὸν πνεῦμα κυρίως εἶπε.

173 – 136 B 153, 17 (82, 12). ἡ ἄμεσος. ἦν ἀνωτέρω πρώτην εἶπε, νῦν ἄμεσον λέγει.

174 – 136 B 153, 18 (82, 12). αἴσθησις. φαντασία.

167 – 83, 4. Il senso comune. Che comprende tutti gli altri.

168 – 83, 6. Distribuisce. Allo stesso modo dell'aria soffiata nel flauto. Pur essendo una sola, si diversifica uscendo dai fori che si trovano in quello, divenendo più acuta, più bassa, intermedia, intonata oppure stonata.

169 – 83, 8. Linee rette. 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 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 Sinesio 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 vertendo 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 intellettuale; 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 eccetera.

170 – 83, 11. Più animalesca. Attraverso il superlativo Sinesio ne ha indicato la maggiore grossolanità.

171 – 83, 13. Sensazione. Infatti è più grossolana, in quanto più prossima allo spessore degli enti che hanno un inizio e una fine.

172 – 83, 13. Più divina. Quella che Sinesio ha chiamato propriamente spirito immaginativo.

173 – 83, 14. Immediata. Quella che in precedenza Sinesio ha chiamato 'prima percezione' e che adesso definisce 'immediata'.

174 – 83, 14. La percezione. Si tratta dell'immaginazione.

[6]

175 – 136 B 154, 01 (82, 13). τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις. ἢ ὡς τὰ αἰσθητήρια.

176 – 136 B 154, 02 (82, 14). ἃ τεθεάμεθα. καὶ ἃ ἀκηκόαμεν δηλονότι.

177 – 136 C 154, 05 (82, 16-17). ὁ δὲ ψεύδεται. διὰ τρία ταῦτα, φησί, ψεύδεται ὁ ὀφθαλμὸς· πρῶτον διὰ τὴν φύσιν τῶν ὀρωμένων, δεύτερον διὰ τὸν ἀέρα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ διάστημα· καὶ τρίτον διὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀδυναμίαν.

178 – 136 C 154, 05 (82, 16-17). ὁ δὲ ψεύδεται. καὶ γὰρ καὶ αὐτός, φησίν, ὁ ὀφθαλμὸς ψεύδεται.

179 – 136 C 154, 05 (82, 17). παρὰ τὴν φύσιν. ὥσπερ τὸ ταῶνος πετρὸν κατὰ τὴν ποιὰν θέσιν διάφορα δεικνύει τὰ χρώματα.

180 – 136 C 154, 06 (82, 17). δι' ὧν ὀρᾶται. ἢ ὡς τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ διαστήματος. καὶ γὰρ ὁ μὲν ἀήρ ποτὲ μὲν ὑγρὸς καὶ παχύς, ποτὲ δὲ ξηρὸς καὶ λεπτός· καὶ τὸ διάστημα τοῦ ὀρωμένου ποτὲ μὲν βραχύ, ποτὲ δὲ πολὺ.

181 – 136 C 154, 10 (82, 21). τὸ φανταστικὸν πνεῦμα. διὰ γὰρ μοχθηρίαν προαιρέσεως κατάγει τὴν ψυχὴν εἰς τὴν ὕλην ὁ ἄνθρωπος, κάντεῦθεν 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 ἡ παντελῶς οὐ γίνονται ἐνύπνια, ἢ γίνονται ἄνισα καὶ ἀνόμοια καὶ δυσεῖκαστα· οἷόν τι γίνεται κἂν τῷ ὕδατι. ἡρεμοῦντος



[6]

175 – 83, 15. Le sensazioni corporee. Ovvero gli organi sensoriali.

176 – 83, 16. Quello che abbiamo visto. E quello che abbiamo udito ovviamente.

177 – 83, 19. Talvolta ingannano. 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.

178 – 83, 19. Talvolta ingannano. E infatti l'occhio stesso, afferma Sinesio, è ingannevole.

179 – 83, 19-20. In relazione alla natura. Ad esempio, l'ala del pavone, in base alla posizione che assume, appare di colori differenti.

180 – 83, 20-21. Ai filtri attraverso i quali si osserva. Ovverosia l'aria e la distanza. Difatti, l'aria talvolta può essere umida e densa, altre volte secca e sottile; e la distanza rispetto all'oggetto osservato può essere in certi casi breve, in altri lunga.

181 – 83, 25. Lo spirito immaginativo. In effetti 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 si dice che accada alla maggior parte delle persone dopo il pasto, e soprattutto ai bambini. Molta infatti è l'esalazione che proviene dal pasto, così come l'alterazione, l'incoerenza e l'offuscamento della percezione, tutte cose a causa delle quali o non si generano affatto sogni o si generano diseguali e irregolari e difficili da comprendere<sup>84</sup>. La stessa cosa capita all'acqua: se

---

<sup>84</sup> Al contrario di quanto si riscontra nell'opera di Sinesio (un unico accenno si legge al capitolo 11: «Alcuni [...] hanno preferito imbandire una tavola modesta e gradita agli dei, piuttosto che una ricolma di cibi»), Gregora dimostra in vari *loci* di tenere presente la concezione fisiologica dei sogni di matrice aristotelica (Arist., *Div. Somn.*, 463a [Mugnier 2002<sup>3</sup>, pp. 89-90]) e galenica (comunque parzialmente dipendente dal *Corpus Hippocraticum*: Hp., *Insomn.* [Littré 1849, pp. 640-662]; Gal., *De dign. ex insomn.* [Kühn 1997, pp. 832-835]; su questo tema vd. Hulskamp 2013, in part. pp. 54-68,

γὰρ καὶ καθαροῦ ὄντος, ἐναργῆ τὰ εἶδωλα φαίνονται· κινουμένου δὲ καὶ ταραπτομένου, ἢ οὐδ' ὄλως ἐνορῶνται εἶδωλα, ἢ ἀνόμοια καὶ δυσεῖκαστα.

182 – 136 D 154, 13-14 (82, 24). τῆς ἀπορρήτου. τῆς μυστικῆς τῶν αἰγυπτίων.

183 – 136 D 154, 14 (82, 24). ὕφ' ἧς. φιλοσοφίας.

184 – 136 D 154, 14 (82, 25). καθαίρομενον. παρὰ μὲν τοῖς ἔλλησι 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 ἢ αἴσθησις δεκτικὴ γίνεται θεοῦ· ὅμως πρὶν εἰσκαλέσασθαι καὶ εἰσαγαγεῖν ἐν ἑαυτῇ τὸν θεόν, ἐξωθεῖ πρότερον τὰς προγεγενημένας ἐφ' αὐτῆς 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 γὰρ ἐστὶ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ δεῖ καθαρὰν ἔχειν τὴν πρὸς ψυχὴν κοινωνίαν.

185 – 136 D 154, 14 (82, 25). καθαίρομενον. ὥσπερ καθαίρεται καὶ παρὰ τῶν καθ' ἡμᾶς σπουδαίων διὰ νηστείας, καὶ ἀγρυπνίας, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

186 – 136 D 154, 15 (82, 25). αἱ τε εἰσκρίσεις. ὡς ἐντεῦθεν καὶ τὰς διὰ τῶν ὀργανικῶν αἰσθητηρίων γινομένας εἰσκρίσεις ἐκθέειν καὶ ὑποχωρεῖν πρότερον, πρὶν τὸν θεὸν ἐπελθεῖν εἰς τὸ φανταστικὸν ὡς ἐφικτόν. φθάνουσι γὰρ ἐκθέουσαι αἱ τοιαῦται εἰσκρίσεις, πρὸ

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<sup>85</sup>.

182 – 83, 29. Occulta. Quella iniziatica degli Egizi<sup>86</sup>.

183 – 83, 29. La quale. La filosofia.

184 – 83, 30. Purificato. Sinesio dice che gli Elleni purificavano l'immaginazione mediante dei riti misterici. Gli uomini che appartengono alla nostra Chiesa ortodossa purificano invece l'immaginazione con la temperanza, la giustizia, 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 quanto è penetrato e giunto all'immaginazione attraverso gli organi di senso<sup>87</sup>. Sinesio afferma che questo è vivere secondo natura, mantenere cioè l'immaginazione incontaminata da tali impurità. Essa, infatti, è intermedia fra anima e corpo e il rapporto con l'anima deve essere puro.

185 – 83, 30. Purificato. Così come gli uomini virtuosi presso di noi lo mantengono puro attraverso il digiuno, la veglia e le altre azioni virtuose.

186 – 83, 31. Tutto quel che si era insinuato al suo interno. Cioè tutto quel che si era insinuato in precedenza attraverso gli organi di senso fugge e si ritira, prima che Dio, per quanto possibile<sup>88</sup>, si introduca nello spirito immaginativo. Ogni intromissione esterna, appunto, scappa

---

e Guidorizzi 2013, pp. 115-127), poi adottata anche dai vari *ὄνειροκριτικά* medievali (cfr. commento 723).

<sup>85</sup> Cfr. commento 707.

<sup>86</sup> Cfr. commento 366.

<sup>87</sup> È assolutamente possibile che in questo passo Gregora alluda alle pratiche ascetiche tipiche del suo tempo, *in primis* alla preghiera del cuore o esicasmo. Questa introduzione del divino nell'uomo, comunque, ha dei limiti: cfr. commento 157 e commento 186.

<sup>88</sup> Vd. commento 157 e Introduzione, 6.

τοῦ εἰσκληθῆναι τὸν θεὸν παρὰ τοῦ φανταστικοῦ· ἐκθέουσι δὲ διὰ καθάρσεως πνευματικῆς.

187 – 136 D 154, 17 (82, 26- 84, 1). τοῦ κατὰ φύσιν βίου. τοῦ ἐγκρατοῦς καὶ σώφρονος καὶ σπουδαίου.

188 – 136 D 154, 18 (84, 2). κοινότατον. κοινότατον γὰρ οὐ μόνον σώματος, ἀλλὰ καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ.

189 – 136 D 154, 18 (84, 2). τὸ πνεῦμα τοῦτο. τὸ φανταστικόν.

190 – 136 D 154, 19 (84, 3). οὐκ ἀσύμπαθες<sup>15</sup>. οὐκ ἀλλότριον τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς ἐστίν, ἀλλὰ καὶ συντρέχει καὶ συμπάσχει αὐτῇ, καὶ οὐ καθ’ ἑαυτὸ μένει ιδιότροπον φύσιν ἔχον καθάπερ τὸ σῶμα, ὅπερ καὶ ὀστρεῶδες περίβλημα λέγει διὰ τὴν σκληρότητα καὶ τὴν ἀντιτυπίαν, ἣν ἔχει πρὸς τὴν ψυχὴν.

191 – 137 A 155, 01 (84, 3). τὸ ὀστρεῶδες περίβλημα. πολλαχόθεν δείκνυται ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος αἰρεσιώτης τοῦ πλάτωνος ἄκρος. οὐ μόνον γὰρ ἐκ τῆς δόξης ὅτι τὰ αὐτὰ ἐκείνω καὶ οὗτος δοξάζει, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ἐννοιῶν, καὶ ἐκ τῶν μεθόδων, καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν λέξεων. τὸ γὰρ λέγειν “ὀστρεῶδες περίβλημα” τὸ σῶμα ἐκεῖθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν· φησὶ γὰρ κάκεινος ἐν τῷ φαίδρω, ἄνωθεν ποθεν ἀρξάμενος, τά τε ἄλλα καὶ ὅτι ἐκεῖνοι, οὓς δὴ πού φησι, ‘μουόμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες, ἐν ἀυγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ὀστρέου τρόπον δεδεδεσμευμένοι’. καὶ τὸ “κακυνομένης” δὲ ἐκεῖθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν. κάκην γὰρ τὴν ἁμαρτίαν ὁ πλάτων φησὶν οὕτωςί πως· ‘τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις. βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἢ τεθραμμένους τῶν ἠνιόχων· ἐνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται’ καὶ τὰ ἐξῆς.

192 – 137 A 155, 03 (84, 5). ὄχημα. τοῦτ’ ἐστὶ τὸ φανταστικὸν πνεῦμα.

<sup>15</sup> ἀσύμπαθες Pietrosanti 1999, p. 33, l. 10.

prima che la divinità sia evocata presso lo spirito: questa fuga si ottiene mediante la purificazione dello spirito stesso.

187 – 83, 32-33. Condotta di vita conforme alla natura. Quella dell'uomo temperante, del saggio e del virtuoso.

188 – 85, 1. Il senso più generale. Connesso non soltanto al corpo, ma anche all'anima razionale e all'intelletto.

189 – 85, 1. Lo spirito. Immaginario.

190 – 85, 2. Sensibile. 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.

191 – 85, 3. Guscio d'ostrica. 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*, a discorso già avviato, tra le varie cose definisce quelli di cui sta parlando "immersi in una contemplazione interiore, puri in una luce pura, privi di questa tomba che adesso ci portiamo in giro chiamandola corpo, imprigionati in essa come un'ostrica"<sup>89</sup>. Anche l'espressione 'se essa compie il male' prende spunto dal *Fedro*. Così infatti Platone definisce la colpa perversa: "I carri degli dei ascendono agilmente, essendo i loro cavalli equilibrati fra di loro e dunque facili da condurre; ma gli altri vi riescono a fatica. Il cavallo malvagio, infatti, appesantisce il carro inclinandolo verso la terra e impegna quell'auriga che non lo abbia domato per bene: qui si pone l'immensa fatica e la lotta estrema dell'anima"<sup>90</sup>, eccetera.

192 – 85, 5. Veicolo. Riferito allo spirito immaginario.

---

<sup>89</sup> Pl., *Phdr.*, 250c (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 43).

<sup>90</sup> Pl., *Phdr.*, 247b (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 36).

193 – 137 A 155, 03 (84, 5). ἀγαθνομένης. τῆς ψυχῆς ἀγαθὴν πολιτείαν μειοῦσης.

194 – 137 A 155, 04 (84, 6). κακνομένης, καθελκομένης ὑπὸ τῆς ὕλης καὶ σφαλλομένης.

195 – 137 A 155, 05 (84, 7). τοῦτο. τὸ φανταστικόν.

196 – 137 A 155, 06 (84, 8). κοινὸς ὄρος. κοινὸν ὄρον ἀμφοῖν εἶναι φησι τὴν φαντασίαν τῶν ἐκατέρωθεν ἄκρων ἐναντίων, σώματος δηλαδὴ καὶ ἀσώματου φύσεως, λόγου καὶ ἀλογίας, ὕλης καὶ ἀυλίας, καὶ διὰ τούτου μέσου τὰ ἐναντία συγγίνονται καὶ συνάπτονται. θεία δὲ φησι τὰ ἄυλα καὶ ἀσώματα, ἔσχατα δὲ τὰ ἔνυλα καὶ σωματικὰ καὶ αἰσθητά. διὰ τοῦτο φησι χαλεπὸν εἶναι ὀρίσασθαι τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ ἀποφίνασθαι τί ἐστίν, ὥσπερ ἀποφαινόμεθα περὶ τῆς ψυχῆς ὅτι ἐστὶν οὐσία ἀσώματός τε καὶ ἄυλος καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν, περὶ δ' αὖ τοῦ σώματος ὅτι ἐστὶν οὐσία ὕλικὴ καὶ ρέουσα καὶ σύνθετος. ἢ γὰρ φαντασία οὔτε σῶμά ἐστίν οὔτε πάντῃ ἀσώματον, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε τοῦ σώματος δύναται δέξασθαι τὸν ὄρον, οὔτε τοῦ ἀσώματου. ἐρανίζεται γὰρ τι ἀφ' ἐκατέρων τῶν ἄκρων ἐναντίων, τοῦ τε σώματος καὶ τοῦ ἀσώματου, ὅσον ἀρμόζει πρὸς τὴν φύσιν αὐτῆς, καὶ γίνεται μία τις φύσις ἐκ τῶν τοσοῦτον ἀπφικισμένων φύσεων συγκεκριμένη.

197 – 137 A 155, 06 (84, 8). ἀμφοῖν. τῆς τε λογικῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος.

198 – 137 A 155, 07 (84, 8). διὰ τούτου. τοῦ φανταστικοῦ.

199 – 137 A 155, 08 (84, 9). αἰρεθῆναι. κρατηθῆναι, συσχηθῆναι, καὶ ὀρισθῆναι, καὶ γνωσθῆναι.

[7]

200 – 137 B 155, 12 (84, 13). πλάτος. τοῦτ' ἔστι τὴν φαντασίαν αὐτήν.

201 – 137 B 155, 14 (84, 15). ὄχημα. ἢ φαντασία.

202 – 137 B 155, 15-16 (84, 16). ταῖς ὑποκειμέναις δυνάμεσιν. τῇ θρηπτικῇ, τῇ ἀξητικῇ, τῇ αἰσθητικῇ.

203 – 137 B 155, 16 (84, 16). τοῦ ζώου. τοῦ ἀλόγου.

193 – 85, 5-6. Se essa persegue il bene. Se l'anima persegue una buona condotta.

194 – 85, 6. Se essa compie il male. Se l'anima si lascia tirare in basso dalla materia e cade in errore.

195 – 85, 6. Quello. Lo spirito immaginativo.

196 – 85, 8. Il confine comune. Sinesio dice che l'immaginazione è un confine comune a 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, corporee e sensibili. Per questo asserisce che è difficile delimitare la natura dell'immaginazione e definire quel che essa davvero 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. In verità 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.

197 – 85, 8. Di cui. Sia dell'anima razionale che del corpo.

198 – 85, 9. Attraverso lo spirito. Lo spirito immaginativo.

199 – 85, 10. Definirne. Coglierne, afferrarne, determinarne, comprenderne.

[7]

200 – 85, 14. L'estensione. Cioè l'immaginazione stessa.

201 – 85, 16. Veicolo. L'immaginazione.

202 – 85, 17. Dalle capacità inferiori. Quella nutritiva, quella accrescitiva e quella percettiva.

203 – 85, 18. Dell'animale. Quello irrazionale.

204 – 137 B 155, 17 (84, 17). καθαίρεται. 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 ζώων, εὐπλατον ἔχοντα φύσιν πρὸς μάθησιν, διδάσκονται παρ' ἀνθρώπων, καὶ γίνονται πρὸς πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων ἐπιτήδεια.

205 – 137 B 155, 18 (84, 18). ἐν ἀλόγοις. ἡ φυσικῶς, ἡ διὰ παιδεύσεως ἀνθρωπίνης.

206 – 137 B 155, 18 (84, 18). τι κρεῖττον. ὑψηλοτέρα γνῶσις.

207 – 137 B 155, 18 (84, 18). γένη τε ὅλα. οἱ μὲν πάλαι Ἕλληνες θεῶν καὶ δαιμόνων ἔλεγον εἶναι διαφοράν· καὶ θεοὺς μὲν ἐκάλουν τοὺς μείζονας, δαίμονας δὲ τοὺς ἥττονας. ὁ δὲ συνέσιος ποτὲ μὲν δίδωσι τούτοις διαφοράν, ποτὲ δὲ ἀδιαφόρως κέχρηται τοῖς ὀνόμασιν.

208 – 137 B 155, 18 (84, 18). γένη τε ὅλα. ἀλλὰ καὶ πάντα, φησί, τὰ τῶν δαιμόνων γένη τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ τοιαύτην ἔλαχον τὴν ζωὴν, τοῦτ' ἔστιν αἰσθητικήν. καθόλου γὰρ εἰσι φαντασία μόνη ἐκεῖνα τὰ γένη.

209 – 137 B 155, 19-20 (84, 19). καθ' ὅλον. κατὰ οὐσίαν.

210 – 137 C 155, 20 (84, 20). εἰδωλικά. ἔοικεν ὁ συνέσιος ἐνταῦθα τῇ δημοκρίτου καὶ σέξστου δόξει, καὶ ἄλλων ἐλλήνων ἀκολουθεῖν. φασὶ γὰρ ἐκεῖνοι δαιμόνια εἶναι τινὰ περὶ τε ἀέρα καὶ γῆν, πάχος ἔχοντα μὲν καὶ σύνθεσιν τινὰ καὶ ἐμπάθειαν, ἀθέατα δὲ ἀνθρωπίνους ὀφθαλμοῖς ὑγιαίνουσιν, ἃ καὶ εἰδῶλα καλοῦσι, διότι ἀποσώζουσιν, οἷμαι, τύπον τινὰ καὶ σκιαγραφίαν καὶ εἰκόνα



204 – 85, 19-20. Si può purificare. Ad esempio il ragno, l'ape, la formica compiono naturalmente dei lavori che neppure gli uomini più intelligenti sono in grado 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.

205 – 85, 20. Negli esseri irrazionali. O naturalmente o tramite l'ammaestramento umano.

206 – 85, 20-21. Qualcosa di migliore. Una conoscenza più elevata.

207 – 85, 21. Tutte le varie specie. Gli antichi Elleni sostenevano che vi fosse una differenza fra dei e demoni: chiamavano dei gli esseri superiori, demoni quelli inferiori. Sinesio talvolta ne riconosce la differenza, talvolta utilizza i due termini indistintamente<sup>91</sup>.

208 – 85, 21. Tutte le varie specie. Anche tutte le specie demoniche, dice Sinesio, che si trovano in questo universo possiedono una tale forma di vita, vale a dire sensoriale. Complessivamente, infatti, quelle specie consistono nella sola immaginazione.

209 – 85, 22. Nella totalità. Nella loro essenza.

210 – 85, 22. Evanescenze. Sinesio sembra qui seguire la dottrina di Democrito, di Sesto e anche di altri Elleni<sup>92</sup>. 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<sup>93</sup>, poiché, credo, conservano un qualche aspetto, parvenza e immagine della natura angelica

---

<sup>91</sup> Si trattava, comunque, delle divinità encosmiche. Cfr. *Syn., H.*, I, 459-460 (Lacombrade 1978, p. 55), dove l'autore parla di «dei ausiliari».

<sup>92</sup> Vd. *Democr.*, fr. 68 A 77 (Diels – Kranz 1968-1969, II, pp. 103-104); *S.E., M.*, IX, 19 (Mutschmann 1914, p. 217). Per le possibili fonti consultate da Gregora circa la teoria dei sogni di Democrito vd. Bydén 2014, p. 183; vd. anche Bittrich 2014, pp. 72-73.

<sup>93</sup> Cfr. commento 641.

τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἀυλοτέρας φύσεως, ἀφ' ἧς ἔκπτωτά εἰσι· καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ αἰεὶ· 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 τούναντίον. 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' αὐτὴν διδάσκει, ἃ χρὴ προσδέχεσθαι· ἐπὶ δὲ τῶν ἀσαφῶν προσκαλεῖται καὶ τὰς διανοητικὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, καὶ γίνεται οἰονεὶ βουλευτήριον περὶ τῶν ποιητέων. καὶ γὰρ ἡ διάνοια, εἰ μὴ ἀπὸ τῆς φαντασίας λάβοι τὰ σκέμματα, οὐκ ἔχει περὶ τὴν γενετήν καὶ τρεπτὴν τῶν πραγμάτων φύσιν ἐνέργειάν τινα.

211 – 137 C 155, 20 (84, 20). εἰδωλικά. εἰδωλά φησιν ἃ ἐστὶν ἀσώματα μὲν, ἔχοντα δ' οὖν πάχος τι, τὰ μὲν ἔλαττον, τὰ δὲ πλέον.

212 – 137 C 156, 02 (84, 21). μεθ' ἑτέρου. ἢ ὡς δυνάμεως.

213 – 137 C 156, 02 (84, 21). μεθ' ἑτέρου. ἢ ὡς μετὰ νοῦ καὶ διανοίας.

214 – 137 C 156, 02 (84, 21). πλείονα. ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον.

215 – 137 C 156, 02 (84, 22). ἀφαντάστους, ἀλλὰ συμπεπλεγμένας τῇ φαντασίᾳ.

216 – 137 C 156, 03 (84, 22). πλὴν εἰ δὴ τις, χωρὶς εἰ μὴ τις.

217 – 137 C 156, 03 (84, 22). τις. ὥσπερ οἱ θεῖοι προφητῆται καὶ ὁ θεῖος παῦλος ἐν ἐκστάσει γενόμενοι. τότε γὰρ ὁ νοῦς, τρόπον τινὰ τῆς ὕλης ἔξω γενόμενος, καὶ ὑπερβάς τὸ σῶμα ἀπορρήτως, ὀρᾷ

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 predichino 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, che è letto dal pensiero discorsivo. Rispetto a quanto è chiaro ed evidente, è autodidatta e insegna a se stessa le cose cui bisogna prestare fede; rispetto a quanto risulta oscuro, invece, chiama in aiuto le facoltà intellettuali dell'anima e diviene una sorta di organo consultivo sulle azioni da intraprendere. Il pensiero discorsivo, infatti, se non ricavasse dall'immaginazione gli elementi da esaminare, non avrebbe alcuna possibilità di azione nei confronti della generata e mutevole natura degli enti materiali.

211 – 85, 22. Evanescenze. Con 'evanescenze' Sinesio intende delle entità incorporee, sebbene dotate di una qualche consistenza, alcune di più, alcune di meno.

212 – 85, 24-25. Associata a un'altra facoltà. Ovvero capacità.

213 – 85, 24-25. Associata a un'altra facoltà. Ovvero assieme all'intelletto e al pensiero.

214 – 85, 24. Più spesso. Cioè nella maggior parte dei casi.

215 – 85, 25. Senza l'immaginazione. Bensì elaboriamo pensieri ricorrendo all'immaginazione.

216 – 85, 26. Eccetto il caso in cui qualcuno. A meno che qualcuno.

217 – 85, 26. Qualcuno. Come i santi profeti<sup>94</sup>, anche san Paolo cadde in estasi. In questi casi, l'intelletto, fuoriuscito in qualche modo dalla materia e giunto ben oltre il corpo in maniera indicibile, può ve-

---

<sup>94</sup> A questo proposito vd. AT, *Ez.*, 37, 1 ss. (Rahlfs 1935, II, p. 838 ss.); *Is.*, 6, 1 ss. (Rahlfs 1935, II, p. 573 ss.); *Dn.*, 10, 8 ss. (Rahlfs 1935, II, p. 925 ss.); NT, *Act.*, 10, 10 (Nolli 2001, p. 690); *Apc.*, 1, 10 (Nolli 2001, p. 1262).

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 ἐξῆς.

218 – 137 C 156, 03 (84, 22). ἐν ἀκαρεῖ. ἐν ἀκαριαίῳ καὶ ἀδιαστάτῳ καὶ λίαν βραχυτάτῳ χρόνῳ.

219 – 137 C 156, 04 (84, 23). εἶδους ἀύλου. ἢ ὡς θείας ἐλλάμψεως.

220 – 137 C 156, 04 (84, 23). χαλεπόν. ὅσον γὰρ ἐστι χαλεπόν, τοσοῦτον καὶ εὐδαιμον τὸ ὑπερκύβαι.

221 – 137 C 156, 05 (84, 24). φησί. ὁ πλάτων.

222 – 137 C 156, 06 (84, 25). τὴν ἀφάνταστον. τὴν νοεράν.

223 – 137 C 156, 07 (86, 1). προβεβλημένη. προτιθεμένη καὶ φαινομένη.

224 – 137 D 156, 08 (86, 2). πνεῦμα. τὴν φαντασίαν ποτὲ μὲν φανταστικὸν φησι πνεῦμα, ποτὲ δὲ θυμικὸν πνεῦμα, ποτὲ δὲ σῶμα πρῶτον ψυχῆς, ποτὲ δὲ πνευματικὴν ψυχὴν, ποτὲ δὲ κοινὸν ὄρον ψυχῆς καὶ σώματος.

225 – 137 D 156, 08 (86, 2). τὸ ψυχικόν. ἢ ὡς τὸ φανταστικόν.

226 – 137 D 156, 09 (86, 3). οἱ εὐδαίμονες. οἱ τῶν αἰγυπτίων ἱερογραμματεῖς.

227 – 137 D 156, 10 (86, 3). δαίμων. κατὰ τὴν ἑαυτοῦ προαίρεσιν.

228 – 137 D 156, 10 (86, 4). ποινάς. κολάσεις.

229 – 137 D 156, 11 (86, 4). τίνει. ἀνταποδίδωσι.

230 – 137 D 156, 11 (86, 4). χρησιμοί. παλαιοί.

231 – 137 D 156, 12 (86, 5). ταῖς ὄναρ φαντασίαις. ὅτις γὰρ ὁ βίος ἐκάστου, τοιαῦται καὶ αἱ ὄναρ φαντασίαι, κατὰ τὸ εἶδος αὐτῶ ἔπονται, οἷονεὶ μεθημερινῶν φροντίδων ἀπηγήματα οὔσαι· καὶ οἶαι αἱ ὄναρ φαντασίαι, τοιαύτην εἶδος καὶ τὴν κατάστασιν μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν εὐρίσκειν ἐκεῖ τὴν ψυχὴν.

dere in modo del tutto infallibile secondo la natura dell'intelletto. Per questo san Paolo dice: "Conosco un uomo, se dentro il corpo non lo so, se fuori dal corpo non lo so"<sup>95</sup> eccetera.

218 – 85, 26. In un attimo. In un tempo minimo, ininterrotto e brevissimo.

219 – 85, 27. Un'immagine priva di materia. Ovvero un'illuminazione divina.

220 – 85, 28. Difficile. Spingersi al di sopra dell'immaginazione è infatti impresa tanto difficile quanto beata.

221 – 85, 28. Si afferma. Platone.

222 – 87, 1. Il pensiero privo di immaginazione. Quello puramente intellettuale.

223 – 87, 2. Proiettata. Che ci compare innanzi e che ci appare.

224 – 87, 3. Spirito. Talvolta chiama l'immaginazione spirito immaginativo, talvolta spirito irascibile, talvolta primo corpo dell'anima, talvolta anima spirituale, talvolta confine comune di anima e corpo.

225 – 87, 3. Animato. Ovvero lo spirito immaginativo.

226 – 87, 3. I beati. I sacri scribe egizi<sup>96</sup>.

227 – 87, 4. Demone. In base al proprio libero arbitrio.

228 – 87, 5. Pene. Punizioni.

229 – 87, 5. Sconta. È punita.

230 – 87, 5. Gli oracoli. Antichi.

231 – 87, 6. Alle immagini oniriche. Quale infatti la vita di ciascuno, tali anche le visioni oniriche, che la seguono in maniera conforme, quasi fossero echi dei pensieri diurni; e quali le visioni oniriche, tale è probabile che sia la condizione che l'anima troverà nell'aldilà, dopo il distacco dal corpo<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Il passo è tratto da NT, 2 *Cor.*, 12, 2 (Nolli 2001, p. 976).

<sup>96</sup> Cfr. *Premessa*, 3, e commento 366.

<sup>97</sup> Per l'accostamento, tipico di molte culture, del sonno alla morte e quindi del sogno all'aldilà, vd. Introduzione, 6.

232 – 137 D 156, 12 (86, 5). τὴν ἐκεῖ διεξαγωγὴν. ζήτει λόγον τοῦ πλάτωνος, ὃν ἐπιγράφει “φαίδωνα”.

233 – 137 D 156, 13 (86, 6). φιλοσοφία. φησὶ γὰρ ὁ πλάτων ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ σωκράτους, ὅτι ‘πολλὴ ἐλπίς ἀφικομένῳ τινί, οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἱκανῶς ἐκεῖ, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο, οὗ ἔνεκα ἢ πολλὴ πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι βίῳ γέγονεν· ὥστε ἢ γε ἀποδημία ἢ νῦν ἐμοὶ προστεταγμένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίνεται καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ὃς ἠγεῖται οἱ παρασκευάσασθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαυμένην. κάθαρσις δὲ αὐτῆς τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, καὶ ἐθίζειν αὐτὴν καθ’ αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγεῖρεσθαί τε καὶ συναθροίζεσθαι ὥσπερ ἐκ δεσμῶν’.

234 – 137 D 156, 13 (86, 6). φιλοσοφία. ἢ τοῦ πλάτωνος, καὶ ὅσοι κατ’ ἐκεῖνον.

235 – 137 D 156, 13 (86, 6). συντίθεται. συμφωνεῖ.

236 – 137 D 156, 14 (86, 7). δευτέρων βίῳ. τῶν μετὰ θάνατον.

237 – 137 D 156, 14 (86, 7). τοὺς πρώτους. περὶ οὓς ἐνταῦθα ἡ φαντασία ἐνασχολεῖται.

238 – 138 A 156, 15 (86, 8). αὐτό. τὸ φανταστικόν.

239 – 138 A 156, 15 (86, 8). ἐναπομοργνυμένης. καὶ αὐτῆς χείρονος ἕξεως.

240 – 138 A 156, 15 (86, 8). ἐναπομοργνυμένης. ἀφείσης εἰς αὐτὸ ῥύπον.

241 – 138 A 156, 16 (86, 9). αἴρεται. τὸ φανταστικόν.

242 – 138 A 156, 16-17 (86, 9-10). θερμότητα καὶ ξηρότητα<sup>16</sup>. ἃ προσγίνονται διὰ νηστείας, καὶ ἀγρυπνίας, καὶ ταπεινώσεως.

243 – 138 A 156, 17 (86, 10). τοῦτο<sup>17</sup>. τοῦτ’ ἔστιν ἢ τοῦ φανταστικοῦ κάθαρσις.

244 – 138 A 156, 17 (86, 10). ἢ ψυχῆς πτέρωσις. αἱ περὶ τὸ σῶμα

<sup>16</sup> 138 A 156, 16. θερμότητα Pietrosanti 1999, p. 39, l. 10.

<sup>17</sup> ἢ ψυχῆς Pietrosanti 1999, p. 39, l. 18.

232 – 87, 6. La condizione ultraterrena. Si consulti il dialogo di Platone intitolato *Fedone*.

233 – 87, 7. La filosofia. Infatti, nella sua opera dedicata all'anima, Platone, per bocca del personaggio Socrate, dice: "C'è una grande speranza per colui che giunga là dove io mi dirigo, poiché pienamente in quel luogo – se mai è possibile altrove – potrà ottenere quello per cui ci siamo tanto impegnati in questa vita; dunque, questo viaggio che adesso mi si impone si compie all'insegna di una bella speranza, per me come per qualunque altra persona che si sia premurata di preparare la propria facoltà intellettuale, come purificandola. Questa purificazione si ottiene separando quanto più possibile l'anima dal corpo, nonché abituandola a raccogliersi e a stringersi pienamente in se stessa, tralasciando il corpo, quasi fosse il suo carcere"<sup>98</sup>.

234 – 87, 7. La filosofia. Quella di Platone e di quanti ne dipendono<sup>99</sup>.

235 – 87, 7. Conviene. Concorda.

236 – 87, 8. Alle seconde. Quelle successive alla morte.

237 – 87, 7. Le prime vite. Nelle quali l'immaginazione è coinvolta.

238 – 87, 9. Lo spirito. Lo spirito immaginativo.

239 – 87, 9-10. Di imprimervi. Una peggiore condizione.

240 – 87, 9-10. Di imprimervi. In quanto tendente a quella stessa macchia.

241 – 87, 11. È attratto. Lo spirito immaginativo.

242 – 87, 10-11. Al suo calore e alla sua secchezza. Condizioni che sopraggiungono mediante il digiuno, la veglia e l'umiltà.

243 – 87, 11. Questo. Cioè la purificazione dello spirito immaginativo.

244 – 87, 12. Il piumaggio dell'anima. Essendo le facoltà dell'anima

---

<sup>98</sup> Pl., *Phd.*, 67b-d (Robin – Vicaire 2002<sup>3</sup>, pp. 18-19).

<sup>99</sup> È interessante rimarcare come emerga chiaramente la convinzione di Gregora che la filosofia platonica altro non sia che una rielaborazione di una sapienza più antica e oracolare, di matrice egizia e mediorientale (cfr. *Premessa*, 3, e Introduzione, 4).

τῆς ψυχῆς δυνάμεις, πλείονες οὔσαι, ἐν μόνη τῇ διανοητικῇ καὶ διαλογιστικῇ κοινωνοῦσι τῷ θεῷ, ἣν δὴ κατὰ τὸ εἰκὸς ὁ πλάτων καὶ περὸν προσηγόρευσεν, ἅτε ἀνάγουσαν ἀπὸ τῶν θνητῶν καὶ ἐπιγείων τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεϊότερα, καὶ οὐκ ἐῴσαν μολύνεσθαι τὸ φανταστικὸν αὐτῆς ταῖς ὑλικάῃς προσπαθείαις.

245 – 138 A 157, 03 (86, 12). *χηραμοῖς*. τοῖς βυθοῖς.

246 – 138 A 157, 03 (86, 12). *τῆς γῆς ἐνδύεται*. ἐπειδὴ περὶ ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος αἰρεσιώτης, ὡς εἰρήκειμεν, ἐστὶ κατὰ πάντα τοῦ πλάτωνος κἀναυθὰ τε ταῖς πλείοσι τῶν ἐκείνου χρῆται δοξῶν, δίκαιον ἂν εἴη καὶ τὰς ἐκείνου ῥήσεις ἐνταυθα ἐκθεῖναι ἀντ’ ἄλλης τινὸς ἐρμηνείας. φησὶν οὖν ἐκεῖνος ἐν τῷ φαίδωνι περὶ τῆς μεμιασμένης καὶ ἀκαθάρτου ψυχῆς, ὅτι ‘διειλημμένη ἐστὶ ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτὴ ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ ζυνεῖναι, καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε ζύμφυτον. ἐμβριθὲς δὲ οἶεσθαι χρὴ τοῦτο εἶναι καὶ βαρὺ, καὶ γεῶδες, καὶ ὀρατόν· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἢ τοιαύτη ψυχὴ, βαρύνεται καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὀρατὸν τόπον φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ ἄδου, ὥσπερ λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους καλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἅττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἶδωλα δίκην τίνουσαι τοῦ προτέρου βίου κακοῦ ὄντος. καὶ μέχρι τούτου πλανῶνται, μέχρις ἂν τῇ τοῦ ζυνεπακολουθοῦντος σωματοειδοῦς ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκὸς, εἰς τοιαῦτα ἦθη, ὅποιά ποτ’ ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ· οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν ὁμοίων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι· τοὺς δὲ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἀρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη· τοὺς δὲ τὴν πολιτικὴν τε καὶ δημοτικὴν ἐπιτετηδευκότας ἀρετὴν, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους καὶ μελέτης γεγονυῖαν, ἄνευ φιλοσοφίας καὶ



perlopiù rivolte al corpo, soltanto al livello dell'anima intellettuale e razionale esse riescono a comunicare col divino: si tratta di quella parte dell'anima che opportunamente Platone definì 'ala', in quanto eleva tutta l'anima dagli enti mortali e terreni verso quelli celesti e più divini, non permettendo al proprio spirito immaginativo di essere sporcato dalle passioni materiali.

245 – 87, 14. Nei recessi. Nelle profondità.

246 – 87, 14-15. Sprofonda nei recessi della terra. Come abbiamo detto, quando il dotto Sinesio si pone come seguace di qualcuno, lo è sempre di Platone; poiché anche qui fa ricorso a molte sue dottrine, è giusto riportare le sue esatte parole, piuttosto che una qualche diversa interpretazione. Dunque, nel *Fedone*, in merito all'anima macchiata e impura, Platone afferma che “è dominata dall'elemento corporeo, resolse connaturato dal rapporto e dal legame con il corpo, con cui è stata continuamente a contatto e cui ha prestato la propria attenzione. Si deve considerare che ciò che è corporeo è anche pesante, simile alla terra, visibile: un'anima di questo tipo è appesantita e trascinata di nuovo verso il regno del visibile per timore dell'invisibile<sup>100</sup> e dell'Ade (come lo si definisce) e si aggira tra le lapidi e le tombe, dove, assieme ad altre simili, si manifesta come un'apparizione, come una parvenza, scontando la pena del male commesso nella vita precedente. Questi simulacri errano fino a quando, per la brama di ciò che è corporeo, che sempre li accompagna, non si legano nuovamente a un corpo. Si legheranno, come è ovvio, a quei caratteri dai quali sono stati attratti nel corso della loro vita: è probabile che quelli avvezzi ai piaceri del cibo, alla lussuria e alle bevute entrino in corpi di asini o di animali simili; quelli che hanno anteposto l'ingiustizia, l'esercizio indiscriminato del potere e le rapine in corpi di lupi, falchi e nibbi; quelli invece che si sono dedicati alla virtù civica e sociale – che invero chiamano anche temperanza e giustizia, provenendo dall'usanza e dalla consuetudine senza il concorso della filosofia e del pensiero critico – è naturale che si reincarnino in una specie animale sociale e man-

---

<sup>100</sup> Cioè dell'aldilà.

νοῦ εἰκός ἐστιν πάλιν εἰς τοιοῦτον ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν καὶ ἡμερον γένος, ἢ που μελιττῶν, ἢ σφηκῶν, ἢ μυρμῆκων, ἢ καὶ εἰς ταυτό γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν ἄνδρας μετρίους εἰκός· εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ καθαρῶ παντελῶς ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἄλλω ἢ τῷ φιλομαθεῖ<sup>7</sup>. φιλομαθῆ δὲ τὸν φιλόσοφον λέγει, ὡς φιλοπράγμονα καὶ ἐρευνητικὸν περὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων.

247 – 138 A 157, 05 (86, 14). κακοδαίμων. δυστυχῆς.

248 – 138 A 157, 05 (86, 14). καὶ ποιναιός. καὶ τιμωρητικός.

249 – 138 A 157, 06 (86, 15). χρόνω καὶ πόνω. διὰ χρόνου καὶ κολάσεων.

250 – 138 A 157, 06-07 (86, 15). καθηραμένην. τὴν φαντασίαν.

251 – 138 A 157, 07 (86, 16). γενομένη<sup>18</sup>. ἢ ὡς ἐξ ἀρχῆς εἰς ὕπαρξιν ἐλθοῦσα ἢ φανταστική ψυχῆ.

252 – 138 B 157, 08 (86, 17). τοῖς χείροσι. τοῖς ὑλικοῖς.

253 – 138 B 157, 08 (86, 17). τοῖς κρείττοσιν. τοῖς νοεροῖς.

254 – 138 B 157, 08 (86, 17). ἦν. ταύτην τὴν φανταστικὴν ψυχὴν.

255 – 138 B 157, 09 (86, 17-18). τῶν σφαιρῶν. σφαίρας ἐνταῦθα νοητέον τὰς ἀπὸ τῆς πρώτης καὶ ἀνάστρου πάσας μέχρι τῆς σεληνιακῆς.

256 – 138 B 157, 09 (86, 18). ἡ πρώτη ψυχῆ. ἡ λογικὴ καὶ νοερά.

257 – 138 B 157, 10 (86, 19). τῷ σωματικῷ κόσμῳ. τούτῳ τῷ ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας μέχρι τῆς γῆς τῷ γινομένῳ καὶ φθειρομένῳ.

<sup>18</sup> γυνομένη Pietrosanti 1999, p. 41, l. 5.

sueta, come le api, le vespe, le formiche, oppure, magari, nuovamente nel genere umano, ed è allora verosimile che da costoro nascano uomini morigerati. Ma alla stirpe degli dei non è lecito giungere per chi non si sia dedicato alla filosofia e non si sia distaccato dal corpo completamente puro; ovvero, non è lecito per nessuno che non sia un amante del sapere<sup>101</sup>. Platone definisce dunque il filosofo un amante del sapere, in quanto intraprendente e indagatore della natura degli enti.

247 – 87, 17. Infelice. Misera.

248 – 87, 17. E di castigo. Che serve da castigo.

249 – 87, 17-18. Con il tempo, con la fatica. Grazie al tempo e alle punizioni.

250 – 87, 17. Purificatasi. L'immaginazione<sup>102</sup>.

251 – 87, 18. Nata. Ovvero l'anima immaginativa, giunta dal principio all'esistenza.

252 – 87, 20. Agli elementi peggiori. Quelli materiali.

253 – 87, 20. A quelli migliori. Quelli intellettuali.

254 – 87, 21. L'immaginazione. L'anima immaginativa, appunto.

255 – 87, 21. Dalle sfere celesti. Si devono qui intendere tutte le sfere dalla prima, priva di astri, fino a quella lunare.

256 – 87, 20. La prima anima. Quella razionale e intelligente.

257 – 87, 23. Cosmo corporeo. Quello che dalla sfera lunare giunge fino alla terra, nel quale esistono la nascita e la morte.

---

<sup>101</sup> Pl., *Phd.*, 81c-82c (Robin – Vicaire 2002<sup>3</sup>, pp. 45-48).

<sup>102</sup> È più probabile, in realtà, che il participio *καθηραμένην* vada concordato con «anima» – come sostiene, nel proprio commento, Eudaimonioioannes (Monticini 2021b, p. 295) e come interpreta anche Donald Andrew Russell (Russell – Nesselrath 2014, p. 25) – anziché con «immaginazione» – come intende invece Noël Aujoulat (Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 281) –, perché tutti i riferimenti all'immaginazione in questo contesto sono al neutro e non al femminile. Dal punto di vista del concetto, comunque, non vi è una grande differenza, trovandosi l'immaginazione e l'anima unite in questo processo di purificazione.

258 – 138 B 157, 11 (86, 19-20). ἢ συναγαγεῖν. μεθ' ἑαυτῆς καὶ τὴν φανταστικὴν ψυχὴν.

259 – 138 B 157, 12 (86, 20). μόλις. σπανίως μὲν γὰρ γίνεται τοῦτο τὸ ἀφεῖναι.

260 – 138 B 157, 12 (86, 20-21). ἀλλὰ γένοιτ' ἄν. ἀλλ' ὁμως ἐγχωρεῖ γενέσθαι ποτὲ καὶ τοῦτο.

261 – 138 B 157, 13 (86, 21). συνεπόμενον. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα.

262 – 138 B 157, 13 (86, 21). οὐ γὰρ θέμις. οὐ γὰρ πρέπον ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ ἀπιστεῖν, ὃ ἐγνωσμένοι εἰσὶν αἱ τελεταί. τελετὰς δέ φησι τὰ μυστικὰ καὶ ἱερὰ δόγματα.

263 – 138 B 157, 14 (86, 22). αἰσγρά. κατησχυμμένη, ἄδικος.

264 – 138 B 157, 14-15 (86, 22). ἀποδιδοῦσαις. ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἐκεῖναις.

265 – 138 B 157, 15 (86-88, 22-1). τὸ ἀλλότριον. τοῦτ' ἔστι τὴν φανταστικὴν ψυχὴν.

266 – 138 C 157, 16 (88, 1). ἄνωθεν. ἐκ τῶν σφαιρῶν, ὡς προέφη.

267 – 138 C 157, 16 (88, 2). καὶ τοῦτο. καὶ τοῦτο μὲν, 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 τινὶ ἢ καὶ δευτέρᾳ. ὁμως καὶ ταύτῃ τῇ ἀνόδῳ μέμφεται. αἰσγράν γὰρ ἔφη καὶ κατησχυμμένην<sup>19</sup> αὐτήν, ὡς ἄδικον φανεῖσαν διὰ τὸ μὴ ἀποδιδόναί τὸ ἀλλότριον ὅθεν ἠρανήσατο.

268 – 138 C 157, 17 (88, 3). φύσιν. τοῦτ' ἔστι φυσικὸν ἐστὶ τοῦτο.

269 – 138 C 157, 18 (88, 3). ψυχὴν. λογικὴν.

270 – 138 C 157, 18 (88, 4). ὁμορροθεῖν. ἀκολουθεῖν ἐκουσίως.

271 – 138 C 157, 19 (88, 4). ἔλκειν. ἄκουσαν.

<sup>19</sup> κατησχυμμένην Pietrosanti 1999, p. 42, l. 10.

258 – 87, 24. Risalire assieme. Essa stessa, assieme all'anima immaginativa.

259 – 87, 25. Per quanto sia difficile. Raramente, infatti, capita che l'abbandoni.

260 – 87, 25-26. Potrebbe accadere. Tuttavia, talvolta, è possibile che succeda anche questo.

261 – 87, 26-27. Se questo non fosse in grado di seguirla. Lo spirito immaginativo.

262 – 87, 27. Non si può dubitare. Difatti, non si addice all'uomo che conosce i riti misterici di dubitarne. Con riti misterici Sinesio intende le dottrine iniziatiche e sacre.

263 – 87, 28. Indegna. Vergognosa, ingiusta.

264 – 87, 28. Che non restituiscono. Le anime razionali, appunto.

265 – 89, 1. Ciò che non è loro. Cioè l'anima immaginativa.

266 – 89, 2. In alto. Dalle sfere, come Sinesio ha detto prima.

267 – 89, 2. Questo. Questo, dunque, dice Sinesio: cioè, che il fatto che l'anima razionale possa abbandonare lo spirito immaginativo, che grava verso il basso, e ascendere libera dal rapporto con la materia verso gli enti celesti sarebbe un dono e di Dio, che solleva in modi indicibili, e dell'iniziazione, ovvero dell'insegnamento misterico e più divino che la istruisce e la corregge. Questo non accadrebbe però a molte anime, ma a stento a una o due. D'altronde, Sinesio non manca di criticare questo tipo di ascesa. La definisce turpe e vergognosa, poiché gli pare ingiusto non restituire ciò che non è proprio laddove è stato preso in prestito.

268 – 89, 3. Per sua natura. Cioè, è un fatto naturale.

269 – 89, 4. L'anima. Razionale.

270 – 89, 3-4. Procede in armonia. La segue volontariamente.

271 – 89, 4-5. La trascina. Contro la volontà dell'anima.

272 – 138 C 157, 19 (88, 4). ἔλκεσθαι. ἄκον.

273 – 138 C 158, 01 (88, 5). ἐπανόδου. τῶν ἄνω καὶ αἰθερίων σφαιρῶν.

274 – 138 C 158, 01 (88, 5). ὑπὸ κάκης. ὑπὸ τῆς ὑλικῆς προσπαθείας.

275 – 138 C 158, 02 (88, 6). ἐφείσαν. ἐνδοῦσαν.

276 – 138 C 158, 02 (88, 6). καὶ τοῦτ' ἔστιν. παραινουσι γὰρ τὰ χαλδαϊκὰ λόγια διηνεκῶς ἄνω τείνειν τὸν νοῦν πρὸς θεὸν καὶ μὴ παραχωρεῖν αὐτὸν κάτω νεύειν εἰς τὸν περίγειον κόσμον, ἔνθα οὐδὲν πιστὸν ἢ βέβαιον ἀλλὰ πάντα μάταια καὶ ψευδῆ. σκοπεῖν δὲ χρῆ πῶς μελαναυγέα ὠνόμασε τὸν περίγειον τοῦτον κόσμον, ὃν εἴρηκε καὶ ἀμφικνεφῆ, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ ἄδην αὐτὸν ὀνομάζει. τὸν γὰρ ἄδην πολλαχῶς καλοῦσι χαλδαῖοι. θεὸν τε γὰρ ἡγοῦνται τοῦτον καὶ τῆς ἐσχάτης καὶ περιγείου λήξεως ἀρχηγόν. ἔστι δ' ὅτε καὶ τὸν ὑπὸ σελήνην κόσμον, ὃν καὶ ἀμφικνεφῆ φασι, καὶ τοῦτον ἄδην καλοῦσι, ποτὲ δὲ αὐτὴν τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν, ἣν καὶ μεθόριον τίθενται τοῦ τε αἰθερίου κόσμου καὶ τοῦ ὑλαίου. βυθὸν δὲ φασι τὴν ὕλην, ἣν ἐν τῷ ὑπὸ τὴν σελήνην τόπῳ τάττουσιν.

277 – 138 C 158, 03 (88, 6). ᾧ δεδίττεται. ἐκφοβοῦσι τὰ ἱερὰ τῶν χαλδαίων λόγια.

278 – 138 C 158, 03 (88, 7). τὸ νοερὸν ἐν ἡμῖν σπέρμα. νοερὸν σπέρμα τὴν ψυχὴν φησι, τοῦτ' ἔστι θεῖον καὶ οὐκ ἀνθρώπινον, ἢ ὡς τὴν ψυχὴν φησιν ὡς ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχουσαν.

279 – 138 D 158, 05 (88, 9). ἄπιστος. ἀβέβαιος.

280 – 138 D 158, 06 (88, 10). ἀμφικνεφής. σκοτεινός.

281 – 138 D 158, 06 (88, 10). εἰδωλοχαρής. χαίρων τοῖς εἰδώλοις, ἔνθα οἰκοῦσι καὶ ἐνδαιτώονται οἱ ὑλικώτεροι δαίμονες· καὶ τὸ φανταστικόν φησι πνεῦμα παχυνθέν.

282 – 138 D 158, 07 (88, 11). ἐμπληκτος. οἰονεὶ ἐμβρόντητος.

272 – 89, 5. Ne è trascinato. Contro la volontà dello spirito.

273 – 89, 6. Non sia risalita. In alto, alle sfere eteree.

274 – 89, 7. Dalla malvagità. Dall'attaccamento alla materia.

275 – 89, 7. Che si lascia. Che non riesce a non farsi.

276 – 89, 8. È proprio questo l'argomento. Gli *Oracoli caldaici*, infatti, esortano a elevare ininterrottamente l'intelletto verso Dio e a non permettere che si inclini verso il cosmo prossimo alla terra, dove nulla è degno di fede o stabile, ma tutto è vano e falso<sup>103</sup>. È doveroso osservare come non soltanto Sinesio abbia definito 'scuro' questo cosmo terreno – che definisce pure 'avvolto dalle tenebre' – ma come lo abbia denominato anche 'Ade'. I Caldei, infatti, lo chiamano 'Ade' a più riprese. Questo perché credono che si tratti di un dio, del sovrano dell'ultima porzione dell'universo, quella più prossima alla terra. Talora i Caldei chiamano 'Ade' il cosmo al di sotto della luna – che definiscono anche 'avvolto dalle tenebre' – mentre talora chiamano così pure la stessa sfera lunare, che pongono come confine fra l'universo etereo e quello materiale. 'Abisso' chiamano invece la materia, che collocano nella regione sottostante alla luna<sup>104</sup>.

277 – 89, 8. Cui ricorrono. Mettono in guardia, i sacri oracoli dei Caldei.

278 – 89, 9. Il seme intellettuale che risiede in noi. Per seme intellettuale, che è divino e non umano, Sinesio intende l'anima; in altre parole, afferma che l'anima trae la propria esistenza da Dio.

279 – 89, 11. Infido. Instabile.

280 – 89, 12. Circondato dall'ombra. Oscuro.

281 – 89, 12. Evanescente. Favorevole alle parvenze: è quel luogo in cui abitano e risiedono i demoni più materiali. Sinesio afferma che anche lo spirito immaginativo ne è reso denso.

282 – 89, 13. Impulsiva. Equivalente a folle.

---

<sup>103</sup> Cfr. *Orac. Chald.*, fr. 1 e 163 (des Places 1971, pp. 66, 106).

<sup>104</sup> Cfr. *Psel., In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 148).

283 – 138 D 158, 08 (88, 11). εἰδώλω. εἶδωλον κἀνταῦθα τὴν φαντασίαν λέγει, ἢ θυμικὸν πνεῦμα οὕσα καὶ λεπτόν, ὅμως διὰ μοχθηρίαν προαιρέσεως ἐνίστε ἔσχε παχύτητα τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἦν φησι ποιὰν τοῦ πνεύματος σύστασιν· καὶ τότε δὴ γίνεται καὶ αὐτὴ εἶδωλον, τοῦτ' ἔστιν ὅμοιον τοῖς εἰδωλικοῖς ἐκεῖνοις δαίμοσιν.

284 – 138 D 158, 09 (88, 12). ἡ κάτω χώρα. ἦν μελαναυγέα κόσμον ἀνωτέρω εἶπεν.

285 – 138 D 158, 09 (88, 13). ὁμοίω γάρ. ἐπεὶ γὰρ τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, ἀντὶ τοῦ φέρειν εἰκόνα ψυχῆς, καὶ εἶναι εἶδωλον αὐτῆς, ἐγένετο μᾶλλον ἐκ παρατροπῆς εἶδωλον ὅμοιον δαίμοσιν ὑλαίοις, εἰκότως καὶ συνήδεται τῇ τούτων συνδιαιτήσει.

[8]

286 – 138 D 158, 10 (88, 14). εἰ δὲ ἔν. εἰ δὲ συγκατενεχθῆ τῇ φαντασίᾳ καὶ ὁ νοῦς καὶ γένηται ἔν τι πράγμα ἐξ ἀμφοτέρων.

287 – 138 D 158, 11 (88, 14). ὁ νοῦς. ἴσως ἂν καὶ ὁ νοῦς, εἰδωλικώτερος γενόμενος καὶ παχύτερος, δέξαιτο τὸ συνήδεσθαι.

288 – 138 D 158, 11 (88, 15). τοῦτο κακῶν. τὸ μὴ ἐπαίσθάνεσθαι, φησί, κακοῦ παρόντος, ἀλλὰ συνήδεσθαι αὐτῷ ὡς χρηστῷ, κακῶν ἂν εἶη τὸ μέγιστον. τὸ γὰρ συνήδεσθαι τοῖς τοιούτοις καὶ μὴ αἰσθάνεσθαι τῶν μηδὲ ἀνακύψαι καὶ διόρθωσιν λαβεῖν ζητούντων ἐστὶ. τίθησι δὲ εἰς ὑπόδειγμα καὶ τὸν σκίρρον· σκίρρος γὰρ ἐστὶ ῥύπος, ἢ οὐλὴ ἐκ τραύματος, δυσέκπλυτος καὶ δυσαπόνιπτος. δοκεῖ δὲ ἀσαφὲς τοῖς πολλοῖς τὸ ῥήτόν, διότι συντομία χρώμενος ὁ συνέσιος οὐκ ἐπλάτυνε τὸ τοιοῦτον ὑπόδειγμα, ἀλλὰ συνέπλεξε τῷ κειμένῳ. σαφέστερον γὰρ ἂν ἦν εἰ οὕτως ἔλεγεν, ὅτι ὥσπερ ὁ σκίρρος, εἰσδυόμενος εἰς βάθος τοῦ ὑποκειμένου τινὸς σώματος, δυσέκπλυτος γίνεται καὶ δευσοποιὸς καὶ δυσαπόνιπτος· οὕτω καὶ ἡ προσπάθεια τῆς ὕλης, καταβαπτίσασα τὸν νοῦν καὶ εἰς βάθος εἶπεῖν κατασχοῦσα τοῦτον, καὶ οἰονεὶ παχύτερον καταστήσασα, κλέπτει διὰ τῆς ἡδονῆς τὴν αὐτοῦ συγκατάθεσιν, καὶ στοργῆν, καὶ



283 – 89, 14. Fantasma. Con fantasma qui Sinesio intende l'immaginazione, la quale, pur essendo uno spirito passionale e sottile, a causa della malvagità del comportamento assume talvolta un qualche spessore, che è poi quello che l'autore chiama densità dello spirito. Succede allora che l'immaginazione si faccia fantasma, ovvero diventi simile alle apparenze demoniche.

284 – 89, 15. La parte bassa del cosmo. Quella che Sinesio ha definito prima 'cosmo oscuro'.

285 – 89, 15-16. Il simile, infatti. Poiché lo spirito immaginativo, anziché recare l'immagine dell'anima ed essere un suo simulacro, diviene piuttosto, a causa della corruzione, un simulacro simile ai demoni della materia, si compiace giustamente di relazionarsi con quelli.

[8]

286 – 89, 17. Se mai un'unità. Se anche l'intelletto fosse trascinato in basso dall'immaginazione si avrebbe un'unica entità, risultato della fusione di entrambi.

287 – 89, 18. L'intelletto. Forse anche l'intelletto, se divenuto più simile ai simulacri e più denso, accetterebbe di godere del piacere.

288 – 89, 19. Dei disastri. Sinesio dice che, alla presenza di un male, non percepirlo come tale ma goderne come fosse qualcosa di positivo, è il più grave dei disastri. Godere in tali circostanze senza rendersi conto della realtà è proprio di coloro che non cercano di risollevarsi e di tendere a un miglioramento. L'autore fa l'esempio del tumore: un tumore, infatti, è una macchia, oppure la cicatrice di una ferita, difficile da lavare e da pulire. Sembra che il termine risultasse oscuro ai più: per questo Sinesio, ricorrendo alla concisione, non ha sviluppato l'esempio, ma lo ha giustapposto al resto dell'argomentazione. Sarebbe stato più chiaro se avesse detto come segue: 'Come il tumore, che, penetrando nelle profondità di quel corpo che ne è affetto, diviene difficile da lavare e da pulire – indelebile –, così l'attaccamento alla materia, immergendo l'intelletto e, per così dire, trattenendolo in profondità, nonché rendendolo in un certo senso più denso, estorce attraverso il piacere la sua approvazione e il suo

οὐκ ἔᾶ ὑπόμνησιν λαβεῖν ἢ ἐνθύμησιν σωτηρίας καὶ ἀποχῆς τοῦ πάθους. ὁμως εὐρίσκεται φάρμακον ἀναγωγικὸν καὶ σωτήριο, ἢ μετάνοια· ἡ γὰρ μετάνοια καὶ μεταμέλεια δυσχεραίνοντος ἀνθρώπου ἐστὶ, καὶ μισοῦντος τὴν κατασχοῦσαν κακίαν. τὸ δὲ μισεῖν τὴν κακίαν ἐκ τῆς βουλήσεως ἔχει τὰς ἀρχάς, ἥτις βούλησις ἐστὶ ρίζα καὶ θεμέλιος πάντων τῶν δρωμένων καὶ λεγομένων, καὶ πρὸς αὐτὴν ὀρέγουσι καὶ ἐκτείνουσι τὰς αἰτίας καὶ ἀρχάς. ἂν γὰρ μὴ συντρέχη ἢ βούλησις, ἄψυχος μένει πᾶσα διδασκαλία καὶ μάθησις, καὶ ἐλλιπής. ἂν γὰρ διδάσκη μὲν ὁ διδάσκων, μὴ βούληται δὲ ἢ τοῦ διδασκομένου βούλησις, κολοβὸς γίνεται ἡ διδασκαλία· καὶ διὰ τοῦτο χρειώδης ἐστὶν ὁ βίος ὁ συγκεκριμένος τοῖς λυπηροῖς’.

289 – 139 A 158, 13 (88, 17). ὁ σκίρρος. σκίρρον οἱ μὲν τὸν ῥύπον εἶπον, οἱ δὲ τὸν γύψον, οἱ δὲ σημεῖον προγεγονότος τραύματος. σώζουσι δὲ τὸν προκείμενον νοῦν πάντα.

290 – 139 A 158, 14 (88, 18). διὰ τοῦτο. διὰ τοῦτο γοῦν εὐρίσκεται φάρμακον ἀναγωγικὸν καὶ σωτήριο, ἢ μετάνοια, τοῦτ’ ἐστὶν ἢ μεταμέλεια, καὶ ἢ τοῦ πράγματος κατάγνωσις.

291 – 139 A 158, 14-15 (88, 18). ἀναγωγόν. ἀνακτικόν.

292 – 139 A 158, 17 (90, 1). ταύτη. τοῦτ’ ἐστὶ πρὸς ταύτην ἀπλοῦσι τὰς χεῖρας αἱ τε πράξεις καὶ οἱ λόγοι, ἥτοι τὰς αἰτίας καὶ ἀρχάς.

293 – 139 A 158, 18 (90, 2). ἄψυχος. ἀνίσχυρος.

294 – 139 A 158, 18 (90, 2). κολοβός. ἐλλιπής.

affetto e non permette che quello afferri il ricordo o l'idea della salvezza e dell'astensione dalle passioni. Esiste tuttavia un rimedio anagogico e salvifico, il pentimento<sup>105</sup>: il pentimento e il ravvedimento sono infatti propri dell'uomo indignato, che ha in odio la malvagità imperante. L'odio nei confronti del male ha origine nella volontà, la quale è radice e fondamento di tutte le azioni e le parole, che proprio a essa tendono e dispiegano cause e principi<sup>106</sup>. Qualora infatti non concorra la volontà, ogni insegnamento e apprendimento rimane insignificante, oltreché incompleto. Se l'insegnante fa il suo dovere ma la volontà dell'allievo non dà il suo assenso, l'insegnamento è mutilo: per questo è necessario che la vita sia composta anche di eventi dolorosi'.

289 – 89, 21. Tumore. Alcuni chiamano tumore la macchia, altri le incrostazioni di calcare, altri ancora il segno lasciato da una ferita. Mantengono comunque integralmente il concetto sopra espresso.

290 – 89, 22. Per questo motivo. Per questo motivo, dunque, esiste un rimedio anagogico e salvifico, il pentimento, cioè il ravvedimento, e il rifiuto di quella condizione<sup>107</sup>.

291 – 89, 22. Un mezzo per l'ascesa. Rigenerante.

292 – 91, 2. A essa. Cioè alla volontà le azioni e le parole tendono le mani, ovvero le cause e i principi<sup>108</sup>.

293 – 91, 3. Insignificante. Inutile.

294 – 91, 3. Mutilo. Incompleto.

---

<sup>105</sup> Cfr. commenti 290 e 427. Per il valore da attribuire al termine «pentimento» (μετάνοια) utilizzato da Sinesio vd. *De insomn.*, 8, nota *ad loc.*

<sup>106</sup> Cfr. *De insomn.*, 8, e nota *ad loc.* Come si ricava dal commento 292, secondo il parere di Gregora si deve trarre dal testo di Sinesio che le azioni e le parole tendono alla volontà le proprie «mani», da intendersi, fuor di metafora, con «cause e principi». Come a ribadire, appunto, che tutte le azioni e le parole dipendono dalla volontà.

<sup>107</sup> Cfr. commenti 288 e 427.

<sup>108</sup> Vd. commento 288.

295 – 139 A 159, 01 (90, 3). συνθήματος. τῆς τῆς βουλήσεως συγκαταθέσεως.

296 – 139 B 159, 03 (90, 4). αἱ κρίσεις. τὸ συγκεκριᾶσθαι τὰ ἰδέα τοῖς λυπηροῖς.

297 – 139 B 159, 04 (90, 5). ἐμπλήκτου. παραλόγου.

298 – 139 B 159, 04 (90, 5). χαρᾶς. ἠδονῆς.

299 – 139 B 159, 04 (90, 6). παρ' ἀξίαν. παρὰ τὸ εἰκὸς, καὶ ἔξω τοῦ δέοντος λεγόμεναι παρὰ τῶν πολλῶν.

300 – 139 B 159, 05 (90, 6). συμφοραί. ὥσπερ ἄλλαι πολλαὶ τῶν λέξεων ἐπ' ἄλλαις τισὶ σημασίαις ἐκλαμβανόμεναι, πρότερον ἄλλως ἐξελήφθησαν παρὰ τοῖς ὕστερον, οὕτω καὶ ἡ συμφορὰ μέση λέξις οὕσα πρότερον, καὶ ἐκλαμβανόμενη καὶ ἐπὶ τοῦ συμφέροντος, ὡς τὸ 'ἐπὶ συμφοραῖς γεγηθὸς ἔρπει δάκρυον ὀμμάτων ἄπο', ἐπὶ κακοῦ μόνον παρὰ τοῖς ὕστερον ἐκλαμβάνεται, καὶ κακίζεται παρὰ τὸ εἰκὸς καὶ παρὰ τὴν ἀξίαν. τῇ γὰρ ἀληθείᾳ οὐ κακῶν αἰτιαὶ εἰσιν ἀλλὰ παιδαγωγίας καὶ φρονήσεως· τούναντίον δὲ μᾶλλον αἰ θρυλλούμεναι εὐτυχίαι εἰσιν αἰτιαὶ κακῶν.

301 – 139 B 159, 05 (90, 7). συμβάλλονται. συνεργοῦσι.

302 – 139 B 159, 06 (90, 7). τὴν σχέσιν. τὴν προσπάθειαν.

303 – 139 B 159, 06 (90, 8). πρώτη πρόνοια. πρώτην πρόνοιάν φησι τὴν τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ δικαίαν διεξαγωγὴν καὶ διοίκησιν, ἀντιδιαστέλλων ἐκ τῶν ἄλλων. οἱ γὰρ Ἕλληνες, ἔμψυχα δοξάζοντες ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας, καὶ προνοεῖσθαι ἔφασκον τῶν ἐπιγείων οἴκοθεν καὶ αὐτούς.

304 – 139 B 159, 07 (90, 8). τούτων. τῶν συμφορῶν.

305 – 139 B 159, 07 (90, 8). τοῖς ἔχουσι νοῦν. τοῖς συνέτοις<sup>20</sup>.

306 – 139 B 159, 07-08 (90, 8-9). τοῖς οὐκ ἔχουσιν. τοῖς ἀσυνέτοις.

307 – 139 B 159, 10 (90, 11). εὐτυχίας. οὕσας γὰρ ἀπωλείας προξένους, ἀπατώμενοι οἱ πολλοὶ εὐτυχίας αὐτὰς εἶναι θρυλλοῦσιν.

308 – 139 B 159, 10 (90, 11). λόχον. ἐνέδραν καὶ παγίδα κατὰ τῶν ψυχῶν.

---

<sup>20</sup> ἀσυνέτοις Pietrosanti 1999, p. 46, l. 15.

295 – 91, 3. Dell'elemento. Dell'assenso della volontà.

296 – 91, 5. Le condanne. Mescolando ai piaceri i dolori.

297 – 91, 7. Insensata. Irrazionale.

298 – 91, 7. Da una gioia. Piacere.

299 – 91, 8. Senza motivo. Le sventure sono dette tali dai più contro ogni ragionevolezza, a dispetto di ogni criterio.

300 – 91, 7. Le sventure. Come molte altre parole che sono state intese con significati differenti – in un primo tempo in maniera diversa rispetto ai parlanti successivi –, così anche *symphorà*, voce media in origine, da intendersi in riferimento a un qualunque evento – come nel passo “per tali eventi/ lacrime di gioia ci scorrono dagli occhi”<sup>109</sup> –, è stata poi concepita come riferita solo a fatti incresciosi, assumendo una patina negativa contro ogni ragionevolezza e giustizia. In verità, le *symphorai* non sono per nulla motivo di sciagure, ma di apprendimento e di saggezza; al contrario, sono piuttosto quelle che vengono comunemente considerate fortune a essere causa di mali.

301 – 91, 8. Rivestono un ruolo fondamentale. Coadiuvano.

302 – 91, 8-9. La relazione. L'attaccamento.

303 – 91, 10. La prima provvidenza. Sinesio chiama prima provvidenza – distinguendola dalle altre – la corretta disposizione e sistemazione date dal divino Demiurgo. Gli Elleni infatti, ritenendo che il sole, la luna e gli astri fossero animati, affermavano che, dalla loro sede, si occupassero degli enti terreni.

304 – 91, 9. Di quelle. Le sventure.

305 – 91, 10. Coloro che hanno senno. Gli intelligenti.

306 – 91, 11-12. Coloro che non lo possiedono. Gli stupidi.

307 – 91, 14. Fortune. In quanto portatrici di corruzione, si ingannano i più nel definirle comunemente fortune.

308 – 91, 15. Un'insidia. Un inganno e una trappola per le anime.

---

<sup>109</sup> S., *El.*, 1230-1231 (Dain – Mazon 2002<sup>11</sup>, p. 182).

309 – 139 B 159, 11 (90, 12). τοις ἐφόροις. παρὰ τῶν δαιμόνων οἱ εἰσιν ἔφοροι.

310 – 139 C 159, 12 (90, 13). ἄλλος. ὁ ἑλληνικὰ φρονῶν.

311 – 139 C 159, 12 (90, 13). εἰσελθούση. ἐγὼ δέ φημι δηλονότι.

312 – 139 C 159, 13 (90, 14). ὀρέγεται. δίδοται.

313 – 139 C 159, 13 (90, 14). τὸ τῆδε ἡδύ. τὸ ἀπατηλὸν τῆς ὕλης.

314 – 139 C 159, 14 (90, 14). μειλίχιον. ὁ φησι τοιοῦτόν ἐστι χρείας, φησίν, ἀπαιτούσης ὑπηρετῆσαι τῇ φύσει τοῦ κόσμου τὴν ψυχὴν, κάτεισιν ἄνωθεν οἷα μισθωτός, ἵνα πρὸς ῥητόν χρόνον ὑπηρετήσασα λάβῃ τὸν μισθόν, ὥσπερ τι ἔπαθλον, καὶ ἀνέλθῃ ὄθεν κατῆλθε. πάντα γὰρ ὅσα γένεσιν ἴσχει καὶ αὐξήσιν, χρήζει τῆς ψυχῆς· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς ὑπηρεσία καὶ λειτουργία, ἵνα ὑπηρετήσῃ τῇ γενέσει τῶν ἐν κόσμῳ πραγμάτων, μέχρις ἂν τῷ δεκτικῷ ἐκείνῳ ἐκάστῳ σώματι δύναμις ἐνυπάρχῃ φέρειν ψυχὴν, καὶ μὴ ἐνοχλῆ γῆρας ἢ μαρασμὸς ὅστισοῦν καὶ φθορὰ γηγενῆς, ὅποσαι περὶ τὸν βίον πλανῶνται πολύτροποι πολυτρόπως. ἡ δὲ ὡς τὰ πολλὰ ταῖς ὑλικάις προσπαθείαις καὶ ἡδοναῖς ἀπατηθεῖσα, καὶ οἰονεὶ μεθυσθεῖσα, ἔλαθε ψεῦδος ἀντ' ἀληθείας, καὶ σκιὰν ἀντὶ οὐσίας κατέχουσα.

315 – 139 C 159, 14 (90, 14). θῆσσα. μισθωτός.

316 – 139 C 159, 14 (90, 14). κατιοῦσα. ἡ ψυχὴ.

317 – 139 C 159, 14 (90, 15). πρῶτον βίον. πρῶτον βίον φησί, ἀντιδιαστέλλων πρὸς τοὺς δευτέρους καὶ τρίτους, οὓς φασιν ἔλληνες γίνεσθαι διὰ τὰς μετεμψυχώσεις.

318 – 139 C 159, 15 (90, 15). δουλεύει. ἡ ὡς ἀργυρωνήτου τάξιν λαμβάνει ἀντὶ μισθωτοῦ.

319 – 139 C 159, 17 (92, 2). ἀδραστείας. εἰμαρμένης.

309 – 91, 15. Dai guardiani. Da quei demoni che svolgono la funzione di guardiani.

310 – 91, 15-16. Qualcun altro. Che condivide le dottrine degli Elleni<sup>110</sup>.

311 – 91, 18-19. All'anima prima di incarnarsi. Io stesso lo affermo chiaramente.

312 – 91, 18. Viene porta. Viene data.

313 – 91, 18. Di dolce esiste nell'aldiquà. Quel che di ingannevole c'è nella materia.

314 – 91, 18. Amabile. Sinesio afferma quanto segue. Poiché necessità impone che l'anima si metta al servizio della natura del cosmo, essa scende dall'alto come un mercenario al fine di ricevere, dopo aver servito per il tempo stabilito, la propria paga (alla stregua di un compenso), quindi di risalire là da dove era discesa. Tutto ciò che ha una nascita e una crescita necessita dell'anima; e questo è il suo servizio e il suo impegno, per servire alla genesi degli enti encosmici, fino a che a ciascun corpo, a questo idoneo, non sussista la capacità di portarla e non rechi disturbo la vecchiaia o ogni sorta di consunzione e la morte terrena, tutti quegli impedimenti alla vita che avvengono svariati, in diversi modi. L'anima, il più delle volte, ingannata dall'attaccamento alla materia e dai piaceri, e come ubriaca, non si accorge di afferrare una menzogna anziché la verità, un'ombra anziché l'essenza.

315 – 91, 19. Serva salariata. Mercenaria.

316 – 91, 19. Discesa. L'anima.

317 – 91, 20. Prima vita. Sinesio parla di prima vita, distinguendola quindi dalla seconda e dalla terza, che gli Elleni ritengono avere luogo a causa della metempsicosi.

318 – 91, 20. Divenire schiava. Ovvero assume il ruolo dello schiavo anziché del salariato.

319 – 93, 2-3. Di Adrastea. Del destino.

---

<sup>110</sup> Si fa riferimento, in verità, a quanto asserito da Platone nel mito di Er: vd. *De insomn.*, 8, e nota *ad loc.*

320 – 139 C 159, 17 (92, 2). γοητευθεῖσα. πλανηθεῖσα δι' ἠδονῆς.  
 321 – 139 C 159, 17 (92, 2). τῶν δώρων. ὅσα θεραπεύουσι καὶ ἠδύνουσιν ὄρασιν, γεῦσιν, ἀκοήν, ὄσφρησιν καὶ ἀφήν, πάντα δῶρα τῆς ὕλης φησί.

322 – 139 C 159, 17 (92, 2). τῶν δώρων. τῶν ἠδονῶν.

323 – 139 C 160, 01 (92, 2). τῆς ὕλης. τῆς φύσεως τῶν ἐν κόσμῳ.

324 – 139 D 160, 02 (92, 3). συγκείμενον. ὠρισμένον.

325 – 139 D 160, 04 (92, 5). ὁμολογήσαντες. ὡσπερ ἔγγραφον συμφωνίαν ποιήσαντες.

326 – 139 D 160, 05 (92, 6). ἠσθῶμεν. εὐφρανθῶμεν.

327 – 139 D 160, 06 (92, 7). θυραίων. νόθων.

328 – 139 D 160, 06 (92, 7). ὁμολογεῖν. ὡσπερ συντίθεσθαι ἐγγράφως.

329 – 139 D 160, 07 (92, 8). ἡ δέ. ἡ ἀδράστεια. ἡ φύσις.

330 – 139 D 160, 08 (92, 9). ἀπόρρητον. μυστικὸν καὶ οὐ διὰ γλώττης προφερόμενον.

331 – 139 D 160, 09 (92, 9). βουλευσώμεθα. περὶ τούτων οὐκ ἂν γνοιή τις ἀκριβῶς μὴ προπεπονηθῶς καὶ μηδὲ πειρὰν τινα λαβῶν πρότερον· γνοιεν δ' ἂν μᾶλλον οἱ πόθῳ παίδων καὶ γυναικῶν ἐνσχεθέντες. στερούμενοι γάρ ποτε τούτων, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες, μυρίας ὑφίστανται ἀλγηδόνας κατατεμνούσας ὡς εἰπεῖν διηνεκῶς τὴν ψυχὴν νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἃς δὴ καὶ ποινὰς ὑλαίας ὀνομάζει. αὗται γὰρ ἀναπλάττουσι τοῦ στερηθέντος τὸ εἶδωλον, καὶ συχνὰ τῆ μνήμῃ τοῦ ποθοῦντος προσάγουσι· καὶ ὡσπερ ἄγριοι κύνες ἄλλοθεν ἄλλαι πικρῶς ἔλκουσί τε καὶ περιέλκουσι, πολλοὺς δὲ καὶ πρὸς θάνατον ἤλασαν, μὴ δυνηθέντας ἐγκαρτερεῖσαι τῷ πάθει.

332 – 139 D 160, 09 (92, 10). φυγάδας. δραπετάς.

333 – 139 D 160, 10 (92, 11). ἀντιλαμβάνεται. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀδράστεια καλεῖται.

334 – 140 A 160, 12 (92, 12). οὐ φαῦλος. οὐ μικρός.

335 – 140 A 160, 13 (92, 13). παραγράψασθαι. παρακρούσασθαι.

336 – 140 A 160, 13 (92, 14). ποιναί. ἐμπαθεῖς τιμωρητικαὶ ἐνθυμήσεις.



320 – 93, 3. Ammaliata. Fuorviata per mezzo del piacere.

321 – 93, 3. Dai doni. Sinesio definisce doni della materia tutte quelle cose che soddisfano e allietano vista, gusto, udito, odorato e tatto.

322 – 93, 3. Dai doni. Dai piaceri.

323 – 93, 3. Della materia. Della natura degli enti encosmici.

324 – 93, 5. Prestabilito. Determinato.

325 – 93, 6. Si impegnano. Come se vi fosse scritto ‘si accordano’.

326 – 93, 8. Ci rallegrassimo. Gioissimo.

327 – 93, 8. Esteriore. Qualcosa di spurio.

328 – 93, 9. Ci impegneremmo. Come se vi fosse scritto ‘concordiamo’.

329 – 93, 10. Quella. Adrastea. La natura.

330 – 93, 11. Ineffabile. Misterico e non riferibile a parole.

331 – 93, 11. Decidiamo. Non può comprendere perfettamente questo concetto chi non ne abbia sofferto e non ne abbia già fatto esperienza; ma lo coglieranno quelli che sono stati affetti dal desiderio dei ragazzi e delle donne. Nel caso in cui, infatti, fossero rimasti privi dell’oggetto delle loro voglie, volenti o nolenti, questi avranno dovuto far fronte a mille sofferenze che spezzano l’anima, per così dire, ininterrottamente, di giorno e di notte, e che Sinesio chiama ‘pene materiali’. Queste plasmano una parvenza di ciò di cui si è stati privati e spesso stimolano la memoria di chi è preso dal desiderio; come dei cani randagi, li trascinano e li menano tormentosamente, alcune da un luogo alcune da un altro, e molti li conducono sino alla morte (quelli che non riescono a resistere alla sofferenza).

332 – 93, 12. Disertori. Fuggiaschi.

333 – 93, 13. Si riappropria. Per questo è detta Adrastea<sup>111</sup>.

334 – 93, 15. Da nulla. Non è un’impresa piccola.

335 – 93, 15. Invalidare. Eludere.

336 – 93, 16. Pene. Passioni vendicative angoscianti.

---

<sup>111</sup> Per Adrastea vd. *De insomn.*, 8, nota *ad loc.* Si trattava, in effetti, di una divinità accostata al concetto di vendetta, poi assimilata a Nemese.

337 – 140 A 160, 14 (92, 14). ύλαϊαι. πιέζουσαι τὴν ψυχὴν.

338 – 140 A 160, 14 (92, 14). εἰμαρμένην<sup>21</sup>. τινὲς διαφέρειν φασὶν ἀνάγκην καὶ ἀδράστειαν καὶ εἰμαρμένην καὶ φύσιν, τινὲς δὲ ἔν τι δηλοῦσθαι ἐκ τούτων φασί. καὶ γὰρ ὁ οὐ δύναται τις διαδρᾶσαι, τοῦτο ἀδράστεια καὶ ἀνάγκη εἶη ἄν· εἰμαρμένη δὲ ἐστὶν ἢ διὰ τοῦ εἰρμοῦ τῆς τῶν ὄντων συμφυΐας καὶ φυσικῆς συμπλοκῆς τὰ ἐπίγεια κυβερνῶσα. καὶ ὑπὸ εἰμαρμένην μὲν κεῖσθαι φασὶ τὰ ἐπίγεια, ὅταν σωματικῶς καὶ φυσικῶς ἐνεργῶσιν· ὑπὸ πρόνοιαν δὲ ὅταν νοερῶς, τοῦτ' ἐστὶν ὅταν ἀμέσως ἐκ θεοῦ τὰς εὐεργεσίας οἱ ἄνθρωποι λαμβάνωσιν.

339 – 140 A 160, 14 (92, 14). εἰμαρμένην. ἢ ὡς καὶ μὴ ἐπιταττοῦσης τῆς εἰμαρμένης.

340 – 140 A 160, 15 (92, 15). ἀφηνιασάντων. ἀποσκιρτησάντων.

341 – 140 A 160, 15 (92, 15). αὐτῆς. τῆς εἰμαρμένης τῆς καὶ ἀδραστείας, τῆς φύσεως.

342 – 140 A 160, 16 (92, 16). καλούμεναι. παρὰ τῶν παλαιότερων.

343 – 140 A 160, 16 (92, 16). πεῖραι. ἐντεῦθεν παρονομάζονται πειρασμοὶ τὰ συμπίπτοντα λυπηρά.

344 – 140 A 160, 16 (92, 16). ἀνατλῆναι. ὑπομεῖναι.

345 – 140 A 160, 16-17 (92, 16). ἱεροὶ λόγοι. οἱ δοκοῦντες μὲν μυθικοί, ὄντες δὲ μυστικοὶ καὶ θεϊότεροι. οἱ μὲν γὰρ μῦθοι εὐρυσθέα δοκοῦσι φάσκειν ἐπιτάττειν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἐπιφέρειν τὰς τοιαύτας πείρας καὶ ἀνάγκας· οἱ δὲ μυστικοὶ λόγοι ἀναγωγικῶς ἀναπτύσσοντες

---

<sup>21</sup> τότε δὴ Pietrosanti 1999, p. 48, l. 24.

337 – 93, 16. Della materia. Che tormentano l'anima.

338 – 93, 17. Destino. Alcuni sostengono che vi sia una qualche differenza fra necessità, nemesi<sup>112</sup>, destino e natura, mentre altri affermano che si tratti di espressioni diverse per esprimere un unico concetto. In effetti, ciò che non si riesce a evitare può essere sia la nemesi che la necessità; il destino invece è ciò che, tramite la continuità data dalla coesione degli enti e l'interconnessione della natura, sovrintende agli eventi terreni. Si dice pure che questi ultimi sottostiano al destino quando agiscono in senso corporeo e materiale, mentre soggiacciono alla provvidenza quando lo fanno sul piano intellettuale, ovvero quando gli uomini compiono delle buone azioni ispirati direttamente dalla divinità, senza alcuna mediazione<sup>113</sup>.

339 – 93, 17. Destino. Ovvero, pure al di là della disposizione data dal destino.

340 – 93, 17. Coloro che si oppongono. Coloro che ricalcitano.

341 – 93, 17. Alle sue. Del destino e della nemesi, della natura.

342 – 93, 18. Cosiddette. Dagli antichi.

343 – 93, 18. Fatiche. Qui sono chiamate, con un vocabolo appena diverso – 'prove' – gli avvenimenti dolorosi.

344 – 93, 19. Sopportare. Sostenere.

345 – 93, 18. Discorsi sacri. Si tratta di discorsi sacri<sup>114</sup> che sembrano mitici, ma che in realtà sono misterici e più divini. I miti, infatti, in apparenza raccontano che Euristeo impartì degli ordini a Eracle e che questo sopportò tali prove e fatiche; i discorsi misterici invece, spiegan-

---

<sup>112</sup> 'Adrastea', alla lettera.

<sup>113</sup> Cfr. Ps.-Arist., *Mu.*, 401b (Lorimer 1933, pp. 100-103).

<sup>114</sup> Cfr. Introduzione, 6. Non vi è dunque qui alcun riferimento agli *Oracoli caldaici*, che è quasi certamente da escludere anche per quanto riguarda le originali intenzioni di Sinesio, specie considerando il fatto che nei frammenti che ci sono giunti non si riscontra alcuna allusione a Eracle (cfr. Lamoureux – Aujoulat 2004, p. 342, n. 69).

τὰ λεγόμενα ἐφ' ἕτερον φέρουσι νοῦν.

346 – 140 A 160, 17 (92, 17). ἕτερος. ὁμοιος τῷ ἠρακλεῖ.

347 – 140 A 160, 17 (92, 17). τὸ καρτερόν. ἰσχυρῶς.

348 – 140 A 160, 17-18 (92, 17). ἐπεχείρησε. ἐπέβαλε χεῖρα καὶ ἠγωνίσαστο καρτερῶς, ὥστε ἐλευθερωθῆναι.

349 – 140 A 160, 19 (92, 18). τῆς φύσεως. ἢ ὡς τοῦ φυσικοῦ τούτου κόσμου, τοῦ ὑπὸ φύσεως διοικουμένου.

350 – 140 A 160, 19 (92, 19). τὸ ἄλμα. τὸ πῆδημα ὡς ἀσθενές.

351 – 140 A 160, 20 (92, 19). καὶ δεῖ. καὶ χρεῖα ἐστί.

352 – 140 A 160, 20 (92, 20). ἀφειδεῖ. ἡ ὕλη.

353 – 140 B 161, 01 (92, 20). ὡς ἀλλοτριῶν. ὡς ἀποσκιρτησάντων ἐκ τῆς γνησιότητος αὐτῆς.

354 – 140 B 161, 03 (94, 2). τῶν πίθων. ὄμηρος περὶ τὸ τέλος τῆς ἱλιάδος διαλαμβάνει περὶ τῶν τοιούτων ὀμιλῶν τῷ πριάμῳ, δεομένῳ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἔκτορος. ἔχει δὲ οὕτως·

‘δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακεῖται ἐν διὸς οὐδὲι

δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων.

ᾧ μὲν καμμίζας δῶη ζεὺς τερπικέρανος,

ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ,

ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε

καὶ ἐκακῆ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει,

φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν’.

355 – 140 B 161, 03 (94, 2). ἀπορρήτως. κεκαλυμμένως.

356 – 140 B 161, 04 (94, 2). μερίδας. τὰ γὰρ ὕλικά πάντα πράγματα, ὅσα ἐν τῷδε τῷ φυσικῷ κόσμῳ τῷ ἐκ γενέσεως καὶ φθορᾶς συνισταμένῳ, εἰς δύο μερίζονται. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν κληροῦνται τὰ καλά, τὰ δὲ τοῦναντίον τὰ κακά. πλὴν τὰ καλά σπάνια, τὰ δὲ κακά πολλά.

do per l'appunto in senso misterico quanto narrato, recano in loro un secondo significato.

346 – 93, 19. Altro. Simile a Eracle.

347 – 93, 20. Con la forza. Vigorosamente.

348 – 93, 19-20. Abbia tentato di riconquistare. Abbia fatto violenza e abbia lottato così aspramente da riguadagnare la libertà.

349 – 93, 21. Della natura. Ovvero di questo cosmo naturale, retto dalla natura.

350 – 93, 22. Slancio. Un balzo che rimane debole.

351 – 93, 23. Allora si renderanno necessari. E allora saranno indispensabili.

352 – 93, 24. Non avrà più riguardi. La materia.

353 – 93, 24-25. Dei nemici. Delle persone che sfuggono alla relazione con essa.

354 – 95, 2. Le giare. Verso la fine dell'*Iliade*, Omero fornisce una spiegazione chiara rispetto a esse, per bocca di Priamo che soffre la mancanza di suo figlio Ettore. Di seguito il passo:

“Due giare sono piantate sulla soglia di Zeus, piene di doni che egli largisce, l'una di mali, l'altra di beni:

l'uomo cui dà mescolando Zeus che gode del fulmine,  
s'imbatte ora in un male, altra volta in un bene;  
ma colui cui dà soltanto sciagure, lo fa miserabile,  
una fame tremenda lo spinge su tutta la terra divina,  
se ne va disprezzato sia dagli uomini che dagli dei”<sup>115</sup>.

355 – 95, 2. Con parole oscure. Con parole velate.

356 – 95, 3. Parti. Difatti, tutti gli enti materiali che si trovano in questo cosmo caratterizzato dalla generazione, costituito dalla nascita e dalla morte, si dividono in due parti. Alcuni sono sorteggiati come beni, altri, viceversa, come mali. D'altronde, i beni sono pochi e i mali molti.

---

<sup>115</sup> Hom., *Il.*, XXIV, 527-533 (Mazon 2002<sup>9</sup>, IV, p. 158; Cerri – Gostoli 1999, II, p. 1279).

357 – 140 B 161, 04 (94, 3). αὐτῷ. τῷ ὁμήρῳ.

358 – 140 B 161, 04 (94, 3). κατ' ἐκεῖνο. κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος.

359 – 140 B 161, 05 (94, 3). τῶν ἐπῶν. τῶν ἐπῶν τῶν ὁμηρικῶν, ἔνθα τοῦτό φησι.

360 – 140 B 161, 05 (94, 3). ὕλάρχιος. ἐπεὶ γὰρ διανομέα ποιεῖται τὸν δία ὁ ὄμηρος ἐν τοῖς ἔπεσι τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, ὧν εἶχον οἱ πίθοι· τοῦτο δὲ ὕλικῆς ὑπηρεσίας ἐστὶν ὥσπερ ἐπιταττούσης τῆς εἰμαρμένης ἀφ' ὑψηλοτέρου· εἰσκειν ὅτι ὑλάρχιον καὶ ὕλης ἄρχοντα ποιεῖται τοῦτον.

361 – 140 B 161, 05 (94, 4). τοῦ διττοῦ. τοῦ διπλοῦ δώρου τοῦ ἐκ τῶν δύο πίθων.

362 – 140 B 161, 07 (94, 6). οἱ βίοι<sup>22</sup>. ὑπάρχουσι τῇ ψυχῇ.

363 – 140 B 161, 08 (94, 7). ἀναδραμούση. ἀλλὰ παχυνθείση καὶ μεινάση κάτω πρὸς τὴν ποικιλίαν τῆς ὕλικῆς προσπαθείας. αὕτη γὰρ δὴ ἡ ὕλικὴ προσπάθειά ἐστὶν ἡ κωλύουσα ἀναδραμεῖν εἰς τὴν τῶν ὑπερκοσμίων χώραν, ὅθεν καὶ τὴν πρώτην ἐποιήσατο κάθοδον.

[9]

364 – 141 B 161, 09 (94, 8). θεᾶ. ὄρα. γράφεται θεᾶ, ὃ καὶ κρεῖττον τοῦ θεᾶ, ταυτοσήμαντον ὄν.

365 – 140 B 161, 09-140 C 161, 10 (94, 8). ἐμπολιτεύεται. ὡς εἰρήσεται.

366 – 140 C 161, 10 (94, 9). ὁ λόγος. ὁ αἰγυπτιακὸς καὶ ἱερός.

367 – 140 C 161, 11 (94, 10). ἐγκύρωση. ἐμπέση.

---

22 140 B 161, 08. ἐν πλάνῃ Pietrosanti 1999, p. 51, l. 8.

357 – 95, 3. Per il poeta. Per Omero.

358 – 95, 3. In questo passo. In questo punto.

359 – 95, 3. Dell'opera. Del poema di Omero, questo Sinesio intende.

360 – 95, 4. Signore della materia. Per il fatto che Omero fa di Zeus, nel poema, il dispensatore dei beni e dei mali che si trovano nelle giare. Ma questo compito è proprio del servizio imposto dalla materia, come del destino che sovrintende dall'alto. Sembra dunque che Omero abbia fatto di Zeus il signore e padrone della materia.

361 – 95, 4. Duplici. È un dono duplici quello che proviene da due giare.

362 – 95, 6. Le vite. Le vite dell'anima.

363 – 95, 6-7. Che non sia riuscita a risalire. Ma ispessitasi e rimasta in basso, rivolta alla molteplicità propria dell'attaccamento alla materia. Esattamente questo infatti, l'attaccamento alla materia, è ciò che si oppone all'ascesa dell'anima alla regione degli enti ipercosmici, da cui essa ha compiuto la sua prima discesa.

[9]

364 – 95, 8. Si osservi. Si guardi. Si ritrova anche nella forma medio-passiva<sup>116</sup>, che è preferibile a questa attiva, pur avendo il medesimo significato.

365 – 95, 9. Ha diritto di cittadinanza. Come si dirà.

366 – 95, 10. Si diceva. Lo diceva il testo egizio e sacro<sup>117</sup>.

367 – 95, 10. Incontra. Si imbatte.

---

<sup>116</sup> Che è, appunto,  $\theta\epsilon\tilde{\omega}$ .

<sup>117</sup> Gregora riconduce costantemente la dottrina della caduta dell'anima e dell'ispessimento dello spirito alla sapienza dell'antico Egitto (dunque all'ermetismo: cfr. Introduzione, 5): è egizia, a suo dire, la «filosofia occulta» che ne tratta (commento 182) e «sacri scribi egizi» furono quei «beati» che definirono l'unione dell'anima allo spirito «anima spirituale» (commento 226).

368 – 140 C 161, 11 (94, 10). μελαναυγεῖ. τῷ ἀμφοτέρωθεν σκοτεινῷ.

369 – 140 C 161, 12 (94, 10). ἀμφικνεφεῖ χώρῳ. ἀμφικνεφεῖ χῶρόν φασιν αἰγύπτιοι καὶ χαλδαῖοι τὸν ὑπὸ τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν κόσμον ἀμφοτέρωθεν σκοτεινόν, λέγοντες τὸν δ' ἐν αὐτῇ τῇ σεληνιακῇ σφαίρα ἕτεροκνεφεῖ καὶ ἕτεροφαῖ, τοῦτ' ἔστι τῷ μὲν ἡμίσει μέρει λάμποντα, τῷ δὲ ἡμίσει ὄντα ἀφώτιστον. καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ σελήνη τοιαύτη ἐστίν, ἔχουσα αἰεὶ τὸ μὲν ἡμισυ καὶ πρὸς ἥλιον τετραμμένον μέρος αὐτῆς πεφωτισμένον; τὸ δ' ἕτερον ἀφώτιστον ἀναλόγως κατὰ τὰς αἰεὶ μεταβαλλομένας αὐτῆς περιόδους καὶ περιφορὰς καὶ στροφὰς παντοίας. τὸν δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπον ἄχρι τῆς ἀνωτάτω καὶ πάντα περιεχούσης σφαίρας κόσμον φασὶν ἀμφιφαῖ, τοῦτ' ἔστιν ἀμφοτέρωθεν πεφωτισμένον αἰεὶ.

370 – 140 C 161, 12 (94, 10). χώρῳ. τῷ περιγεῖῳ.

371 – 140 C 161, 12 (94, 10). ἀνιούση. τῇ ψυχῇ

372 – 40 C 161, 12 (94, 11). συνέπεται. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα.

373 – 140 C 161, 13 (94, 11-12). εἰς πλεῖστον. φησὶ δὲ καὶ ὁ πλάτων ἐν τῷ φαίδρῳ ὅτι ἕθεσμός ἀδραστείας ὄδε· ἦτις ἂν ψυχὴ θεῶ ζυνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κὰν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ· βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ<sup>23</sup>, τότε νόμος τὸ καὶ τό'. ζῆται τὸ ἐξῆς.

374 – 140 C 161, 13 (94, 12). τὸ ἀντικείμενον. μέχρι τῆς σεληνιακῆς σφαίρας. τὸ γὰρ ἀντικείμενον, τοῦτ' ἔστιν ὁ ἀμφικνεφεῖς κόσμος, μέχρι τούτου ἦκει. ἀντικείμενον δὲ λέγει ὡς πρὸς τὸν ἀμφιφαῖ.

<sup>23</sup> Pietrosanti 1999, p. 52, ll. 9-10, compie qui, probabilmente, un *saut du même au même* (τε καὶ – τε καὶ), facendo precedere a questa frase un'altra che risulta, al contempo, una ripetizione e una commistione con la frase precedente: βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ. Cfr. *Phdr.*, 248c (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 39, ll. 17-18), per il corretto dettato platonico.



368 – 95, 11. Oscura. Tenebrosa da ambo i lati.

369 – 95, 11. Regione circondata dall'ombra. Gli Egizi e i Caldei chiamano regione circondata dall'ombra quel cosmo oscuro da entrambi i lati posto al di sotto della sfera lunare, affermando che quello, invece, che si trova in questa stessa sfera, la lunare appunto, sia oscuro da una parte e illuminato dall'altra, cioè lucente in una sua metà e privo di luce nell'altra. E infatti anche la luna è così, avendo sempre, in proporzione, una parte – quella rivolta verso il sole – illuminata e l'altra all'oscuro, sulla base delle proprie orbite, rivoluzioni e rotazioni varie, in continua mutazione. La regione, poi, che si estende al di sopra della luna fino alla sfera più alta che tutto contiene è chiamata cosmo circondato dalla luce, vale a dire sempre illuminato da ambo i lati<sup>118</sup>.

370 – 95, 11. Regione. Quella terrena.

371 – 95, 11. Salga. L'anima.

372 – 95, 12. La segue. Lo spirito immaginativo.

373 – 95, 12. Fino a che è in grado di farlo. Anche Platone nel *Fedro* dice: “Questa è la legge di Adrastea. Qualunque anima, trovandosi al seguito di un dio, riesca a scorgere qualche barlume di verità si mantiene incolume fino al periplo successivo; nel caso in cui riesca sempre ad agire così, rimarrà sempre illesa. Qualora invece, non riuscendo a compiere il suo volo, non contempra nulla e, afflitta da qualche sciagura, divenuta gravida di oblio e malvagità, si appesantisca e, per questo peso, perda le ali e precipiti a terra, allora la legge<sup>119</sup> eccetera. Si ricerchi da soli il resto.

374 – 95, 12-13. Fino alla regione totalmente opposta. Fino alla sfera lunare. La regione opposta infatti, cioè il cosmo circondato dall'ombra, giunge fino a questo livello. Quando Sinesio dice ‘regione opposta’ sottintende ‘rispetto a quella circondata dalla luce’<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Cfr. *Orac. Chald.*, fr. 158 (des Places 1971, pp. 104-105), e Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 127). Cfr. anche commento 404.

<sup>119</sup> Pl., *Phdr.*, 248c (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 39).

<sup>120</sup> Questo scolio diviene comprensibile se si tiene conto del fatto che Gregora

375 – 140 C 161, 15 (94, 14). κρημνῶ. ὕλης σκύβαλόν φησιν ὅπερ ἡ φαντασία κατιοῦσα ἐκ τῶν ἄνω σφαιρῶν ἠρανίσαστο ἐκ τῶν φυσικῶν στοιχείων πυρὸς καὶ ἀέρος. οὐδὲ τοῦτο οὖν, φησί, καταλιπεῖν χρῆ ἐν τῷ κρημνῶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῷ ἀμφικνεφεῖ τούτῳ κόσμῳ ἄλλ' ἀνεγκύσαι δι' ἐγκρατείας τε καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν καὶ πρὸς τὸν αἰθέριον ἀναγαγεῖν κόσμον, ἐπεὶ ἔστι, φησί, 'καὶ εἰδῶλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα'. εἶδωλον δὲ φησι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, ὡς συμφυῆς μὲν τῇ λογικῇ ψυχῇ, ἥττον δὲ ἐκείνης<sup>24</sup> τυγχάνον. ὥσπερ γὰρ εἶδωλον ἂν εἶη καὶ εἰκὼν τοῦ θεοῦ μὲν ὁ νοῦς, τοῦ νοῦ δὲ ἡ λογικὴ ψυχὴ, οὕτω καὶ ἡ ἄλογος ψυχὴ, τοῦτ' ἔστι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, εἶδωλον καὶ εἰκὼν ἔστι τῆς λογικῆς ψυχῆς. ὥσπερ αὖ τούτου δὴ τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος εἶδωλόν ἐστιν ἡ φύσις, τοῦτ' ἔστιν ἡ φυτικὴ ψυχὴ, ταύτης δ' αὖ τὸ σῶμα, τοῦ δὲ σώματος αὐθις ἡ ὕλη· καὶ λόγον δ' οὖν ἔχει ἂν τινα, φησί, σχετικὸν ἢ φαντασία πρὸς τὰ ἐκατέρωθεν κοινωνοῦντα αὐτῇ, καὶ εἰς ἓν τελοῦντα αὐτῇ, ἢ ὡς οὐ μόνον πρὸς τὴν λογικὴν ψυχὴν ἄνω, ἀλλὰ καὶ κάτω πρὸς τὰ φυσικὰ στοιχεῖα, ἅπερ, φησίν, ἠρανίσαστο κατιοῦσα, πῦρ λέγω, καὶ ἀέρα.

376 – 140 C 161, 15 (94, 14). σκύβαλον. εὐτελίζων οὕτω φησί.

377 – 140 D 161, 16 (94, 15). μερίς, καὶ κληῖρος.

378 – 140 D 161, 17 (94, 16). οὔτως. ὁ ἀμφιφαής.

379 – 140 D 161, 18 (94, 17). οὐ γὰρ μόνην. οὐ γὰρ μόνην τὴν τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος φύσιν ἀνάγειν παραινεῖ εἰς τὸν ἄνω κόσμον διὰ καθαρμοῦ προσήκοντος, ἀλλὰ καὶ εἴ τι ἐκ τῶν ἄκρων πυρὸς καὶ ὕδατος προσειλήφει, ὃ δὴ καὶ ὕλης σκύβαλον ἔφησε, καὶ

<sup>24</sup> ἐκείνου Pietrosanti 1999, p. 52, l. 23.

375 – 95, 14. Nell'abisso. Con residuo di materia Sinesio intende ciò che l'immaginazione, scendendo dalle alte sfere, ha raccolto dagli elementi fisici del fuoco e dell'aria. E questo dunque, dice, non bisogna lasciarlo nell'abisso, cioè in questo cosmo circondato dall'ombra, ma tirarlo su con l'aiuto della temperanza e delle altre virtù e condurlo in alto fino al cosmo etereo, poiché, continua, "anche il simulacro avrà un posto nel luogo circondato dalla luce". Sinesio chiama simulacro lo spirito immaginativo, in quanto connesso naturalmente all'anima razionale pur essendone inferiore. Come infatti l'intelletto è simulacro e immagine della divinità, e l'anima razionale dell'intelletto, così anche l'anima irrazionale, ovvero lo spirito immaginativo, è simulacro e immagine dell'anima razionale. Ancora, come la natura, cioè l'anima vegetativa, è simulacro di questo spirito immaginativo, il corpo lo è di essa, e la materia a sua volta lo è del corpo<sup>121</sup>. Dunque, l'immaginazione possiede un qualche rapporto con quelle parti che confinano con essa dall'una e dall'altra parte e che insistono sullo stesso confine; non soltanto in alto con l'anima razionale, ma anche in basso con gli elementi fisici, i quali, dice Sinesio, ha raccolto scendendo, intendo dire il fuoco e l'aria.

376 – 95, 14. Il residuo. Così definito in senso spregiativo.

377 – 95, 15. Un posto. Una sua ubicazione.

378 – 95, 16. Questo luogo. Il cosmo circondato dalla luce.

379 – 95, 18. Quella sola. Sinesio, infatti, non esorta a sollevare verso il cosmo elevato soltanto la natura dello spirito immaginativo, mediante l'opportuna purificazione, ma comanda pure, se esso ha afferrato qualcosa dalle estremità del fuoco e dell'acqua<sup>122</sup>, che ha definito anche

---

ha probabilmente inteso erroneamente il testo di Sinesio, traducendolo come segue: «(lo spirito) può (seguire l'anima) al massimo fino a dove giunge la regione opposta», dovendo sottintendere a 'regione opposta' 'rispetto a quella circondata dalla luce'.

<sup>121</sup> Cfr. Pscl., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 126).

<sup>122</sup> Pare trattarsi di un refuso per 'aria', poiché Sinesio non menziona l'acqua,

τουτο συναναφέρειν κελεύει.

380 – 140 D 162, 02 (94, 19). τὴν εἰδωλικήν. τὴν φανταστικήν.

381 – 140 D 162, 03 (94, 20). τὸ γήϊνον. ὅπερ ἀνωτέρω ὀστρεῶδες ἔφη περίβλημα, νῦν γήϊνον φησι κέλφος τὸ σῶμα.

382 – 140 D 162, 05 (94, 21-22). τὸ θεσπέσιον σῶμα. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, ὃ σῶμα πρῶτον ψυχῆς ἀνωτέρω μὲν εἶπε, νῦν δὲ καὶ θεσπέσιον σῶμα τοῦτό φησι.

383 – 141 A 162, 06<sup>25</sup> (94, 23). εἰς ἓν συντελέσαντα. εἰς μίαν φύσιν συνυπάρξαντα.

384 – 141 A 162, 07-08 (96, 1). ἐκ γειτόνων. καὶ μάλιστα ἐκεῖνα λόγον ἔχει ἄν, φησίν, οἷς ἐκ γειτόνων καὶ ἐγγύς ἐστιν ἡ θέσις τῆς χώρας καὶ ἐφεξῆς, καθάπερ ἐστὶν ἐγγύς, καὶ ἐφεξῆς κατὰ συνέχειαν τὸ στοιχειακὸν πῦρ τῷ κύκλῳ καὶ αἰθερίῳ σώματι, καὶ οὐκ ἀφίστανται ὥσπερ ἀφίσταται τοῦ αἰθέρος ἡ γῆ, ἥτις ἐστὶ τῶν ὄντων τὸ ἔσχατον, ἅτε παχύτερον ὄν τῶν ἄλλων στοιχείων καὶ κατώτερον.

385 – 141 A 162, 08 (96, 1). πῦρ. τὸ στοιχειακόν.

386 – 141 A 162, 09 (96, 2). εἰ δὲ τὰ κρείττω. εἰ δὲ ἡ ψυχὴ, καὶ τοὶ κρείσσω οὕσα τοῦ σώματος, ὅμως κατεδέξατο τὴν κοινωνίαν τοῦ σώματος, καὶ συνετέλεσεν αὐτῷ διὰ μέσου τοῦ φανταστικοῦ, καὶ μετέδωκε τῇ ἰλύι τοῦ κρείττονος καὶ τῆς ἀκηράτου φύσεως, ὅσον μετέσχε τοῦ χειρόνος, ἐνδέχοιτο ἂν καὶ τὸ σῶμα, ἐὰν μὴ ἐμποδίζῃ τὴν φαντασίαν, καὶ ἀποσπᾷ ταύτην ἐκ τῆς συμφυίας τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ παρέχῃ καὶ ἑαυτὸ εὐήνιον καὶ καταπειθὲς αὐτῇ, ἀνάγεσθαι πρὸς θειοτέραν καὶ ὑψηλοτέραν κατάστασιν. ὥσπερ γὰρ ἡ φανταστικὴ ψυχὴ ῥέψασα πρὸς τὰς σωματικὰς προσπαθείας παχύνεται καὶ γίνεται πρὸς σωματικωτέραν κατάστασιν, οὕτω καὶ τὸ σῶμα ῥέψαν πρὸς θεωρίαν διὰ τῆς φαντασίας λεπύνοιτο ἂν καὶ συνεξαίθεροῖτο τῇ νοερᾷ ψυχῇ, διαβαῖνον τὴν τῶν στοιχείων ἀκρότητα, ἦν καὶ ἀμφικνεφῆ χῶρον ἔφησεν ἀνωτέρω. λέγει δὲ τὸν

---

25 141 D 162, 06 Pietrosanti 1999, p. 53, l. 24.

‘residuo di materia’, di riportare su anche questo.

380 – 95, 20. Idolica. Immaginativa.

381 – 95, 21. Terroso. Quello che Sinesio adesso chiama involucro terroso coincide con ciò che in precedenza ha definito ‘guscio d’ostrica’: si tratta del corpo.

382 – 95, 22. Corpo divino. Lo spirito immaginativo, ovvero quello che prima Sinesio ha chiamato ‘primo corpo dell’anima’ e che ora definisce ‘corpo divino’.

383 – 95, 23-24. Riconducibili all’unità. Coesistenti in un’unica natura.

384 – 97, 1. Quelli che hanno una posizione contigua. Sarebbe perfettamente logico, afferma Sinesio, che quegli elementi le cui collocazioni risultano contigue, prossime e adiacenti fra di loro, come il fuoco elementale è prossimo e adiacente al corpo circolare ed etereo, non fossero distaccate come lo è l’etere dalla terra, che è l’ultimo degli enti, in quanto più densa degli altri elementi e posta più in basso.

385 – 97, 1-2. Fuoco. Quello elementale.

386 – 97, 3. Se infatti gli elementi migliori. Se l’anima, che è migliore del corpo, accogliesse comunque la comunione con il corpo, e si completasse con esso per mezzo dello spirito immaginativo, e rendesse partecipe della natura superiore e incontaminata la propria impurità, e a tal punto partecipasse di ciò che è inferiore, accetterebbe anche il corpo, purché quello non fosse di ostacolo all’immaginazione e non la staccasse dalla coesione con l’anima, ma permettesse anzi di farsi innalzare, docile e all’anima ubbidiente, alla condizione più divina e più elevata. Come infatti l’anima immaginativa, inclinandosi verso le passioni corporee, si ispessisce e giunge a una condizione più materiale, così anche il corpo, propendendo verso la contemplazione per mezzo dell’immaginazione, si assottiglierebbe e sublimerebbe diventando etere insieme all’anima intellettuale, valicando il confine ultimo degli elementi, che in precedenza Sinesio ha chiamato ‘regione circondata dall’ombra’<sup>123</sup>.

---

ma solo il fuoco e l’aria.

<sup>123</sup> In realtà, Sinesio non parla esplicitamente del corpo nella sua interezza,

ἀπὸ τῆς γῆς διήκοντα μέχρι τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, τὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων συγκείμενον. ἀπὸ γὰρ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας ἄρχεται ἡ κυκλικῶς κινουμένη οὐσία καὶ φύσις ἄχρι τῆς ἀνωτάτω καὶ πρώτης σφαίρας τῆς περιεκτικῆς, ἣν καὶ ἀμφιφαῖ κόσμον φησίν. οἱ μέντοι παλαιότεροι τῶν ἐλλήνων καὶ αὐτὰ τῶν τεθνεώτων τὰ σώματα ἔκαιον, οἶονεὶ τῇ ψυχῇ συνεξαίθεροῦντες καὶ ταῦτα.

387 – 141 A 162, 09 (96, 2). εἰ δὲ τὰ κρείττω. ἄπερ εἰσὶν ἡ λογικὴ ψυχὴ καὶ ἡ αἴσθησις τοῖς ὑλαίοις στοιχείοις ὑποχωρήσαντα.

388 – 141 A 162, 10-11 (96, 3). συνετέλεσεν. συνυπήρξε.

389 – 141 A 162, 11 (96, 4). σῶμα ἀκήρατον. τὴν ψυχὴν καὶ τὸ φανταστικὸν πνεῦμά φησι.

390 – 141 A 162, 11 (96, 4). ὑπὸ τοῦ. ὑπὸ τῆς ὕλης.

391 – 141 A 162, 12-13 (96, 5). χείρω. ἢ ὡς πῦρ καὶ γῆ καὶ τὰ ἐξ ὧν τὸ σῶμα.

392 – 141 B 162, 14 (96, 6). εὐήνια. καὶ ἡ λέξις αὕτη πλατωνικὴ. τὰ θεῶν ὀχήματα γάρ, ἐκεῖνός φησι, εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται.

393 – 141 B 162, 14 (96, 7). ὁμαρτήσαντα. ἀκολουθήσαντα.

394 – 141 B 162, 14-15 (96, 7). τὴν μέσην. τὴν φανταστικὴν.

395 – 141 B 162, 15 (96, 8). τῆς πρώτης. τῆς λογικῆς ψυχῆς.

Dice quindi che ciò che dalla terra giunge fino alla sfera della luna è formato dai quattro elementi. Infatti, a partire dalla sfera lunare inizia quell'essenza e natura che si muove circolarmente e che giunge fino alla prima e più alta sfera che tutte le altre contiene, che Sinesio chiama 'cosmo circondato dalla luce'. E infatti gli antichi Elleni bruciavano i corpi dei morti, come se anch'essi si mutassero in etere insieme all'anima<sup>124</sup>.

387 – 97, 3. Se infatti gli elementi migliori. Si tratta dell'anima razionale e della sensazione, che si abbassano verso gli elementi materiali.

388 – 97, 4. Costituissero [...] un corpo. Coesistessero uniti.

389 – 97, 4-5. Corpo incontaminato. Sinesio intende l'anima e lo spirito immaginativo.

390 – 97, 5. Da ciò cui. Dalla materia<sup>125</sup>.

391 – 97, 6. Gli elementi peggiori. Ovvero il fuoco, la terra e gli altri elementi di cui è composto il corpo<sup>126</sup>.

392 – 97, 7. Docili. Anche questo termine è platonico. I carri degli dei infatti, dice Platone, procedevano agevolmente in quanto "facili da guidare"<sup>127</sup>.

393 – 97, 7. Tenendole dietro. Seguendola.

394 – 97, 8. Intermedia. Quella immaginativa.

395 – 97, 8. Della prima componente. Dell'anima razionale.

---

ma si limita a proporre una trasformazione in etere soltanto dei due elementi materiali più elevati, escludendo i più pesanti (acqua e terra) e giustificando questa possibilità con la contiguità (cfr. *De insomn.*, 9). Egli, infatti, era certamente consapevole che una simile asserzione sarebbe bastata a turbare il rigido ordine cosmico dei neoplatonici (cfr. Introduzione, 4, e vd. Monticini 2013, pp. 78-82).

<sup>124</sup> Cfr. Lyd., *Mens.*, IV, 40 (Wünsch 1967, pp. 97-98).

<sup>125</sup> Pare trattarsi di un'erronea comprensione del testo di Sinesio da parte di Gregora: «ciò cui è stato concesso di dominare» in seno al corpo incontaminato è chiaramente l'anima.

<sup>126</sup> Di nuovo, Sinesio non fa esplicito riferimento al corpo nella sua complessità, ma solo ai due elementi materiali superiori (cfr. commento 386).

<sup>127</sup> Pl., *Phdr.*, 247b (Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>, p. 36).

396 – 141 B 162, 19 (96, 10). μερίδα. κλη̃ρον.

[10]

397 – 141 B 163, 01 (96, 12). τῶν στοιχείων. τὰ περὶ τῆς ἀθηνᾶς μυθολογούμενα ἀλληγοροῦσιν οἱ σοφώτεροι τῶν ἐλλήνων οὕτωςί, καὶ τὴν μὲν ἀθηνᾶν φασιν εἶναι τὴν ψυχὴν, δία δὲ τὸν ἀέρα· παῖδα δὲ λέγουσιν αὐτὴν εἶναι τοῦ διός, γεννηθεῖσαν ἐκ τῆς αὐτοῦ κορυφῆς, ἥτοι ἐκ τῆς ἀκρότητος τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἀπλῆν οὔσαν καὶ ἀσώματον. τριτογένειάν φασι, διότι κατιοῦσα λαμβάνει μὲν ἐκ τοῦ αἰθέρος τὸ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐκ τῆς σελήνης. ὕγρα γὰρ τὴν φύσιν καὶ ἡ σελήνη καὶ διαρρέουσά ἐστι. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ αἱ περὶ ἐρώτων μαγγανεῖαι πρὸς αὐτὴν γίνονται. εἶτα ἐφεξῆς ἐκ τῶν στοιχείων λαμβάνει τὴν τοῦ σώματος σύνθεσιν. ταῦτα μὲν οὖν φασιν ἔλληνες, ἄλλα δὲ αἰγύπτιοι καὶ χαλδαῖοι· ἐπεὶ δὲ διαφωνοῦντας οὕτω τούτους ὁ συνέσιος ὄρα, καὶ ἀπιστεῖν, φησί, ἕξεστι καὶ πιστεύειν.



396 – 97, 12. Un loro spazio. Un'ubicazione.

[10]

397 – 97, 14. Dagli elementi. I più saggi tra gli Elleni interpretano in senso allegorico i miti riguardanti Atena: e sostengono che ella sia l'anima e Zeus l'aria<sup>128</sup>; raccontano poi che Atena sia la figlia di Zeus e sia nata dalla sua testa, ovvero dalla sommità del cielo, pura e priva di corpo<sup>129</sup>. La definiscono Tritogene<sup>130</sup> per il fatto che nella sua discesa ha afferrato dall'etere l'animo irascibile e dalla luna l'elemento appetitivo<sup>131</sup>. Infatti, la luna è per sua natura trasudante umori: per questo motivo gli incantesimi d'amore vengono a essa rivolti. Dopodiché, in successione, l'anima prende dagli elementi la composizione del corpo. Questo sostengono gli Elleni, ma diverse sono le dottrine degli Egizi e dei Caldei; poiché Sinesio nota che si trovano in disaccordo, afferma che è lecito sia credere che dubitare<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> Questa identificazione di Zeus con l'aria e, quindi, con la volta celeste ricorre anche in un passo di Erodoto (I, 131 [Legrand 2003<sup>4</sup>, I, p. 150]) in cui egli la riconduce, curiosamente, ai maghi persiani. Allo stesso modo, Diogene di Apollonia (fr. 64 A 8 [Diels – Kranz 1968-1969, II, p. 53]) sosteneva che a ragione Omero avrebbe identificato l'aria con Zeus; un riflesso di questa dottrina ricorre anche in Euripide (*Tr.*, 886 [Parmentier – Grégoire 2002<sup>11</sup>, p. 64]) e nell'autore del papiro di Derveni (col. 19 [Kouremenos – Parássoglou – Tsantsanoglou 2006, pp. 229-233]); cfr. Burkert 1999, pp. 110-111.

<sup>129</sup> Per il mito della nascita di Atena dalla testa di Zeus vd. anche commento 22. Una funzione di congiunzione fra le diverse parti del cosmo è riconosciuta a questa dea anche da Giuliano, che la considera una *dynamis* connettiva del dio Helios (*or.* XI, 32 [149c-150a] [Lacombrade 1964, pp. 126-127]); cfr. Macr., *Sat.*, I, 17, 70 [Kaster 2011, pp. 102-103]; vd. De Vita 2017-2018, p. 475.

<sup>130</sup> Ovvero 'dalla tripla genesi'.

<sup>131</sup> Cfr. Lyd., *Mens.*, IV, 22 (Wünsch 1967, pp. 80-81).

<sup>132</sup> Gregora giustifica l'espressione di Sinesio «è lecito sia credere che dubitare» suggerendo un disaccordo di dottrina fra Elleni e sapienti egizi e caldaici; in

398 – 141 C 163, 03 (96, 14). σωματικὴν οὐσίαν. ὄρα. πάλιν τὸ φανταστικὸν πνεῦμα σωματικὴν οὐσίαν φησίν, ὃ ἀνωτέρω σῶμα πρῶτον ψυχῆς καὶ θεσπέσιον αὐτῷ σῶμα εἰρήκει καὶ πάλιν σῶμα ἀκήρατον.

399 – 141 C 163, 03 (96, 14). σωματικὴν οὐσίαν. ἢ ὡς τὸ φανταστικὸν πνεῦμα.

400 – 141 C 163, 03 (96, 14). οὐδεμία μηχανή. ἢ ὡς ἀμήχανόν ἐστι.

401 – 141 C 163, 03 (96, 14). κατὰ φύσιν. κατὰ τὸ προσῆκον.

402 – 141 C 163, 04 (96, 15). μὴ οὐ συνεξᾶραι. μὴ συναελθεῖν.

403 – 141 C 163, 05 (96, 15). ταῖς σφαίραις. ἀφ' ὧν πρῶτον κατῆλθε.

404 – 141 C 163, 06 (96, 17). ἔσχαται. βουλόμενος καὶ περὶ τῶν μεταξὺ χωρῶν εἰπεῖν, ἐπαναλαμβάνει τὰ εἰρημένα καὶ ἀποτίθησι. φησὶν οὖν ὅτι ἔσχαται μὲν οὖν δύο λήξεις ἤτοι ἀκρότητες τοῦ παντὸς αὐταῖ εἰσιν, ἢ τε κάτω ἢ ἀμφικνεφῆς, καὶ ἡ ἄνω ἢ ἀμφιφαῆς· ἢ μὲν κακοδαίμων οὖσα, ἢ δὲ εὐδαίμων. ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία ἀμέσως συνάπτεσθαι οὐ δύναται, φησὶν ὅτι κἀνταῦθα μεταξὺ τῶν δύο τούτων λήξεων εἰσιν ἕτεραιχώραι πολλαὶ καὶ διάφοροι, ἃς ἕτεροφαεῖς ὀνομάζει καὶ ἕτεροκνεφεῖς, ἤτοι μετεχούσας τῶν ἐκατέρωθεν λήξεων, καὶ παρὰ τοσοῦτον ὑπερεχούσας τῆς ἀμφικνεφoῦς, παρ' ὅσον ἐλαττοῦνται τῆς ἀμφιφαοῦς· οἷον ὡσπερ ἐστὶ μεταξὺ μὲν τοῦ νοῦ καὶ τῆς ψυχῆς ἢ διάνοια, μεταξὺ δὲ ψυχῆς καὶ φαντασίας ἢ δόξα, μεταξὺ δὲ φαντασίας καὶ σώματος ἢ αἴσθησις. καὶ εἰσιν αὐταὶ μεσότητες διήκουσαι δι' ἀλλήλων ἀπὸ τοῦ σώματος ἄχρι τοῦ νοῦ, καὶ μετέχουσί πως ἅπασαι τῶν γειτονούντων ἐκατέρωθεν. ὡσπερ καὶ ὁ ἀήρ, δύο ἔχων ἀκρότητας καὶ λήξεις, κατὰ μὲν τὴν ἄνω λήξιν,

398 – 97, 15-16. L'essenza corporea. Si noti come, anziché 'spirito immaginativo', Sinesio chiami 'essenza corporea' ciò che in precedenza ha definito 'primo corpo dell'anima', e pure 'corpo divino', nonché 'corpo incontaminato'<sup>133</sup>.

399 – 97, 15-16. L'essenza corporea. Ovvero lo spirito immaginativo.

400 – 97, 16. È impossibile. Ovvero, non c'è alcuna possibilità.

401 – 97, 17. Come vuole la sua indole. Come le si addice.

402 – 97, 16. Che non si elevi. Che non si sollevi.

403 – 97, 18. Alle sfere celesti. Dalle quali in un primo tempo è discesa.

404 – 97, 19. Estreme. Volendo parlare delle regioni intermedie del cosmo, Sinesio ripete le cose dette e le rivede. Afferma che le due parti ultime o estreme del Tutto sono le seguenti: in basso la regione circondata dall'ombra, in alto la regione circondata dalla luce; l'una è infelice, l'altra è beata. Poiché i due opposti non possono toccarsi senza una qualche mediazione, egli aggiunge che in mezzo a queste due parti esistono altre regioni, numerose e differenti, che definisce circondate in parte dalla luce e in parte dall'ombra, ovvero partecipanti di entrambe le porzioni estreme, a seconda di quanto si trovano al di sopra di quella circondata dall'ombra e a seconda di quanto si pongono al di sotto di quella circondata dalla luce; esattamente come la conoscenza discorsiva si pone fra intelletto e anima, l'opinione fra anima e immaginazione, la sensazione fra immaginazione e corpo. Sono queste le entità intermedie che si estendono in un senso e in un altro dal corpo all'intelletto e in qualche modo tutte, da ciascun lato, partecipano di quelle a loro adiacenti. Allo stesso modo anche l'aria, che possiede due estremità ubicate in posizioni differenti, sarà calda nella sua parte superiore, vi-

---

verità, il pensatore di Cirene avvia il decimo capitolo dell'opera con simili parole solo per una forma di prudenza rispetto alle proposte filosofiche avanzate poco sopra, assai audaci in rapporto all'impostazione tradizionale neoplatonica.

<sup>133</sup> Vd. Syn., *De insomn.*, 5 e 9.

τὴν τῷ στοιχειακῷ πυρὶ πλησιάζουσάν ἐστι θερμός· κατὰ δὲ τὴν κάτω καὶ πρὸς τῷ ὕδατι ὑγρός.

405 – 141 C 163, 08 (96, 18). τὰ ἄκρα. τὰ καίρια.

406 – 141 C 163, 09 (96, 19). χώρας. ἐτέρας λήξεις καὶ τόπους.

407 – 141 C 163, 09 (96, 19). ἐν τῷ κύτει. περὶ τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν.

408 – 141 D 163, 10 (96, 20). ψυχῆ. ἐμοὶ δοκεῖ ἔτι ἐν τῷ σώματι οὔσα.

409 – 141 D 163, 11 (96, 20-21). τοῦ πνεύματος. τοῦ φανταστικοῦ.

410 – 141 D 163, 11-12 (96, 21). ἀναδραμοῦσα<sup>26</sup>. ὅπερ δὴ γινόμενον φαίνεται ἐπὶ τῶν καθαρῶς καὶ ἀμέμπτως καὶ κατ' ἀρετὴν ζώντων ἀνθρώπων, καὶ νοερῶς. οὗτοι γάρ, κὰν τῇ γῆ ὄντες, αἰθεροδρομοῦντα κέκτηνται νοῦν.

411 – 141 D 163, 12 (96, 22). ἐπὶ τήν. ἢ ὡς ἐπὶ τὴν οἰκειάν λήξιν τὴν ἀμφιφαῖ.

412 – 141 D 163, 14 (96, 24). καταπεσοῦσα. εἰς τὴν κάτω λήξιν τὴν ἀμφικνεφῆ.

413 – 141 D 163, 15 (96, 24). ἀοριστεῖ. διαχέεται καὶ πλατύνεται εἰς τὴν ποικιλίαν τῆς ὕλης.

414 – 141 D 163, 16 (98, 2). μεταξύ. ἢ ὡς ἐν τῇ μέσῃ λήξει καὶ χώρα τῇ ἑτεροκνεφεῖ καὶ ἑτεροφαεῖ.

415 – 141 D 163, 17 (98, 2). τῶν μὲν. τῆς τε εὐδαίμονος καὶ κακοδαίμονος λήξεως.

416 – 141 D 163, 17 (98, 2). τῶν δέ. τῶν μέσων.

417 – 141 D 163, 17 (98, 2). γνωματεύσαις. ἢ ὡς ἀποφῆναιο ἂν αὐτὴν τὴν ψυχὴν καὶ δαιμονίαν τινὰ φύσιν, τοῦτ' ἔστι παρὰ τοσοῦτον μετέχουσαν τοῦ κρείττονος, παρ' ὅσον ὑπερέχει τοῦ χείρονος.

---

<sup>26</sup> 141 D 163, 11. ἦθη τε καὶ εἶδη Pietrosanti 1999, p. 57, l. 8.

cina all'elemento del fuoco, e umida nella sua parte inferiore, prossima all'acqua<sup>134</sup>.

405 – 97, 21. L'apice. Il culmine.

406 – 97, 22. Regioni. Altre parti del cosmo e luoghi.

407 – 97, 23. Nella cavità. All'altezza della sfera lunare.

408 – 97, 24. L'anima. Mi sembra di poter dire ancora incarnata<sup>135</sup>.

409 – 97, 24. Allo spirito. Immaginativo.

410 – 97, 25. Se riesce a elevarsi. È quanto pare che accada nel caso di quegli uomini che vivono in purezza, irreprensibilmente, secondo virtù e intelligenza. Questi, infatti, pur trovandosi sulla terra, riescono a far sfiorare l'etere al loro intelletto<sup>136</sup>.

411 – 97, 25. Sino alla. Ovvero sino alla propria porzione del cosmo, quella circondata dalla luce.

412 – 97, 27. Precipita. Nella porzione del cosmo inferiore, quella circondata dall'ombra.

413 – 97, 28. Indeterminata. Si disperde e si dilata nella molteplicità della materia.

414 – 99, 1-2. In una situazione intermedia. Ovvero in quella porzione cosmica intermedia che è la regione circondata in parte dalla luce e in parte dall'ombra.

415 – 99, 2. Alcune zone del cosmo. La porzione cosmica beata e quella infelice.

416 – 99, 3. Delle altre. Le regioni intermedie.

417 – 99, 3. Si ricorrerebbe allo stesso criterio per giudicare. Ovvero, si potrebbe definire altrettanto la qualità di un'anima e di una qualche natura demonica, cioè quanto ognuna partecipi di ciò che è migliore e quanto si mantenga al di sopra di ciò che è peggiore.

---

<sup>134</sup> Cfr. commento 369.

<sup>135</sup> Probabilmente, in questo passaggio, Sinesio sta facendo allusione alla metempsicosi.

<sup>136</sup> Cfr. commenti 184 e 217.

418 – 142 A 163, 18 (98, 3). ἐν ἧτινι τάξει. ἢ ὡς ἐν ἰδίᾳ τινὶ τάξει μεσότητος.

419 – 142 A 164, 01 (98, 3). πάντως. τελέως.

420 – 142 A 164, 01 (98, 4). θεῖόν ἐστι. τὸ τελέως.

421 – 142 A 164, 01-02 (98, 4). τοῦ θείου. τὸ παραμικρόν.

422 – 142 A 164, 02 (98, 5). πλάνον. τὸ δὲ φανταστικὸν ἐκεῖνο τὸ πλανώμενον καὶ ψευδόμενον ἐν ταῖς προρρήσεσιν ἀληκτόν ἐστι· τοῦτ' ἔστι λῆξιν οὐκ ἔχει οὐδὲ τόπον, ὥστε ἀληκτὸν νοητέον τὸ ἄτοπον, ἐμπάθειαν ἔχον καὶ φιλοτιμίαν ἀγεννή, καὶ τῶν ἀλινδουμένων εἰς τὴν ὕλην ἦτοι κυλιομένων. καὶ ἀριστοφάνης ὁ κωμικός φησιν ἐν τῷ δράματι τῶν νεφελῶν, ὡς ἐκ τοῦ φειδιππίδου ὄνειροπολοῦντος καὶ λέγοντος· 'ἄπαγε τὸν ἵππον ἐξάλισσας οἴκαδε', τοῦτ' ἔστιν 'ἄπαγε τὸν ἵππον οἴκαδε, κυλισθῆναι παρασκευάσας αὐτόν'.

423 – 142 A 164, 02 (98, 5). πλάνον. γένος δαιμόνων πλανητικὰς ποιούμενον τὰς προρρήσεις.

424 – 142 A 164, 02 (98, 5). ἀληκτόν. οὐκ ἔχον λῆξιν καὶ τόπον.

425 – 142 A 164, 03 (98, 5). τῶν ἀλινδουμένων. τοὺς εἰς ὕλην καὶ γῆν καλινδουμένους δαίμονας θῆρας χθονὸς χαλδαῖοί φασι· τὴν δὲ ζῶην ἡμῶν πλήρη γενομένην παθῶν, φασίν, οἱ τοιοῦτοι θῆρες οἰκήσουσι. καὶ γὰρ οὐσίωται ἐν τοῖς πάθεσι τὰ τοιαῦτα τῶν δαιμόνων γένη, καὶ τὴν ἔδραν ἔχει καὶ τὴν τάξιν ὕλικήν. διὸ καὶ οἱ ἐμπαθεῖς πρὸς ταῦτα ἔρχονται καὶ οἶονεὶ συγκολλῶνται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐφελκόμενοι, κινητικὴν ἔχοντες δύναμιν ἐκ τῶν παθῶν.

426 – 142 A 164, 03 (98, 5). ἀλινδουμένων. κυλιομένων ἀνθρώπων.

418 – 99, 3-4. A quale ordine. Ovvero, quale sia il suo proprio ordine all'interno della porzione intermedia.

419 – 99, 4-5. Sempre. Totalmente.

420 – 99, 5. È prerogativa della divinità. Che lo fa totalmente.

421 – 99, 5-6. Di un'entità a quella prossima. Che lo fa quasi sempre.

422 – 99, 6. Lo spirito che erra. Lo spirito immaginativo, erratico e fallace nelle predizioni, è 'senza posa'; vale a dire che non ha né una sua porzione cosmica né una sua sede: con 'senza posa', quindi, si deve intendere 'fuori luogo', prestandosi quello alle emozioni e a un'ignobile ambizione, al pari degli esseri che sguazzano e si dimenano nella materia. Anche il comico Aristofane nella sua commedia *Le nuvole* dice, per bocca di Fidippide, che parla nel sonno: "Porta il cavallo a casa dopo averlo fatto rotolare"<sup>137</sup>, ovvero 'porta il cavallo a casa, dopo aver provveduto a farlo rotolare'.

423 – 99, 6. Lo spirito che erra. Categoria di demoni che compie delle predizioni inaffidabili.

424 – 99, 6. Senza posa. Che non ha né porzione cosmica né sede.

425 – 99, 7. Esseri che sguazzano. I Caldei definiscono i demoni che si aggirano per la materia e sulla terra 'mostri ctonii'; tali mostri, aggiungono, abiteranno la nostra vita se diverrà affollata di passioni. Queste categorie di demoni, infatti, dimorano in esse, avendo una sede e un'ubicazione materiale. Perciò, quelli che provano costantemente emozioni si predispongono a loro e vi rimangono come incolati, attirando il simile con il simile e ricavando la forza motrice dalle passioni<sup>138</sup>.

426 – 99, 7. Esseri che sguazzano. Gli uomini che si dimenano nella materia.

---

<sup>137</sup> Ar., *Nu.*, 32 (Coulon – Van Daele 2002<sup>14</sup>, I, p. 165); il cavallo doveva essere fatto rotolare nella sabbia perché si asciugasse.

<sup>138</sup> Cfr. Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 138).

427 – 142 A 164, 03 (98, 6). ταύτη. οὕτως διὰ μετανοίας.

428 – 142 A 164, 04 (98, 6). σίραιοι. σίρριοιον λέγει τὴν μεταξὺ τῆς εὐδαίμονος καὶ κακοδαίμονος μοίρας φύσιν, ἣν καὶ δαιμονίαν φύσιν μικρῶ πρόσθεν εἰρήκει. φησὶν οὖν ὅτι οὕτως ὑποδύεται ἡ δαιμονία αὕτη φύσις καὶ θεὸν καὶ πρεσβύτερον δαίμονα, γείτονα μὲν ὄντα, ὑψηλότερον δὲ καὶ ἴπταται, καὶ καταλαμβάνει τὴν ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ λήξει εὐτρεπισθεῖσαν τῇ καθαρᾷ φύσει καὶ θειότερα χώραν.

429 – 142 A 164, 06 (98, 8). χώραν. ταῦτα μὲν τῆς πλάτωνος ἔχεται δόξης, οὐχ ἦττον δὲ καὶ τῆς τοῦ πλωτίνου. φησὶ γὰρ ὁ πλωτῖνος ὅτι ‘πάντες ἄνθρωποι, ἐξ ἀρχῆς αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς πρῶτον ὁμιλήσαντες, πρῶτα καὶ ἔσχατα ταῦτα ἐνόμισαν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηρόν τε καὶ ἡδύ, τὸ μὲν κακόν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαβόντες, ἀρκεῖν ὤήθησαν, εἰ τὸ μὲν διώκοιεν, τὸ δὲ ἀποτρέποιεν. καὶ σοφὸν τοῦτο αὐτοῖς ἐνομίσθη κατὰ τοὺς βαρεῖς τῶν ὀρνίθων, οἱ πολλὰ λαβόντες ἐκ γῆς καὶ βαρηθέντες, ὑψοῦ πτῆναι ἀδυνατοῦσιν. οἱ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω, κινῶντος αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ ἡδέος πρὸς τὸ βέλτιον τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος, ἀδυνατήσαντες δ’ οὖν ἰδεῖν τὸ ἄνω, κατηνέχθησαν αὐθις ἐπὶ πράξεις σὺν τῷ τῆς ἀρετῆς ὀνόματι. τρίτον δὲ γένος θείων ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὁμμάτων ὀξύτητι εἶδε τὴν ἄνω αἴγλην, καὶ ἤρθη ἐκεῖ, οἷον ὑπὲρ νεφῶν τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος, καὶ



427 – 99, 8. Così. In questo modo, attraverso il pentimento<sup>139</sup>.

428 – 99, 8. La feccia. Con ‘feccia’ Sinesio intende quella natura intermedia fra una sorte beata e una infelice, che poco prima ha definito anche ‘natura demonica’. Dice dunque che in quel modo<sup>140</sup> questa natura demonica si insinua al posto di un dio o di un demone più anziano, a lei prossimi, e vola più in alto, occupando una regione posta in una porzione del cosmo più elevata, atta a ospitare una natura pura e più divina.

429 – 99, 10. Regione. In questo punto Sinesio si attiene alla dottrina di Platone e, non di meno, a quella di Plotino. Afferma infatti quest’ultimo: “Tutte le persone, fin dalla nascita, facendo prima uso della sensazione che dell’intelletto e avendo rapporti anzitutto con enti sensibili, ritengono che questi siano il primo e ultimo piano di realtà e, sulla base della supposizione che ciò che in essi è doloroso e dolce corrisponda rispettivamente al male e al bene, pensano che sia sufficiente respingere l’uno e ricercare l’altro. Coloro cui questo ragionamento sembra saggio sono simili a quei goffi uccelli che, gravati per aver afferrato molte cose dalla terra, non riescono a volare in alto. Altre persone riescono a sollevarsi minimamente dal terreno, sospinti dalla parte migliore dell’anima attraverso il piacere di ciò che è più elevato, ma, non riuscendo a vedere ciò che si trova in alto, cadono di nuovo in basso, alla vita pratica, con il nome della virtù. C’è tuttavia un terzo genere di persone divine, che, per una capacità maggiore e per l’acutezza dei loro occhi, riescono a vedere lo splendore di ciò che si trova in alto e si elevano fin lassù, come al di sopra delle nuvole e della nebbia di quaggiù; se ne rimangono dunque là,

---

<sup>139</sup> Laddove Sinesio tratta dei demoni erranti, Gregora riprende autonomamente il discorso fatto alcuni capitoli prima (vd. commenti 288 e 290) e afferma che solo con il pentimento (e non genericamente in virtù di un’inquietudine irrimediabile, come pare sostenere Sinesio) un’entità demonica viene a trovarsi più in alto di quanto non fosse in precedenza.

<sup>140</sup> Ovvero con il pentimento, vd. commento 427.

ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῆδε ὑπεριδῶν πάντα, ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῶ και οἰκείῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς τινος πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος’.

430 – 142 A 164, 07 (98, 9). τάξις. τὴν κατάστασιν αὐτῆς ὅποια ἐστὶ.

431 – 142 A 164, 07 (98, 9). φοράσαιμεν. στοχασαίμεθα, ὑπονοήσαιμεν και καταλάβοιμεν.

432 – 142 A 164, 07 (98, 9). ὄτω. ᾧ γὰρ ἀνθρώπῳ ἐστὶ καθαρὸν τὸ φανταστικόν, βλέπει τινὰ τῶν ἐσομένων.

433 – 142 B 164, 09 (98, 11). ὑπόσχεσιν. ἢ ὡς εἰκασίαν και ἐπαγγελίαν ἀπὸ στοχασμοῦ.

434 – 142 B 164, 10 (98, 11). τό. ὅσον ἐκ τοῦ σχήματος και τοῦ ἦθους τῆς ψυχῆς.

435 – 142 B 164, 10 (98, 12). βελτίονος. ὅτι εἰς εὐδαίμονα μοῖραν καταλήξει.

436 – 142 B 164, 10-11 (98, 12). οὐχ ἤκιστα. μάλιστα δέ, φησί, θηρῶμεν και καταλαμβάνομεν ἀπὸ τῶν φαντασμάτων, ἅπερ ἐν τοῖς ὕπνοις προβάλλει τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, ἢ ὡς περὶ ἃ καταγίνεται, και στοχαζόμεθα ἐν ὅποια καταστάσει και διαθέσει τυγχάνει, ὥσπερ και πρόσθεν εἰρήκει, ὅτι ‘χρησμοί τε ὁμοφωνοῦσι περὶ αὐτοῦ ταῖς ὄναρ φαντασίαις τὴν ἐκεῖ διεξαγωγὴν τῆς ψυχῆς προσεικάζοντες’. στοχαζόμεθα δὲ ἀπλανῶς περὶ τούτων ὅτε, φησί, μὴ ἔξωθεν ὑφ’ ἐτέρου τινὸς κινεῖται, ἢ ὡς μὴ ὑπὸ τινος ἀσθενείας σώματος ἢ συμφορᾶς τινος λυπηρᾶς. και γὰρ ὥσπερ οἱ διψῶντες ἐν ὕπνοις δοκοῦσι περὶ ποταμοὺς και πηγὰς ὑδάτων ἐμφιλοχωρεῖν, οὕτω και οἱ ῥιγοῦντες περὶ πῦρ και θερμὰ λουτρά, και οἱ ὑγροτέρων ἔχοντες τὴν κοιλίαν περὶ ἐλῶδεις και τελματώδεις και καθύγρους τόπους. ὁμοίως και οἱ θανάτῳ στερηθέντες παῖδα ἢ σύζυγον δοκοῦσιν ὄρᾶν αὐτὸν ἐν τοῖς ὕπνοις, τῆς ἀδολεσχίας τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὰ τοιαῦτα διατρίβειν πειθούσης τὸ φανταστικόν.

disdegnando tutti gli enti terreni e godendo di quel luogo veritiero (che è al contempo familiare) alla stregua di un uomo giunto, dopo una lunga peregrinazione, nella propria patria, retta da giuste leggi”<sup>141</sup>.

430 – 99, 11. Rango. Quale sia il suo stato.

431 – 99, 10-11. Potremmo scoprire. Potremmo dedurre, congetturare, afferrare.

432 – 99, 12. Chi. L'uomo che possieda uno spirito immaginativo puro, infatti, riesce a scorgere il futuro.

433 – 99, 14. La promessa. Ovvero la raffigurazione e l'annuncio tramite deduzione.

434 – 99, 14. Per quanto riguarda. Per quanto concerne l'assetto e la disposizione dell'anima.

435 – 99, 15. Migliore. Ovvero, l'esito sarà quello di una sorte beata.

436 – 99, 15. Nondimeno. Senza alcun dubbio, afferma Sinesio, dalle immagini che lo spirito immaginativo emana nel sonno, ovvero con cui ha una connessione, possiamo tentare di scoprire, cogliere e dedurre in quale condizione e stato quello si trovi, come l'autore ha sostenuto anche in precedenza: “Gli oracoli concordano tutti su questo punto, paragonando alle immagini oniriche la condizione ultraterrena dell'anima”<sup>142</sup>. Dobbiamo considerare accuratamente, aggiunge Sinesio, quelle immagini “quando non provengano da un qualche elemento esterno”, ovvero da una qualche affezione del corpo o da un evento doloroso. Come infatti chi ha sete ha l'impressione nel sonno di trovarsi continuamente nei pressi di fiumi e fonti, così chi ha freddo ha l'impressione di stare accanto al fuoco e alle acque calde per il bagno, e chi ha il ventre pieno di liquidi di frequentare luoghi paludosi, fangosi e molto umidi. Similmente, quelli cui la morte ha strappato un figlio o un congiunto hanno l'impressione di vederlo nel sonno, poiché l'attività del pensiero induce lo spirito immaginativo a soffermarsi su tali visioni.

---

<sup>141</sup> Plot., V, 9, 1 (Bréhier 2003<sup>6</sup>, V, pp. 161-162).

<sup>142</sup> Syn., *De insomn.*, 7.

437 – 142 B 164, 12 (100, 2). ὑφ' ἐτέρου. ἤγουν ὅταν μὴ ὑπὸ πάθους τινὸς ἐπισυμβαίνοντος ἐνοχλῆται τὸ φανταστικόν, οἷον ὑπὸ ἔρωτος δηλαδὴ ἢ ὑπὸ δειλίας ἢ ὑπὸ πυρετοῦ ἢ ἄλλης τινὸς ἀσθενείας. οἱ γὰρ τοιοῦτοι καὶ ἐγρηγορότερες ἀπατῶνται καὶ καθεύδοντες. ὁ γὰρ ἐραστής ἀπὸ τινος σμικρᾶς ὁμοιότητος δοκεῖ τὸ ἐρώμενον πρόσωπον ὄρᾶν. καὶ ὁ δειλὸς ὁμοίως δοκεῖ διώκεσθαι ὑπὸ πολεμίων· καὶ οἱ πυρέττοντες ὁμοίως ἐν συγχύσει κινουμένης τῆς ὕψεως δοκοῦσι ζῆα γεγραμμένα ἐν τοῖς τοίχοις ὄρᾶν. τὰς γοῦν τοιαύτας κινήσεις ἀπαγορεύει νῦν, καὶ οὐ παραλαμβάνει εἰς τὴν τοῦ φανταστικοῦ καθαρὰν κρίσιν.

438 – 142 B 164, 13 (100, 2). τὸ ψυχικόν. φανταστικόν.

439 – 142 B 164, 14 (100, 3). φιλοσοφίας. φιλοσόφου καὶ ἐγκρατοῦς διαίτης.

440 – 142 B 164, 14 (100, 3). ὡς. καὶ ὅπως.

441 – 142 B 164, 16 (100, 5). τὴν ἐπιβλητικὴν. τὴν ἐπιβάλλουσαν καὶ ἀρμόζουσαν.

442 – 142 C 164, 17 (100, 6). προβολήν. πρόοδον.

443 – 142 C 164, 17 (100, 6). ὄση δύναμις. κατὰ δύναμιν.

444 – 142 C 165, 01-02 (100, 7). προλαμβάνοντας. νικῶντας, προεκτέμοντας.

445 – 142 C 165, 03 (100, 8). ἄσχετον. ἄληπτον.

446 – 142 C 165, 03 (100, 8). τοῦ χείρονος. ὑπὸ τοῦ σώματος.

447 – 142 C 165, 03 (100, 9). ὄσα. ὕπνον μέτριον, ὕδωρ καὶ ἄρτον ὀλίγον.

448 – 142 C 165, 04 (100, 9). ἐπιβολή. ἐπαφή, κατάληψις ἢ ὡς θεωρία.

449 – 142 C 165, 04 (100, 9-10). τῶν συνισταμένων. ἢ ὡς τῶν ἐπανισταμένων.

450 – 142 C 165, 04-05 (100, 10). ἐπὶ τὸ πνεῦμα. κατὰ τοῦ φανταστικοῦ<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> κατὰ τοῦ φανταστικοῦ καταλυτικώτατον Pietrosanti 1999, p. 62, ll. 3-4.

437 – 101, 3. Da un qualche elemento. Ovvero, quando lo spirito immaginativo non sia turbato da un qualche accadimento che comporti un'emozione, come, certamente, il desiderio amoroso, o la paura, o la febbre, o qualche altra affezione. Difatti, quelli che si ingannano da svegli lo fanno anche mentre dormono. Ecco che, sulla base di una piccola somiglianza, l'amante crede di riconoscere il volto della persona amata. Allo stesso modo, il vigliacco pensa di essere inseguito dai nemici; e pure i febbricitanti, nella confusione di una vista poco nitida, credono di vedere degli animali raffigurati sulle pareti<sup>143</sup>. Sinesio diffida in questo passo di tali sollecitazioni dei sensi e non le ammette ai fini di un giudizio oggettivo dello spirito immaginativo.

438 – 101, 1. Animato. Immaginativo.

439 – 101, 3. La filosofia. La condotta di vita del filosofo e dell'uomo temperante.

440 – 101, 4. Perché. Affinché sia preservato.

441 – 101, 5-6. Di applicazione. La capacità di dedizione e conciliazione.

442 – 101, 6. Lo sviluppo. Il procedere.

443 – 101, 6. Quanto più possibile. Per quanto possibile.

444 – 101, 7. Prevenire. Dominare, eliminare per tempo.

445 – 101, 9. Evitare che abbia rapporti. Che sia raggiungibile dal male.

446 – 101, 9. Con il male. Con il corpo.

447 – 101, 9. Quei casi in cui. Basta una quantità media di sonno, dell'acqua e un poco di pane<sup>144</sup>.

448 – 101, 11. Percezione. Il contatto, la comprensione diretta, ovvero la contemplazione.

449 – 101, 10. Tutto quel che insidia. Ovvero, tutto quel che si oppone.

450 – 101, 10-11. Lo spirito. Contro lo spirito immaginativo.

---

<sup>143</sup> A partire da poche linee che si intrecciano. Cfr. Arist., *Insomn.*, 460b (Mugnier 2002<sup>3</sup>, p. 82).

<sup>144</sup> Si tratta, insomma, di quei contatti inevitabili con la fisicità.

451 – 142 C 165, 05 (100, 10). τμητικώτατον. καταλυτικώτατον<sup>28</sup>.

452 – 142 C 165, 07 (100, 12). πνεῦμα<sup>29</sup>. θεόν.

453 – 142 C 165, 07 (100, 12). ὡσπερ ὅταν. ὡσπερ γὰρ ἀναλυόμενά τινα καὶ λεπυνόμενα μηκύνονται καὶ πλατύνονται, καὶ πλείονα τόπον καταλαμβάνουσιν, ὡς καὶ τὰ εἰς ἀτμὸν ἐκθυμιώμενα τῶν στερεῶν σωμάτων· οὕτω δὴ τοῦναντίον γίνεται συναγομένων καὶ παχυνόμενων. συστέλλονται γὰρ εἰς ἐλάττονα ὄγκον, καὶ κατέχουσιν ἥττονα τόπον ἢ πρότερον, ὡς καὶ ὁ ἀήρ παχυνόμενος καὶ γινόμενος ὕδωρ εἰς ἐλάττονα τοῦ προτέρου ὄγκον συνάγεται, καὶ αὐτὸ τὸ ὕδωρ πηγνύμενον εἰς κρύσταλλον. οὕτω τοίνυν, φησί, καὶ τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, διαπλάσθην ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ αὐταρκες εἰς τὸ πληροῦν τὰς τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίας· ἐὰν ὑπὸ συμβάσης τινὸς παχύτητος συσταλῆ εἰς ἐλάττονα ὄγκον, ἔπεται εἶναι μέρη τινὰ τῶν κοιλιῶν τοῦ ἐγκεφάλου κενά. εἶτα ἐπεὶ οὐκ ἔστι τοῦτο τῆ φύσει δυνατὸν τὸ εἶναι κενόν τι ἐν τοῖς οὕσιν, ἔπεται ἐξ ἀνάγκης εἰσκρίνεσθαι ἐν τοῖς τοιοῦτοις κενώμασι πονηρόν τι πνεῦμα, ὃ φ' οὐ πάσχειν ἀνάγκη μετὰ τῆς φαντασίας τὸ ζῶον.

454 – 142 D 165, 08 (100, 13). συνειληθῆ. συσταλῆ εἰς μείονα ὄγκον.

455 – 142 D 165, 11 (100, 15). φύσεως. δόγμα γὰρ ἐστὶ φιλόσοφον, ὅτι οὐδὲν κενόν.

456 – 142 D 165, 15 (100, 19). πλήρεις. πεπληρωμένας.

457 – 142 D 165, 15 (100, 19). δίκη. καταδίκη.

458 – 142 D 165, 16 (100, 20). ἐκεῖνο. ὃ ἔφη νοερὰν ἐπιβολήν.

459 – 142 D 165, 16-17 (100, 20). τέλος εὐσεβείας. τελειότης θειότητος.

[11]

460 – 143 A 165, 18 (100, 21). ἡμεῖς μὲν. ἐνταῦθα ἐπανάληψιν ποιούμενος τῶν λεχθέντων ἀναφαίνει καὶ τὸν σκοπὸν τοῦ βιβλίου·

Si è optato per suddividere la glossa, cambiando lemma di riferimento per la seconda parte.

<sup>28</sup> Vedi nota precedente.

<sup>29</sup> τὸ πνεῦμα Pietrosanti 1999, p. 62, l. 5.

451 – 101, 10. Più tagliente. Più letale.

452 – 101, 13. Uno spirito. Una divinità.

453 – 101, 14. Mentre, qualora. Come alcune cose, se scomposte e suddivise in unità più piccole, aumentano in lunghezza e in larghezza, e vanno a occupare uno spazio maggiore (ad esempio quelle sublimite a partire da corpi solidi), così succede l'opposto alle cose ristrette e condensate. Infatti, queste si vanno a concentrare in una massa più contenuta e occupano uno spazio inferiore rispetto a prima, come l'aria, addensatasi e divenuta acqua, si restringe in una massa più piccola di prima, e parimenti l'acqua, a sua volta, nel diventare ghiaccio<sup>145</sup>. Lo stesso dunque, afferma Sinesio, capita allo spirito immaginativo, plasmato dal Demiurgo tale da essere sufficiente a riempire le cavità encefaliche: qualora, da una data grossezza, esso si contrae in una massa minore, ne consegue che alcune parti delle cavità dell'encefalo restano vuote. Quindi, poiché questo in natura non è ammissibile – cioè che esista il vuoto fra gli esseri –, ne deriva che necessariamente si insinuerà in questi spazi vuoti uno spirito malvagio, a causa del quale, inevitabilmente, l'essere vivente soffrirà, insieme con la sua facoltà immaginativa.

454 – 101, 14. Si contrae. Si riduca a una massa minore.

455 – 101, 17. La natura. È una regola filosofica che stabilisce che non possa sussistere il vuoto.

456 – 101, 20. Riempiti. Siano colmati.

457 – 101, 21-22. Un castigo. Una punizione.

458 – 101, 23. Nel primo caso. In quella che Sinesio ha definito percezione intellettuale.

459 – 101, 23. Il fine della pietà religiosa. Il compimento della religiosità.

[11]

460 – 101, 25. Ecco dunque perché noi. In questo passo, facendo una ripresa di quanto già detto, Sinesio espone lo scopo del libro: 'seb-

---

<sup>145</sup> In realtà, come noto, in fase di congelamento l'acqua aumenta di volume.

ὅτι περὶ τῆς καθ' ὕπνους μαντικῆς μὲν προεθέμεθα λέγειν, ὁμῶς ἀναγκασθέντες πολὺν τινα λόγον ἐποίησάμεθα καὶ περὶ τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος ὡς ἡγουμένου καὶ ἀναγκαίου πράγματος ὄντος λεχθῆναι.

461 – 143 A 165, 19 (100, 22). ἐπιβαλλόμενοι<sup>30</sup>. ἐπιχειρήσαντες.

462 – 143 A 165, 20-166, 01 (100, 23). ἐπὶ τούτῳ. ἐπέκεινα τούτου.

463 – 143 A 166, 01 (100, 24). περιειργάσμεθα. περιεργότερον διεξήλθομεν.

464 – 143 A 166, 01-02 (100, 24). τοῦ λόγου. τῆς ἀποδείξεως.

465 – 143 A 166, 02 (100, 24). ἐνθάδε. περὶ τὴν μαντικὴν.

466 – 143 A 166, 02 (100, 25). ἀναπέφηνεν. ἀπεφάνθη.

467 – 143 A 166, 03 (100, 25). πνεύματος. φανταστικοῦ.

468 – 143 A 166, 04 (100, 26). εὐσεβείας. ἐνθέου πολιτείας.

469 – 143 A 166, 05 (100, 27). αὐτό. τὸ φανταστικὸν πνεῦμα.

470 – 143 A 166, 05 (100, 27). διὰ τὸ τοιοῦτο. διὰ τὴν μαντικὴν.

471 – 143 A 166, 06-143 B 166, 07 (100, 28). φλεγμινούσης. τρυφώσης.

472 – 143 B 166, 07 (102, 1). ἄτυφον. εὐτελεῖ, ἐγκρατῆ.

473 – 143 B 166, 08 (102, 2). τῷ πυθοῖ. ἐν.

474 – 143 B 166, 09 (102, 3). δεῖ. ἐλλείπει.

475 – 143 B 166, 10 (102, 4). ὁ δέ. οὗτος.

476 – 143 B 166, 12 (102, 5). καὶ τό. τὸ διὰ τὴν ἔφεςιν τῆς μαντικῆς.

477 – 143 B 166, 13 (102, 6). ἐρασθῆναι. εἰς τό.

478 – 143 B 166, 13 (102, 6). συναφθῆναι. αὐτῷ τῷ θεῷ.

479 – 143 B 166, 15-16 (102, 8). παρυφιστάμενον. ἐπόμενον.

480 – 143 B 166, 16 (102, 9). τὸ τιμιώτατον. τὸ συναφθῆναι τῷ θεῷ.

481 – 143 C 166, 17 (102, 9). οὐδέ. οὐδὲ γὰρ διὰ τὴν πρὸς θεὸν οἰκειώσιν τῆς ψυχῆς ἐλάττων ἂν ἔπειτα εἶη καὶ ἀμελείας ἀξία ἢ ἐν τῇ μαντικῇ χρειᾷ· ἀλλὰ μέχρις ἂν ἄνθρωπος διαμένη, χρήζει καὶ ταύτης.

<sup>30</sup> ἐπιβαλλόμενοι Pietrosanti 1999, p. 63, l. 6.



bene avessimo premesso di parlare della mantica onirica, nondimeno, costretti dalla necessità, abbiamo fatto un ampio discorso anche in merito allo spirito immaginativo'; come a dire che esso è per la questione il fattore principale e determinante.

461 – 101, 25. Che ci eravamo accinti. Che ci eravamo messi.

462 – 101, 27. Pure. Oltre a questo.

463 – 101, 27. Ci siamo dedicati. Abbiamo esposto in maniera piuttosto accurata.

464 – 101, 28. Dal nostro discorso. Dalla nostra trattazione.

465 – 101, 29. Il suo. Con riferimento alla mantica.

466 – 101, 28. È emerso. È apparso.

467 – 101, 29-30. Di uno spirito. Immaginativo.

468 – 101, 32. Di pietà religiosa. Di una condotta di vita ispirata da Dio.

469 – 101, 31. Quello. Lo spirito immaginativo.

470 – 101, 32. Per questo. Per la mantica.

471 – 103, 1. Ricolma di cibi. Lussuosa.

472 – 103, 1. Modesta. Frugale, umile.

473 – 103, 3. Il tripode di Pito. Come se stesse sul tripode.

474 – 103, 3. È ben lontano dal. Evita di.

475 – 103, 4. Egli. Questo.

476 – 103, 6. Così come. Quel che avviene per la brama della predizione.

477 – 103, 8. A innamorarsi. Fino a innamorarsi.

478 – 103, 9. Ad averci un contatto. Con la divinità.

479 – 103, 12. Come conseguenza immediata. Come effetto.

480 – 103, 12. La più preziosa. Avere un contatto con Dio.

481 – 103, 13. Non. Non per la propensione dell'anima verso Dio l'utilità della mantica sarebbe dunque inferiore e degna d'indifferenza; al contrario, finché l'uomo persista, ne avrà bisogno<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> Si intende un bisogno anche utilitaristico, in accordo con il pensiero di

482 – 143 C 166, 19 (102, 11). ἀνεπίστρεπτος. ὥσπερ ἡ σελήνη παρὰ τοῦ ἡλίου φωτιζομένη τὸ πρὸς ἡμᾶς πρόσωπον αὐτῆς ἐπιτόλαιον ἔχει τὸ φῶς, καὶ οὐ συνανακίρναται αὐτῷ διὰ τὸ πλεῖστον τῆς ἀποχῆς· ὅταν δὲ ἄρξῃται ἐπιστρέφεσθαι πρὸς αὐτόν, εἰς βάθος ἤδη φωτίζεται καὶ λαμπρύνεται, συνανακινῶσα τὸ ἀμυδρὸν ἑαυτῆς φῶς τῷ πολλῷ τῷ ἀπὸ τοῦ ἡλίου διὰ τὴν πρὸς αὐτόν ἐγγύτητα· οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν δέχεται μὲν αὐγὰς παρὰ τοῦ κυρίως νοῦ, ἢ μᾶλλον παρὰ τοῦ θεοῦ· ἀλλ' ἐπιπολαίως μὲν, ὅταν ἐπιστρέφηται πρὸς τὰ αἰσθητά· διὰ βάθους δέ, ὅταν ἐπιστρεφομένη πρὸς θεὸν ἐγγίξῃ αὐτῷ. τότε γοῦν, φησίν, οὐκ ἀνεπίστρεπτός ἐστι τοῦ ζώου πάντη<sup>31</sup>, ἀλλ' ἐπιστρέφεται καὶ εἰς τὰ αἰσθητά, καὶ ἐκ περιωπῆς ἀποσκοπεῖται αὐτὰ καθαρώτερον ἤδη, διὰ τὸ μὴ συμπεφύρθαι αὐτοῖς, μηδὲ συγχεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν.

483 – 143 C 166, 20 (102, 12). τὰ κάτω. τὰ ἐν κόσμῳ πράγματα.

484 – 143 C 167, 01 (102, 13). οὔσα. ὅτε τὴν ὑλικωτέραν εἶχε ζωὴν.

485 – 143 C 167, 01 (102, 13). μένουσα. ἡ ψυχὴ ἀπερίσπαστος ἐκ τῆς ὕλης.

486 – 143 C 167, 02 (102, 14). ινδάματα. εἰκασίας καὶ προτυπώματα.

487 – 143 C 167, 03 (102, 15). κατιόντα. ὥσπερ καὶ τὸ ἡλίου φῶς τόπους ῥυπαροὺς διερχόμενον οὐ μολύνεται.

488 – 143 D 167, 04 (102, 15). ὁ κρείττων. ὁ νοῦς.

489 – 143 D 167, 04 (102, 16). χείρονος. σώματος.

490 – 143 D 167, 05 (102, 17). παισί. τοῖς ἐμοῖς.

491 – 143 D 167, 06 (102, 17). συσκευασαμένους. ἢ ὡς ἐφόδια ποικίλα καὶ πολλὰ λαβόντας.

492 – 143 D 167, 07 (102, 18). πυθῶδε. εἰς δελφούς.

493 – 143 D 167, 07 (102, 18). ἄμμωνος. ἄμμωνά φασι τὸν δία. ἔστι δὲ ἄμμωνος ἱερὸν μεταξὺ κείμενον νεῖλου καὶ λιβύης, νεῖλου μὲν

<sup>31</sup> πάντη Pietrosanti 1999, p. 64, l. 11.

482 – 103, 15. Indifferente. Come la luna, quando ha la propria faccia rivolta verso di noi, pur illuminata dal sole, possiede una luce di superficie e non la fonde con quella solare per l'enorme distanza, ma, quando si accinge a volgersi verso il sole, allora si illumina in profondità e risplende, fondendo la propria debole luce con quella estremamente maggiore che da quello le giunge, causa la prossimità che ha con il sole; così, anche la nostra anima riceve i raggi che le giungono con esattezza dall'intelletto, o piuttosto dalla divinità: ma in maniera superficiale, qualora essa sia rivolta verso gli enti sensibili; in profondità, qualora invece, rivolta verso Dio, si approssimi a lui. Perciò, dice Sinesio, l'anima non si dimostra affatto indifferente nei confronti dell'essere vivente, ma si rivolge comunque anche agli enti sensibili e dal suo luogo di osservazione li analizza in maniera più oggettiva, proprio per il fatto di non essere a essi mescolata, né da quelli turbata.

483 – 103, 16. Ciò che si trova in basso. Gli enti encosmici.

484 – 103, 17. Quando si trova. Quando conduceva un'esistenza più incline alla materia.

485 – 103, 18. Restando immobile. L'anima, non disturbata dalla materia.

486 – 103, 18-19. Le rappresentazioni. Le immagini e i calchi.

487 – 103, 19. Scendere. Come la luce del sole raggiunge luoghi impuri senza corrompersi.

488 – 103, 21. Le entità superiori. L'intelletto.

489 – 103, 21. Quelle inferiori. Il corpo.

490 – 103, 23. Figli. I figli di Sinesio.

491 – 103, 24. Di preparare i bagagli. Ovvero, di procurarsi molte e varie provviste.

492 – 103, 25-26. L'oracolo di Pito. A Delfi.

493 – 103, 26. Quello di Ammone. Identificano Ammone con Zeus. Il tempio di Ammone si trova a metà fra il corso del Nilo e la Libia, a

---

Sinesio, che traduce la profezia in un interesse delle entità superiori per quelle inferiori (vd. *De insomn.*, 11, dove l'autore cita l'espressione «scendere senza scendere», riferendosi in particolare all'anima).

δυτικώτερον, λιβύης δὲ καὶ κυρήνης ἀνατολικώτερον· νοτιώτερον δὲ τοῦ αἰγυπτιακοῦ πελάγους στάδια ἀφ'.

494 – 143 D 167, 08 (102, 19). καταδαρθεῖν. κατακλιθῆναι.

495 – 143 D 167, 08 (102, 19). καταδαρθεῖν. ὄμηρος περὶ πηνελόπης ἐν ὀδυσσεΐα φησίν, οὐ μελλούσης ἤδη κοιμηθῆναι ἐκείνης· ὅμως παραινεῖ ὁ συνέσιος οὕτως εὐχεσθαι, καὶ τοὺς μέλλοντας κοιμηθῆσθαι.

496 – 143 D 167, 09 (104, 1). ἡ δ' ὕδρηναμένη. ἐν τῷ ιζ' γράμματι τῆς ὀδυσσεΐας ταῦτά φησιν ὄμηρος περὶ τῆς πηνελόπης·

‘ἡ δ' ὕδρηναμένη, καθαρὰ χροῖ θ' εἶμαθ' ἔλοῦσα,

εὐχετο πᾶσι θεοῖσι τεληέσσας ἐκατόμβας

ῥέξειν, αἶ κέ ποθι ζεὺς ἄντιτα ἔργα τελέσση’.

καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν φησί·

‘τοῖσι δὲ μύθων ἤρχε περίφρων πηνελόπεια·

“τηλέμαχ’, ἦ τοι ἐγὼν ὑπεράϊον εἰσαναβᾶσα

λέξομαι εἰς εὐνήν, ἣ μοι στονόεσσα τέτυκται,

αἰεὶ δάκρυσ' ἔμοῖσι πεφυρμένη, ἐξ οὔ ὀδυσσεὺς

ᾧχεθ' ἄμ' ἀτρεΐδησιν ἐς ἴλιον”’ καὶ τὰ ἐξῆς.

497 – 143 D 167, 09 (104, 1). ἡ δ' ὕδρηναμένη. νιψαμένη δι' ὕδατος ἢ πηνελόπη.

[12]

498 – 143 D 167, 11 (104, 3). ὥσπερ ἴσως. ἢ ὡς ὥσπερ τὴν πηνελόπην αἰτοῦσαν ἐποίησεν ἐν τοῖς ἔπεσι.

ovest del Nilo e a est della Libia e di Cirene; a millecinquecento stadi<sup>147</sup> a sud del mare egizio<sup>148</sup>.

494 – 103, 26. Addormentarsi. Coricarsi.

495 – 103, 26. Addormentarsi. Omero nell'*Odissea* si esprime con termini analoghi riferendosi a Penelope, che pure non era in procinto di mettersi a letto; tuttavia, Sinesio invita a pregare in questo modo anche coloro che stanno per coricarsi.

496 – 105, 1. Dopo essersi aspersa con acqua. Nel diciassettesimo canto dell'*Odissea* Omero afferma quanto segue riferendosi a Penelope:

“Ma piuttosto bagnarvi, e metti indosso vesti pulite,  
e fai voto a tutti gli dei di sacrificare rituali ecatombi,  
se mai Zeus porti a compimento le azioni riparatrici”<sup>149</sup>.

E poco più avanti di nuovo afferma:

“Fra loro cominciò a parlare la saggia Penelope:

“Telemaco, io, per parte mia, salirò di sopra,  
e mi stenderò sul letto, che per me è sede di lamenti  
e sempre è bagnato delle mie lacrime, da quando Ulisse  
se ne andò a Ilio con gli Atridi”<sup>150</sup>, eccetera.

497 – 105, 1. Dopo essersi aspersa con acqua. Dopo che si fu lavata con dell'acqua, Penelope.

[12]

498 – 105, 3. Come forse. Ovvero, come Omero rappresentò nei suoi versi Penelope pregare.

---

<sup>147</sup> Ovvero, all'incirca, trecento chilometri.

<sup>148</sup> Cfr. Hdt., II, 42 (Legrand 2003<sup>4</sup>, II, p. 96) e Plu., *Is. Os.*, 9 (354c-d) (Froidefond 2003<sup>2</sup>, pp. 184-185).

<sup>149</sup> Hom., *Od.*, XVII, 48-51 (Bérard 2002<sup>12</sup>, III, p. 24; Di Benedetto 2010, p. 887).

<sup>150</sup> Hom., *Od.*, XVII, 100-104 (Bérard 2002<sup>12</sup>, III, p. 26; Di Benedetto 2010, p. 895).

499 – 143 D 167, 12 (104, 4). πάρεστιν. ὄρα ὅπως κἀνταῦθα ὁ συνέσιος τῆ τῶν χαλδαίων δόξῃ ἀκολουθεῖ. ἐκεῖνοι γὰρ διαφορὰς φασιν εἶναι δαιμόνων. τοὺς μὲν γὰρ αἰθερίους φασί, τοὺς δὲ ἀερίους, τοὺς δὲ προσγείους, τοὺς δὲ ὑδραίους, τοὺς δὲ ὑποχθονίους. τοὺς γοῦν περὶ γῆν καὶ ὕδωρ καλινδουμένους ψευδεῖς τὴν φύσιν φασίν, ἅτε πόρρω τῆς θείας γνώσεως ὄντας καὶ τῆς ἀφεγγοῦς ὕλης ἀναπεπλησμένους· τοὺς δὲ αἰθερίους ἀληθεῖς, ἅτε πόρρω μὲν τῆς γῆς ὄντας, ἐγγὺς δὲ τῆς θείας γνώσεως.

500 – 143 D 167, 12 (104, 4). ὁ πόρρω θεός. ὁ τῆς αἰθερώδους τάξεως.

501<sup>32</sup> – 144 A 167, 13 (104, 5). πραγματευσασμένων. ἡμῶν.

502<sup>33</sup> – 144 A 167, 15 (104, 6). τῆς τελετῆς. τελετὰς κυρίως φασί τὰ μυστικῶς παραδιδόμενα λόγοις καὶ ἔργοις ἔν τε πυθία καὶ ἐλευσῖνι καὶ τοῖς ἄλλοις μαντείοις. νῦν δὲ καταχρηστικῶς λέγει τελετὴν καὶ τὴν δι' ὄνειρων μαντικὴν.

503 – 144 A 167, 16 (104, 7). ἔναι. τινές.

504 – 144 A 167, 18 (104, 9). τιμημάτων. ὥσπερ οἱ ἀθηναῖοι κατ' ἐκτίμησιν τῶν ὑπαρχόντων ἐκάστῳ τῶν πλουσίων πολιτῶν τοὺς πλείονα κεκτημένους οὐσίαν ἠροῦντο τριηραρχεῖν, οὕτω, φησί, καὶ τοὺς ἱεροφάντας αἱ πόλεις ἠροῦντο τοὺς πλουσιωτέρους καὶ ἐντιμωτέρους. οὗτοι γὰρ δύνανται συνάγειν τὰ χρειώδη πανταχόθεν πρὸς τὴν τέχνην. τὴν γοῦν διὰ τῶν τοιούτων μαντικὴν ἀπαγορεύει.

505 – 144 A 167, 18 (104, 9). δεῖ. χρεῖα ἐστί.

506 – 144 A 168, 01 (104, 10). κρηῖσσαν. κρητικὴν.

507 – 144 B 168, 05 (104, 13). ἡμὲν δυσσομένου. ἐκ τῆς ὀδυσσεΐας

**32** In Pietrosanti 1999, p. 66, ll. 11-15, questo commento e il successivo sono invertiti per errore.

**33** Vedi nota precedente.

499 – 105, 4-5. Si farà presente. Si osservi come anche in questo passo Sinesio si attenga alla dottrina dei Caldei. Quelli infatti affermano che vi siano delle differenze fra i demoni. Sostengono che alcuni siano eterei, altri aerei, altri terrestri, altri acquatici, altri ancora sotterranei. Dicono che quelli che vagano sulla terra e in acqua siano falsi per natura, giacché si trovano lontano dalla conoscenza divina e sono composti di materia oscura; quelli eterei invece sarebbero veritieri, poiché si trovano lontano dalla terra e vicino alla conoscenza divina<sup>151</sup>.

500 – 105, 4. La divinità, da lontana che è. La divinità dell'ordine etereo.

501 – 105, 5. Senza essersi attenuti. Noi.

502 – 105, 7. Misterico. Con 'misteri' si intendono propriamente quelle verità esoteriche trasmesse a parole e gesti nella sede della Pizia e a Eleusi e negli altri oracoli. Qui Sinesio definisce impropriamente 'cerimoniale iniziatico' la mantica onirica.

503 – 105, 8-9. Alcune. Certe.

504 – 105, 9. Tra coloro che versano i tributi. Come gli Ateniesi, in base alla stima delle risorse economiche proprie di ciascun cittadino abbiente, selezionavano quelli in possesso di una ricchezza maggiore per finanziare una trireme, così, dice Sinesio, anche gli ierofanti erano scelti dalle città fra i cittadini più ricchi e più in vista. Costoro infatti erano in grado di riunire da ogni luogo quanto serviva per quell'arte<sup>152</sup>. Sinesio rigetta queste tipologie di mantica.

505 – 105, 10. Si richiedono. Sono necessarie.

506 – 105, 12. Cretese. Dell'isola di Creta<sup>153</sup>.

507 – 105, 14. Là dove tramonta. Il passo è tratto dall'*Odissea* di

---

<sup>151</sup> Cfr. Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, pp. 138-139).

<sup>152</sup> Cfr. Ps.-X., *Ath.*, 1, 13 (Marchant 1966<sup>5</sup>, p. a i 13).

<sup>153</sup> Κρησσα infatti, propriamente, è il sostantivo, maschile e femminile, per indicare un abitante dell'isola di Creta; κρητικός, invece, è l'aggettivo.

ὀμήρου τοῦτο· ὑπερίονα δὲ λέγει τὸν ἥλιον ὄμηρος, ἀπὸ τῆς “ὑπέρ” προθέσεως δηλοῦσης τὸ ἄνω, καὶ τοῦ “ἵεναι” ῥήματος δηλοῦντος τὸ πορεύεσθαι, τοῦτ’ ἔστιν ὁ ἐπάνω ἡμῶν καὶ τῆς γῆς πορευόμενος.

508 – 144 B 168, 05 (104, 13). ὑπερίονος. ἡλίου.

509 – 144 B 168, 05 (104, 13). ἀνιόντος. ἀνατέλλοντος.

510 – 144 B 168, 06 (104, 14). ταῦτα. τὰ περὶ δύσεως καὶ ἀνατολῆς.

511 – 144 B 168, 08 (104, 15-16). τῶν ὑπαρχόντων. τῆς ἐνούσης οὐσίας.

512 – 144 B 168, 08 (104, 16). ὄρᾶ. εἰς τέσσαρα τέλη διαιρουμένης τῆς πολιτείας τῶν ἀθηναίων, τὸ μὲν ἐκάλουν τῶν πεντακοσιομεδίμων, τὸ δὲ τῶν ἰπέων, τὸ δὲ τῶν ζευγιῶν, τὸ δὲ τῶν θητῶν. τοῦτο δὲ τὸ θητικὸν ἦν καὶ ἀπορώτατον, ἐπὶ μισθῶ τὴν ἡμερησίαν ποιούμενον αἰεὶ ἐργασίαν. τὰ μέντοι τέλη ταῦτα καὶ τιμήματα ἔλεγον οἱ ἀθηναῖοι.

513 – 144 C 168, 11 (104, 18). ὥστε ἀποζῆν. μόλις ζῆν.

514 – 144 C 168, 11 (104, 18). πρόσκωπος. διὰ τοῦ ἀκατίου.

515 – 144 C 168, 11 (104, 19). ὁ θῆς. ὁ μισθωτός.

516 – 144 C 168, 12 (104, 19). μετοίκιον. ἔθος ἦν τοῖς ἀθηναίοις λαμβάνειν καθ’ ἕκαστον ἔτος δραχμὰς ἰβ’ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἐρχομένων εἰς ἀθήνας ξένων κατοικίας ἔνεκα, καὶ τοῦτο ἐκαλεῖτο μετοίκιον.

517 – 144 C 168, 12 (104, 19). μετοίκιον. τοῖς ἔξωθεν μετοικιζόμενοις εἰς ἀθήνας.



Omero<sup>154</sup>. Egli chiama il sole Iperione<sup>155</sup>, per il fatto che il prefisso *hypèr* indica l'alto e il verbo *ienai* il movimento: si ottiene dunque 'colui che procede al di sopra di noi e della terra'<sup>156</sup>.

508 – 105, 14. Iperione. Il sole.

509 – 105, 14. Sorge. Si alza.

510 – 105, 15. Queste cose. Quelle riferite al tramonto e all'alba.

511 – 105, 17. Le risorse economiche. La ricchezza a disposizione.

512 – 105, 18. Lo fa. Lo stato ateniese era ripartito in quattro classi: la prima era detta dei pentacosimedimni, la seconda dei cavalieri, la terza degli zeugiti, la quarta dei teti. Quest'ultima era la più povera, composta da coloro che svolgevano sempre un lavoro giornaliero dietro compenso. Gli Ateniesi, d'altronde, chiamavano queste classi anche 'censi'<sup>157</sup>.

513 – 105, 19. Per vivere. Per sopravvivere.

514 – 105, 20. Il rematore. Di battello.

515 – 105, 20. Il servo a ore. Il salariato.

516 – 105, 21-22. Tassa di residenza. Gli Ateniesi avevano l'usanza di riscuotere ogni anno dodici dracme dagli stranieri che si recavano nella loro città, in cambio della concessa permanenza: la chiamavano 'tassa di residenza'<sup>158</sup>.

517 – 105, 21-22. Tassa di residenza. Che veniva richiesta a coloro che si trasferivano ad Atene da altri luoghi.

---

<sup>154</sup> Vd. *De insomn.*, 12, e nota *ad loc.*

<sup>155</sup> *Idem.*

<sup>156</sup> Vd. *scholia in Hom., Od.*, I, 8 (Dindorf 1855, p. 12).

<sup>157</sup> Cfr. Ps.-Arist., *Ath.*, 7, 3 (Chambers 1994, p. 5); Plu., *Sol.*, 18 (Flacelière – Chambry – Juneaux 2003<sup>3</sup>, p. 30); Harp., s.v. *ἰππᾶς* (Keaney 1991, p. 136). Per maggiori dettagli sulle classi sociali nell'Atene classica vd. *De insomn.*, 12, e nota *ad loc.*

<sup>158</sup> Harp., s.v. *μετοίκιον* (Keaney 1991, pp. 174-175); Phot., s.v. *μετοίκιον* (Theodoridis 1998, pp. 562-563).

518 – 144 C 168, 13 (106, 1). ἔτεοβουτάδης. ἔτεοβουτάδαι γένος τι ἀρχαῖον ἐπίσημον καὶ περιφανές ἐν ἀθήναις, ἀφ’ οὗ αἱ τῆς ἀθηνᾶς ἐξελέγοντο ἰέρειαί. ἐτυμολογεῖται δὲ ἀπὸ τοῦ “ἔτεόν” τὸ ἀληθές, τοῦτ’ ἔστιν οἱ ἀληθῶς ἐκ τῆς τοῦ βούτου γενεᾶς καταγόμενοι· βούταν δὲ καλεῖ τὸν πανόπτην ἄργον ὁ τραγικὸς αἰσχύλος, ἦτοι βουκόλον, ὡς ἐπιστατοῦντα καὶ ἐπόμενον τῇ ἰοῖ τῇ θυγατρὶ τοῦ ἰνάχου. φέρει γὰρ αὐτὴν λέγουσαν οὕτως· ‘φοβοῦμαι/ τὸν μυριωπὸν εἰσορῶσα βούταν’.

519 – 144 C 168, 14 (106, 2). δημοτικόν. κοινωνικόν.

520 – 144 C 168, 16 (106, 3-4). τὸ πανταχοῦ παρεῖναι<sup>34</sup>. τὸ μὴ κατοικῆσαι εἰς ἓνα τόπον, ἢ ὡς ἢ εἰς τὸ τῆς κασταλίας ὕδωρ ἢ εἰς τὴν τῶν δελφῶν πέτραν ἢ εἰς τὸ κατὰ γῆς τροφονίου μαντεῖον.

521<sup>35</sup> – 144 C 168, 17 (106, 4). ὑδωρ. ἐπειδὴ περὶ ἱστοριῶν ἐμνήσθη τινῶν ἐνταῦθα ὡς ἐν βραχεῖ, ἀναγκαῖον ταύτας πρότερον ἀναπτύξαι σαφηνείας ἕνεκα τοῦ λόγου. περὶ τὴν ἀντιόχειαν τῆς συρίας ἐστὶ πηγὴ τις ὄνομα κασταλία, ἐν ἣ χρησιμωδεῖν ἔλεγον τὸν ἀπόλλωνα οὕτως· πῶς· ἐν τῇ ἐκροῇ τοῦ ὕδατος ἀνεδίδοδοτο πνεῦμα, ὅπερ ἄλλοτε ἄλλην καθίστα τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν, ἣν περισκοποῦντες οἱ μάντιες τὰ μέλλοντα προὔλεγον. μία μὲν οὖν αὕτη ἐστὶν ἱστορία, ἕτερα δὲ ἡ περὶ τῆς τῶν δελφῶν πέτρας. ἔστι δὲ αὕτη κατὰ τὴν τῆς φοκίδος ἐπαρχίαν, νοτιωτέρα μὲν ὄρους τοῦ παρνασοῦ σταδίοις τριακοσίοις, ἀρκτικωτέρα δὲ τοῦ κορινθιακοῦ κόλπου σταδίοις διακοσίοις ἔγγιστα. ἦν δὲ ἱερὸν ἐκεῖ περὶ τι πετρῶδες ὄρος, καὶ ἐν αὐτῷ ὁ

<sup>34</sup> 144 C 168, 17. ὑδωρ Pietrosanti 1999, p. 69, l. 4. In virtù del cambiamento di lemma, abbiamo invertito l'ordine dei commenti, anticipando questo al seguente rispetto all'edizione critica.

<sup>35</sup> Vedi nota precedente.

518 – 107, 1. Eteobutade. Gli Eteobutadi era una famiglia antica, insigne e conosciuta di Atene, dalla quale venivano selezionate le sacerdotesse di Atena. L'etimologia si basa su *eteòn*, 'il vero': si ottiene dunque 'coloro che veramente discendono dalla famiglia del bovaro'<sup>159</sup>. Il tragediografo Eschilo chiama 'bovaro' – ovvero pastore di buoi – Argo Panoptes, poiché seguiva e controllava Io, figlia di Inaco; così, infatti, il poeta la fa esprimere: "Ho orrore/ – lo vedo – del bovaro dai mille occhi"<sup>160</sup>.

519 – 107, 2. Popolare. Comune.

520 – 107, 4. Di trovarsi dappertutto. Di non trovarsi in un posto solo, ovvero nell'acqua della fonte Castalia, o nella rupe di Delfi, o nel responso di Trofonio che proviene dalla terra.

521 – 107, 5. Dall'acqua. Poiché in questo passo Sinesio ha ricordato stringatamente alcune leggende, perché il discorso risulti chiaro, è necessario prima spiegarle. Nei pressi di Antiochia, in Siria, c'è una fonte chiamata Castalia, nella quale si diceva che Apollo fornisse dei vaticini come segue: lo sbocco dell'acqua emetteva un soffio, che determinava in un senso o in un altro il movimento dell'acqua stessa; proprio osservando quest'ultimo gli indovini predicevano il futuro<sup>161</sup>. Questa, appunto, è una prima leggenda; un'altra è quella della rupe di Delfi. Essa si trova nella regione della Focide, trecento stadi più a sud del monte Parnaso e, all'incirca, duecento stadi più a nord del golfo di Corinto<sup>162</sup>. Là, su di un monte roccioso, vi era un santuario, nel quale si trovava il

---

<sup>159</sup> 'Bovaro', infatti, si dice βούτης. Cfr., s.v. Ἐτεοβουτάδα, i lessici di Arpocrazione (Keaney 1991, p. 115) e Fozio (Theodoridis 1998, nn° 2056-2057, p. 198), nonché EM, (Gaisford 1848, p. 1107); vd. anche D., *In Mid.*, 182 (Dilts 2005, p. 223).

<sup>160</sup> A., *Pr.*, 567-568 (Mazon 2002<sup>14</sup>, p. 181).

<sup>161</sup> Cfr. Paus., X, 8, 9-10 (Rocha-Pereira 1989, pp. 104-105).

<sup>162</sup> Ovvero, all'incirca, cinquanta chilometri più a sud del monte Parnaso e trentacinque chilometri più a nord del golfo di Corinto.

μαντικὸς τοῦ ἀπόλλωνος τρίπους. τρίτη δὲ ἐστὶν ἱστορία, ἡ περὶ οὗ φησι χάσματος γῆς. ἔχει δὲ οὕτως· ἐγένετό τις ἀνὴρ τροφώνιος ὄνομα, μάντις τὴν τέχνην. οὗτος ὑπὸ κενοδοξίας εἰς τι σπήλαιον ἑαυτὸν ἐμβαλὼν καὶ κατακρύψας αὐτοῦ τὸν βίον ἀπήλλαξεν· ὃ δὴ σπήλαιον μαντείας, φησί, ἀνεδίδου τοῖς εἰσιούσι καὶ ἐρωτῶσι περὶ ὅτουοῦν. τούτων δὴ τῶν ἱστοριῶν ἐνταῦθα ὁ συνέσιος ἐμνήσθη διὰ πλείονα τῆς καθ' ἕπνον μαντικῆς ἔπαινον, λέγων ὅτι ἐκεῖνα μὲν τὰ μαντεῖα κόπων καὶ ἀναλωμάτων πλείστων ἐδέοντο. αὕτη δ' ἀπόνως δίδωσι τὰς μαντείας ἅπασιν.

522 – 144 C 168, 18 (106, 5). τὸ δὲ μήτε. τοῦτο δὲ τῶν ἄλλων καὶ ὑπέρτερον, ἢ ὡς τὸ μὴ ἀναγκάζειν ἡμᾶς πρὸς μίαν ἐργασίαν καταγίνεσθαι.

523 – 144 D 168, 20 (106, 7). πρῶτον. ὡς βέλτιον.

524 – 144 D 169, 02 (106, 9). συγκείμενον. σκοπὸν ἔχων ἰδεῖν ἐνύπνιον.

525 – 144 D 169, 03 (106, 10). εἰς τὴν φύσιν. εἰς ἀνάπαυσιν τῆς φύσεως.

526 – 144 D 169, 03-04 (106, 10). οὐκ ἀρκούσης. οὐ δυναμένης τῆς οὐσίας ἡμῶν, ἢ ὡς τῆς φύσεως, ἀεὶ γρηγορεῖν.

527 – 144 D 169, 06 (106, 12). τὸ αἰρετόν. τὸ ἐνύπνιον.

528 – 144 D 169, 06 (106, 12-13). τῷ ἀναγκαίῳ. τῷ ἕπνω.

529 – 144 D 169, 06 (106, 12-13). τῷ ἀναγκαίῳ. τὸν ἕπνον φησὶν ἔργον καὶ ἀναγκαῖον, καὶ τοῦ εἶναι καὶ ζῆν αἴτιον. τὸ δὲ ἐνύπνιον αἰρετόν, καὶ πάρεργον, καὶ τοῦ εἶναι αἴτιον.

530 – 144 D 169, 07 (106, 13). τὸ εἶναι. τὸ εἶναι ζῆν διὰ τῆς ἐν ἕπνω μαντικῆς.

profetico tripode di Apollo<sup>163</sup>. La terza leggenda è legata alla menzione che Sinesio fa della voragine della terra. Questo il contesto: esisteva un tale di nome Trofonio, indovino di mestiere; egli, per la propria vanità, pose fine alla sua vita gettandosi e rimanendo occultato all'interno di una spelonca; si dice che questa caverna desse dei responsi a tutti coloro che si recavano là e che ponevano delle domande su un qualsiasi argomento<sup>164</sup>. Sinesio ha ricordato qui queste leggende proprio per elogiare maggiormente la mantica onirica, sottolineando come tali oracoli richiedessero moltissime fatiche e un gran dispendio di denaro, mentre quella può fornire responsi a chiunque senza sforzo alcuno.

522 – 107, 7. Non ci impone. Questo è il fattore più importante, cioè che la mantica onirica non ci impone di dedicarci a una sola occupazione.

523 – 107, 9. Per primo. In quanto più importante.

524 – 107, 11. Con lo scopo preordinato. Con l'intento di fare un sogno.

525 – 107, 12. Per soddisfare la propria natura. Per il riposo della propria natura.

526 – 107, 13. Non è in grado di sostenere. Poiché la nostra costituzione, ovvero la nostra natura, non è in grado di stare continuamente sveglia.

527 – 107, 16. Ciò che è opzionale. Il sogno.

528 – 107, 16. Alla necessità. Al sonno.

529 – 107, 16. Alla necessità. Sinesio definisce il sonno un'azione necessaria, causa del semplice esistere e del vivere. Definisce invece il sogno un elemento facoltativo, accessorio, causa del benessere.

530 – 107, 17. Il benessere. Si intende il vivere bene, per mezzo della mantica onirica.

---

<sup>163</sup> Cfr. Hdt., VIII, 39 (Legrand 2003<sup>4</sup>, VIII, p. 52).

<sup>164</sup> Cfr. Str., IX, 2, 38 (Meineke 1877, II, p. 584); Paus., IX, 39, 5 ss. (Rocha-Pereira 1989, p. 77 ss.).

531 – 144 D 169, 07 (106, 13). τῷ εἶναι. τῷ ζῆν.

532 – 145 A 169, 11 (108, 2). τινι. πράξει.

533 – 145 A 169, 11 (108, 2). γένεοιο. σύ.

534 – 145 A 169, 11 (108, 2-3). εἰς αὐτήν. τὴν πρᾶξιν.

535 – 145 A 169, 12 (108, 3). ὠφελοῖο. κωλυόμενος δηλονότι.

536 – 145 A 169, 12 (108, 3). οὔτε γάρ. εἰρήκει γὰρ ὀπισθεν ὅτι ὠρισμένοι τόποι καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ τὰ μαντεῖα ἔχοντες, καὶ ἐν ὠρισμένοις καιροῖς παρέχουσι τὰς μαντείας· διὸ καὶ φησι δύσκολον εἶναι διὰ ταῦτα τὴν τοιαύτην μαντικὴν· ἔτι δὲ δύσκολον διὰ τὰ ὄργανα αὐτῆς, ἃ χρῆζει πρὸς ὑπηρεσίαν. ταῦτα γὰρ καὶ δαπάνης ἔφη δεῖσθαι συχνῆς. οὐ γὰρ ῥάδιον ἂν εἴη συγκομίσαι κρηῖσαν βοτάνην, καὶ περὸν αἰγύπτιον, καὶ ὄστουν ἰβηρικόν, καὶ ὅσα ἄλλα ληροῦσιν οἱ περὶ τὰ τοιαῦτα μοχθοῦντες.

537 – 145 A 169, 14 (108, 5-6). ἐφ' οἷς. εἶπω δηλονότι ὄργανοις.

538 – 145 A 169, 15 (108, 6). ἀπήνης. ἀμάξης.

539 – 145 A 169, 16 (108, 7). ἄλλα μέρη. λόγοι καὶ πράγματα μυστηριώδη.

540 – 145 A 169, 17 (108, 8). οὕτω γὰρ εἶπεῖν. ἐξηγόρευσαν δηλαδή.

541 – 145 B 169, 22 (108, 12). ἔθελοντήν. θεῖαν ἀποκάλυψιν.

542 – 145 B 169, 22 (108, 13). όντινοῦν. ἄνθρωπον.

543 – 145 B 169, 23 (108, 13). ὠθισμῶ. οἱ γὰρ τὴν θύραθεν μετιόντες μαντικὴν ἱεροφάνται, οὓς μικρῶ πρόσθεν εἰρήκει, μάγῳ χρώμενοι τέχνη, δι' ἐπωδῶν τινῶν κατάγουσι δαίμονάς τινας, καὶ κατέχουσιν ἄκοντας τυραννικῶς, καὶ πυνθάνονται περὶ ὧν χρῆζουσι μαθεῖν. δῆλον δ' ἐξ ὧν παράγουσι τὴν ἐκάτην λέγουσαν·

531 – 107, 17. Al semplice esistere. Al semplice vivere.

532 – 109, 2. A qualcuna. A qualche attività.

533 – 109, 2-3. Si fosse. Seconda persona singolare<sup>165</sup>.

534 – 109, 4. Nella sua realizzazione. Dell'attività.

535 – 109, 3-4. Potrebbe aiutare. Perché vi sarebbe un qualche impedimento, chiaramente.

536 – 109, 4-5. Non si può. Ha detto infatti prima Sinesio che i luoghi che ospitano oracoli sono circoscritti e pochi, e che trasmettono i loro vaticini in occasioni precise; per questo aggiunge che una tale mantica è difficile; e, in più, è resa complicata dagli strumenti necessari al suo svolgimento. Ha già detto, a questo proposito, che essi richiedono una spesa ragguardevole. Non è certo facile reperire l'erba cretese, la piuma egizia, l'osso iberico e tutti gli altri oggetti che ritengono insensatamente utili quelli che si affannano alla loro ricerca.

537 – 109, 6. Grazie ai quali. Direi che il riferimento è chiaramente agli strumenti.

538 – 109, 7. Un carro. Un barrocchio.

539 – 109, 8. Le altre componenti. Formule e azioni di natura misterica.

540 – 109, 9. D'altronde, questa è la verità. Poiché l'hanno rivelata, chiaramente.

541 – 109, 14. Di sua volontà. La rivelazione divina.

542 – 109, 13. Qualcuno. Un uomo.

543 – 109, 14. Con urti. Quegli ierofanti che Sinesio ha citato poco sopra e che praticano una mantica illecita, ricorrendo all'arte magica, per mezzo di certi incantesimi richiamano dei demoni, li controllano in maniera dispotica contro la loro volontà e li interrogano su quanto desiderano apprendere. Ciò risulta in maniera evidente da questi versi, nei quali compare Ecate che dice:

---

<sup>165</sup> Alla lettera, infatti, per esprimere un senso impersonale Sinesio utilizza la seconda persona singolare γένοιτο ('tu fossi').

ἤεριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθές,  
 ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον, ἦδ' ἐπιβαίνω  
 γαίης ζφοτρόφοιο τεῆς<sup>36</sup> ὑποθημοσύνησι,  
 πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν  
 ἀθανάτων ἔαδε θνητὸς βροτὸς'.

καὶ πάλιν ἄλλος δαίμων ἀναγκαζόμενος λέγειν φησί·  
 'κλυθὶ μευ οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεὶ μ' ἐπέδησας ἀνάγκη'.

καὶ πάλιν ἄλλος φησὶν ἀλλαχοῦ·  
 'τίπτε μ' αἰεὶ θείοντος ἀπ' αἰθέρος ὧδε χατίζων,  
 θειοδάμοις ἐκάτην με θεῖν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις'

καὶ τὰ ἐξῆς. αἰ γὰρ τοιαῦται φύσεις τῶν δαιμόνων παχυνθεῖσαι διὰ κακίαν, καὶ ἄλογον ἐκτήσαντο ψυχὴν, καὶ διὰ τοῦτο πῶς μὲν ἐκόντες, πῶς δὲ ἄκοντες καθέλκονται τοῖς τοιούτοις. φησὶ δὲ καὶ ὁ πλωτῖνος ὅτι 'οὐχ ἢ προαίρεσις, οὐδ' ὁ λόγος ὑπὸ μουσικῆς ἢ γοητείας ἔλκεται ποτε, ἀλλ' ἢ ἄλογος ψυχὴ. καίτοι φιλοῦσι κηλούμενοι, κἂν μὴ τοῦτο αἰτῶνται· οὐδ' ὅταν γοητεύῃ τις, σύνεσιν ὁ γοητευόμενος ἔχει, οὐδ' αἰσθάνεται, ἀλλὰ γινώσκει, ἤδη παθῶν, ὅτι πέπονθεν' ὥστε, ἐπεὶ καὶ αἰ τοιαῦται τῶν δαιμόνων φύσεις γοητείας καὶ ἐπωδαῖς ἠττῶνται, δηλονότι καὶ αὗται ἄλογον ἔχουσι ψυχὴν, καὶ σύνθεσιν, καὶ πάχος.

544 – 145 B 169, 23 (108, 13). μοχλεία. ὡς οἱ τέκτονες.

545 – 145 B 169, 23 (108, 13). βιαζόμενοις. τυραννοῦσιν, ἀναγκάζουσιν ἀνθρώποις.

<sup>36</sup> τεῆς Pietrosanti 1999, p. 70, l. 19, ma cfr. Wolff 1856, p. 155, l. 10.



“Al calar del giorno, io lascio l’aerea, illimitata, costellata, immensa, immacolata dimora divina e mi poso sulla terra nutrice di animali su tua richiesta, persuasa da ineffabili parole, con cui un uomo, un mortale, si è compiaciuto di blandire il cuore degli immortali”<sup>166</sup>.

E ancora, un altro demone, costretto a parlare, afferma:

“Stammi ad ascoltare: sebbene non volessi parlare, mi hai vincolato con la necessità”<sup>167</sup>.

E un altro dice in un altro passo:

“Perché mai, dall’etere che eternamente ruota, hai voluto invocare me, la dea Ecate, con costrizioni che domano gli dei”<sup>168</sup>, eccetera.

Difatti, tali nature demoniche, ispessitesi per la loro malvagità, possiedono un’anima irrazionale e per questo, talvolta in maniera consenziente, talvolta forzatamente, vengono trascinate in basso con simili stratagemmi. Anche Plotino afferma che “non è proprio né della volontà né della ragione essere attratte dalla musica e da un incantesimo, bensì dell’anima irrazionale. Per quanto le persone amino essere ammaliare, non lo domandano espressamente; nel caso in cui qualcuno faccia un incantesimo, l’ammaliato non ne ha consapevolezza, né se ne accorge, ma se ne rende conto quando ha già subito quel che ha subito”<sup>169</sup>, così che, poiché anche tali nature demoniche sono sopraffatte da magie e incantesimi, è evidente che possiedono un’anima irrazionale, nonché consistenza e spessore.

544 – 109, 14. E leve. Come i carpentieri.

545 – 109, 15. Dal farle violenza. Non è diverso da come si comportano i prepotenti, quegli uomini che costringono gli altri a fare qualcosa.

---

<sup>166</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, pp. 155-156) (Eus., *PE*, V, 8, 4 [Mras 1954, p. 237]).

<sup>167</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, p. 158) (Eus., *PE*, V, 8, 7 [Mras 1954, p. 238]).

<sup>168</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, p. 156) (Eus., *PE*, V, 8, 6 [Mras 1954, p. 237]).

<sup>169</sup> Plot., *IV*, 4, 40 (Bréhier 2003<sup>6</sup>, *IV*, p. 148).

546 – 145 B 170, 04 (108, 16). ἐνέργειαν. τῆς πολυασχόλου ἐκεῖ μαντικῆς.

547 – 145 B 170, 04 (108, 16). ὑπερορίους. ἔνθα δυσχερὲς συμπεριάγειν τὰ πρὸς τὴν μαντείαν ἐπιτήδεια ὄργανα.

548 – 145 C 170, 11 (108, 23). βασκάνου. φθονερῶν τινων πολιτῶν.

549 – 145 D 170, 15-16 (110, 3). ἀρχομένης. ὑπ' αὐτοῦ πόλεως.

550 – 145 D 170, 16 (110, 4). ἀνοήτου. ἀνοήτου γὰρ ἂν εἶη, φησίν, ἀνδρὸς ἀποκηρύττειν ἐκ τῆς ἀρχομένης ὑπ' αὐτοῦ πόλεως τὸ καθεῦδεν, διότι ἀδύνατον τοῦτό γε. οὐ μόνον δέ φησιν ἀνοήτου, ἀλλὰ καὶ ἀσεβοῦς, διότι ἐναντία τῷ θεῷ καὶ τῇ φύσει νομοθετεῖ. καὶ γὰρ καὶ ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις μεγάλην καὶ ἀναγκαιοτάτην σύστασιν τῷ ζῳῷ ἐνέσπειρε τὸ καθεῦδεν. ἐπεὶ γοῦν, φησίν, ἀπεδείχθη ὅτι ἀναγκαῖον καθεῦδεν ἅπαντας, καὶ καθεῦδοντας ὄνειρων γίνεσθαι θεατάς, ἄξιον ἂν εἶη καὶ ἐπὶ τὴν δι' ὄνειρων ἰέναι μαντικὴν ἅπαντας, πλουσίους καὶ πένητας, ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καὶ πᾶσαν ἀπλῶς εἰπεῖν ἡλικίαν.

551 – 145 D 170, 16 (110, 5). οἷς. διότι.

552 – 145 D 170, 17 (110, 5). οἷς. διότι.

[13]

553 – 145 D 170, 19 (110, 6). αὐτήν. τὴν δι' ὄνειρων μαντικὴν.

554 – 146 A 170, 23 (110, 9). προφήτις. ἡ δι' ὄνειρων μαντικὴ.

555 – 146 A 171, 02 (110, 11). μακροτέραν. μερίζονα.

556 – 146 A 171, 07 (110, 16). οὕτως. ἢ ὡς βεβαίως.

557 – 146 B 171, 08 (110, 16). ἀναπειθόμεθα. ὡς ἀναπειθόμεθα ὑπὸ τῶν ἐν ὄνειροις ἐλπίδων.

558 – 146 B 171, 09 (110, 17). τῇ φύσει. τῶν ἀνθρώπων.

559 – 146 B 171, 11 (110, 19). τὴν ἀρχὴν. ἐν πενία, καὶ μόχθοις, καὶ στερήσει τῶν ὀρεκτῶν.

560 – 146 B 171, 12 (110, 19). περικεχυμένον. ὃν ποτε εἶχον οἱ πίθοι.

561 – 146 B 171, 13 (110, 20-21). ὁ προμηθεύς. ἡ φύσις τοῦ κόσμου, καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, μία τις οὕσα, πολυώνυμον ἔσχε τὴν προσηγορίαν, δι' ἧς ἔχει διαφόρους δυνάμεις καὶ ἐνεργείας. ὡς μὲν γὰρ πάντων αἰτία, λέγεται τύχη, ἀπὸ τοῦ τεύχειν μόνη τὰ πάντα· διὰ δὲ τὸν

546 – 109, 19. L'attività. Di questa mantica, così complicata.

547 – 109, 20. In terra straniera. Dove è difficile portare con sé gli strumenti necessari alla divinazione.

548 – 111, 1. Malvagio. Di cittadini invidiosi.

549 – 111, 5-6. Dal proprio regno. Dalla propria città.

550 – 111, 6. Di un folle. Sarebbe l'azione di un folle, dice Sinesio, bandire il sonno dalla propria città, poiché questo è impossibile. E non soltanto la definisce l'azione di un folle, ma pure di un empio, poiché legifera contro Dio e contro la natura. Infatti, sia Dio che la natura hanno posto il sonno nell'essere vivente come un elemento fondamentale e assolutamente necessario. Poiché dunque, argomenta Sinesio, si è dimostrato che tutti necessitano di dormire e che i dormienti assistono ai sogni, è corretto dire che tutti – ricchi e poveri, uomini e donne, e, per dirla in breve, di ogni età – possono usufruire della mantica onirica.

551 – 111, 6. A cose. Per il fatto che ambisce a cose.

552 – 111, 7. Regole. Per il fatto che impone regole.

[13]

553 – 111, 8. A quella pratica. La mantica onirica.

554 – 111, 12-13. Profetessa. La mantica onirica.

555 – 111, 14. Più lungo. Maggiore.

556 – 111, 19. Così. Ovvero in maniera così solida.

557 – 111, 19. Siamo persuasi. Come siamo persuasi dalle speranze che si manifestano nei sogni.

558 – 111, 20. Per la natura. Degli uomini.

559 – 111, 22. All'origine. Nella miseria, nelle fatiche e nella privazione di ciò che è desiderabile.

560 – 111, 23. Di cui è cosparsa. Che un tempo erano contenuti nelle giare.

561 – 111, 23. Prometeo. La natura del cosmo e degli enti encosmici, pur essendo unica, ha ricevuto varie denominazioni, a causa delle differenti potenze ed energie che possiede. Ecco che, per aver prodotto, da sola, tutti gli enti, in quanto causa di tutto è detta 'sorte'; per la continuità data dalla connessione delle cause, è detta 'destino'; per il

εἰρμὸν τῆς ἐπιπλοκῆς τῶν αἰτιῶν λέγεται εἰμαρμένη· διὰ δὲ τὸ ἀνίκητον, ἀνάγκη· διὰ δὲ τὸ μεμερισμένον ἄλλο ἄλλω, λέγεται μοῖρα· διὰ δὲ τὸ ἀπαράτρεπτον τῶν ἔργων αὐτῆς, λέγεται ἄτροπος· διὰ δὲ τὸ πεπερασμένον τῆς διοικήσεως αὐτῆς, πεπωμένη· διὰ δὲ τὸ συμφέρον τῶν ἀποβαινόντων τοῖς ἀνθρώποις, λέγεται πρόνοια καὶ προμηθεύς. κἀνταῦθα τοίνυν ὁ συνέσιος τὸ προνοητικὸν καὶ προμηθευτικὸν τῆς φύσεως, ὃ περὶ τὰ φυσικὰ ἐνδείκνυται πράγματα, προμηθεά ὠνόμασε. καὶ ὁ αἰσχύλος δὲ ἐν τῷ δράματι ὃ ἐπιγράφει “προμηθεὺς δεσμώτης”, εἰσάγων τὸν προμηθεά λυπούμενον διὰ τὸν δεσμόν, καὶ διηγούμενον τὰς αἰτίας δι’ ἃς τιμωρεῖται παρὰ τοῦ διός, φησὶ καὶ ὅτι ‘θνητούς τ’ ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον, τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατοικίσας’. ὁ δ’ εὐριπίδης, συνετώτερος ὢν, τὸ τοῦ προμηθεῶς ὄνομα εἰς τὸν κοινὸν ἀνάγει δημιουργόν, ἐναργῶς λέγων· ‘τί ποθ’ ὁ προμηθεὺς ὄν λέγουσ’ ἡμᾶς πλάσαι. καὶ τᾶλλα πάντα ζῶα, τοῖς μὲν θηρίοις ἔδωχ’ ἐκάστω κατὰ γένος μίαν φύσιν; ἅπαντες οἱ λέοντές εἰσιν ἄλκιμοι, δειλοὶ πάλιν ἐξῆς εἰσι πάντες οἱ λαοί’.

562 – 146 B 171, 14 (110, 21). παραγόμενοι. ἐξαπατῶμενοι.

563 – 146 B 171, 16 (110, 23). τῷ βουλομένῳ. τῇ βουλήσει.

564 – 146 C 171, 18 (110, 25). λοχαγός. λόχος ἐστὶ σύστημα στρατιωτικὸν ἐξ ἀνδρῶν ἰς’. ὁ μὲν οὖν ἔμπροσθεν ἰστάμενος καὶ ἄγων τὸν λόχον καλεῖται λοχαγός, ὁ δὲ ὀπισθεν οὐραγός. ὁ λόχος δὲ

suo essere inesorabile, ‘necessità’; per il suo essere distinta da un ente all’altro, ‘Moirà’; per il carattere immutabile delle sue azioni, ‘Atropo’; per l’esattezza del suo governo, ‘fato’; per la corrispondenza degli eventi agli esseri umani, è detta ‘provvidenza’ e “Prometeo”<sup>170</sup>. In questo passo, appunto, Sinesio definisce Prometeo quel carattere provvidenziale e preveggenete della natura che disvela i fatti inerenti agli enti fisici<sup>171</sup>. Anche Eschilo nella tragedia intitolata *Prometeo incatenato*, mettendo in scena il personaggio afflitto dalla catena ed esponendo dettagliatamente i motivi per cui è punito da Zeus, gli fa dire: “Ho distolto lo sguardo dei mortali dal proprio destino di morte”<sup>172</sup>, “ho posto in loro delle cieche speranze”<sup>173</sup>. Euripide, che era più erudito, riconduce il nome di Prometeo al Demiurgo universale, affermando esplicitamente: “Perché mai Prometeo, che dicono abbia plasmato noi/ e tutti gli esseri viventi, ha assegnato agli animali,/ a ognuno secondo la propria specie, una sola natura?/ Tutti i leoni sono coraggiosi,/ mentre, viceversa, i conigli sono tutti regolarmente codardi”<sup>174</sup>.

562 – 111, 25. Indotti. Irretiti.

563 – 111, 28. Alla volontà. All’intenzione.

564 – 111, 30. Locago. Il loco è un’unità militare composta da sedici uomini. Colui che se ne pone alla guida e lo conduce è detto locago, chi lo chiude invece è detto urago. Il loco nella sua intrezza è detto

---

<sup>170</sup> Gregora si fonda qui, essenzialmente, su delle paretimologie.

<sup>171</sup> Come già fatto più volte in precedenza (vd. ad esempio i commenti 345, 360), anche in questo passo Gregora interpreta il ricorso al mito da parte di Sinesio in chiave esclusivamente allegorica.

<sup>172</sup> A., *Pr.*, 248 (Mazon 2002<sup>14</sup>, p. 170).

<sup>173</sup> A., *Pr.*, 250 (Mazon 2002<sup>14</sup>, p. 170).

<sup>174</sup> Non si tratta in verità di un passo di Euripide, bensì di un frammento di un’opera del comico Filemone di Siracusa (fr. 89, 1-5 [Kock 1884, p. 504]).

ὅλος καλεῖται στίχος, ὑπὸ δὲ τινων ἐνωμοτία. τινὲς δὲ τὴν ἐνωμοτίαν τέταρτον τοῦ λόγου μέρος ἀπεφήναντο, καὶ τὸν ἡγούμενον τῆς ἐνωμοτίας ἐνωμοτάρχη. τὰς δὲ δύο ἐνωμοτίας διμοιρίαν ἐκάλεσαν, καὶ τὸν ἡγούμενον αὐτῆς διμοιρίτην· ὥστε τὸ ἡμιλόχιον καὶ διμοιρίαν καλεῖσθαι, καὶ τὸν ἡμιλοχίτην διμοιρίτην· συλλοχισμὸς δὲ ἐστὶν ὅταν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἕτερος παρατεθῆ.

565 – 146 C 171, 21 (112, 2). τοῖν ποδοῖν. τῶν ἐν ποσὶ δεσμῶν.

566 – 146 C 172, 01 (112, 4). ἐνύπνιον. ἐπειδὴ ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος πολλαχῆ τοῦ παρόντος λόγου ἀδιαφόρως ἐχρήσατο τοῖς ὀνόμασι τῶν τε ὀνείρων καὶ ἐνυπνίων, ἔδοξεν ἡμῖν καὶ περὶ τούτων πλατυκώτερόν τι διεξελεῖν. εἰσὶ γὰρ διάφορα τὰ παρὰ τοῖς παλαιοῖς τεθειμένα ὀνόματα τοῖς καθ' ὕπνους φαινομένοις. πέντε γάρ φασι εἶδη τούτων εἶναι· ὧν τὸ μὲν ὀνομάζουσιν ἐνύπνιον, τὸ δὲ φάντασμα, τὸ δὲ χρηματισμὸν, τὸ δὲ ὄραμα, τὸ δὲ ὄνειρον. καὶ ἐνύπνιον μὲν ἐστὶ μεθημερινῶν φροντίδων ἀπήχημα· τοῦτο δὲ γίνεται ἢ τῆς ψυχῆς ὅπως ποτὲ ταραχθείσης, ἢ τοῦ σώματός τι παθόντος. ψυχῆς μὲν ὥσπερ ὅπότεν δεσπότης ὀργίζοιτο δούλῳ, οὐ καλῶς ἴσως τὰ ἀνατεθειμένα διοικήσαντι πράγματα, ἔπειτα καθεύδων νομίζῃ περὶ τῶν αὐτῶν τῷ δούλῳ διαλέγεσθαι· ὁμοίως ὥσπερ ἐπὶ τῆς θαλάττης ὀρῶμεν γινόμενον, ὅπότεν αὐτὴν θορυβήσῃ μὲν ἀπαρκτίας, ἔπειτα παυσασμένου τοῦ πνεύματος, ὁ τῆς θαλάττης θόρυβος παραμένῃ.

*stichos*<sup>175</sup>, da alcuni invece *enomotia*<sup>176</sup>. Altri affermano che l'*enomotia* equivalga a un quarto del loco e che il suo comandante sia l'*enomotarca*. Due *enomotiai* venivano chiamate *dimoiria*<sup>177</sup> e il suo comandante capo di mezzo reparto. Di conseguenza, mezzo loco era chiamato *dimoiria* e il suo comandante capo di mezzo reparto. Il *sylochismòs* si aveva quando a un primo loco se ne affiancava un secondo<sup>178</sup>.

565 – 113, 4. Ai suoi piedi. Delle catene ai suoi piedi<sup>179</sup>.

566 – 113, 5. Sogno. Poiché il dotto Sinesio ha utilizzato in molti luoghi della presente opera i termini *oneiros* ed *enypnion* indifferentemente, ci è parso opportuno riferire qualcosa di più esaustivo a questo proposito. In effetti, i nomi che gli antichi dettero alle visioni che si hanno durante il sonno presentano alcune differenze tra di loro. Si dice che ne esistano cinque tipi: l'*enypnion*, il *phantasma*, il *chrematismòs*, l'*orama*, l'*oneiros*. L'*enypnion* è un'eco dei pensieri diurni: si ha quando l'anima è stata turbata, o il corpo ha provato una qualche emozione. Nel primo caso (quello dell'anima), la situazione è analoga a quando un padrone si adira con un servo, che magari non amministra bene gli affari che gli sono stati affidati, e poi, dormendo, crede di parlare con lui di quelle stesse faccende; oppure, la situazione è analoga a quanto osserviamo accadere sul mare, quando viene agitato dal vento del nord: quand'anche il vento sia cessato, lo scompiglio del mare persiste.

---

<sup>175</sup> Ovvero 'schiera'.

<sup>176</sup> L'ένωμοτία era, propriamente, un reparto di soldati giurati dell'esercito spartano.

<sup>177</sup> Ovvero 'mezzo reparto'.

<sup>178</sup> Cfr. Arr., *Tact.*, 5, 4; 6-7 (Groos 1968, pp. 134-136).

<sup>179</sup> La nostra traduzione del relativo passo di Sinesio («è dimentico dei ceppi ai suoi piedi»; *De insomn.*, 13) già esplicita, per chiarezza, un riferimento alle catene, che è tuttavia solo sottinteso nella versione originale (τοῦν ποδοῖν ἐπιλήσμων ἐστίν). Sensatamente, dunque, in questo commento Gregora si premura di specificare.

σώματος δὲ ὡς εἴ τις δίψη πιεζόμενος, νομίζοι τρέχειν παρὰ ποταμοὺς καὶ πηγὰς. φάντασμα δὲ ἐστίν, ὅταν μῆτε τελέως καθεύδοντας τοῦ ἀνθρώπου, μῆτε τελέως ἐγρηγορότος, ἀλλ' ὡς ἐν μεταχμίῳ τούτων διακειμένου ἀλλοκότους τῆ τε φύσει καὶ τῆ ποικιλίᾳ καὶ τῷ μεγέθει μορφὰς νομίζῃ βλέπειν, ἢ ἀθρόας, ἢ κατ' ὀλίγας, ἄλλας ἄλλως περιφερομένας, καὶ ἢ θόρυβον, ἢ χαρὰν ἐπαγούσας. χρηματισμὸς δὲ ἐστίν, ὅταν ἢ ἄγγελος, ἢ ἱερεύς, ἢ πατήρ, ἢ τι τῶν σεμνότητα ἐχόντων προσώπων θεαθὲν προαγορευῆ, τῶν μὲν, ὡς κίνδυνον καὶ λύπην ἐπιφέρειν μελλόντων, ἀπέχεσθαι, τῶν δέ, ὡς χρηστὰ κομίζειν μελλόντων, ἀντιποιεῖσθαι. ὄραμα δέ, ὅταν ὁ μέλλει τις παρὰ προσδοκίαν τῆ ὑστεραία ὄρα, φθάσας ἴδη καθεύδων τοῦτ' αὐτό, κατὰ τὸν ὅμοιον καὶ ἀπαράλλακτον τρόπον. ὄνειρος δέ, ὅταν αἰνιγματωδῶς καὶ σκιωδῶς ἄλλα ἀντ' ἄλλων ὀρθῶμεν, εἰδωλά τινα τῶν μελλόντων δυσεΐκαστα καὶ πολλῶ τῷ συρφετῷ κεκαλυμμένα, ἃ καὶ πολλῆς δεῖται τῆς τέχνης καὶ ἐμπειρίας, ὥστε διαγινώσκεσθαι τὴν προαγγελλομένην παρ' αὐτῶν δήλωσιν. οὐ γὰρ ἄλλου δεῖ πρὸς ταῦτα διδασκάλου, ἀλλ' αὐτὸν ἑαυτοῦ ἕκαστον εἶναι διδάσκαλον δεῖ, τῆ συνηθείᾳ τῆς ἑαυτοῦ φυσικῆς ιδιοτροπίας ὀδηγῶ χρώμενον. ὁ μὲν γὰρ καθ' ὕπνου ἰδὼν ἑαυτὸν οἴνου πίνοντα, τῆ ὑστεραία λυπηροῖς τισιν ἐνέτυχε πράγμασιν, ὁ δὲ τοῦτ' αὐτὸ θεασάμενος τοῦναντίον ἡδοναῖς τισι καὶ εὐφροσύναις ἐνέτυχε. τὴν δὲ τούτων αἰτίαν ἐν ἄλλοις δηλώσομεν.

567 – 146 C 172, 03 (112, 6). εἰδωλοποιεῖν. τοῦτ' ἐστίν εἰς ματαίας διανοίας ἀσχολεῖν ἀναπλάσματα.



Nel secondo caso (quello del corpo), la situazione è analoga a quando qualcuno, tormentato dalla sete, ha l'impressione di precipitarsi verso fiumi e fonti. Il *phantasma* si ha quando una persona, non del tutto addormentata e non perfettamente sveglia, ma come a metà tra questi due stati, crede di vedere delle forme straordinarie per natura, varietà e grandezza, tutte insieme o poche alla volta, che vagano da tutte le parti e che provocano agitazione o gioia. Il *chrematismòs* si ha quando un angelo o un sacerdote o il padre – o qualcuna di quelle figure che incarnano l'autorità –, dopo essere apparso, intima anticipatamente di desistere, come nel caso in cui il futuro riservi pericolo e sciagura, o di insistere, come nel caso in cui il futuro apporti invece accadimenti positivi. L'*orama* si ha quando qualcuno, per l'aspettativa, vede in anticipo, dormendo, quello che poi vedrà il giorno successivo, e nello stesso identico modo. L'*oneiros* si ha quando vediamo in maniera enigmatica e offuscata delle entità in luogo di altre, delle immagini del futuro oscure e ammantate di molti elementi in sovrappiù, che richiedono molta arte e capacità perché si comprenda ciò che preannunciano. In questo caso non c'è bisogno di un altro insegnante, ma ciascuno deve essere maestro a se stesso, sfruttando come guida la familiarità con le proprie peculiarità naturali. Difatti l'uno, dopo essersi visto in sogno bere del vino, incappa il giorno dopo in eventi dolorosi; l'altro, dopo avere assistito alla medesima cosa, si ritrova viceversa in circostanze piacevoli e gioiose. Chiariremo la causa di questi fenomeni altrove<sup>180</sup>.

567 – 113, 6-7. Formare un'immagine. Cioè occupare in pensieri effimeri le nostre rappresentazioni mentali.

---

<sup>180</sup> Per una trattazione sulle possibili fonti di questo commento vd. Introduzione, 3. Terzaghi (Terzaghi 1904, p. 184) intendeva l'«altrove» conclusivo di questo scolio come un rimando a un diverso trattato di Gregora, forse non conservatosi, precipuamente dedicato all'argomento; ma è più probabile, a nostro avviso, che qui l'autore intendesse semplicemente riferirsi ad alcuni commenti successivi (come il 685 e il 728), nei quali, in effetti, riprende la questione e tenta di fornirne una spiegazione.

568 – 146 C 172, 04 (112, 7). ἐπαλείφει. ὅτι.

569 – 146 D 172, 05 (112, 8). ἀναλαμβάνει. τὴν ψυχὴν.

570 – 146 D 172, 06 (112, 8). δυσχερῶν. ἀπὸ τῶν διὰ τῶν αἰσθητηρίων εἰσαγομένων.

571 – 146 D 172, 06 (112, 9). αὐτεπίτακτος. οἴκοθεν ἢ φανταστικὴ φύσις.

572 – 146 D 172, 07 (112, 9). προβάλλεται. δείξει.

573 – 146 D 172, 07 (112, 10). ἐνέχυρον. ὥσπερ ἄρραβῶνα.

574 – 146 D 172, 09 (112, 12). μεῖζοσι. ἢ ὡς τιμαῖς, ἀξιώμασι, πλούτῳ, σοφίᾳ.

575 – 146 D 172, 10 (112, 12). προὔτεινευ. προέδειξεν.

576 – 146 D 172, 11 (112, 13). πρὸ τῶν. πρὸ τοῦ ἐλπιζομένου πράγματος.

577 – 147 A 172, 12 (112, 14). ἐπισταμένως. νουνεχῶς καὶ μετ' ἐπιστήμης τινός.

578 – 147 A 172, 12 (112, 14). τῷ πάλαι. διὰ τὸ προλαβεῖν καὶ σκέψασθαι.

579 – 147 A 172, 13 (112, 15). προσηκόντων. ἄρμοζόντων.

580 – 147 A 172, 13 (112, 15). ἦν. τὴν ἐλπίδα ἦν ἐπήνεσε.

581 – 147 A 172, 14-15 (112, 16). εὐδαίμονος. πλουσίου καὶ δικαίου.

582 – 147 A 172, 15 (112, 16). γλυκεῖα. τούτῳ τῷ πινδαρικῷ καὶ πλάτων ἐχρήσατο ἐν ταῖς πολιτείαις, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν αὐτὸν ἄντικρυς τῷ συνεσίῳ βλέπων σκοπόν. ὁ μὲν γὰρ περὶ ὅσα ὁ πλοῦτος ὠφέλιμος διεξιῶν ἐχρήσατο τούτῳ· ὁ δὲ περὶ ὅσα ἢ καθ' ὕπνου μαντική. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῶν πολιτικῶν, ὅτι 'ὁ ἑαυτῷ συνειδῶς ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἄμαρτήματα, καὶ ἐκ τῶν ὕπνων, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος· τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδότι ἡδεῖα ἐλπίς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὡς καὶ πίνδαρος λέγει, ὅτι ὅς ἂν

568 – 113, 7. Rende. Ovvero.

569 – 113, 8. La solleva. L'anima.

570 – 113, 8. Dalle pene. Quelle pene che le giungono per il tramite dei sensi.

571 – 113, 9. Spontaneamente. In se stessa, la natura immaginativa<sup>181</sup>.

572 – 113, 9. Ci porga. Ci mostri.

573 – 113, 11. Come un pegno. Come una garanzia.

574 – 113, 12. A beni maggiori. Ovvero privilegi, onori, ricchezza, sapienza.

575 – 113, 13. Mostrato. Preannunciato.

576 – 113, 14. In anticipo. Prima del fatto sperato.

577 – 113, 15. Con accortezza. Saggiamente e con una certa perizia.

578 – 113, 15. Avendo avuto tutto il tempo. Per il fatto di averlo saputo e valutato in anticipo.

579 – 113, 16. Qualcosa di inerente. Qualcosa di connesso.

580 – 113, 16. Questa. La speranza che Pindaro declamò.

581 – 113, 17. Felice. Ricco e giusto.

582 – 113, 18. Dolce. Anche Platone ha citato questo passo pindarico<sup>182</sup> nella *Repubblica*, ma non proprio con lo stesso scopo di Sinesio. Il primo infatti lo cita per spiegare l'utilità della ricchezza; il secondo per spiegare l'utilità della mantica onirica. Dice dunque Platone nel primo libro della *Repubblica*: "Chi trova nella propria vita molte colpe si risveglia frequentemente preso dall'angoscia, come fanno i bambini, e vive fra cattivi presentimenti; chi invece sa di non aver commesso alcuna ingiustizia coltiva sempre una dolce speranza, buona nutrice di vecchiaia, per citare Pindaro, il quale sostiene che, all'uomo che abbia condotto una vita secondo giustizia e correttezza, 'la dolce speranza,

---

<sup>181</sup> Ovvero, nella quiescenza del sonno, quando non si trova stimolata dagli organi di senso esterni.

<sup>182</sup> Vd. *De insomn.*, 13, e nota *ad loc.*

δικαίως καὶ ὁσίως τὸν βίον διαγάγοι ‘γλυκεῖα οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος’, καὶ τὰ ἐξῆς, ‘ἔπειτα κάκεισε’, φησίν, ἐς ἄδου δηλαδή, ‘δεδιότα, μέγα μέρος ἢ τῶν χρημάτων κτήσις συμβάλλεται’.

583 – 147 A 172, 15 (112, 16). γλυκεῖα. ζητεῖ ἐν τοῖς ἀγῶσι τῶν νεμέων. ἐλπίς.

584 – 147 A 172, 15 (112, 17). ἀτάλλοισα. αὐξουσα.

585 – 147 A 172, 16 (112, 17). συναορεῖ. συζεύγνυται, συνακολουθεῖ.

586 – 147 A 172, 16 (112, 17). ἄ. ἦτις.

587 – 147 A 172, 18 (112, 19). ἦν. ἦν μικρῶ πρόσθεν εἰδωλοποιεῖσθαι ὕφ’ ἡμῶν εἴρηκεν.

588 – 147 A 172, 19 (112, 20). μικροῦ μέρους<sup>37</sup>. μικρὸν μέρος φησὶ τῶν ἐνυπνίων τὸ προτείνειν ἐλπίδα δόξης ἢ πλούτου, καὶ ὅσα ἐρῶσιν οἱ φιλόσαρκοι· τὸ δὲ μεῖζον μέρος ἐστὶν ἢ διὰ τῶν ὀνείρων μαντικὴ μελλόντων πρόγνωσιν κερδαίνουσα.

589 – 147 B 173, 01 (112, 22). φαυλοτέρου. τοῦ ψευδοῦς.

590 – 147 B 173, 01 (112, 23). γένους. εἴδους.

591 – 147 B 173, 01 (112, 23). δοκεῖν. τὴν ἐλπίδα.

592–147 B 173, 01 (112, 23). διττάς. διττοὺς οἶδεν ὄμηρος ὀνείρους, οὐρανίους καὶ χθονίους. κέρασιν οὖν ἀπεικάζει τοὺς οὐρανίους ὀνείρους, τῶ τὰ κέρατα εἰς ὕψος ἔχειν καὶ ἀνατείνειν, ἢ καὶ τῶ

---

<sup>37</sup> τοῦτο Pietrosanti 1999, p. 77, l. 7.

nutrice di vecchiaia, nutrendo il cuore”<sup>183</sup>, eccetera. “Infine, a non andare là” – continua Platone, intendendo l’Ade – “intimorito, a questo contribuisce molto il possesso delle ricchezze”<sup>184</sup>.

583 – 113, 18. Dolce. Si consultino i componimenti scritti per le gare delle feste Nemee<sup>185</sup>. L’aggettivo è riferito alla speranza.

584 – 113, 18. Nutrendo. Esaltando.

585 – 113, 18. Lo accompagna. Gli si affianca, lo segue.

586 – 113, 19. Lei che. La quale.

587 – 113, 21. Che. Quell’immagine che poco sopra Sinesio ha detto formata da noi.

588 – 113, 23. Un’infima parte. Con ‘parte infima dei sogni’ Sinesio intende il manifestarsi della speranza di fama e di ricchezza, nonché di tutto ciò che bramano gli amanti dei piaceri della carne; la parte più nobile, invece, consiste nella mantica onirica, capace di ottenere la precognizione del futuro<sup>186</sup>.

589 – 113, 25-26. Delle vane. Di quelle false.

590 – 113, 25. Nel novero. Nella categoria.

591 – 113, 25. Sembra. L’aspettativa.

592 – 113, 27. Due. Omero sapeva che i sogni sono di due tipi, celeste e terreno. Assimila dunque i sogni celesti alle corna, per il fatto che queste si trovano in una posizione elevata e tendono verso l’alto,

---

<sup>183</sup> Pl., *R.*, I, 330e-331a (Diès – Chambry 2002<sup>10</sup>, p. 8). Si noti come, nel frammento di Pindaro citato, Platone inserisca il termine γηροτρόφος (*R.*, I, 331a [Diès – Chambry 2002<sup>10</sup>, p. 8, l. 26]), laddove nella versione riportata da Sinesio (*De insomn.*, 13) si legge κουροτρόφος.

<sup>184</sup> Pl., *R.*, I, 331b (Diès – Chambry 2002<sup>10</sup>, p. 9).

<sup>185</sup> Vd. *De insomn.*, 13, e nota *ad loc.*

<sup>186</sup> Gregora pare equivocare Sinesio, interpretando l’espressione ‘parte infima dei sogni’ in senso qualitativo, quando invece l’autore tardoantico la intendeva in senso quantitativo.

ἀγχιστεύειν τῷ ἡγεμονικῷ, οὓς καὶ ἀληθεύειν φησίν· ὀδοῦσιν ἐλέφαντος δὲ τοὺς χθονίους, ὅτι οἱ ὀδόντες αὐτοῦ τῇ πλησμονῇ τῆς γαστρὸς ὑπηρετοῦσιν, ὅπερ ὡς γεῶδες καὶ ὑλικὸν εἰς συγχύσεως καὶ ψεύδους δῆλωσιν παρελήφθη. καὶ ἄλλως δὲ τὸ κέρας λεπτυνόμενον διαφανὲς γίνεται, ὡς καὶ ἔσοπτρα συντελεῖν· οἱ δὲ τοῦ ἐλέφαντος ὀδόντες οὐδαμῶς, ὡς εἶναι κάκ τούτου δικαιοτέρον εἰς ἀληθείας ἔνδειξιν τὸ κέρας παραλαμβάνεσθαι.

593 – 147 B 173, 03 (112, 25). εἰ γάρ. εἰ γάρ ἦν σοφὴ περὶ τῶν ὀνείρων κρίσιν, ἐγίνωσκεν ἂν ὅτι πάντες οἱ ὄνειροι φύσιν ἔχουσιν ἀληθεύειν· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ἄγνοια παρακρίνουσα ψευδεῖς αὐτοὺς ἔσθ' ὅτε λογίζεται εἶναι.

594 – 147 B 173, 04 (112, 25). πάντας. πάντας ἂν ὡς ἀληθεῖς διὰ τῶν κερατίνων πυλῶν, καὶ οὐχ ὡς ψευδεῖς τινας διὰ τῶν ἐλεφαντίνων διεβίβαζεν.

595 – 147 B 173, 05 (112, 26). πεποίηται. ὑπὸ τοῦ ὀμήρου ἐν ὀδυσσεΐας τ'.

596 – 147 B 173, 07 (114, 2). χῆνες μὲν. ταῦτα διέξεισιν ὄμηρος ἐν τῷ ἰθ' γράμματι τῆς ὀδυσσεΐας. ἔχει δὲ οὕτως· ἐλθὼν ὁ ὀδυσσεὺς ἐν τῷ οἴκῳ μετὰ τὴν πολλὴν ἐκείνην πλάνην, ὠμίλει μὲν τοῖς ἐν οἴκῳ θεράπουσι καὶ θεραπαίνισιν, ὠμίλει δὲ καὶ τῇ πηνελόπῃ, πλὴν ὡς ξένος καὶ ἄγνωστος. μετὰ τὸν τοίνυν τῶν ὀμιλιῶν ἐκείνων διεξιούσα πρὸς τὸν ὀδυσσεῖα τὰς ἑαυτῆς λύπας, ὅτι νυκτὸς καὶ ἡμέρας ταῖς ἀμετρήτοις λύπαις τοῦ ἀνδρὸς τήκεται, ὀδυρομένη γοῶσά τε καὶ τάδε φησίν·

o anche perché sono vicine alla facoltà direttrice<sup>187</sup>, e afferma che si tratta di sogni veritieri. Viceversa, alle zanne di elefante assimila i sogni terreni, giacché quelle provvedono al riempimento dello stomaco, e assume questa azione, in quanto terrena e materiale, come indice di turbamento e menzogna. E per di più il corno, se assottigliato, diventa lucido, tanto che se ne ricavano degli specchi; le zanne di elefante assolutamente no. A maggior ragione, in virtù di questo fattore, si può assumere il corno come simbolo di verità<sup>188</sup>.

593 – 113, 28. Se infatti. Se Penelope fosse stata esperta nella critica onirica, avrebbe saputo che tutti i sogni sono per loro natura veritieri: è piuttosto l'ignoranza umana, malgiudicando, a ritenere che talvolta quelli siano ingannatori.

594 – 113, 29. Tutti. Penelope avrebbe fatto passare tutti i sogni, in quanto veritieri, attraverso la porta di corno, e non alcuni, concepiti come ingannatori, attraverso la porta d'avorio.

595 – 115, 1. Viene rappresentata. Da Omero, nel diciannovesimo canto dell'*Odissea*.

596 – 115, 3. Le oche. Questo narra Omero nel diciannovesimo canto dell'*Odissea*. Di seguito il contesto: giunto a casa dopo il suo lungo peregrinare, Odisseo incontra dapprima i suoi servi e le sue ancelle e successivamente Penelope, ma sotto le mentite spoglie di uno straniero e di uno sconosciuto. In seno dunque a uno di questi incontri, Penelope narra a Odisseo del proprio dolore e del fatto che di notte come di giorno si strugge per le smisurate pene del marito; con lamenti e gemiti, dice:

<sup>187</sup> Ovvero la ragione; ἡγεμονικόν è un termine tecnico della filosofia stoica.

<sup>188</sup> Per una trattazione sulle possibili fonti di questo commento vd. Introduzione, 3. Si aggiunga in ogni caso che, rispetto al passo di Eustazio ivi citato, Gregora parrebbe avere fatto una sorta di *pastiche* tra le diverse possibili spiegazioni – ben cinque – fornite dal vescovo di Tessalonica circa le ragioni del passaggio per la porta di corno dei sogni veritieri e per la porta d'avorio di quelli falsi (cfr. Pizzone 2006, pp. 153-154).

ἄλλ' ἄγε μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι, καὶ ἄκουσον.  
 χῆνές μοι κατὰ οἶκον ἐείκοσι πυρὸν ἔδουσιν  
 ἐξ ὕδατος, καὶ τέ σφιν ἰαίνομαι εἰσορόωσα.  
 ἐλθὼν δ' ἐξ ὄρεος μέγας αἰετὸς ἀγκυλοχειλῆς,  
 πᾶσι κατ' ἀνχένας ἤξει, καὶ ἔκτανεν. οἱ δ' ἐκέχυντο  
 ἀθρόοι ἐν μεγάροις, ὃ δ' ἐς αἰθέρα διὸν ἀέρθη.  
 αὐτὰρ ἐγὼ κλαῖον καὶ ἐκώκυον ἐν περ ὄνειρῳ,  
 ἀμφὶ δέ μ' ἠγερέθοντο ἐυπλοκαμίδες ἀχαιαί,  
 οἴκτρ' ὀλοφυρομένην ὃ μοι αἰετὸς ἔκτανε χῆνας.  
 ἂψ δ' ἐλθὼν κατ' ἄρ' ἔζειτ' ἐπὶ προύχοντι μελάθρῳ,  
 φωνῆ δὲ βροτῆη κατερήτυε φώνησέν τε.  
 “θάρσει, ἰκαρίου κούρη τηλεκλυτοῖο.  
 οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται.  
 χῆνες μὲν μνηστῆρες, ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις  
 ἦα πάρος, νῦν αὖτε τεὸς πόσις εἰλήλουθα,  
 ὃς πᾶσι μνηστῆρσιν ἀεικέα πότμον ἐφήσω”.  
 ὣς ἔφατ', αὐτὰρ ἐμὲ μελιηδῆς ὕπνος ἀνῆκε.  
 παπτήνασα δὲ χῆνας ἐνὶ μεγάροισι νόησα,  
 πυρὸν ἐρεπτομένους παρὰ πύελον, ἦχι πάρος περ.  
 τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·  
 “ὦ γύναι, οὐ πῶς ἔστιν ὑποκρίνασθαι ὄνειρον  
 ἄλλη ἀποκλίναντ', ἐπεὶ ἦ ῥά τοι αὐτὸς Ὀδυσσεύς,  
 πέφραδ' ὅπως τελέει· μνηστῆρσι δὲ φαίνεται ὄλεθρος  
 πᾶσι μάλ', οὐδέ κέ τις θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξει”.  
 τὸν δ' αὖτε προσέειπε περίφρων Πηνελόπεια·  
 “ξεῖν', ἦτοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι  
 γίνοντ', οὐδέ τι πάντα τελεῖται ἀνθρώποισι.  
 δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμνηνῶν εἰσὶν ὄνειρων.  
 αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι.  
 τῶν οἱ μὲν κ' ἐλθῶσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,  
 οἱ τ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες,  
 οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἐλθῶσι θύραζε,



«Ma su, tu questo sogno spiegami e ascolta.  
Venti oche per la casa mi beccano il grano  
fuori dell'acqua del truogolo e io mi rallegro a guardarle.  
Ma venne dal monte una grande aquila dal becco adunco  
e a tutte spezzò il collo e le uccise; ed erano ammucchiate per terra,  
in casa, tutte insieme: essa si alzò verso l'alto del cielo luminoso.  
E io, nel sogno, piangevo e gridi di lutto gridavo,  
e le Achee dalle lunghe chiome si adunarono intorno a me,  
che miserevolmente gemevo, perché l'aquila mi aveva ucciso le oche.  
Ma poi, tornata di nuovo, essa si posava su una sporgenza del tetto  
e con voce umana cercava di placarmi dicendo:  
“Coraggio, figlia di Icario, la cui fama arriva lontano.  
Non è sogno, ma bella realtà, che avrà conferma:  
le oche sono i tuoi pretendenti, e io per te prima ero un uccello,  
un'aquila, ora invece sono il tuo sposo, qui arrivato,  
che a tutti i pretendenti assegnerò una brutta morte”.  
Così diceva, e allora mi lasciò il dolce sonno;  
guardandomi intorno le oche di casa rividi  
intente a beccare il grano accanto al truogolo, dove erano prima».   
A lei rispondendo disse il molto astuto Ulisse:  
«Donna, certo non è possibile che uno interpreti il tuo sogno  
piegandolo in un senso diverso, perché lo stesso Ulisse  
ha detto come lo compirà: immagine di morte appare sui pretendenti,  
su tutti; nemmeno uno sfuggirà alla morte e al funesto destino».   
A lui a sua volta disse allora la saggia Penelope:  
«Ospite, per i sogni siamo senza risorse, il loro linguaggio  
è confuso, e non tutto dei sogni si compie per gli uomini.  
Due sono le porte dei sogni, immagini senza vigore:  
una è fatta di corno, l'altra di avorio.  
Quelli che vengono attraverso l'avorio intagliato,  
sono ingannevoli e portano parole ineffettuali;  
quelli che vengono attraverso il corno ben levigato,

οἱ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται”.

597 – 147 C 173, 09 (114, 4). τῶν τοιούτων. ἐπῶν.

598 – 147 C 173, 11 (114, 6). τῶν χρωμένων. ἀνθρώπων.

599 – 147 C 173, 12 (114, 6). τῶν ὄρωμένων. τῶν ὄνειρων.

600 – 147 C 173, 12 (114, 6). παρ' ὄ. διό.

601 – 147 D 174, 02 (114, 10). πανσυδίη. Ὀμηρος ἐν ἱλιάδι ποιεῖ τὸν δία βουλόμενον τιμῆσαι τὸν Ἀχιλλεῖα διὰ τὰς πρὸς τὴν θέτιδα ὑποσχέσεις. φησὶ τοίνυν ὅτι πέμψας ὁ Ζεὺς ὄνειρον ἀγαμέμνονι καθεύδοντι κελεύει πάντας ὁμοῦ τοὺς ἔλληνας ἐκβαλεῖν εἰς τὴν μάχην τῶν τρώων, ἵνα δηλαδὴ ἀναγκασθεῖς ὁ ἀγαμέμνων παρακαλέσῃ καὶ τὸν Ἀχιλλεῖα ἐξιέναι πρὸς τὸν πόλεμον. τὸ γὰρ “πανσυδίη” ἅπαντας καθ' ἅπαξ καὶ συλλήβδην περιλαμβάνει. ὁ δὲ ἀγαμέμνων μὴ δυνηθεῖς γνῶναι τοῦ “πανσυδίη” τὴν διάνοιαν ἐπελάθετο τοῦ Ἀχιλλέως. κἀντεῦθεν ἔμεινε κολοβὸν καὶ ἀτελὲς τὸ τοῦ διὸς παράγγελμα. ὅθεν οὐδὲ τὴν πόλιν ἠδυνήθη ἔλεῖν κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν.

602 – 147 D 174, 02 (114, 12). ὄ φησιν. ὅπερ ἐστί.

603 – 147 D 174, 02 (114, 12). ἕνα. ὁμοῦ.

[14]

604 – 147 D 174, 05 (114, 15). καὶ καταβάλωμεν. τὸ “καταβάλωμεν” ἀντὶ τοῦ “σιωπήσωμεν” ληπτέον, ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν κατατιθεμένων ὄνπερ ἐβάσταζον φόρτον. φησὶ δὲ καὶ ἀριστείδης ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν τεσσάρων οὐτωσί· ‘περὶ μὲν δὴ λάλων, ὧ πλάτων, καὶ ἀργῶν καὶ δειλῶν αὐτόθεν κατάβαλε, μὴ πού τις καὶ τρῶας ἐηγείρσι θεὸς ἄλλος’.

realizzano il vero, quando qualcuno dei mortali li veda»<sup>189</sup>.

597 – 115, 6. Questi versi. Tali versi.

598 – 115, 8. Di chi li interroga. Di quelle persone che li interrogano.

599 – 115, 8. Delle visioni. Dei sogni.

600 – 115, 8-9. Per questo stesso motivo. Perciò.

601 – 115, 13. Con tutto l'impeto. Omero, nell'*Iliade*, rappresenta Zeus desideroso di onorare Achille, in virtù delle promesse fatte a Teti. Racconta dunque il poeta che, tramite l'invio di un sogno, il dio intimò ad Agamennone che stava dormendo di mandare tutti quanti i Greci alla battaglia contro i Troiani, di modo che, per forza di cose, Agamennone ordinasse anche ad Achille di andare in guerra. Infatti l'espressione 'con tutto l'impeto' può significare anche 'tutti quanti insieme', 'in massa'. D'altronde, Agamennone non fu in grado di cogliere il senso del termine e trascurò Achille. Il messaggio di Zeus rimase allora incompleto e incompiuto. È questo il motivo per il quale Agamennone non riuscì a conquistare la città, come invece gli era stato annunciato<sup>190</sup>.

602 – 115, 17. Che voleva invece dire. Che significava invece.

603 – 115, 17-18. Nella sua interezza. Integralmente.

[14]

604 – 115, 21-22. Si passi ad altro. L'espressione 'si passi ad altro' è da preferirsi rispetto a 'non se ne parli più', in virtù della metafora di qualcuno che depone un fardello che stava soppesando. Così si esprime anche Aristide nella sua orazione *In difesa dei Quattro*: "Lascia subito perdere, Platone, i ciarlieri, gli oziosi e i vili; «che qualche altro dio non vada a destare i Troiani»"<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> Hom., *Od.*, XIX, 535-567 (Bérard 2002<sup>12</sup>, III, pp. 89-90; Di Benedetto 2010, pp. 1031, 1033). Per un commento a questi versi vd. Guidorizzi 2013, pp. 59-64.

<sup>190</sup> Cfr. Hom., *Il.*, II, 1-40 (Mazon 2002<sup>9</sup>, I, pp. 29-30).

<sup>191</sup> Aristid., *or.* XLVI (Dindorf 1964, II, p. 169); la citazione è da Hom., *Il.*,

605 – 147 D 174, 05 (114, 15). καὶ καταβάλωμεν. ἢ ὡς καὶ καταθῶμεν τὰ τοιαῦτα ἐγκώμια, καὶ σιωπήσωμεν.

606 – 147 D 174, 05 (114, 15). ἀλλ' ἦ. οὕτως ὀφείλει νοεῖσθαι. ἀλλ' ἦ παρὰ μικρὸν ἀγνωμοσύνης ἐάλωκα, δημοσιεύσας μὲν ὅτι ἀγαθὴ συνεκπλεῦσαι τε καὶ τὸ καὶ τὸ ποιῆσαι, καὶ πᾶσι πάντα ταῦτα συγκατεργάσασθαι, ἃ μικρῶ πρόσθεν εἶπον, τὰ δὲ εἰς αὐτὸν ἐμὲ παρ' αὐτῆς ἀγαθὰ οὐπω δημοσιεύσας.

607 – 147 D 174, 05 (114, 15). ἀλλ' ἦ. ἀλλ' ἄρα.

608 – 148 A 174, 12 (116, 4). τὰ μὲν ὄλα. ὀλοτελῶς.

609 – 148 A 174, 13 (116, 6). ἐοικέναι. τὸν ὄνειρον ὁ ὄνειρος.

610 – 148 A 175, 03 (116, 8). τὸ μὲν. νόημα.

611 – 148 B 175, 06 (116, 10). ὀνομάτων. ποιητικῶν.

612 – 148 B 175, 06 (116, 11). τῆς ἀρχαίας. ἀρχαίαν ἀτθίδα φησὶ τὴν ἀπὸ γοργίου ἀρξαμένην, ἧς ἀρχηγὸς αὐτὸς ὁ λεοντίνος γοργίας· ἐχρῆτο γὰρ καὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι διὰ σεμνότητα καὶ παραδοξολογίαν. ἢ δὲ νέα ἀτθίς ἦρξατο ἀπ' αἰσχίνου καὶ δημοσθένους. ἦν δὲ αὕτη λειοτέρα καὶ τῇ ἀκοῇ προσηνής.

613 – 148 B 175, 07 (116, 11). ἢ δέ. αὕτη.

614 – 148 B 175, 07 (116, 11-12). τὸ μὲν τι. ὅ τι πρᾶξον ἢ ἕασον.

615 – 148 B 175, 08 (116, 12). τί ἐστιν εἰπόντος. προσθέντος καὶ τὴν ποιότητα ὅ τι καλόν.

616 – 148 B 175, 09 (116, 13). ἐμπεφυκότας. ὑπερανέχοντας.

617 – 148 C 175, 14 (116, 17). κυρίαν. ὠρισμένην ἡμέραν.

618 – 148 C 175, 14 (116, 17). θυραυλῆσαι. θυραυλεῖν κυρίως τὸ παρὰ τὰς θύρας τινὸς ὑπερέχοντος αὐλίζεσθαι, καὶ καρτερεῖν, καὶ ἐπιμένειν λέγεται. ἐνταῦθα δὲ μεταφορικῶς ἐτέθη, ὡς καρτερίας

605 – 115, 21-22. Si passi ad altro. Ovvero, si lascino perdere questi elogi e non se ne parli più.

606 – 115, 22. Piuttosto. Bisogna intendere così: ‘piuttosto, per poco non sono stato colpevole di ingratitudine, io che ho affermato che la mantica onirica è valida sia che si viaggi per mare sia che si faccia qualunque altra cosa – e che è utile a ognuno in ogni circostanza, come ho detto poc’anzi –, ma che non ho ancora reso pubblico il beneficio che ne ho tratto in prima persona’.

607 – 115, 22. Piuttosto. In effetti.

608 – 117, 5. Completamente. Totalmente.

609 – 117, 6-7. Assuma le sembianze. Il sogno talvolta è tale da assumere l’aspetto di chi pone delle domande.

610 – 117, 10. Riflessioni. Pensieri.

611 – 117, 12. Termini. Poetici.

612 – 117, 13. L’antico. Per antico dialetto attico Sinesio intende quello risalente a Gorgia, di cui fu il promotore appunto Gorgia di Leontini: ricorreva a termini poetici per ottenere una certa solennità ed esprimere dei paradossi. Il nuovo dialetto attico iniziò invece con Eschine e Demostene: era, questo, un linguaggio più piano e gradevole all’ascolto.

613 – 117, 14. Dalla divinazione. Da quella.

614 – 117, 15. Mi ha dato delle indicazioni. Mi ha detto ‘fallo’ o ‘lascia perdere’.

615 – 117, 15-16. Mi ha fornito delle spiegazioni. Ha aggiunto dunque delle considerazioni in merito alla qualità, a quanto c’è di bello.

616 – 117, 16. Proprie. Sviluppatesi all’interno del mio stile.

617 – 117, 20-21. In un determinato giorno. In un giorno stabilito.

618 – 117, 21. Me ne rimasi. Il termine *thyraulesai* significa propriamente ‘starsene – e sopportare, e persistere – fuori dalla porta di un

---

X, 511 (Mazon 2002<sup>o</sup>, II, p. 103; Cerri – Gostoli 1999, I, p. 579). L’orazione aristidea sarà citata da Gregora anche al commento 817.

σημαντική λέξις καὶ ἐπιμονῆς. πολλὰ γὰρ ὅμοιαι λέξεις εὐρίσκονται παρὰ τοῖς παλαιοῖς, οἷον παρὰ μὲν τῷ τραγωδῶ εὐριπίδῃ ‘τρισχίλιοι ἵπποι κατὰ ἔλος ἐβουκολέοντο’, παρὰ δὲ ἀριστοφάνει ‘βουθυτεῖ ὕν καὶ τράγον’ καὶ παρ’ ὀμήρῳ ‘νέκταρ ἐφονοχόει’. ἐπὶ γὰρ οἴνου τὸ οἰνοχοεῖν<sup>38</sup>, ἀλλ’ ὡς συμποσιακὴ λέξις ἐτέθη. ὅμοιόν ἐστι καὶ τὸ ‘ῥοκοδόμησε πόλιν’ καὶ τὸ ‘εἶχεν ἐπὶ χειρὸς πέδην’. ἐπὶ γὰρ οἴκου τὸ οἰκοδομεῖν, καὶ ἐπὶ ποδὸς ἢ πέδη.

619 – 148 C 175, 14 (116, 17). θυραυλῆσαι. προσμεῖναι τῇ θύρᾳ· ἀπὸ τοῦ “αὐλίζομαι”.

620 – 148 C 175, 15 (116, 18). ἡ τύχη. εὐθύς.

621 – 148 C 175, 17 (116, 20). πεπρέσβευκα. εἰ μὴ διέκοπέ ποτε ἡ πρεσβεία ἢ πρὸς τὸν βασιλέα ἀρκάδιον.

622 – 148 C 176, 01 (116, 21). καὶ μέντοι. ὅμως καὶ τότε.

623 – 148 C 176, 02 (118, 2). ψυχοπομπῶν. ψυχοπομπία, καὶ ψυχαγωγία, καὶ νεκυομαντεία, τὸ αὐτὸ ἐστὶ. λέγεται δ’ οὕτω πολλοῖς ὀνόμασι πρᾶγμα ἐν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, ὥσπερ καὶ οὐκ ὀλίγα τῶν ἄλλων. ἐστὶ δὲ τὸ σημαίνόμενον τοιοῦτον· μαγγανείαις τισὶ χρώμενοί τινες, καὶ ἄλλα μὲν τερατώδη ποιοῦσι, διατείνονται δὲ καὶ ψυχὰς ἀνάγειν νεκρῶν ὧν ἂν αὐτοὶ βούλωνται. δοκοῦσι μὲν

---

<sup>38</sup> οἰνοχοεῖν Pietrosanti 1999, p. 81, l. 21.

qualche potente'. In questo passo è utilizzato in senso metaforico, giacché il termine implica, nel suo significato, perseveranza e tenacia. Si ritrovano molte parole simili<sup>192</sup> negli autori antichi, come ad esempio nel tragediografo Euripide ("Sulla piana gli pascolavano tremila cavalle"<sup>193</sup>), in Aristofane ("Sacrifica un bue,/ un maiale e un capro"<sup>194</sup>), e anche in Omero ("Mesceva come vino il nettare"<sup>195</sup>). Dalla parola vino si ottiene *oinochoein*, che è piuttosto un termine utilizzato in un contesto conviviale. Si formano in maniera simile le espressioni "costruì una città" e "aveva le catene ai polsi". *Oikodomeo* viene da *oikos* e *pede* da *pous*.

619 – 117, 21. Me ne rimasi. Aspettare fuori dalla porta; da *aulizomai*.

620 – 117, 22. La fortuna. Immediatamente.

621 – 117, 25. A eccezione di quando mi sono recato in ambasceria. Fatta eccezione per l'interruzione causata dall'ambasceria presso l'imperatore Arcadio<sup>196</sup>.

622 – 117, 26. Ciononostante, anche allora. Parimenti anche allora.

623 – 119, 2-3. Capaci di evocare le anime dei defunti. *Psychopompia*, *psychagogia* e *nekyomanteia* sono sinonimi<sup>197</sup>. Un'unica azione veniva dunque indicata dagli Elleni con termini diversi, come capita anche in non pochi altri casi. Questo il significato: alcuni, ricorrendo a incantesimi e compiendo altre azioni prodigiose, cercano di evocare a loro piacimento le anime dei morti. Pare che evochino le anime servendosi

<sup>192</sup> Ovvero composte.

<sup>193</sup> Per la seconda volta, Gregora si sbaglia nell'attribuire una citazione a Euripide (cfr. commento 561). Si tratta in effetti di un passo omerico: *Il.*, XX, 221 (Mazon 2002<sup>9</sup>, IV, p. 31; Cerri – Gostoli 1999, II, p. 1071).

<sup>194</sup> *Ar.*, *Pl.*, 819-820 (Coulon – Van Daele 2002<sup>14</sup>, V, p. 128).

<sup>195</sup> *Hom.*, *Il.*, IV, 3 (Mazon 2002<sup>9</sup>, I, p. 91; Cerri – Gostoli 1999, I, p. 269).

<sup>196</sup> Vd. *De insomn.*, 14, e nota *ad loc.*

<sup>197</sup> Difatti significano tutti "evocazione delle anime dei morti". La *νεκυομαντεία*, però, implica un'attività divinatoria, dunque sarà tradotta "necromanzia" nel prosiegua del testo.

οὖν ἀνάγειν ψυχὰς δι' ἐπωδῶν καὶ ἀφορκισμῶν τινῶν· φαίνονται γὰρ καὶ ἀποκρίνονται περὶ τῶν ἐρωτωμένων· ἀλλ' οὐκ εἰσι τὰ φαινόμενα ψυχαί, ἀλλὰ δαιμόνιά τινα, ἃ δὴ καὶ ἀγγελικὰ μὲν τὸ πρότερον τάγματα ἦσαν καὶ φωτεινά, εἶτα δι' ἔπαρσιν καὶ κακίαν ἅπαξ τοῦ θεοῦ ἐκείνου ῥιφέντα χοροῦ, κατὰ τὸν περιγίγιον τοῦτον πλανῶνται χῶρον, τὴν τε λαμπρότητα ἅμα καὶ τὴν λεπτότητα ἀποβεβληκότα ἐκείνην, καὶ μεταθέμενα πρὸς τε τὸ ἀμαυρόν, καὶ πρὸς πάχος διάφορον καὶ πολύτροπον. φασὶν οὖν ἐλλήνων τε καὶ χαλδαίων σοφοὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι ἀέρια, τὰ δὲ ὑδραῖα καὶ ἐνάλια, τὰ δὲ χθόνια, τὰ δὲ ὑποχθόνια· καὶ τὰ μὲν αὐτῶν χαίρειν κίσσαις, τὰ δὲ αἵμασι, τὰ δὲ μολυσμοῖς τισι, τὰ δὲ ἄλλοις, καὶ ἄλλα ἄλλοις. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ χρησμοδὸς ἀπόλλων κελεύει ἄλλαις μὲν χρῆσθαι θυσίαις τοὺς νεκυομαντεῖαν μετιόντας, ἄλλαις δὲ τοὺς ὑδρομαντεῖαν, ἄλλαις δὲ τοὺς ἀερομαντεῖαν, καὶ ἄλλαις ἄλλους. ἡμεῖς μέντοι τὰ πολλὰ χαίρειν ἀφέντες, ἐπὶ τοὺς λόγους μέτιμεν μόνων τῶν ψυχοπομπῶν γοήτων. οὗτοι γὰρ καὶ τῇ νεκυομαντεῖα χρῶνται. τούτοις μέντοι καὶ ὁ χρησμοδὸς παρακελεύεται ἀπόλλων τάδε ποιεῖν·

‘θυσίας’, φησίν, ‘ἐναρίζων

νερτερίων κατάθαπτε, καὶ εἰς βόθρον αἶμα ἴαλλε·

χεῦε μέλι νύμφαισι, διωνύσοιό τε δῶρα’.

οἷα δὴ καὶ ἡ τοῦ ὁμήρου παρακελεύεται κίρκη τὸν ὄδυσσέα ποιεῖν, ἥτοι εἰς ἄδην κατιόντα·

‘βόθρον ὀρύξαι, ὅσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα·

ἀμφ’ αὐτῷ δὲ χοῆν χεῖσθαι πᾶσιν νεκύεσσι·

πρῶτα μελικρήτῳ μετέπειτα δὲ ἠδέϊ οἴνω·

τὸ τρίτον αὖθ’ ὕδατι, ἐπὶ δ’ ἄλφιτα λευκὰ παλύνειν.



di formule ed esorcismi: quelle si manifestano e rispondono alle loro domande. Tali apparizioni, però, non sono anime, bensì entità demoniche, un tempo facenti parte delle splendide schiere angeliche; in seguito, per essersi dimostrate superbe e malvagie, sono state scacciate dal coro divino e adesso vagano per questa regione terrena, escluse da quella lucentezza e levità, migrate in questa zona oscura, nella disarmonica e multiforme densità della materia. I sapienti elleni e caldei sostengono che esistono demoni dell'aria, dell'acqua e del mare, del suolo e del sottosuolo; alcuni godono dei fumi del grasso offerto in sacrificio, altri del sangue, altri di contaminazioni, altri di altro e altri di altro ancora<sup>198</sup>. Per questo il profetico Apollo stabilisce che coloro che praticano la necromanzia compiano determinati riti sacrificali, e che chi pratica l'idromanzia ne compia altri, e chi l'aeromanzia altri, e altri altri ancora. Noi, tuttavia, tralasciamo tutti costoro e ci occupiamo soltanto dei maghi capaci di evocare le anime dei defunti. Si tratta in effetti di coloro che praticano la necromanzia. A questi il profetico Apollo raccomanda le seguenti azioni:

“Dopo aver immolato” – dice – “le vittime sacrificali alle divinità infere, seppelliscile e getta il sangue nella fossa: versa alle ninfe del miele e i doni di Dioniso”<sup>199</sup>.

Questo invece quanto raccomanda di fare la Circe omerica a Odisseo, in procinto di discendere nell'Ade:

“E scava una fossa di un cubito da una parte e dall'altra, e intorno ad essa versa una libagione per tutti i morti, prima con latte e miele, e poi con dolce vino, e poi ancora con acqua; e sopra spargi bianca farina”<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> Cfr. Porph., *Or.* (Wolff 1856, pp. 112-119).

<sup>199</sup> Porph., *Or.* (Wolff 1856, pp. 114-115) (Eus., *PE*, IV, 9, 2 [Mras 1954, p. 179]; *App. Anth.*, 81, 11-13 [Cougny 1890, pp. 479-480]).

<sup>200</sup> Hom., *Od.*, X, 517-520 (Bérard 2002<sup>12</sup>, II, p. 79; Di Benedetto 2010, p. 587).

αὐτὰρ ἐπὴν εὐχῆσι λίσση κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν,  
 ἔνθ' οἶν ἄρνειδὸν ῥέξειν, θῆλὸν τε μέλαιναν.  
 αὐτὸς δὲ ξίφος ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ  
 ἦσθαι, μηδὲ εἴαν νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα,  
 αἵματος ἄσπον ἵμεν, πρὶν τειρεσίαο πυθέσθαι'.

λόγον δ' ἔχει ταῦτα τοιόνδε. μέλι μὲν διὰ τὸ ἀντίπαλον τῆς τοῦ θανάτου πικρότητος· γάλα δὲ διὰ τὸ μέλαν τοῦ σκοτούς· οἶνον δὲ διὰ τὴν λύπην· ὕδωρ δὲ διὰ τὸ ἐκ τεσσάρων στοιχείων συγκεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον· οἶν δὲ ὅτι, φησί, κοινὰ πέλει χθονίων καὶ ἐπιχθονίων τὰ τετράποδα· μέλαιναν δὲ διὰ τὸ τοῦ τόπου σκοτεινόν· ξίφος δὲ διότι ἔθος ἐστὶ τοῖς χρωμένοις δαιμονικαῖς μαγανείαις ξίφη κρατεῖν ὅποῖά τινα, μήπως βιαζόμενοι τοῖς ἀφορκισμοῖς καὶ ταῖς ἐπικλήσεσιν οἱ δαίμονες κακόν τι δράσωσιν ἐξαίφνης εἰσπηδήσαντες ἐπὶ τὸν ἀφορκίζοντα καὶ ἐπικαλούμενον. διὰ τοῦτο τοίνυν ξίφη βαστάζειν ἀναγκάζονται, ἵνα δι' αὐτῶν ἐκφοβῶσιν ἐκείνους, καὶ οὐκ ἐῶσιν ἐγγὺς αὐτῶν προσελθεῖν, ἀλλὰ πόρρωθεν ἐρωτώμενοι ἀποκρίνονται. ἐπεὶ γὰρ ζωτικὰ μὲν εἰσι πνεύματα, ἔχουσι δὲ καὶ πάχος, ὡς ἔφημεν, δεδίασι καὶ αὐτὰ τομὴν καὶ διαίρεσιν, καὶ ἀλγοῦσι πληττόμενα καὶ τυπτόμενα. καὶ γὰρ καὶ ἐν τοῖς τυπτομένοις καὶ ἀλγοῦσιν ἀνθρώποις οὐχ ἡ σὰρξ ἐστὶν ἢ τὸν πόνον ὑπομένουσα, ἀλλὰ τὸ ζωτικὸν πνεῦμα. ἥ γὰρ ἂν ἤλγει καὶ χωρισθεῖσα τῆς ζωογονούσης ψυχῆς. οἱ μέντοι ψυχοπομποὶ καὶ ψυχαγωγοὶ ταῖς εἰρημέναις χρώμενοι μαγανείαις καὶ ἐπικλήσεσιν, οἶονεῖ τινας μεσίτας ἄγουσι τοὺς τοιούτους δαίμονας, εἰς τὸ

“E dopo aver invocato e pregato le stirpi illustri fra i morti, sacrifica allora un montone e una nera pecora”<sup>201</sup>.

“Allora tu, tratta da lungo il fianco la spada affilata, resta lì, e non lasciare che le teste senza forza dei morti si accostino al sangue prima di interrogare Tiresia”<sup>202</sup>.

Questo il senso: dice di utilizzare il miele perché è l'elemento antagonista dell'amarezza della morte; il latte per l'oscurità delle tenebre; il vino per la sofferenza; l'acqua perché l'uomo è composto dai quattro elementi; la pecora perché, si dice, i quadrupedi si collocano a metà fra gli esseri ctonii e quelli terrestri<sup>203</sup>; il colore nero per l'oscurità del luogo; la spada poiché è consuetudine di coloro che compiono dei riti demonici tenere in mano spade di vario tipo, nel caso in cui i demoni, costretti dagli esorcismi e dalle invocazioni, facciano loro del male, balzando all'improvviso addosso a chi li esorcizza e li invoca. Per questo, dunque, sono obbligati a tenere in mano delle spade, per spaventarli, e non permettono loro di avvicinarsi; interrogati, i demoni rispondono tenendosi a distanza. Poiché si tratta di spiriti dotati di vita e possiedono, come dicevamo, una qualche densità, temono i tagli e le ferite e, se colpiti e percossi, provano dolore<sup>204</sup>. Anche nel caso degli uomini, quando sono percossi e sofferenti, non è la carne che sente il dolore, ma lo spirito vitale (dopodiché, certamente, pure la carne è sensibile al dolore, anche separata dall'anima che la vivifica). Coloro che evocano le anime dei morti e le controllano, ricorrendo alle già citate cerimonie e invocazioni, riescono a indurre tali demoni, quasi fossero degli

---

<sup>201</sup> Hom., *Od.*, X, 526-527 (Bérard 2002<sup>12</sup>, II, p. 79; Di Benedetto 2010, p. 587).

<sup>202</sup> Hom., *Od.*, X, 535-537 (Bérard 2002<sup>12</sup>, II, p. 79; Di Benedetto 2010, p. 587).

<sup>203</sup> Cfr. Porph., *Or.* (Wolff 1856, pp. 118-120).

<sup>204</sup> Cfr. Ps.-Psel., *Op. daem.* (Gautier 1980, pp. 175, 177). Cfr. Greenfield 1995, p. 142, e Buzzetta – Napoli 2017, pp. 208-210.

ἀνελκύσαι τινῶν τεθνεώτων ψυχὰς ἅς ἂν βούλωνται. μὴ δυνάμενοι δὲ ψυχὰς ἀναγαγεῖν, ἐξ ἀνάγκης λοιπὸν εἰς τὰς τῶν τεθνεώτων ἐκείνων μετασηματίζονται οἱ τοιοῦτοι δαίμονες μορφὰς καὶ ὀρῶνται καὶ γνωρίζονται τοῖς φίλοις καὶ συγγενέσι, καὶ ἀποκρίνονται πρὸς τὰ ἐρωτώμενα, καὶ πράττουσι τὰ κελεύόμενα. ἐπιτάττονται γὰρ πολλάκις εἰς βλάβην χωρῆσαί τινων, καὶ χωροῦσι. τοιαύτην δὲ βλάβην καὶ ὁ σοφὸς οὗτος συνέσιος παθεῖν παρακεκινδυνευκῶς ποτε παρά τινων ἐχθρῶν ψυχοπομπῶν γοήτων προτεθέαται δι' ὄνειρων, καὶ τὸν ἐκεῖθεν κίνδυνον ἔφθη φυλαξάμενος. τούτου τοίνυν μέμνηται νῦν εἰς ἔπαινον τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς.

624 – 148 C 176, 02 (118, 2). ψυχοπομπῶν. ἀναγόντων ψυχὰς νεκῶν.

625 – 148 C 176, 06 (118, 5). ἡ δέ. καὶ αὕτη.

626 – 148 D 176, 08 (118, 7). ἐγρηγορόσι. ἀνθρώποις.

627 – 149 A 176, 10 (118, 9). ἅ τε γάρ. τὰ εἶδη γὰρ ἃ ἔχει οἴκοθεν ἢ φανταστική, ἢ ὡς ἃ προεῖπεν, ὅτι τὰ εἶδη τῶν γινομένων ἔχει ἢ ψυχῇ, ὡς ὁ νοῦς τὰ εἶδη τῶν ὄντων.

628 – 149 A 176, 12 (118, 10). τοῖς ἐστραμμένοις. δύο κόσμους ἀνωτέρω φήσας, ἀμφιφαῖ καὶ ἀμφικνεφῆ, καὶ κρείττονα τὸν ἀμφιφαῖ, καὶ ἅμα τὰς ἐν αὐτῷ τάξεις καὶ θείας δυνάμεις, οὓς καὶ θεοὺς χαλδαϊκῶς ὀνομάζει, ἀκολουθῶς καὶ τάδε φησίν, ἃ δὴ καὶ ἔσται δῆλα, εἰ προεκθειήμεν τὰς αἰγυπτιακὰς καὶ χαλδαϊκὰς δόξας, αἷς οὗτος ἀκολουθεῖ. ὥσπερ γὰρ ὁ μουσῆς κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, οὕτω καὶ χαλδαῖοι καὶ αἰγύπτιοι τὸν πατέρα τοῦ κόσμου καὶ ποιητὴν φάσκουσι σύμβολά τινα τῆς ἑαυτοῦ ιδιότητος ταῖς ψυχαῖς ἐγκατασπεῖραι. οὐ γὰρ αἱ ψυχαὶ μόνον ἀπὸ

intermediari, a rievocare a loro piacimento le anime dei morti. Non avendo il potere di evocare le anime, i demoni devono necessariamente assumere l'aspetto di quei defunti e con tali sembianze appaiono e sono riconoscibili dagli amici e dai parenti di quelle persone; rispondono a quanto gli viene chiesto e fanno ciò che gli viene ordinato. Spesso gli viene intimato di andare a fare del male a qualcuno, e quelli procedono. Il sapiente Sinesio ha visto con anticipo, in sogno, che avrebbe corso il rischio di subire un simile danno da parte di alcuni malvagi maghi evocatori di anime dei morti e si è guardato per tempo da quel pericolo. Di questo si ricorda adesso, nel tessere le lodi della mantica onirica.

624 – 119, 2-3. Capaci di evocare le anime dei defunti. Evocatori delle anime dei defunti.

625 – 119, 8. La divinazione onirica. Quella.

626 – 119, 10. Quando siamo desti. Noi uomini.

627 – 119, 13 [2]. Che. Le idee che ha in sé l'anima immaginativa<sup>205</sup>, secondo quanto Sinesio ha detto in precedenza: l'anima possiede le immagini del divenire, l'intelletto quelle dell'essere.

628 – 119, 12-13. A coloro che si rivolgono. Poiché in precedenza Sinesio ha parlato di due cosmi (uno circondato dalla luce, uno circondato dall'ombra), affermando che il primo è migliore – così come gli ordini e le forze divine che vi risiedono, che alla maniera caldaica definisce dei –, conseguentemente, adesso, espone queste dottrine, che risulteranno senz'altro chiare se prima esporremo le credenze egizie e caldaiche, di cui Sinesio è seguace. Come Mosè afferma che l'uomo è stato creato a immagine di Dio<sup>206</sup>, così anche i Caldei e gli Egizi sostengono che il padre del cosmo e creatore abbia sparso alcuni segni della propria individualità nelle anime. Da questi semi paterni, a loro parere,

---

<sup>205</sup> Ovvero quell'anima unita all'immaginazione che riflette in essa le proprie idee, senza lasciarsi turbare dagli stimoli materiali.

<sup>206</sup> Vd. AT, *Gn.*, 1, 27 (Rahlf's 1935, I, p. 2).

τῶν πατρικῶν, φασί, σπερμάτων, ἀλλὰ καὶ αἱ ὑπερκείμεναι πᾶσαι τάξεις ἐβλάστησαν. ὅθεν καὶ παραινοῦσιν, ὡς ἐπειδήπερ οὐκ ἐκ σωματικῶν ὑφέστηκε κράσεων, ἀλλ' ἄνωθεν ἔσχε τὴν ὑπαρξιν ἐκ θεοῦ, καὶ συγγένειαν ἔχει πρὸς τὰς ὑπερκειμένας τάξεις, πρὸς ἐκείνας ἐπεστράφθαι χρή, καὶ διὰ τῶν ἀναμνήσεων τῶν θειοτέρων λήξεων, ἃς παρὰ τοῦ ποιητοῦ καὶ πατρὸς ἐλάμβανε κατιοῦσα, 'ἐκεῖσε αὐθις ἀνερχέσθω'. τούτοις ἀκολουθῶν καὶ ὁ συνέσιός φησιν ὅτι ἡ ψυχὴ, σχολάσασα τοῦ θορύβου τῶν ἀγοραίων καὶ παχυτέρων αἰσθήσεων, τὰ εἶδη, τοῦτ' ἔστι τὰς ἀναμνήσεις, ἃς ἄνωθεν κατιοῦσα δέχεται καὶ ἔχει, ταῦτα χαρίζεται τοῖς θεωρητικοῖς ἀνθρώποις. ὁμιλεῖ γὰρ ἡδη καὶ ταῖς θειοτέραις καὶ ὑπερκειμέναις τάξεσι, καὶ συγγίνεται αὐτῇ καὶ δυνάμεις τις ἐκεῖθεν θειότερα, ἐξ ἐκείνου δηλαδὴ τοῦ κόσμου, ἦν καὶ θεὸν ἐγκόσμιον λέγει.

629 – 149 A 176, 14 (118, 12). ὁμόθεν. ἀπὸ τοῦ ὁμοῦ.

[15]

630 – 149 A 176, 15 (118, 13). γένη. εἶδη.

631 – 149 A 176, 18 (118, 16). φρονήσει. φρονήσει πεπορισμένην ἀρετὴν φησι τὴν ἐξ ἐμπειρίας ἐγγινομένην, ἔθεσι δ' ἐγγενομένην λέγει τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν τὴν ἐξ ἔθους καὶ διδασκαλίας ἐπιγνομένην. ὁ μέντοι ἀριστοτέλης ὡσπερ ἐτυμολογῶν ἠθικὴν αὐτὴν καλεῖ ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἔθος δὲ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, ἦθος δὲ ἡ ποιότης ἡ διὰ τῆς ἐνεργείας ἐγγινομένη τῇ παθητικῇ ψυχῇ, τοῦτ' ἔστι τὸ τέλος καὶ τὸ ἔργον τοῦ ἔθους. οὐδεμίαν δὲ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεσθαι νοητέον. οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται· οἷον τὸ πῦρ, ἀνωφερὲς ὄν φύσει, οὐκ ἂν ποτε ἐθισθεῖη κάτω φέρεσθαι· καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως.

non derivano soltanto le anime, ma anche tutti i livelli superiori<sup>207</sup>. Per questo motivo, poiché l'anima non è stata creata dalla mescolanza dei corpi, ma ha ottenuto dall'alto, da Dio, la sua esistenza e ha affinità con i livelli superiori – cui è necessario si rivolga anche attraverso il ricordo delle parti del cosmo più divine, che ha afferrato dal creatore e padre nella sua discesa –, gli Egizi e i Caldei le raccomandano: 'torna subito in alto'<sup>208</sup>. Seguendoli, Sinesio afferma che l'anima, liberata dal tumulto delle percezioni comuni e più grossolane, concede le immagini – cioè i ricordi, che scendendo dall'alto ha ricevuto e possiede – agli uomini contemplativi. Essa infatti si è già trovata ai livelli più divini e superiori; inoltre, intesse una relazione con una certa potenza più divina che di qua proviene, chiaramente da questo cosmo, che Sinesio chiama dio encosmico.

629 – 119, 15. Simile. Il termine *homothēn* deriva da *homōi*.

[15]

630 – 119, 17. I sogni di questo tipo. Tali immagini oniriche.

631 – 119, 21. Attraverso la saggezza. Per 'virtù raggiunta attraverso la saggezza' Sinesio intende quella che si ottiene dall'esperienza, mentre per 'virtù insita nei costumi' intende quella etica derivata dalla consuetudine e dall'educazione. Aristotele fa derivare etimologicamente la virtù etica dalla consuetudine. La consuetudine è l'atto, l'etica è la qualità innestata attraverso l'atto nell'anima sensitiva, cioè il fine e l'effetto della consuetudine. Nessuna virtù etica è da considerarsi insita in noi per natura. Nessuno degli enti può comportarsi in modo alternativo alla propria natura: ad esempio il fuoco, che per sua natura tende verso l'alto, non potrebbe mai abituarsi a tendere verso il basso; e così tutti gli altri enti<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> Cfr. *Orac. Chald.*, fr. 108 (des Places 1971, p. 93); Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 140).

<sup>208</sup> Cfr. Psel., *In Orac. Chald.* (O'Meara 1989, p. 142).

<sup>209</sup> Cfr. Arist., *EN*, II, 1103a (Bywater 1894, p. 23).

632 – 149 A 176, 19 (118, 16). ἔθεσιν ἐγγενομένην. τὴν ἠθικὴν φησι τὴν ἀπὸ διδασκαλίας καὶ ἔθους.

633 – 149 A 176, 20 (118, 17). ἄλλω τῷ<sup>39</sup>. μὴ σπουδαίῳ ἀνθρώπῳ.

634 – 149 A 177, 01 (118, 17). οὐκ ἐπὶ συμικρῷ. ἀλλ' ἐπὶ μεγάλῳ καὶ ἀναγκαίῳ πράγματι.

635 – 149 B 177, 02 (118, 18). τῶν ἀρίστων. ὥσπερ τῷ βαλαάμ ποτε τῷ ἄλλοφύλῳ.

636 – 149 B 177, 03 (118, 19). γένος. ἐνυπνίων.

637 – 149 B 177, 07 (120, 2). ὄσα. τὰ φυσικὰ πράγματα λέγει τὰ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ.

638 – 149 B 177, 07 (120, 3). ὄντων. ἐνεστώτων.

639 – 149 B 177, 08 (120, 3). γενομένων. παρεληλυθότων.

640 – 149 B 177, 08 (120, 3). τοῦτο. τὸ μέλλειν ποτε εἰς ὑπαρξίν ἐλεύσεσθαι.

641 – 149 B 177, 09 (120, 4). ὑπάρξεως. οἱ σοφοὶ τὸν παρόντα κόσμον εἰδωλὸν φασὶ τοῦ αἰῶνος, ἀκολούθως δὲ καὶ τὰ ἐν τούτῳ πράγματα εἰδῶλα τῶν ἐνυπαρχόντων ἐκείνῳ· οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τὰ ἐξ ἀλλήλων πρὸς ἀλλήλα γινόμενα ἐκμαγεῖα εἰδῶλα καὶ αὐτὰ ὀνομάζουσι. πάντων δὲ τούτων εἶναι φασὶ δεκτικὸν ὑποκείμενον τὸν ἀέρα, οἷον ὡς ἐν ὑποδείγματι τὸν προφορικὸν καὶ ἔναρθρον λόγον διαδεχόμενος ὁ ἀῆρ ἀκολόβωτον, καὶ τυπῶν ἑαυτὸν ἀπορρήτως, ὥσπερ κάτοπτρον εἰς μυρίας διαπορθμεύει μερίζων ἀκοάς, τῶν ἄρθρων ὁμοίως κατὰ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχοντα· τὸ δ' αὐτὸ ποιεῖ καὶ πρὸς πάντα χρώματα, καὶ πρὸς πάντας ἀτμούς, καὶ πρὸς ὄσα τῶν ἐν κόσμῳ ταῖς αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ὑπόκεινται. ταῦτα γοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα κἀνταῦθα ὁ συνέσιος ἀπορρέοντα<sup>40</sup> εἰδῶλα τῶν αἰσθητῶν ὀνομάζει, καὶ ἐκροᾶς τῶν συνθέτων. ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς καθ' ἑλληνας πρώτης καὶ ἀρχηγόνου ὕλης, ἀφ' ἧς τὰ στοιχεῖα, τίς

<sup>39</sup> ἄλλω τῷ Pietrosanti 1999, p. 86, l. 11.

<sup>40</sup> ἀπορρέοντα Pietrosanti 1999, p. 87, l. 12.



632 – 119, 21. Insitā nei costumi. Sinesio intende la virtù morale derivata dall'educazione e dalla consuetudine.

633 – 119, 22. Ad altri tipi di persone. Alle persone virtuose.

634 – 119, 23. Non sarà per un motivo da nulla. Ma per un fatto importante e necessario.

635 – 119, 24. La più nobile. Come nel caso della visione apparsa un tempo a Balaam lo straniero<sup>210</sup>.

636 – 119, 24. Tipologia. Di sogni.

637 – 121, 3. Che. Sinesio intende gli enti fisici soggetti a nascita e morte.

638 – 121, 3-4. Presente. Esistente.

639 – 121, 4. Passato. Trascorso.

640 – 121, 4. Questo. Ciò che accadrà.

641 – 121, 4. Di realtà. I sapienti sostengono che il cosmo presente sia un simulacro dell'eternità e, di conseguenza, che anche gli enti che si trovano in esso siano dei simulacri di ciò che esiste nell'eternità; e non affermano solo questo, ma anche che quelle parvenze che divengono da uno stato all'altro siano dei simulacri, e così li chiamano. Ritengono che l'aria sia il sostrato atto a contenerli: ad esempio, l'aria, quando riceve una parola pronunciata e articolata, non la trasmette solo in parte ma, modellandosi in maniera indicibile, la rifrange come uno specchio a migliaia di orecchie inalterata nell'inflessione e del tutto identica; agisce allo stesso modo nel caso di tutti i colori, e di tutti gli odori, e di tutte quelle caratteristiche degli enti encosmici recepibili dalle facoltà percettive. Trattando di tutte queste cose, Sinesio, nel presente passaggio, parla di simulacri vaganti ed effluvi di composti. Infatti, cos'altro potrebbe essere il flusso della – secondo gli Elleni – prima e primigenia

---

<sup>210</sup> Nel celebre episodio dell'asina che si rifiuta di proseguire trovandosi la strada sbarrata dall'angelo (AT, *Nm.*, 22, 22-35 [Rahlfs 1935, I, pp. 255-256]). Balaam è detto 'straniero' probabilmente perché, secondo la tradizione, non era israelita.

ἂν εἴη ἐκροή, μόνη τῇ ἐπινοίᾳ πλαττομένης; κατανοοῦμεν δὲ τὴν αὐτῆς ἐκροὴν ἐκ τῶν κατὰ σύνθεσιν εἰδοπεποιημένων μερικῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων. ταῦτα γὰρ ἀεὶ γίνονται καὶ ἀλλοιοῦνται καὶ φθεῖρονται. οὐ κατὰ μόνον δὲ τὸ τῆς ὕλης ῥευστόν, ἀλλ' οἷον εἰπεῖν συναπολαύουσι καὶ ταῦτα τὰ εἶδη τοῦ πάθους τῆς φθορᾶς ταύτης καὶ οὕτως ἀρνοῦνται, φησί, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πράγματα τὴν τοῦ ὄντος ἀξίαν. ἀξία δὲ τοῦ ὄντος ἐστὶ τὸ ἀεὶ εἶναι· ταῦτα δὲ τοῦναντίον ἀεὶ οὐκ εἰσὶν οὐδ' ἐφ' ἑνὸς ἴστασθαι δύνανται, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐγένοντο, τὰ δὲ γίνονται, τὰ δὲ μέλλουσιν ἔσεσθαι. τὰ γοῦν ἐκ τούτων ἀπάντων ἀπορρέοντα εἶδωλα περινοστοῦσι καὶ διολισθαίνουσι πλανώμενα περὶ τὸν ἀέρα· προσαπερείδονται δὲ καὶ μονὴν τινα καὶ ἀνάπαυσιν εὐρίσκουσιν ἐν τῷ φανταστικῷ τῆς ψυχῆς, εἰδῶλῳ ὄντι καὶ αὐτῷ τῆς ψυχῆς. νοῦ μὲν γὰρ εἰδωλον ἢ ψυχὴ, ψυχῆς δ' αὖ εἰδωλον τὸ φανταστικὸν πνεῦμα. ὅσα μὲν οὖν, φησί, εἶδωλα ἀπορρέουσιν ἔκ τε τῶν γενομένων, ἔκ τε τῶν γινομένων, σαφῆ καὶ ἀρίδηλα ἀποπάλλονται, ὅσα δ' ἐκ τῶν μελλόντων, ταῦτα δ' ἀόριστα καὶ δυσεῖκαστα καὶ αἰνιγματώδη. ὥσπερ γὰρ εἴ τις που παριὼν θεάσαιτο ἄνθος ἀμυγδαλῆς, γνοίῃ μὲν ἂν εὐθὺς ὅτι καρπὸς ἀμυγδαλῆς ἐπακολουθήσει τῷ ἄνθει — τὴν μέντοι ποιότητα, καὶ τὸ μέγεθος, καὶ τὸ τελεσφόρημα τοῦ καρποῦ οὐκ ἂν ὀρισμένως γνοίῃ — οὕτω καὶ ὅσα ἐκ τῶν μελλόντων ἀπορρέουσιν εἶδωλα, προαπαγγέλλουσι μὲν ὅτι ἔσται τόδε τι· οὐ μέντοι ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οὔτε τὸν καιρὸν οὔτε τὴν τοῦ πράγματος ποιότητα σαφῶς.

642 – 149 B 177, 09 (120, 4). εἶδωλα. ἢ ὡς χαρακτηῖρες καὶ ἐκμαγεῖα καὶ τύποι.

643 – 149 B 177, 09 (120, 4). ὑποστάσεως. οὐσίας.

644 – 149 C 177, 11 (120, 6). ἐν τῷ συνθέτῳ. ἢ ὡς ἐκ τῶν συνθέτων γίνεσθαι.

materia, origine degli elementi, plasmata dalla sola intelligenza? Osserviamo tale flusso a partire da quegli enti encosmici particolari formati per composizione. Questi sempre nascono, mutano e periscono. Tali immagini, dunque, non partecipano soltanto dello scorrere della materia, ma anche, per così dire, della sua passione e corruzione; perciò, conclude Sinesio, gli enti encosmici non possono ambire alla dignità dell'essere. La dignità dell'essere consiste nell'essere ininterrottamente; gli enti encosmici, al contrario, non sono per sempre, né possono stabilizzarsi in un'unità, ma piuttosto furono, sono, saranno. Ora, i simulacri che si distaccano da tutti questi vagano in disordine e sfuggono erranti nell'aria: si appoggiano soltanto, trovando così la loro unica sosta, allo spirito immaginativo dell'anima, in quanto anch'esso è un simulacro, dell'anima appunto. Se infatti l'anima è simulacro dell'intelletto, lo spirito immaginativo lo è dell'anima. I simulacri, continua Sinesio, che si distaccano da enti passati e presenti rimbalzano chiari e ben visibili; viceversa, quelli emessi da enti futuri rimbalzano indefiniti, oscuri ed enigmatici. In effetti, è come quando un passante osserva un fiore di mandorlo: egli sa subito che al fiore seguirà il frutto di mandorlo, ma non può sapere con sicurezza la qualità, la grandezza e lo stato di completo sviluppo del frutto; allo stesso modo, anche quei simulacri che si distaccano da enti futuri preannunciano che un determinato evento accadrà, ma, almeno nella maggior parte dei casi, non ne preannunciano con chiarezza né la tempistica né la qualità<sup>211</sup>.

642 – 121, 5. Simulacri. Ovvero immagini, parvenze, impronte.

643 – 121, 5. Sostanza. Essenza.

644 – 121, 6-7. In questo composto. Ovvero abbiamo rilevato il divenire a partire da enti composti.

---

<sup>211</sup> Per una spiegazione di questa teoria filosofica vd. *De insomn.*, 15, e nota *ad loc.* L'esempio conclusivo del fiore di mandorlo è certamente stato suggerito a Gregora dalle «efflorescenze di una natura incompiuta» presenti nel testo di Sinesio.

645 – 149 C 177, 12 (120, 6). τὴν ἐκροήν. ἐκ τοῦ ἀπορρεῖν ἐποίησε τὴν ἐκροήν.

646 – 149 C 177, 12 (120, 6). αἶρεϊ. ἢ ὡς κρατεῖ καὶ λέγεται.

647 – 149 C 177, 13 (120, 7). ἐξοχετευεσθαι. ἐκρεῖν ἐκ τῶν συνθέτων.

648 – 149 C 177, 13 (120, 7). κατ' ἄμφω. κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἅπερ ἄμφω τρεπτά.

649 – 149 C 177, 13 (120, 7). τοῦ ὄντος. τοῦ κυρίως ὄντος.

650 – 149 C 177, 14 (120, 8). τὰ γινόμενα. τὰ τρεπτά.

651 – 149 C 177, 14 (120, 8). τούτων. ἐκ.

652 – 149 C 177, 16-17 (120, 10). διολισθαίνοντα. ἀστοχοῦντα.

653 – 149 C 177, 17 (120, 10). ἀοριστία. τύποι γὰρ ὄντων καὶ σκιαί, οὐ μὴν ὄντα.

654 – 149 C 177, 18 (120, 11). τῶν ὄντων. τῶν κυρίως ὄντων.

655 – 149 C 177, 18 (120, 11). ἐπιγινώσκεσθαι. ὡς ἀλλότρια τῆς φύσεως ἐκείνων.

656 – 149 C 177, 18-19 (120, 12). τοῖς ψυχικοῖς. τοῖς φανταστικοῖς.

657 – 149 C 177, 19 (120, 12). εἰδώλοισ. ὡς καὶ πρόσθεν ἔφη.

658 – 149 D 177, 20 (120, 13). τὴν φύσιν. τὴν ἀνθρωπίνην.

659 – 149 D 177, 21 (120, 14). τῶν μὲν οὖν. ὡσπερ ἡ ἡδη γινομένη οἰκία οὐκ ἔστιν ὄν. οὐδὲ γὰρ εἰς τελείαν ἦλθεν ὕπαρξιν· οὕτως εἰκάζει ἐνταῦθα καὶ ὁ συνέσιος, καὶ διεξέρχεται ἅ φησιν. οἶον τὸν ἄνθρωπον δηλαδὴ μέχρις ἂν ζῆ γινόμενον πρᾶγμα λογίζεται· ὅταν δὲ τελευτήσῃ, τότε λογίζεται αὐτὸν ἀπηρτισμένον ὄν ἐνεργείᾳ ἡδη, ὡς παυσάμενον τοῦ γίνεσθαι, καὶ τέλος λαβόντα τοῦ δυνάμει ὄντος πρότερον.

660 – 149 D 178, 02 (120, 17). ἔμβια. ζῶντα.

661 – 149 D 178, 04 (120, 19). ἀτελοῦς. ἀτελεὶς γὰρ τὸ μέλλον, διὰ τὸ μήπω εἰς γένεσιν ἐλθεῖν.

662 – 150 A 178, 05 (120, 20). ἐξαλλόμενα. ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν ἀνθέων ἃ πρὸ τῶν καρπῶν ἐξάλλονται.

645 – 121, 7. Un flusso. Con il distacco dei simulacri la materia generò il suo flusso.

646 – 121, 7. Vuole. Ovvero impone, afferma.

647 – 121, 8. Debba rientrare in questa corrente. Scorre a partire da enti composti.

648 – 121, 9. Sulla base di entrambe. Sulla base della materia e della forma, che sono entrambe mutevoli.

649 – 121, 10. Dell'essere. Dell'essere propriamente detto.

650 – 121, 8-9. Ciò che è soggetto al divenire. Ciò che è mutevole.

651 – 121, 11. Di tutti questi. Fra tutti questi.

652 – 121, 12. Rifuggendo. Disdegnando.

653 – 121, 12-13. A causa dell'indeterminatezza. In quanto impronte e sagome degli enti, non certamente enti.

654 – 121, 13-14. Tra gli enti. Tra gli enti propriamente detti.

655 – 121, 14. Li riconosce. Per la diversità della loro natura.

656 – 121, 14. Dell'anima. Immaginativi.

657 – 121, 15. Dei simulacri. Come Sinesio ha detto in precedenza.

658 – 121, 15. Nella natura. Umana.

659 – 121, 16-17. I simulacri degli eventi passati. Ad esempio, la casa che esiste adesso – soggetta al divenire – non è un ente. Non è infatti pervenuta alla perfetta compiutezza della sua realtà. Così ragiona Sinesio in questo passo, ed esplica quanto afferma. Parimenti, ritiene l'essere umano – finché in vita, ovviamente – un'entità calata nel divenire. Nel caso in cui muoia, allora lo riterrà un ente perfettamente in atto, giacché ha cessato di essere soggetto al divenire e ha raggiunto il compimento supremo dell'ente in potenza.

660 – 121, 20. Vividi. Vivi.

661 – 121, 23. Incompiuta. Difatti il futuro è incompiuto, non essendo ancora pervenuto all'esistenza.

662 – 121, 23. Spuntano. Dalla metafora dei fiori, che spuntano prima dei frutti.

[16]

663 – 150 A 178, 10 (122, 1). ἀλλ' ἤδη. ἐντεῦθεν ἄρχεται διδάσκειν πῶς δεῖ προπαρασκευάζειν ἑαυτοὺς εἰς ὑποδοχὴν τῆς τέχνης τῆς δι' ὀνείρων μαντικῆς.

664 – 150 A 178, 12 (122, 2). τὸ πνεῦμα. τὸ φανταστικόν.

665 – 150 A 178, 14 (122, 4). τροφή δέ. διδάσκει πῶς δεῖ τρέφειν καὶ αὔξειν τὴν τέχνην τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς. λέγει δ' ὅτι διὰ φιλοσοφίας, ἥτοι μελέτης θανάτου, καὶ διὰ μετρίας διαίτης. ταῦτα γάρ ἐστι χαλινὸς τῶν παθῶν καὶ ἀκίνησις τις. ἡ δὲ ἄσωφρόνιστος καὶ ἀκόλαστος δίαιτα κλύδωνα, φησί, καὶ ζάλην ἐμποιεῖ τῷ ἐσχάτῳ σώματι, ὅπερ καὶ οὗτος ἀκολουθῶν τῷ πλάτωνι ὀστρεῶδες ἔφη περίβλημα. τὸ δ' αὖ σῶμα κατὰ διαδοχὴν κινεῖ τὰς αἰσθητικὰς δυνάμεις· αἱ δ' αἰσθητικαὶ δυνάμεις παραπέμπουσι τὸν κλόνον μέχρι τῆς φαντασίας· ὡσπερ ὅταν τις ὕδωρ ἢ ἀέρα κινήσῃ, καὶ τὸ κεκινημένον αὖ ἕτερον κινήσῃ· κάκεινο ἕτερον, καὶ κατὰ διαδοχὴν τοῦτο γίνηται μέχρι πολλοῦ. ὄρα δὲ πῶς πρῶτον σῶμα προσηγόρευσε τὴν φαντασίαν· πρῶτον μὲν διὰ τὸ ἔσχατον καὶ ὀστρεῶδες περίβλημα, σῶμα δὲ διὰ τὸ παχύτερον καὶ ὑλικώτερον εἶναι τῆς ψυχῆς.

666 – 150 A 178, 14 (122, 4). τροφή δέ. ἀνατροφή.

667 – 150 B 178, 15 (122, 5). ὑφ' ὧν. παθῶν.

668 – 150 B 178, 15 (122, 5). τὸ πνεῦμα. τὸ φανταστικόν.

669 – 150 B 178, 16 (122, 6). διαίτης. διὰ τε φιλοσοφίας καὶ δι' ἀπλῆς διαίτης.

670 – 150 B 179, 01 (122, 7-8). τὸ ἔσχατον. τὸ σάρκινον, ὃ καὶ ὀστρεῶδες ἔφη περίβλημα.

671 – 150 B 179, 01-02 (122, 8). τοῦ πρώτου. τοῦ φανταστικοῦ.

672 – 150 B 179, 02 (122, 8-9). τὸ δὲ ἀτρεμές. τὸ φανταστικόν. καὶ ἀνωτέρω πρῶτον ψυχῆς σῶμα ὠνόμασε τὸ φανταστικόν.

673 – 150 B 179, 07 (122, 13). διαποντίων. διαπόντιος πλεῖ τις ἀντὶ τοῦ ἐν τῷ πόντῳ.

674 – 150 C 179, 10 (124, 1). σημαίνονται. σημειοῦνται.

675 – 150 C 179, 14-15 (124, 4). τῶν αὐτῶν. τῶν ὁμοίων ὧν

[16]

663 – 123, 1. Giunti a questo punto, d'altronde. Adesso Sinesio inizia a illustrare la preparazione preliminare necessaria all'acquisizione dell'arte della mantica onirica.

664 – 123, 3. Spirito. Immaginativo.

665 – 123, 5. Preparazione. Sinesio spiega come si deve coltivare e accrescere l'arte della mantica onirica. Afferma che ciò avviene per il tramite della filosofia, che è preparazione alla morte, e di una condotta di vita equilibrata. Entrambe, infatti, significano freno alle passioni e mancanza di turbamento. Lo stile di vita di chi è dissennato e privo di freni – continua Sinesio – causa tempesta e bufera all'ultimo corpo, lo stesso che ha definito, sulla scia di Platone, 'guscio d'ostrica'. Ora, questo corpo, per una serie di effetti concatenati, smuove le facoltà percettive; e le facoltà percettive trasmettono il tumulto all'immaginazione: come quando qualcuno smuove l'acqua o l'aria, e quel che è smosso poi smuove a sua volta qualcos'altro, e questo qualcos'altro ancora, e per una serie di effetti in successione il fenomeno assume una lunga durata. Si consideri dunque perché Sinesio chiama 'primo corpo' l'immaginazione: è 'primo' perché l'ultimo è il guscio d'ostrica, ed è 'corpo' perché è più denso e materiale dell'anima.

666 – 123, 5. Preparazione. Cura.

667 – 123, 6. Le quali. Pronome riferito a 'passioni'.

668 – 123, 7. Lo spirito. Immaginativo.

669 – 123, 8. Condotta di vita. Quindi, sia attraverso la filosofia che attraverso una condotta di vita semplice.

670 – 123, 10. Ultimo. Quello fatto di carne, che Sinesio ha chiamato anche 'guscio d'ostrica'.

671 – 123, 11. Al primo corpo. Quello immaginativo.

672 – 123, 11. Placido. Lo spirito immaginativo. Infatti, in precedenza, Sinesio lo ha chiamato anche 'primo corpo dell'anima'.

673 – 123, 18. Per il mare. 'Per il mare' sta per 'in mare'.

674 – 125, 2. Lo prenderanno come un segno. Lo interpreteranno come un segno.

675 – 125, 7. Di quanto accadrà. Di quegli eventi identici ai simu-

πολλάκις ἐτύχομεν πραγμάτων.

676 – 150 D 179, 21 (124, 10). διοσημείας. χειμῶνας, ὑετούς, κεραυνούς.

677 – 150 D 179, 22<sup>41</sup> (124, 11). τοῦ περιέχοντος. τοῦ ἀέρος.

678 – 150 D 179, 22<sup>42</sup> (124, 12). ἄλως. τρεῖς, ἢ δύο, ἢ μίαν.

679 – 150 D 179, 22<sup>43</sup> (124, 12). ἄλως. τοὺς ἄλωνος δίκην φαινομένους κύκλους φησὶ περὶ τὴν σελήνην.

680 – 151 A 180, 01 (124, 13). τῆ μὲν ἰῆ. ὁ ἄρατος ἐν τοῖς φαινομένοις ἄλλα τε πολλὰ διέξεισι περὶ τῆς σελήνης, καὶ δὴ καὶ τάδε φησὶν ἄνωθεν ποθεν ἀρξάμενος·

‘εἰ δέ κέ μιν περὶ πᾶσαν ἄλωι<sup>44</sup> κυκλώσονται

ἢ τρεῖς ἢ ἐ δύο περικείμεναι ἢ ἐ μί’ οἴη.

τῆ μὲν ἰῆ ἀνέμοιο γαληναίης τε δοκεύειν

ῥήγνυμένη ἀνέμοιο, μαραιομένη δὲ γαλήνης’

καὶ τὰ ἐξῆς. ἔστι δὲ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον· ἐὰν μία γένηται ἄλωι<sup>45</sup>, εὐδίαν προσδόκα, διαλύεται γὰρ κατ’ ὀλίγον ἢ πύκνωσις· εἰ δὲ ῥήγνυται, ἄνεμον προσδόκα ἐξ ἐκείνου τοῦ μέρους, ὅθεν τὴν ῥῆξιν λαμβάνει· εἰ δὲ δύο ἄλωι<sup>46</sup> γένοιτο, χειμῶνα προσδόκα καὶ ἔτι μείζονα, ἐὰν τρεῖς.

681 – 151 A 180, 01 (124, 13). τῆ μὲν ἰῆ. τῆ μὲν μιᾶ.

682 – 151 A 180, 06 (124, 18). ὁ λόγος. ὁ τῆς ἐπιστήμης.

[17]

683 – 151 B 180, 11 (126, 2). οὐ γάρ. οὐχ οὕτως ἐπὶ τοῦ φανταστικοῦ.

684 – 151 B 180, 11-12 (126, 2). τὸ σῶμα. τὸ σάρκινον.

<sup>41</sup> 150 C 179, 22 Pietrosanti 1999, p. 90, l. 22.

<sup>42</sup> 150 C 179, 22 Pietrosanti 1999, p. 90, l. 23.

<sup>43</sup> 150 C 179, 22 Pietrosanti 1999, p. 90, l. 24.

<sup>44</sup> ἄλωι Pietrosanti 1999, p. 91, l. 4.

<sup>45</sup> ἄλωι Pietrosanti 1999, p. 91, l. 9.

<sup>46</sup> ἄλωι Pietrosanti 1999, p. 91, l. 11.



lacrì in cui spesso ci siamo imbattuti.

676 – 125, 18. Bruschi mutamenti atmosferici. Tempeste, acquazzoni, fulmini.

677 – 125, 17. Ambientale. Dell'aria.

678 – 125, 16. Un alone. Tre, due, o anche solo uno.

679 – 125, 16. Un alone. Per alone Sinesio intende quei cerchi che compaiono intorno alla luna<sup>212</sup>.

680 – 125, 20. Un alone soltanto. Arato nei *Fenomeni* fornisce molte altre spiegazioni sulla luna, tra cui senza dubbio le seguenti, pur essendo la trattazione già avviata prima di questo passo:

“Se gli aloni circondano tutta la luna,  
ve ne saranno tre, due o solo uno.

Un alone soltanto preannuncia vento e bel tempo,  
vento se si spezza, bel tempo se sfuma”<sup>213</sup>

eccetera. Questo il senso del passo<sup>214</sup>: qualora vi sia un solo alone, aspettati cielo sereno, poiché la perturbazione si dissolverà in poco tempo; se l'alone si spezza, tuttavia, aspettati vento da quella stessa direzione in cui si frange; se vi fossero due aloni, aspettati tempesta; aspettate una ancora più grande, qualora gli aloni fossero tre.

681 – 125, 20. Un alone soltanto. Uno soltanto.

682 – 125, 25-26. La ragione. Il metodo razionale proprio della scienza.

[17]

683 – 127, 2. Difatti. Le cose non stanno così per quanto riguarda lo spirito immaginativo.

684 – 127, 2. Corpo. Quello fatto di carne.

---

<sup>212</sup> Si tratta dei cosiddetti aloni di ventidue gradi, più comuni intorno al sole, meno intorno alla luna.

<sup>213</sup> Arat., 811-814 (Martin 2002<sup>2</sup>, p. 49).

<sup>214</sup> Ovvero, a ben vedere, dei soli versi 813-816.

685 – 151 B 180, 12 (126, 2). τὸ ἔσχατον. ἀνωτέρω πολλάκις τὸ φανταστικὸν πνεῦμα ὁ συνέσιος πρῶτον σῶμα ψυχῆς ὠνόμασε, καὶ ἀκήρατον σῶμα, καὶ θεσπέσιον· ἔσχατον δὲ σῶμα καὶ ὀστρεῶδες περίβλημα τὴν σάρκα μετὰ τῶν νεύρων καὶ ὀστέων καὶ τῶν συντρόφων· ὁ δὲ καὶ σύνοδόν φησι νῦν τῶν καθωμιλημένων στοιχείων<sup>47</sup>, τοῦτ' ἔστι τῶν παρὰ πᾶσιν οὕτως ὀνομαζομένων· εἰσὶ δὲ τὸ τε θερμὸν καὶ ψυχρὸν, καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν. φησὶν οὖν ὅτι οὐχ οὕτως ἔστι δυνατὸν ἐπὶ τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος, ὥσπερ ἔστι ἐπὶ τοῦ σαρκίνου τούτου καὶ ἔσχατου σώματος τῆς ψυχῆς καθόλου τέχνην παραδοῦναι, καὶ ἓνα κανόνα τῶν παντοίων καὶ παντοδαπῶς φαινομένων ὀνειρών. τὸ μὲν γὰρ σῶμα ἢ ὑπὸ ψύξεως ἢ ὑπὸ θερμῆς τρεπόμενον πάσχει ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον· τὸ δὲ φανταστικὸν πνεῦμα μυρίας ἔχει τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἀλλοιώσεις, περὶ ὧν οὐκ ὀλίγα καὶ ἡμεῖς ἀνωτέρω εἰρήκειμεν. τὸ μὲν γὰρ παχυνθὲν ὁμοιοῦται τῇ φύσει τῆς γῆς, τὸ δὲ τῷ ὕδατι, τὸ δὲ τῷ προσγεῖω ἀέρι κατὰ τὴν λεπτότητα, τὸ δὲ τῷ ὑπερνεφέλω ἀέρι, τὸ δὲ τῇ τοῦ στοιχειακοῦ πυρὸς σφαίρα, τὸ δὲ τῇ αἰθερώδει. καὶ τὸ μὲν τῇ σεληνιακῇ σφαίρα, τὸ δὲ τῇ ἡλιακῇ καὶ ἐξῆς ὁμοίως ἄλλο ἄλλῃ, καὶ ἕτερον ἑτέρα, ὡς ἕκαστον ἔχει πάχους, ἢ λεπτότητος, ἢ κουφότητος, κατὰ τὸ ἀνάλογον.

686 – 151 B 180, 12 (126, 2). τὸ ἔσχατον. ὅπερ φησὶ σύνοδος ἔστι τῶν στοιχείων.

687 – 151 B 180, 13 (126, 4). λόγον. τεχνικὸν ἰατρικόν, τῶν αἰεὶ ἐπιγινομένων ἀνθρώπων.

688 – 151 B 180, 14 (126, 4-5). ὡς γὰρ ἐπὶ πλεῖστον<sup>48</sup>. μεσεμβόλημα τοῦτο μέχρι τοῦ οὐχ οὕτως<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> στοιχείων Pietrosanti 1999, p. 91, l. 21.

<sup>48</sup> ἐπὶ πλεῖστον Pietrosanti 1999, p. 92, l. 13.

<sup>49</sup> μεσεμβόλημα τοῦτο μέχρι τοῦ οὐχ οὕτως ὑπὸ θερμῆς καὶ ψύξεως Pietrosanti 1999, p. 92, ll. 13-14. Si è optato per suddividere la glossa, cambiando lemma di riferimento per la seconda parte.

685 – 127, 2. L'ultimo. In precedenza, Sinesio ha definito più volte lo spirito immaginativo 'primo corpo dell'anima', nonché 'corpo puro' e 'divino'; viceversa, ha chiamato 'ultimo corpo' e 'guscio d'ostrica' la carne unita ai nervi, alle ossa e alle altre parti consimili. Definisce adesso questo corpo anche 'composto di quelli che comunemente definiamo elementi', vale a dire di quei principi che sono appunto chiamati da tutti in tal modo: sono il caldo, il freddo, il secco e l'umido. Afferma dunque Sinesio che per lo spirito immaginativo non si può fare ciò che invece è ammissibile nel caso del corpo di carne, o ultimo corpo dell'anima, ovvero trasmettere un'arte generale, nonché un'unica regola dei sogni, che sono multiformi e si mostrano in modo vario. Il corpo, infatti, subisce delle affezioni perlopiù quando il suo stato è mutato dal freddo o dal caldo; lo spirito immaginativo, invece, è soggetto a mille variazioni e mutamenti, di cui non poco abbiamo trattato anche noi in precedenza. Uno spirito, infatti, ispessitosi, si assimila alla natura della terra, un altro all'acqua, un altro si assimila alla leggerezza dell'aria prossima alla terra, un altro all'aria che si trova al di sopra delle nuvole, un altro alla sfera del fuoco elementale, un altro a quella eterea. E ancora, uno spirito si assimila alla sfera lunare, un altro a quella solare, e così via, uno a una sfera e uno a un'altra, sulla base della densità, della leggerezza, della levità di ognuno.

686 – 127, 2. L'ultimo. Quello che Sinesio dice essere un composto degli elementi.

687 – 127, 4. Teoria. Professionale e medica, formulata da uomini sulla base dell'esperienza.

688 – 127, 4. Nella maggior parte dei casi. Periodo incidentale fino a 'le cose non stanno così'.

- 689 – 151 B 180, 14 (126, 5). ὑπὸ τῶν αὐτῶν. ὑπὸ θέρμης καὶ ψύξεως<sup>50</sup>.
- 690 – 151 B 180, 15 (126, 6). ὁμοειδέσι. σώμασι.
- 691 – 151 B 180, 16 (126, 6). παρὰ φύσιν. ἔξω τῆς συνηθείας.
- 692 – 151 B-C 180, 16-17 (126, 7). οὐ λανθάνει<sup>51</sup>. συμβαίνει γάρ ποτέ τισι καὶ καινότερον ἀσθένημά τι καὶ ἀσύνηθες.
- 693 – 151 C 180, 17 (126, 7). γνώμονι. κανόνι.
- 694 – 151 C 180, 19 (126, 9). ἄλλο ἄλλου. φανταστικὸν φανταστικοῦ.
- 695 – 151 C 180, 20 (126, 9-10). τῷ πλείονι. διὰ τοῦ.
- 696 – 151 C 180, 20 (126, 10). φυράματος. πάχους.
- 697 – 151 D 181, 06 (126, 16). ἠνίξατο. φησὶν ἐν τιμαίῳ ὁ πλάτων ὅτι ὁ ξυστήσας τὸ πᾶν διείλε ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέ τε ἐκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς εἰς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε· νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο, καὶ τὰ ἐξῆς.
- 698 – 151 D 181, 11 (128, 4). αὐτῷ μὲν. τῷ πνεύματι.
- 699 – 152 A 181, 12 (128, 4). τῷ ζῳῷ. τῷ ἀνθρώπῳ.
- 700 – 152 A 181, 13 (128, 5). αὐτῷ. τῷ πνεύματι.
- 701 – 152 A 181, 14 (128, 6). ὑφ' ἑαυτοῦ. ὑπὸ οἰκειᾶς προαιρέσεως.
- 702 – 152 A 181, 15 (128, 7). οὐδὲν γάρ. οὐδὲ γάρ ἕτερον οὕτως εὐκίνητον ὡς πνεῦμα.
- 703 – 152 A 181, 15 (128, 7). εὐτράπελον. εὐκίνητον.
- 704 – 152 A 181, 16 (128, 8). ἀνομοίοις. πνεύμασι.
- 705 – 152 A 181, 16 (128, 8). ταῦτά. ὅμοια.
- 706 – 152 A 181, 17 (128, 8). τῶν αὐτῶν. εἰδώλων.
- 707 – 152 A 181, 19 (128, 10). διαφανές. πολὺτροπὸς ἐστὶ, φησὶν, ὁ ἐμποδισμὸς καὶ ἡ ἀποτυχία τῆς ἀκριβοῦς εἰκόνας τῶν πραγμάτων ἐν τῷ φανταστικῷ. καὶ γὰρ καὶ ἡ διάφορος ἐν τοῖς σώμασι κρᾶσις

<sup>50</sup> Vedi nota precedente.

<sup>51</sup> 151 C 180, 17. λανθάνει Pietrosanti 1999, p. 92, l. 17.

689 – 127, 5. Dalle medesime cause. Dal caldo e dal freddo.

690 – 127, 6. Enti simili. Corpi.

691 – 127, 7. Contrario alla sua natura. Anomalo rispetto al suo stato abituale.

692 – 127, 6. Appare manifesto. Capita infatti talora ad alcuni una certa debolezza del tutto inattesa e insolita.

693 – 127, 8. Come regola. Come norma.

694 – 127, 9. Uno spirito da un altro. Uno spirito immaginativo da un altro spirito immaginativo.

695 – 127, 10-11. A seconda dell'elemento dominante. Per il tramite.

696 – 127, 11. Nel suo impasto. Consistenza.

697 – 127, 18. Ricorrendo a parole oscure. Dice Platone nel *Timeo*: “Dopo avere ordinato il Tutto, la divinità lo scisse in tante anime quanti sono gli astri, quindi ne assegnò una a ogni astro e, facendole salire come su di un carro, mostrò loro la natura dell’universo: disse loro le leggi del fato, ovvero che era stabilito che la prima nascita fosse unica per tutti, affinché nessuno risultasse penalizzato”<sup>215</sup>, eccetera.

698 – 129, 6. Anche per quello. Per lo spirito.

699 – 129, 7. All'essere vivente. All'essere umano.

700 – 129, 9. Sua. Dello spirito.

701 – 129, 10. Cui esso stesso. Cui la sua condotta lo pone.

702 – 129, 10. Nulla, infatti. Non c'è cosa che sia instabile quanto lo spirito.

703 – 129, 11. Mutevole. Instabile.

704 – 129, 12. In persone diverse. In spiriti diversi.

705 – 129, 11-12. Identiche. Uguali.

706 – 129, 13. Dalle medesime cause. Parvenze.

707 – 129, 14. Limpida. È molteplice, dice Sinesio, quel che ostacola e turba l'esatta immagine delle cose nello spirito immaginativo. Infatti, la differente costituzione dei corpi, assieme al differente modo di vivere, di passare il tempo, la diversa alimentazione, la diversa età, nonché il

---

<sup>215</sup> Pl., *Ti.*, 41d-e (Rivaud 2002<sup>7</sup>, p. 157).

διάφορα δείκνυσι καὶ τὰ φαινόμενα, καὶ ἡ διάφορος διαγωγή, καὶ διατριβή, καὶ ἡ διάφορος τροφή, καὶ ἡ διάφορος ὥρα, καὶ ἡ διάφορος κίνησις τῶν εἰκονιζομένων. καὶ γὰρ καὶ τὸ διαφανές, φησίν, ὕδωρ ἐναργέστερα δείξει τῶν φαινομένων τὰ εἶδωλα, ἢ τὸ κεχρωσμένον καὶ τεθολωμένον. καὶ αὐτὸ τὸ τεθολωμένον κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν χρωμάτων καὶ τῆς θολώσεως διάφορα δείξει τὰ εἶδωλα. καὶ αὐτοῦ μένοντος ὕδατος, ἡ διάφορος κίνησις διαφορὰν καὶ αὐτὴ ποιήσει τῶν φαινομένων εἰδώλων. ἢ γὰρ οὐδ' ὅλως ἂν φανείη εἶδωλον, ἢ διάστροφον καὶ μόλις. ἢ γὰρ τοιάδε κίνησις ἐκκροῦει τὴν εὐθυνοειρίαν. διὰ τοῦτο, φησί, δυσχερές ἐστὶν ἐν τοῖς οὕτω πολυτρόπως ἄνομοῖσι ὁμοίον ἐμφανισθῆναι εἶδωλον, δυσχερές δ' ἔτι καὶ ἓνα παραδοῦναι κανόνα.

708 – 152 A 181, 19 (128, 10). διαφανές. ἀθόλωτον.

709 – 152 A 181, 19 (128, 10). τὸ μένον. μὴ κινούμενον.

710 – 152 A 181, 20 (128, 11). διατεθῆναι. τυπωθῆναι, εἰδωλοποιηθῆναι.

711 – 152 A 181, 20 (128, 11). ὁ θολός. ὁ τεθολωμένος, ἢ μᾶλλον ἢ θόλωσις. ἀλλοία γὰρ ἡ θόλωσις τοῦ λευκοῦ, καὶ ἀλλοία τοῦ δοκοῦντος μέλανος, καὶ ἀλλοία τοῦ δοκοῦντος ἐρυθροῦ.

712 – 152 A 181, 20 (128, 12). ἐν ἄλλω. ὕδατι.

713 – 152 B 182, 01 (128, 12). κινήσεις. τοῦ ὕδατος<sup>52</sup>.

714 – 152 B 182, 01-02 (128, 12-13). ἐν σχηματισμοῖς πλείοσιν. ἢ ἐλικοειδέσιν ἢ εὐθυπορικοῖς<sup>53</sup>.

715 – 152 B 182, 03 (128, 14). εἴτ' οὖν. ἔοικεν ἐντυχεῖν βιβλίοις τούτων περὶ φανταστικῆς καὶ περὶ μαντικῆς ὁ συνέσιος οὔτος.

716 – 152 B 182, 04 (128, 14). μελάμπους. ὁ μελάμπους αἰγύπτιος ἦν

<sup>52</sup> τοῦ ὕδατος ἢ ἐλικοειδέσιν ἢ εὐθυπορικοῖς Pietrosanti 1999, p. 94, ll. 6-7. Si è optato per suddividere la glossa, cambiando lemma di riferimento per la seconda parte.

<sup>53</sup> Vedi nota precedente.

diverso moto degli enti rappresentati, rende anche quel che appare ai nostri occhi differente. Perciò, continua Sinesio, l'acqua limpida trasmetterà delle immagini dei fenomeni più chiare rispetto all'acqua tinta e torbida. Questa, a sua volta, trasmetterà delle immagini diverse in base a differenze di colore e al grado di opacità. E ancora: a partire da una stessa acqua ferma, anche un differente moto causerà una divergenza nelle immagini trasmesse. Difatti, o l'immagine non apparirà affatto, oppure apparirà distorta e a malapena. Un simile moto turba anche la chiarezza nei sogni. Per questo motivo, conclude Sinesio, è difficile che in spiriti tanto diversi per svariati motivi appaia un'immagine identica, ed è arduo trasmettere un'unica regola<sup>216</sup>.

708 – 129, 14. Limpida. Non torbida.

709 – 129, 15. Stagnante. Non smossa.

710 – 129, 15. Riflettano. Ricevano la medesima impressione, rappresentino la stessa immagine.

711 – 129, 16. L'opacità. La sporczia, o piuttosto l'intorbidamento. L'intorbidamento del bianco è infatti diverso dall'intorbidamento di quel che ha l'apparenza del nero, e ancora diverso dall'intorbidamento di quel che appare come rosso.

712 – 129, 16. All'altra. Acqua.

713 – 129, 17. Movimenti. Dell'acqua.

714 – 129, 17. In un gran numero di figurazioni. Di forma sinuosa o dritta.

715 – 129, 19. Se però qualcuno. Sembra che Sinesio abbia letto i loro libri sulla facoltà immaginativa e la divinazione<sup>217</sup>.

716 – 129, 19. Melampo. Melampo egizio era un sacro scriba e un maestro di verità, nonché il migliore indovino. Affidò agli Elleni, come

---

<sup>216</sup> Cfr. Arist., *Div. Somn.*, 464b (Mugnier 2002<sup>3</sup>, p. 93). Cfr. anche commento 181. Per una trattazione sull'eventuale uso di fonti scettiche da parte di Gregora nella redazione di questo commento vd. Introduzione, 8.

<sup>217</sup> Cfr. *Premessa*, 3, e vd. Introduzione, 5.

ιερογραμματεὺς, καὶ ἱεροφάντης, καὶ μάντις ἄριστος. οὗτος ἐξέδωκεν, ὡς φασί, καὶ τὰ ἐν αἰγύπτῳ ἱερὰ τοῖς ἔλλησιν, ὡς μιμήσασθαι καὶ ἐπιτηδεῦσαι καὶ αὐτοὺς ἐξ ἐκείνου ταῦτα· ἡ δὲ φημονόη προφητῆς ἦν τοῦ ἀπόλλωνος, ἐξαμέτροις χρωμένη χρησιμοῖς.

717 – 152 B 182, 04 (128, 15). ἄξιώσσει. δογματίσει.

718 – 152 B 182, 05 (128, 16). πυθώμεθα. ἢ ὡς ἐρωτήσωμεν.

719 – 152 B 182, 07 (128, 17). ἐξ ἀνομοίων. εἰσὶ γὰρ καὶ ἐξ ὑέλων κάτοπτρα καὶ ἐκ σιδήρων καὶ ἐξ ἄλλης ὕλης.

720 – 152 B 182, 09 (128, 19). περὶ τοῦ πνεύματος. ἢ ὡς οὐ περὶ διαφορᾶς πνεύματος εἰρήκασιν, ἀλλ' ὡς μιᾶς φύσεως ὃν ἅπαν μαντικὸν εἶναι τοῦ μέλλοντος ἀπεφάναντο, ὅτι μαντικὸν ἐστὶ τῷ πνεύματι.

721 – 152 B 182, 10 (130, 1). κανόνα. διδάσκαλον τοῦ μέλλοντος.

722 – 152 B 182, 10-152 C 182, 11 (130, 1). γνώμονα. ὀδηγὸν ὀρθόν.

723 – 152 C 182, 12 (130, 2). διαφερόντων. πολλοὶ γάρ, ὄναρ γάλακτος πίνοντες, ὕπαρ γαλήνην ἔσχον ἐπικειμένων θορύβων πάντες ὁμοίως, καίπερ διάφοροι ὄντες· οἴνου δ' αὖ πίνοντες, ἐλυπήθησαν ὁμοίως διάφοροι ὄντες, καὶ μυρία ἕτερα. οὐ μὴν ἐν ἅπασι τοῦτο καὶ ἀεὶ, ἀλλ' ἐν ἄλλοις καὶ ἄλλοις ἄλλως καὶ ἄλλως.



si racconta, le sacre dottrine d'Egitto, perché anche quelli potessero riprendere e applicare i suoi insegnamenti<sup>218</sup>. Femonoe era invece una profetessa di Apollo che trasmetteva vaticini in esametri<sup>219</sup>.

717 – 129, 20. Avesse intenzione. Decidesse.

718 – 129, 21. Bisognerebbe chiedere loro. Ovvero, bisognerebbe domandare loro.

719 – 129, 22. Differenti. Esistono infatti specchi di vetro, di metallo e di altro materiale.

720 – 129, 24-131, 1. La natura dello spirito. Ovvero, non hanno detto nulla in merito alla varietà propria dello spirito, ma – quasi fosse quello un tutto organico, con una sola natura – si sono limitati ad affermare che tutto ciò che di profetico da esso emana preannuncia il futuro.

721 – 131, 2. Norma. Che istruisce sul futuro.

722 – 131, 3. Regola. Retta guida.

723 – 131, 3. Tra cose diverse. Molti infatti sognano di bere del latte: tutti questi, nella veglia, si ritrovano poi ugualmente al riparo da turbamenti improvvisi, sebbene si tratti di persone diverse. Così tutti quelli che sognano di bere del vino si ritrovano indistintamente a soffrire, pur essendo persone diverse fra di loro, e potremmo fare mille altri esempi. Ovviamente questo non vale sempre in tutti i casi, ma solo in alcuni e in maniera diversa<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Cfr. Hdt., II, 49 (Legrand 2003<sup>4</sup>, II, pp. 100-101).

<sup>219</sup> Cfr. Paus., X, 5, 7 e X, 6, 7 (Rocha-Pereira 1989, pp. 96-97, 100); D.L., I, 40 (Dorandi 2013, p. 90); Str., IX, 3, 5 (Meineke 1877, II, p. 591).

<sup>220</sup> In questo scolio Gregora pare non solo forzare il testo di Sinesio, ma anche contraddire quanto ha asserito in precedenza (vd. commento 566, ma anche 685) e in parte ripeterà poco dopo (vd. commento 728). Nonostante la precauzione espressa nell'ultimo periodo, il commentatore sembra infatti cedere alla concezione manualistica dell'oniromantica propria dei vari ὄνειροκριτικά, o «chiavi dei sogni», medievali (lo stesso accadrà al commento 745). In effetti, sognare di bere del latte era considerato di buon auspicio fin da

724 – 152 C 182, 12 (130, 2). ἐμφέρειαν. ὁμοιότητα.

725 – 152 C 182, 12 (130, 3). ἄσαφές. οἰκοθεν.

726 – 152 C 182, 12 (130, 3). διασπώμενον. εἰς ἄλλα ἀντ' ἄλλων.

727 – 152 C 182, 14 (130, 4). τοῦ προεκθορόντος. τὸ γὰρ μετὰ δύο ἐνιαυτοὺς ὑποθετέον γενησόμενον πρᾶγμα, εἰ φανεῖη σήμερον ἐν τῷ φανταστικῷ, προεξέθορε τῆς οἰκείας τάξεως. καὶ γέγονε προκυλίνδημα μὴ πω παρόντος πράγματος, καὶ φύσεως ἀτελοῦς ἐξάνθημα.

728 – 152 C 182, 14 (130, 5). ἔτι δέ. ἔτι δέ, φησί, χαλεπώτερόν ἐστιν ἐλεῖν καὶ συναγαγεῖν κοινήν μέθοδον ἐν ἐκάστῳ ἀνθρώπων τρόπῳ. ἰδιοτροπίαν γάρ τινα γνώμης καὶ γνώσεως ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων ἔχει. διὸ καὶ τὰ φαντάσματα δείκνυνται διαφόρως ἐκάστοις, καὶ ἄλλα ἄλλοις ἄλλων γίνονται δηλωτικά, καὶ οὐ ταυτὰ τῶν αὐτῶν τοῖς ἅπασι. χαλεπὸν οὖν ἐστι συναγαγεῖν καὶ νοῆσαι τὸ ἐν ἐκάστῳ διαφόρως γινόμενον φάντασμα, καὶ παραπλήσιον ἀποφήνασθαι κοινῷ φαντάσματι, τοῦτ' ἔστι τοῖς ἄλλοις ὁμοιον, καὶ κοινήν καὶ μίαν δοῦναι τούτων διδασκαλίαν ἅπασι τοῖς κατὰ μέρος ἀνθρώποις, ὥσπερ ἀποδιδόαμεν ἴσως τοῖς κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα ζῴοις τὸν

724 – 131, 4. Un principio comune. Un'affinità.

725 – 131, 4. Ciò che è oscuro. Già in origine.

726 – 131, 5. Se lo si frammenta. In varie parti.

727 – 131, 6. Balzato fuori prima di accadere. Nel caso in cui un evento che si suppone debba accadere fra due anni compaia oggi nello spirito immaginativo, allora sarà balzato fuori in anticipo rispetto alla propria disposizione e sarà uno svolgimento anteriore di un fatto non ancora presente, l'efflorescenza di una natura incompiuta<sup>221</sup>.

728 – 131, 6. Ancora. È ancora più difficile, dice Sinesio, afferrare e mettere assieme una metodologia comune per ciascun tipo di essere umano. Ogni uomo possiede infatti un modo particolare di giudicare e di conoscere. Per questo, le visioni appaiono a ciascuno in maniera diversa, e cose diverse sono indicative in persone diverse di cose diverse, e non le stesse visioni degli stessi significati in tutti. È difficile, insomma, afferrare e comprendere una visione che in ognuno è differente e renderla simile a una visione comune, ovvero a una visione che ritorna identica negli altri, nonché darle un'unica spiegazione valida per ogni singola persona, come ugualmente per ciascun singolo essere vivente diamo la definizione generale di essere vivente (cioè sostanza anima-

---

Artemidoro di Daldis (purché sorseggiato da una tazza e non da un catino: IV, 62 [Pack 1963, p. 286]), ripreso dai principali manuali bizantini, quali quello di Achmet (purché si tratti di latte bovino: 237 [Drexel 1925, p. 190]), dello Pseudo-Daniele (92 [Drexel 1926, p. 296]) e dello Pseudo-Niceforo (18-19 [Guidorizzi 1980, pp. 52-53]). Lo stesso, sognare di bere del vino era ritenuto tendenzialmente un cattivo presagio già in Artemidoro (a meno che esso non fosse assunto in quantità minime: I, 66 [Pack 1963, pp. 71-72]), nonché nel manuale dello Pseudo-Daniele (260 [Drexel 1926, p. 304]) e in quello dello Pseudo-Niceforo (86a-86b [Guidorizzi 1980, p. 59]); nel manuale di Achmet (195 [Drexel 1925, pp. 150-152]), viceversa, sognare di assumere del vino ha un significato prevalentemente positivo. Per approfondire su questi testi vd. almeno Guidorizzi – Giardino 2006 e Guidorizzi 2013, pp. 223-235, nonché Oberhelman 1991 e Oberhelman 2008.

<sup>221</sup> Cfr. *De insomn.*, 15, e commento 641.

λόγον τοῦ κοινοῦ ζώου, ὅτι οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική· ὅτι δὲ κατὰ τὴν ἐκάστου γνώμην καὶ γνῶσιν καὶ διάθεσιν, ἔστι δ' ὅτε καὶ καθ' ἣν ἕκαστος μετέρχεται τέχνην, αἱ ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δέικνυνται προγνώσεις, δῆλον ἐντεῦθεν. τῷ γὰρ τῶν ἄσσυρίων βασιλεῖ ναβουχοδονόσορ, ἄτε φιλοπόνως ἀσχολουμένῳ περὶ χρημάτων παντοίων εὐρήσεις καὶ κτήσεις, ἔδειξεν ὁ θεὸς τὸ μέλλον δι' εἰκόνοσ ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κατεσκευασμένης καὶ συνήθους αὐτῷ ὕλης. ἔτι δὲ τοῖς μάγοις, ἄτε περὶ ἀστέρας καὶ τὰς τούτων κινήσεις καὶ στάσεις ἐνδιατρίβουσιν, ἔδειξε τὸ μυστήριον τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας δι' ἀστέροσ. καὶ αὐτῷ τῷ ἄβραάμ μέλλοντι πρὸς αἴγυπτον ἀπαίρειν ἔδειξε τὰ μέλλοντα τούτῳ συμβήσεσθαι διὰ τῆς συνήθους αὐτῷ τέχνης· αὕτη δ' ἦν χαλδαϊκὴ γενεθλιαλογία, καὶ πρόγνωσις ἔντομοσ. 'λάβε μοι γάρ', φησὶν αὐτῷ ὁ θεός, 'δάμαλιν τριετίζουσαν καὶ αἶγα τριετίζουσαν, καὶ διχοτόμησον, καὶ τὰ διχοτομήματα θεὸς ἀντιπρόσωπον'· ὁ δὴ καὶ ποιήσας προέγνω ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν γῆ οὐκ ἰδίᾳ, καὶ δουλεύσει ἔτη τετρακόσια, καὶ τὰ ἐξῆσ.

729 – 152 C 182, 15 (130, 6). φαντάσματα. γράφεται καὶ φάντασμα ἐν τισὶ βιβλίοις, ἐν τισὶ δὲ φαντάσματα. ἔδει γὰρ ἀμφοτέρα κεῖσθαι. διὰ δὲ τὸ φορτικὸν τῆς φράσεωσ κεῖται ἐν ἐξ ἀμφοτέρων, οἷον ἂν βούλοιοτο ἕκαστοσ· λαμβάνει δὲ ἕξωθεν ἐλλειπτικῶσ καὶ τὸ ἕτερον.

ta sensibile<sup>222</sup>). Che le premonizioni che appaiono e nella veglia e nel sonno siano condizionate dal giudizio, dalla conoscenza, dal modo di essere del singolo e talora anche dall'arte che questo svolge, è reso chiaro da quanto segue. Infatti, al re degli Assiri Nabucodonosor – dato che era continuamente dedito a ricercare e a procurarsi ogni sorta di ricchezza – Dio mostrò il futuro per il tramite di un'immagine fatta di oro, di argento e di altri materiali preziosi a lui familiari<sup>223</sup>. Allo stesso modo, ai Magi, poiché si occupavano di stelle e dei loro moti e del loro assetto, Dio mostrò il mistero della provvidenza incarnata per il tramite di una stella<sup>224</sup>. E ancora: ad Abramo, che era sul punto di partire per l'Egitto, Dio mostrò quanto gli sarebbe accaduto attraverso un'arte a lui familiare, ovvero l'astrologia caldaica e la preveggenza ottenuta dalla sezione delle vittime: “Prendimi una giovenca di tre anni” – gli disse Dio – “E una capra di tre anni, quindi dividile a metà e poni le due parti l'una di fronte all'altra”<sup>225</sup>. Dopo averlo fatto, Abramo apprese in anticipo che il suo seme sarebbe stato straniero in terra straniera, che sarebbe stato schiavo per quattrocento anni, eccetera<sup>226</sup>.

729 – 131, 7-8. A una visione. In alcuni codici si trova la forma all'accusativo, in altri questa al dativo. In realtà andrebbero riportate entrambe. Ma, causa una certa informalità della dizione, se ne riporta soltanto una, quella che ciascuno preferisce. Si sottintende comunque in ellissi anche l'altra<sup>227</sup>.

---

<sup>222</sup> La definizione è riconducibile allo stoicismo (cfr. D.L., VII, 142-143 [Dorandi 2013, pp. 557-558]).

<sup>223</sup> Cfr. AT, *Dn.*, 2, 31-45 (Rahlfs 1935, II, pp. 878-880).

<sup>224</sup> Cfr. NT, *Mt.*, 2, 2 (Nolli 2001, p. 52).

<sup>225</sup> Il passo, seppure mutilo (mancano infatti all'appello degli animali: un ariete di tre anni, una tortora e un piccione) e parzialmente riformulato, è tratto da AT, *Gn.*, 15, 9-10 (Rahlfs 1935, I, p. 20).

<sup>226</sup> Cfr. AT, *Gn.*, 15, 1-16 (Rahlf 1935, I, p. 20).

<sup>227</sup> Cfr. commento 142.

730 – 152 C 182, 16 (130, 6). παραπλήσιον. ὁμοιον φάντασμα.

[18]

731 – 152 D 182, 20 (130, 10). ἕξις. ἀπὸ συνηθείας γνῶσις.

732 – 152 D 183, 03 (130, 13). ἄ και. ἐνύπνια.

733 – 152 D 183, 05 (130, 14). ἄφ' ἡβης. ὁ τῆς ἡβης χρόνος ἐξ καὶ δέκατος. ὁ δὲ τὰ δέκα ἀφ' ἡβης γενόμενος ἔτη ἄνθρωπος κς' ἐτῶν ἂν εἶη.

734 – 153 A 183, 07 (130, 16). σοφόν. καὶ ἀλλοτρόπως σοφὸν ἂν εἶη.

735 – 153 A 183, 07 (130, 16). σοφόν. χάριεν.

736 – 153 A 183, 08 (130, 18). τὸ καινόν. τὸ καινότερον.

737 – 153 A 183, 09 (130, 18). ἀγροικεῖται. μωρῶς διαθεθεῖ.

738 – 153 A 183, 11 (130, 20). ἐπινυκτίδας. δῆλον ἐντεῦθεν ὅτι καὶ ὁ συνέσιος οὗτος ἔγραψε βιβλίον ὄνειρους περιέχον ἑαυτοῦ, καὶ ὅσα ἐπηκολούθησε τοῖς τοιοῦτοις ὄνειροις αὐτοῦ. ταῦτα γὰρ καλεῖ ἐπινυκτίδας, τοῦτ' ἔστι παρασημειώσεις τῶν ἐν νυκτὶ γινομένων ὄνειρων, καὶ τῶν τούτοις ἐπακολουθησάντων καὶ ἐπισυμβάντων πραγμάτων.

739 – 153 A 183, 11 (130, 20). ἐκατέρα. ἡμερινῆ καὶ νυκτερινῆ.

740 – 153 A 183, 14 (132, 2). τῆς μέσης. τῆς μήτε πρὸς τὸ βέλτιον, μήτε πρὸς τὸ χεῖρον.

741 – 153 B 183, 15 (132, 4). ἦς. παρατηρήσεως.

742 – 153 B 183, 18 (132, 6). ἐγρηγορότα. ὥσπερ καὶ ἀριστείδης ὁ ρήτωρ πεποίηκε. σὺν γὰρ τοῖς ἄλλοις βιβλίοις αὐτοῦ συνεγράφατο καὶ βιβλίον ἕτερον περιέχον κατὰ λεπτόν τοὺς ὄνειρους αὐτοῦ, οὓς ἐν τῇ νόσῳ ἔωρα αὐτοῦ. φιλόστρατος μέντοι ὁ λήμιος τοὺς βίους τῶν σοφιστῶν ἀναγράφων, μέμνηται καὶ τοῦ τοιοῦτου ρήτορος,

730 – 131, 7. Uno che rassomigli. Una visione simile.

[18]

731 – 131, 13. Competenza. Una conoscenza maturata con l'esperienza.

732 – 131, 16. Questi. I sogni.

733 – 131, 18. Dalla giovinezza. L'età della giovinezza si conclude a sedici anni. Perciò, una persona uscita dalla giovinezza da dieci anni ne avrebbe ventisei.

734 – 131, 21. Cosa saggia. Anche se pare strano, sarebbe una cosa saggia.

735 – 131, 21. Cosa saggia. Raffinata.

736 – 131, 24. Inconsueta. Così tanto inconsueta.

737 – 131, 23-24. Non risultino troppo retrogradi. Non dispongano in maniera insensata.

738 – 131, 26. Epinitidi. Risulta chiaro da questo passaggio che Sinesio ha redatto un'opera dedicata ai propri sogni e alle loro conseguenze. Chiama questi scritti 'epinitidi', cioè annotazioni dei sogni che hanno luogo nel corso della notte e degli eventi che ne sono seguiti e che si sono avverati<sup>228</sup>.

739 – 133, 1. Entrambe. La diurna e la notturna.

740 – 133, 3. Quella media. Quella che non tende né verso ciò che è migliore né verso ciò che è peggiore.

741 – 133, 6. Dalla quale. Riferito a 'osservazione'.

742 – 133, 8. Diurna. Come ha fatto anche il retore Aristide. Fra le altre sue opere, infatti, egli ha redatto un volume dedicato, nel dettaglio, a quei sogni da lui fatti nel corso della propria malattia<sup>229</sup>. Nello scrivere le *Vite dei sofisti*, Filostrato di Lemno menziona anche questo retore e dice su di lui: "Aristide, figlio di Eudemone o chiamato egli

---

<sup>228</sup> In realtà, Sinesio non pare avere mai redatto dei simili diari; quanto scrive (vd. *De insomn.*, 18) sembra, piuttosto, soltanto una provocazione.

<sup>229</sup> Si tratta dei *Discorsi sacri*. Cfr. commento 130.

καί φησι περὶ αὐτοῦ τάδε· ἄριστείδην δὲ τὸν εἶτε εὐδαίμονος εἶτε εὐδαίμονα ἀδριανοὶ μὲν ἤνεγκαν· οἱ δὲ ἀδριανοὶ πόλις οὐ μεγάλη ἐν μουσοῖς. ἀθηναίαι δὲ ἤσκησαν κατὰ τὴν ἠρώδου ἀκμὴν, καὶ τὸ ἐν τῇ Ἀσία πέργαμον, κατὰ τὴν ἀριστοκλέους γλῶτταν. νωσώδης δὲ ἐκ μειρακίου γενόμενος, οὐκ ἠμέλησε τοῦ πονεῖν. τὴν μὲν οὖν ἰδέαν τῆς νόσου καὶ ὅτι τὰ νεῦρα αὐτῷ ἐπεφρίκει ἐν ἱεροῖς βιβλίοις αὐτὸς φράζει, τὰ δὲ βιβλία ταῦτα ἐφημερίδων ἐπέχει τινὰ αὐτῷ λόγον. αἱ δὲ ἐφημερίδες ἀγαθαὶ διδάσκαλοι τοῦ περὶ παντὸς εὖ διαλέγεσθαι· ὁ γε μὴν συνέσιος ἐνταῦθα προτρέπων ἅπαντας τοὺς δυναμένους γράφειν μὴ καταναλίσκειν τὴν γλῶτταν εἰς ἐτέρας ἀνονήτους ὑποθέσεις, ἀλλὰ γυμνάσιον ποιεῖσθαι καὶ ἐπίδειξιν τὰ περὶ τῶν ὀνείρων καὶ τοιαύταις χρῆσθαι ἐφημερίσιν, ἐμνήσθη καὶ τῶν τοιούτων, ὅποια δηλαδὴ διέξεισιν ὁ λήμνιος φιλόστρατος περὶ ἀριστείδου τοῦ ῥήτορος, προθυμότερους διὰ τῆς τοιαύτης μαρτυρίας ποιῶν τοὺς ἀκροατάς.

743 – 153 B 184, 01 (132, 9). λήμνιος. ὁ φιλόστρατος.

744 – 153 C 184, 05 (132, 12). εἰς ἐρμηνείας. εἰς φράσεως ἀφορμὴν καὶ λογογραφίας.

745 – 153 C 184, 08 (132, 14). συνόντα. οἷον φύσει σύνεστιν ἢ γλυκύτης τῷ μέλιτι· ἀλλ’ ἐάν τις ἐν ὀνείροις ἴδῃ ὅτι μέλι ἐσθίει, ὕπαρ ἐντυγχάνει λύπη καὶ πικρία· καὶ τοῦναντίον, ἐάν τις ἀψίνθιον.

746 – 153 C 184, 08 (132, 15). φύσει. φύσει γὰρ κεχώρισται τοῦ μέλιτος ἢ πικρότης.

747 – 153 C 184, 08-09 (132, 15). τῷ λόγῳ. μετὰ λόγου.



stesso Eudemone, nacque ad Adriani, una città non grande della Misia. Si formò ad Atene, al tempo della acme di Erode, e in Asia, a Pergamo, nel periodo in cui vi praticava l'eloquenza Aristocle. Pur essendo stato cagionevole fin dalla giovinezza, non mancò di faticare. È lui stesso a illustrare il tipo di malattia di cui soffriva e il tremito da cui erano afflitti i suoi nervi nei libri sacri, ovvero in quei libri che hanno una qualche impostazione diaristica. D'altronde, i diari sono buoni insegnanti del discorrere efficacemente su ogni argomento<sup>230</sup>. Così, Sinesio in questo passo, esortando tutti coloro che sono capaci di scrivere a non sprecare la propria arte espressiva in argomenti futili, ma a esercitarsi e a fare prova di eloquenza sulle immagini oniriche ricorrendo a tali forme diaristiche, menziona tutto quel che Filostrato di Lemno riporta esplicitamente sul retore Aristide e rende certo i propri lettori maggiormente bendisposti in virtù di questa citazione.

743 – 133, 11. Di Lemno. Filostrato.

744 – 133, 16. Dell'elocuzione. Di spunto per esprimersi e per comporre dei discorsi.

745 – 133, 18. Si trova unito. Come in natura la dolcezza è unita al miele; ma se qualcuno sogna di mangiare del miele, al risveglio incontrerà tristezza e amarezza; il contrario, nel caso in cui sogni di assumere dell'assenzio<sup>231</sup>.

746 – 133, 18. In natura. In natura infatti l'amarezza è divisa dal miele.

747 – 133, 19. Proprio in virtù del nostro discorso. In accordo con il nostro discorso.

---

<sup>230</sup> Philostr., *VS* (Kayser 1964, p. 86).

<sup>231</sup> Come al commento 723, Gregora riprende la concezione dell'oniromantica propria degli *ὄνειροκριτικά* bizantini, in totale divergenza rispetto a Sinesio e in parte in contraddizione con se stesso (cfr. commenti 566, 685, 728). Il fatto di sognare di mangiare del miele era considerato un cattivo presagio anche dallo Pseudo-Daniele (340 [Drexl 1926, p. 307]) e dallo Pseudo-Niceforo (*App.* II, 69 [Guidorizzi 1980, p. 78]), mentre era ritenuto un segno positivo sia da Artemidoro (V, 83 [Pack 1963, p. 322]) che da Achmet (241 [Drexl 1925, pp. 196-197]); non si riscontrano note sull'assenzio in queste opere.

748 – 153 C 184, 09 (132, 15). τὸν μή. τὸν ἀπείρως ἔχοντα φαντασίας.  
749 – 153 C 184, 09 (132, 16). φαντάσαι. διδάξει περὶ φαντασίας.

[19]

750 – 153 C 184, 10 (132, 17). οὐ τί γε φαῦλον<sup>54</sup>. οὐ μικρόν.

751 – 153 C 184, 12 (132, 19). τοῦ εἶναι. ἐκ τοῦ μέλιτος ἢ γλυκύτης.

752 – 153 C 184, 13 (132, 20). μηδαμῆ<sup>55</sup>. ἢ πικρότης.

753 – 153 D 184, 14-15 (134, 1). ἀνενοήτοις. ἀμαθέσιν ἀνθρώποις.

754 – 153 D 184, 15 (134, 1-2). ἢ δέ. ἢ φαντασία.

755 – 153 D 184, 16 (134, 2). οὐδὲ σὺν χρόνω. ἀλλὰ συντόμως.

756 – 153 D 184, 16 (134, 2). οὐδὲ σὺν χρόνω. ἢ δὲ φαντασία, φησὶν, ἀχρόνως ταῦτα φέρουσα δείκνυσιν οὐχ ὡς εἶδη πολλά, τοῦτ' ἔστιν ὡς ποικιλίαν ἔχοντα, ἀλλ' ἅμα πάντα καὶ ὡς ἓν.

757 – 153 D 184, 17 (134, 3). ὀρέγη. δίδωσιν αὐτῇ τῇ φαντασίᾳ.

758 – 153 D 184, 17-18 (134, 3). τὸ ἐνύπνιον. ὁ ὄνειρος.

759 – 153 D 184, 18 (134, 4). οἴομεθα. φανταζόμεθα.

760 – 153 D 184, 18 (134, 4). ἅπαν ὃ τι. δείκνυσι γὰρ πολλάκις πλοῦτον ἢ δόξαν, ἢ γυναῖκα εὐειδῆ, δοκιμάζουσα οἶνει ὅπως ἔχει γνώμης καὶ προσπαθείας ἕκαστος περὶ τὰ ὑλικά.

761 – 153 D 184, 18 (134, 4). ἂν βούληται. ἢ φαντασία.

762 – 153 D 184, 19 (134, 5). τελειοτάτης. τελειοτάτην ῥητορικὴν λέγει τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν, ἣν ῥητορικὴν φιλοσοφοῦσαν φιλόστρατος ὁ λήμιος καλεῖ ἐν τοῖς βίοις τῶν σοφιστῶν. 'διαλέγεται μὲν γάρ', φησὶν, 'ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες μετὰ πεποιθήσεως, ὡς

<sup>54</sup> φαῦλον Pietrosanti 1999, p. 98, l. 13.

<sup>55</sup> μηδαμῆ Pietrosanti 1999, p. 98, l. 15.

748 – 133, 19-20. Chi non ha avuto. Chi non ha fatto esperienza di ciò che ha mostrato l'immaginazione.

749 – 133, 20. Riesca a percepirla. Apprenda ciò che ha mostrato l'immaginazione.

[19]

750 – 133, 21. Non è certo cosa da poco. Non è certo piccola cosa.

751 – 133, 24. Dall'esistenza. Ad esempio, la dolcezza dal miele.

752 – 133, 24. In nessun modo. L'amarezza.

753 – 135, 1-2. A coloro che non si sono mai curati. Persone inconsapevoli.

754 – 135, 2. Quella. L'immaginazione.

755 – 135, 4. Non [...] in sequenza. Ma in maniera compattata.

756 – 135, 4. Non [...] in sequenza. L'immaginazione, dice Sinesio, mostra questi enti contemporaneamente, senza ricorrere a un gran numero di immagini (come accadrebbe, cioè, se fosse loro propria la molteplicità), ma compattando le immagini tutte assieme, come in un'unità.

757 – 135, 5. Le espone. Come il sogno le consegna alla stessa immaginazione.

758 – 135, 5. Il sogno. Il sogno enigmatico<sup>232</sup>.

759 – 135, 5. Pensiamo. Immaginiamo.

760 – 135, 5. Tutto ciò che. Spesso infatti l'immaginazione ci mostra la ricchezza, o la gloria, o una donna avvenente, come a saggiare il giudizio e l'inclinazione che ognuno ha verso la materia.

761 – 135, 5-6. Essa vuole. L'immaginazione.

762 – 135, 7. Perfetta. Con 'retorica perfetta' Sinesio intende l'antica sofistica, che Filostrato di Lemno definisce nelle *Vite dei sofisti* "retorica filosofante": "Essa tratta con sicurezza, infatti" – dice Filostrato – "degli stessi argomenti di cui si occupano i filosofi, come se ne fosse esperta. Inizia i propri discorsi con espressioni quali 'so', 'conosco', 'da tempo ho

---

<sup>232</sup> Ovvero l'ὄνειρος.

ειδώς· προοίμια δὲ ποιεῖται τῶν λόγων τὸ “οἶδα” καὶ τὸ “γινώσκω”, καὶ τὸ “πάλαι διέσκεμμαι”, καὶ “βέβαιον ἀνθρώπῳ οὐδέν”. ἡ δὲ τοιαύτη ιδέα τῶν προοιμίων εὐγένειάν τε προηγεῖ τῶν λόγων, καὶ φρόνημα, καὶ κατάληψιν σαφῆ τοῦ ὄντος. ἔοικε δὲ τῇ θεσπιαδῶν τε καὶ χρηστηριῶδει μαντικῇ. καὶ γὰρ δὴ καὶ ὁ πύθιος οὕτως τὰ πλεῖστα ἀποφαίνεται, λέγων “οἶδα δ’ ἐγὼ ψάμμου τ’ ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης”, καὶ “τεῖχος τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα ζεύς”. διελέγετο μέντοι ἡ ἀρχαῖα σοφιστικὴ περὶ τε ἀνδρίας, περὶ τε δικαιοσύνης, ἡρώων τε πέρι καὶ θεῶν, καὶ ὅπῃ ἀπεσχημάτισται ἡ ιδέα τοῦ κόσμου’.

763 – 153 D 184, 19 (134, 5). τελειοτάτης. εἶτ’ οὖν φιλοσοφίας ἐξ ἔθους χρηστοῦ συλλεγείσης, οἷα ἡ ἀρχαία.

764 – 153 D 185, 01 (134, 5). νεανιεύεται. ἡ ὡς δοκιμὴν ποιεῖται.

765 – 153 D 185, 02 (134, 6). ἐνδιδούσα. παρεξιούσα.

766 – 153 D 185, 02 (134, 6-7). τοῦ οἶεσθαι. οἶεται γάρ τις περὶ ἑαυτοῦ μεγάλα πρὸς ἀρετὴν· ἔπειτα ὄναρ ἰδὼν τὰ τοῖς ἐμπαθέσι φιλούμενα, κέχηνε καὶ αὐτὸς οὐχ ἦττον ἐκείνων. πειρωμένη γοῦν ἡ φαντασία καὶ δοκιμάζουσα, καὶ ἐνδιδούσα, καὶ παραχωροῦσά τι πλεόν τῆς οἰήσεως καὶ ὑπολήψεως, ἧς ἔχει τις περὶ ἑαυτοῦ, ἀποδείκνυσι τὸν ἄνθρωπον ὅτι οὐκ ἀπαθῶς διάκειται περὶ τὰ θεάματα, ἀλλὰ ἡ ἰσχυρῶς συγκατατίθεται, ἡ ἰσχυρῶς ἀποκρούεται, ὡς ἕκαστος ἔτυχε τὸν λογισμὸν ἀσχολῶν μεθημέραν περὶ τὰ πράγματα.

767 – 153 D 185, 02 (134, 6-7). τοῦ οἶεσθαι. τῆς ὑπολήψεως.

768 – 154 A 185, 04 (134, 8). προσπάθειαι. σχέσεις.

769 – 154 A 185, 04 (134, 8). ἀποστρυοῦμεν. μισοῦμεν.

770 – 154 A 185, 04-05 (134, 9). οὐχ ἦκιστα. ἡ ὡς ἰσχυρῶς.

771 – 154 A 185, 05 (134, 9). καθεύδουσιν. ἡμῖν.

772 – 154 A 185, 06 (134, 10). μειλιχώτατον. εὐφραντότερον.

773 – 154 A 185, 07 (134, 11). ἐναπομόργνυσθαι. ἐναπομένειν.

considerato' e 'nulla esiste di certo per l'essere umano'. Questo tipo di esordi prelude all'eloquenza dei discorsi e a una nobiltà d'intenti, nonché a una chiara comprensione della realtà. Assomiglia all'arte profetica e oracolare. E infatti Apollo Pizio si esprime perlopiù in questo modo, affermando 'conosco il numero dei granelli di sabbia e l'estensione del mare' e 'l'altitonante Zeus dà alla Tritogene un muro di legno'. In effetti, l'antica sofistica trattava del valore, della giustizia, degli eroi e degli dei, nonché di come si è configurata la forma dell'universo"<sup>233</sup>.

763 – 135, 7. Perfetta. E dunque di una filosofia tratta da una buona tradizione, come fu la filosofia antica.

764 – 135, 7. Ci provoca. Ovvero ci mette alla prova.

765 – 135, 8. Permettendoci. Facendoci trasgredire.

766 – 135, 8-9. Le nostre convinzioni. Qualcuno, infatti, ha una grande opinione di se stesso riguardo alla virtù; poi, dopo aver visto in sogno tutto ciò che bramano coloro che sono soggetti alle passioni, se ne rimane a bocca aperta, non meno di loro. L'immaginazione, mettendoci alla prova e valutandoci, nonché concedendo e permettendo qualcosa in più rispetto alla convinzione e all'opinione che ognuno ha di se stesso, dimostra che l'essere umano non rimane impassibile dinanzi a ciò che vede, ma che, al contrario, o convintamente accetta o fermamente rifiuta, a seconda di come ciascuno tenga impegnato il proprio raziocinio durante il giorno rispetto agli accadimenti.

767 – 135, 8-9. Le nostre convinzioni. La nostra opinione.

768 – 135, 10-11. Diamo loro la nostra adesione passionale. Acconsentiamo a instaurarci un qualche rapporto.

769 – 135, 11. Le respingiamo. Le rifiutiamo.

770 – 135, 11. Con altrettanta forza. Ovvero con altrettanto impeto.

771 – 135, 13. I dormienti. Noi.

772 – 135, 13. Talmente dolce. Talmente gradevole.

773 – 135, 13-14. Da saper cospargere. Da innestare.

---

<sup>233</sup> Philostr., *VS* (Kayser 1964, p. 2).

774 – 154 A 185, 08 (134, 11). ὑπαρ ζωήν. τὴν μεθήμερινήν.

775 – 154 A 185, 08 (134, 12). εἰ δὴ τις μέλλοι. εἰ οὖν βούλοιτό τις, φησίν, ἐγγράφως σημειοῦσθαι τοὺς ὄνειρους, ὀφείλει συντιθέναι τούτους δι' ὀνομάτων καὶ ῥημάτων· εἴτ' οὖν λέξεων δριμείως ἀπτομένων τῆς ὑποκειμένης ὑποθέσεως καὶ ἐννοίας, καὶ δηλούντων ἐναργῶς τὸν ἐγκείμενον νοῦν· εἰ δὲ μή<sup>56</sup>, νεκρὸν ἂν εἶη καὶ ἀνόνητον τὸ σπούδασμα, μὴ δυνάμενον ἀγαγεῖν τὸν διδασκόμενον ἀκροατὴν ἐν τῇ αὐτῇ νοήσει καὶ ὑπολήψει, ὅποιαν καὶ αὐτὸς ἔσχε καὶ ἔχει ὁ γράφων καὶ διδάσκων.

776 – 154 A 185, 08 (134, 12). ἄγνυχα. ἀνόνητα καὶ νεκρά.

777 – 154 A 185, 08 (134, 12). ὄτου. ἢ ὡς ἔνεκα τοῦ διδάσκειν τὸν ἀκροατὴν περὶ ὄνειρων.

778 – 154 A 185, 09 (134, 13). ἐν ταῦτῳ<sup>57</sup>. λέγω τό.

779 – 154 A 185, 09 (134, 13). πάθει. διαθέσει.

780 – 154 A 185, 10-11 (134, 14). κινουμένων. ἐμψύχων, ζώντων, φανερῶς δηλούντων τὸν ἐγκείμενον νοῦν.

781 – 154 A 185, 11 (134, 15). νικᾷ. ἐν ὄνειροις.

782 – 154 B 185, 12 (134, 15). χωρεῖ πάντα. πάντα ταῦτα, φησίν, εὐκόλως μὲν ἢ φαντασία χωρεῖ καὶ διδάσκει τὸν καθεύδοντα· ἡ δὲ λέξις δυσκόλως ἂν χωρήσειεν, ὥστε διδάξει τὸν ἀκουστήν.

783 – 154 B 185, 13 (134, 16). πῶς δ' ἂν. ἢ ὡς οὐ ῥαδίως.

784 – 154 B 185, 13 (134, 16). τις ὄναρ. ἐπίρρημα, ἢ ὡς καθ' ὕπνου.

785 – 154 B 185, 13 (134, 16). καὶ ὄναρ. ὄνομα, ἢ ὡς ὄνειρον.

786 – 154 B 185, 14 (134, 17). διανέστη. ἔτι καθεύδων.

<sup>56</sup> δ' οὖν Pietrosanti 1999, p. 100, l. 22. La lezione da noi adottata è quella suggerita dagli editori precedenti (Turnèbe, Pétau, Migne): vd. apparato.

<sup>57</sup> ταῦτῳ Pietrosanti 1999, p. 101, l. 3.

774 – 135, 15. Nella vita diurna. Nella vita quotidiana.

775 – 135, 15. Se dunque non si ha intenzione. Se qualcuno volesse, dice Sinesio, annotare per iscritto i sogni, dovrebbe riportarli facendo uso di sostantivi e di verbi; e, dunque, di parole che rendano efficacemente l'argomento trattato e il contenuto, e che sappiano esprimere chiaramente il concetto intrinseco. Se così non fosse, lo sforzo si rivelerebbe sterile e inutile, non riuscendo a condurre l'ascoltatore, che non sa nulla, in quella stessa dimensione intellettuale e a quelle raffigurazioni mentali che sono state e sono proprie di chi scrive e tenta di trasmetterle.

776 – 135, 16. Senz'anima. Inutile e sterile.

777 – 135, 16-17. Lo scopo che. Ovvero quello di trasmettere all'ascoltatore le immagini oniriche.

778 – 135, 17-18. Nel nostro stesso. Adotto questa lezione.

779 – 135, 18. Stato d'animo. Disposizione emotiva.

780 – 135, 19. Animate. Pregnanti, vive, che sappiano esprimere chiaramente il concetto intrinseco.

781 – 135, 19. Vincere. Nei sogni.

782 – 135, 20. Riesce a contenere tutto questo. L'immaginazione, dice Sinesio, riesce a contenere agevolmente tutto questo<sup>234</sup> e a trasmetterlo al dormiente; la parola, invece, lo contiene con difficoltà e a fatica lo trasmette all'ascoltatore.

783 – 135, 20-21. Ma come. Ovvero, non lo farà facilmente.

784 – 135, 22. Nel suo stesso sogno. Avverbio, ovvero 'nel sonno'.

785 – 135, 22. Visione. Sostantivo, ovvero 'sogno'<sup>235</sup>.

786 – 135, 23. Si alza. Anche se in realtà sta ancora dormendo.

---

<sup>234</sup> Ovvero vincere, camminare, volare contemporaneamente.

<sup>235</sup> In questo passo, infatti, Sinesio utilizza la parola ὄναρ due volte, sfruttando entrambe le sue valenze grammaticali, ovvero sia quella avverbiale sia quella sostantivale.

787 – 154 B 185, 20 (136, 3). οἱ μὲν οὖν ἀλωάδαι. ἀλωέως καὶ ἰφιμεδείας παῖδες ἐγένοντο δύο, ὧτος καὶ ἐφιάλτης, οἳ δὴ τὴν ἡλικίαν ὑπερμεγέθεις καὶ τὴν τοῦ σώματος ῥώμην ἀνυπόστατοι γενόμενοι καὶ ἀνυπέβλητοι, ἔπαυσαν τοὺς πλησιοχώρους πολέμους. καὶ διὰ τοῦτο ἐμυθεύθησαν ὅτι τὸν ἄρεα ἔδησαν, μυθεύονται δ' ὅτι καὶ πλέον τῆς ἀνθρωπίνης φρονήσαντες φύσεως, ἠβουλήθησαν ἀναβῆναι πρὸς οὐρανόν· διὸ ὄρη ὄρεσιν ἐπέτιθουν, παρνασῶ μὲν τὴν ὄσσαν, ὄσση δὲ τὸ πῆλιον, καὶ ἐφεξῆς ὁμοίως· ὅθεν ὑπὸ τοῦ διὸς κεραυνωθέντες ἀπώλοντο. ὄμηρος δὲ φησι ἐν Ὀδυσσεΐα· 'ὄσσαν ἐπ' ὀλύμπῳ μέμασαν θέμεν, αὐτὰρ ἐπ' ὄσση πῆλιον εἰνοσίφυλλον, ἴν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη'.

788 – 154 B 185, 20 (136, 3). ἀλωάδαι. οἳ τοῦ ἀλωέως παῖδες ὧτος καὶ ἐφιάλτης.

789 – 154 B 186, 01 (136, 4). κολάζονται. παρὰ τοῦ διὸς κεραυνοῦνται.

790 – 154 C 186, 01 (136, 4). ὄρη. τὴν ὄσσαν καὶ τὸ πῆλιον. ταῦτα γὰρ ὄρη περὶ θετταλίαν.

791 – 154 C 186, 03 (136, 6). ἰκάρου. ὁ δὲ ἴκαρος ἄνθρωπος ἦν καὶ αὐτός· ἠβουλήθη δὲ τὴν ἀστρονομίαν μαθεῖν, καὶ τοὺς τῶν ἀστέρων δρόμους. μὴ δυνάμενος δὲ ῥαδίως τὰς τῶν λόγων ἀποδείξεις συνιέναι, ἀπέιπε μεταξὺ τῆς μαθήσεως· καὶ διὰ τοῦτο ἐμυθεύθη ὅτι προσεκόλλησεν ἑαυτῷ κήρινα πτερά, ἵνα πετασθῆ πρὸς οὐρανόν. μεταξὺ δὲ τῆς πτήσεως τοῦ ἡλίου προσβαλόντος αὐτῷ σφοδρότερον, ἐτάκησαν μὲν τὰ πτερά, αὐτὸς δὲ ἐπεπτώκει ἐν ᾧ μέρει τῆς θαλάσσης ἔτυχεν, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πέλαγος ἐκλήθη ἰκάριον.



787 – 137, 4. Gli Aloadi. Aloeo e Ifimedia generarono due figli, Oto ed Efialte<sup>236</sup>. Questi, sviluppati oltremodo in rapporto alla loro età, divenuti invincibili e insuperabili per la forza del loro corpo, posero fine a tutti i conflitti che erano in corso nelle regioni vicine. Si racconta che per questo motivo avrebbero imprigionato Ares e che, reputandosi superiori alla natura umana, avrebbero preteso di ascendere al cielo: a tal fine, avrebbero sovrapposto montagne a montagne, l'Ossa al Parnaso, il Pelio all'Ossa, e così di seguito<sup>237</sup>. Per questo sarebbero morti, fulminati da Zeus. Dice Omero nell'*Odissea*: “E concepirono desiderio di porre l'Ossa sopra l'Olimpo, e poi sull'Ossa/ il Pelio che scuote le foglie, perché al cielo potessero salire”<sup>238</sup>.

788 – 137, 4. Gli Aloadi. I figli di Aloeo, Oto ed Efialte.

789 – 137, 4-5. Furono puniti. Furono fulminati da Zeus.

790 – 137, 5. I monti. L'Ossa e il Pelio. Sono questi infatti i monti della Tessaglia.

791 – 137, 7. Di Icaro. Anche Icaro era un uomo: desiderava apprendere l'astronomia e le orbite degli astri. Non riuscendo a comprendere con facilità le dimostrazioni logiche, interruppe a metà l'apprendimento. Si racconta allora che si sarebbe incollato addosso delle ali di cera, per poter volare nel cielo. Ma a metà del suo volo, essendo divenuto il sole, in quanto più prossimo, più ardente, le ali si sarebbero fuse ed egli sarebbe precipitato in quella porzione di mare che casualmente si trovava al di sotto, che da quell'episodio assunse il nome di mare Icario<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> Aloeo, secondo la versione più diffusa del mito, sarebbe stato solo il padre putativo dei due fratelli, in verità figli di Poseidone. Per approfondire la loro storia vd. Hom., *Od.*, XI, 305-320 (Bérard 2002<sup>12</sup>, II, pp. 95-96).

<sup>237</sup> Tutte queste montagne si trovano in Tessaglia (cfr. commento 790).

<sup>238</sup> Hom., *Od.*, XI, 315-316 (Bérard 2002<sup>12</sup>, II, p. 96; Di Benedetto 2010, p. 621).

<sup>239</sup> Cfr. D.S., IV, 77, 9 (Fischer – Vogel 1888, p. 521); Str., XIV, 1, 19 (Meineke 1877, III, pp. 891-892); Ps.-Apollod., *Ep.* 1, 12-13 (Scarpi – Ciani 2004<sup>7</sup>, p. 310). Il mare in questione corrisponde a quella porzione dell'Egeo prossima all'isola Icaria.

εὐτυχεστέραν οὖν φησι τὴν πτῆσιν τοῦ καθεύδοντος ἢ τοῦ ἰκάρου· ὁ γὰρ ἰκαρος ἐδυστύχησε κατὰ τὴν πτῆσιν, καὶ πεσὼν ἐπνίγη ἐν τῇ θαλάσσει.

792 – 154 C 186, 06 (136, 8). ὀρωμένην. τὴν γῆν.

793 – 154 C 186, 06 (136, 8). σημαίνεται. σημειοῦται.

794 – 154 C 186, 06 (136, 9). ἄστρασι. τῷ δόξαντι ἀναπτῆναι πρὸς οὐρανόν.

795 – 154 C 186, 08 (136, 10). χαλεπόν. εἶναι.

796 – 154 C 186, 08 (136, 10). λεγόμενον<sup>58</sup>. μεθήμεραν.

797 – 154 C 186, 08 (136, 10). γίνεται. ἐν ὕπνοις.

798 – 154 C 186, 08 (136, 10). θεοί. ἢ ὡς.

799 – 154 D 186, 10 (136, 11). μετὰ γὰρ μικρόν. ἐν βραχεῖ γὰρ ἐπὶ γῆς εὐρίσκεται. οὐ γὰρ ἀπεδήμει, ἵνα φῶμεν ὅτι ἦλθεν ἐπὶ γῆς.

800 – 154 D 186, 10 (136, 12). οὐδέν. οὐδέν γὰρ ἕτερον τῶν ἐνυπνίων ἴδιον ὡς τὸ κλέψαι τὸν μεταξὺ χρόνον, καὶ ἀχρόνως δεῖξαι τὰ σὺν χρόνῳ καὶ πόνῳ τελούμενα τοῖς ἐγρηγορόσιν, οἷον χρημάτων κτῆσιν, οἴκων πολυτέλειαν, σοφίας περιουσίαν, διάλεξιν πρὸς ἀγγέλους. καὶ ὅσα τοιαῦτα.

801 – 154 D 186, 12-13 (136, 14). τὴν βληχὴν. τὴν τῶν προβάτων.

802 – 154 D 186, 13 (136, 14). φωνήν. ἔναρθρον.

803 – 154 D 186, 14 (136, 15). τῶν ὑποθέσεων. τῶν ἐν ὕπνοις.

804 – 154 D 186, 15 (136, 16). τοὺς λόγους. τὸ λογογραφεῖν.

805 – 154 D 186, 15 (136, 16). ἐγὼ μὲν γάρ. καὶ γὰρ κἂν τοῖς ὕπνοις δοκοῦσιν ὁρᾶσθαι καὶ ἄλογα ζῶα πολλάκις ἀνθρώποις διαλεγόμενα, καὶ φυτὰ μεθιστάμενα αὐθορμήτως, καὶ ἄνθρωποι δίκην πτηνῶν ἰπτάμενοι,

<sup>58</sup> τότε Pietrosanti 1999, p. 102, l. 21.

Sinesio afferma dunque che il volo del dormiente è più fortunato di quello di Icaro: il quale, infatti, fallì nel proprio volo e, caduto, annegò nel mare.

792 – 137, 9. Visibile. La terra.

793 – 137, 9. Individuarla. Ricavarne la posizione.

794 – 137, 10. Con le stelle. Colui che crede di volare nel cielo.

795 – 137, 10-11. Ciò che pare difficile. Ciò che è difficile.

796 – 137, 11. A dirsi. Nella vita diurna.

797 – 137, 11. Diventa. Nel sonno.

798 – 137, 11. Gli dei. Ovvero<sup>240</sup>.

799 – 137, 13. Poco dopo. In breve, infatti, il sognatore si ritroverà sulla terra. In realtà non se ne è mai allontanato, anche se diciamo che è tornato sulla terra.

800 – 137, 14. Nulla. Nessun'altra caratteristica è tanto peculiare dei sogni quanto l'occultamento del tempo<sup>241</sup> intermedio e l'apparizione istantanea di quei risultati che richiedono tempo e fatica agli uomini quando sono desti, come ad esempio l'acquisizione di ricchezze, l'opulenza delle abitazioni, un'abbondanza di sapienza, saper discorrere con gli angeli, e altre cose simili.

801 – 137, 16. Il loro belato. Delle pecore.

802 – 137, 16. Come un linguaggio. Come un linguaggio articolato.

803 – 137, 18. Dei soggetti. Offerti dal sonno.

804 – 137, 19. I propri discorsi. Di riportarli sotto forma di discorso.

805 – 137, 19. A questo proposito, io sono persuaso. Spesso, in effetti, si ha nel sonno l'impressione di vedere gli animali parlare con gli esseri umani, le piante spostarsi da sole, gli uomini volare come se avessero le ali e trasformarsi loro stessi in animali, e altre mille straordinarie visioni. Si-

---

<sup>240</sup> Gregora intende dire che la congiunzione dovrebbe precedere il lemma; nella nostra traduzione, abbiamo utilizzato i due punti (vd. *De insomn.*, 19).

<sup>241</sup> Gregora dimostra qui di concordare μέσῳ con χρόνῳ nel testo di Sinesio, probabilmente a torto.

καὶ τὸ σχῆμα πρὸς ἄλογα μεταβάλλοντες ζῶα, καὶ ἄλλα μυρία θεάματα τερατώδη. φησὶν οὖν ὅτι καὶ οἱ τοὺς μύθους πλάσαντες ἀρχῆθεν ἐκ τῶν ὕπνων ἔσχον τὰς ἀφορμάς. ὡς γὰρ ἢ τῶν ὕπνων ἐξουσία καὶ αὐτονομία δείκνυσιν ἄλλοκότους θεάς, ἔμφασιν ἀμυδρὰν καὶ εἰκόνα τῆς ἀληθείας αἰνιγματώδη, καὶ οἷον εἰπεῖν προχαράγματα τῶν ὕπαρ ἐσομένων· οὕτω καὶ οἱ μῦθοι μετ' ἐξουσίας τινὸς πλάττουσιν ἀνθρωπίνη φωνῆ διαλεγόμενα φυτὰ καὶ λίθους καὶ ἄλογα ζῶα, καὶ μυρία τοιαῦτα, ἐν οἷς ἐμφωλεύουσι μὲν σκιαγραφίαι τινὲς καὶ σπέρματα παραινέσεων ἀληθῶν, ἡδονῆς δὲ πρόσωπον οἰκονομικῶς δεικνύουσι ταῖς λίχνοις τῶν πολλῶν ἀκοαῖς.

806 – 154 D 186, 17 (136, 17). οἷς. τοῖς μύθοις.

807 – 155 A 186, 18 (136, 18). αὐτονομίαν. ἐξουσίαν, αὐθεντίαν.

808 – 155 A 186, 20 (138, 2). εἰς παρασκευήν. εἰς γυμνασίαν λογογραφίας.

809 – 155 A 187, 01 (138, 3). οἷς. ἀνθρώποις.

810 – 155 A 187, 01 (138, 3). ἀρχὴ τῆς τέχνης. ὥσπερ προγύμνασμα.

811 – 155 A 187, 01 (138, 4). τέλος. τούτοις σκοπὸς τῆς σπουδῆς.

812 – 155 A 187, 03 (138, 5). ὥσπερ. ὡς μάτην ἀσκοῦσιν ἐπὶ τῶν μύθων.

[20]

813 – 155 A 187, 04 (138, 6). εὐμάρεια. εὐκολία ζωῆς ἀμόχθου.

814 – 155 B 187, 09 (138, 10). ἢ λέξις. ἀλλὰ καὶ ἡ λέξις, φησί, περισπούδαστον ἂν εἴη ἐνταῦθα τοῖς φιλοτίμως γράφειν ἐθέλουσι περὶ ὄνειρων. ἐφόλκια δὲ πραγμάτων φησὶ τὰς λέξεις ὡς ἐπομένας τοῖς πράγμασιν εἰς δήλωσιν αὐτῶν.

815 – 155 B 187, 10 (138, 12). παίγιον. ἢ λέξις ἢ ἐπιδεικτική.

816 – 155 B 187, 11 (138, 12). χαλῶντι. κατιόντι ἐκ τοῦ ὕψους τῆς φιλοσοφίας, ὅτε βουλευθεῖη γραφῆ παραδοῦναι τι θεώρημα.

nesio afferma allora che coloro che concepirono le favole trassero spunto dalle immagini oniriche. Come infatti la libertà e l'autonomia del sonno permettono di assistere a visioni prodigiose, riflessi indistinti e immagini oscure della verità, nonché, per così dire, schizzi preliminari di quanto accadrà nella veglia, allo stesso modo anche le favole, con una certa libertà, fanno sì che piante, pietre e animali parlino con voce umana e mille altri effetti di questo tipo – in cui si occultano finzioni e semi di esortazioni veritiere –, capaci di mostrare, in modo accattivante, un aspetto piacevole per le orecchie bramose delle masse.

806 – 137, 20. Nelle quali. Riferito a favole.

807 – 139, 1. Autonomia. Libertà, indipendenza.

808 – 139, 4. Come esercizi propedeutici. Come allenamento alla redazione di discorsi.

809 – 139, 4. Chi. Quelle persone che hanno dato avvio alla propria arte.

810 – 139, 4-5. Avvio alla propria arte. Come esercizio preparatorio.

811 – 139, 5-6. Portare a compimento. Quelle persone dovrebbero avere il sogno come obiettivo finale del loro impegno.

812 – 139, 7. Come. Poiché con le favole, invece, si compie solo un mero esercizio.

[20]

813 – 139, 9. Agiata. La prosperità propria di una vita priva di fatiche.

814 – 139, 15. La cura dello stile. Anche la cura dello stile, dice Sinesio, andrebbe tenuta nella massima considerazione da parte di coloro che intendono scrivere con una qualche ambizione riguardo ai sogni. Definisce quindi lo stile 'elemento complementare a tali attività', in quanto ne supporta la manifestazione.

815 – 139, 16. Una sorta di gioco. Lo stile retorico.

816 – 139, 17. Atto ad allentare. Atto a far discendere dalle vette della filosofia, quando si voglia mettere per iscritto una qualche dottrina.

817 – 155 B 187, 13 (138, 14). ἐμμελετᾶν. ὡς ὁ ἀριστείδης ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν τεσσάρων.

818 – 155 B 187, 14 (138, 15). πλουσίῳ. ὥσπερ ὁ λιβάνιος ἐν μελέταις.

819 – 155 C 187, 17 (138, 17). ἦστην. ὑπῆρχον.

820 – 155 C 187, 18 (138, 18). τάλαντα. λίτρας.

821 – 155 C 188, 01 (138, 21). ἐπιτηδείων. φίλων ἐκείνους.

822 – 155 C 188, 02 (138, 21). ἔφασαν<sup>59</sup>. ὕστερον.

823 – 155 C 188, 02 (138, 21). μεταδιδάξαντες. ἐμέ.

824 – 155 D 188, 03 (138, 22). μη ὅτι. οὐ μόνον οὐ φίλων ἀλλὰ καί.

825 – 155 D 188, 05 (138, 24). πολίτην. τοιαῦτα προβλήματα πολλὰ προτιθέασιν οἱ ῥήτορες ἀλλήλοις γυμνασίας ἔνεκα, καὶ μάλιστα πάντων ἐρμογένης ὁ ταρσεύς. ὧν τὰ πλεῖστα διαδεχόμενος ὁ λιβάνιος ἐμελέτα, τὴν ὅλην ὑπόθεσιν εἰς μῆκος ἐκτείνων, καὶ πλάττων, καὶ ὥσπερ σκιαμαχῶν, καὶ ἀγωνιζόμενος οὕτως. μέμνηται οὖν ἐνταῦθα ὁ συνέσιος ἐνὸς τῶν προβλημάτων ἐκείνων. ἔστι δὲ τόδε· ‘πένης καὶ πλούσιος ἐχθροί. ὑπέσχετο ὁ πλούσιος θρέψειν τοὺς πολίτας, εἰ λάβοι τὸν πένητα πρὸς ἀναίρεσιν· ἔδωκεν ὁ δῆμος· οὐκ ἔθρεψεν ὁ πλούσιος τοὺς τοῦ πένητος υἱεῖς· ἀπέθανον λιμῶ· καὶ κρίνεται φόνου’. μελετᾶται δὲ τὸ τοιοῦτον πρόβλημα κατὰ ῥητὸν καὶ διάνοιαν.

<sup>59</sup> ἔφασαν Pietrosanti 1999, p. 104, l. 19.

817 – 139, 19. Che continuino a esercitare. Alla stregua di Aristide, nell'orazione *In difesa dei quattro*<sup>242</sup>.

818 – 139, 21. Ricchi. Come Libanio nei suoi esercizi retorici<sup>243</sup>.

819 – 139, 23. Avevano. Entrambi erano di aspetto venerando.

820 – 139, 24. Molto pesante<sup>244</sup>. Che pesava varie libbre.

821 – 139, 27. Dei loro amici. Delle persone a loro intime.

822 – 139, 28. Mi spiegarono. In seguito.

823 – 139, 28. Corressero. Che mi corressero.

824 – 139, 29. Non solo. Non solo come amici, ma neppure come persone reali.

825 – 139, 32. Concittadino. I retori si presentavano fra di loro molte questioni del genere alla stregua di un allenamento, e più di tutti Ermogene di Tarso<sup>245</sup>. Libanio si esercitava rifacendosi perlopiù alle sue opere, sviluppando in lunghezza un argomento compiuto, riformulandolo e, come simulando un agone, pronunciandolo nella propria versione. Qui Sinesio allude appunto a una di quelle questioni. Si tratta della seguente: “Un ricco e un povero erano nemici. Il ricco si impegnò a pagare il cibo per i suoi concittadini nel caso in cui gli venisse consegnato il povero per ucciderlo. Il popolo acconsentì. Il ricco non pagò il cibo per i figli del povero, che morirono di fame. Fu dunque accusato di omicidio”<sup>246</sup>. Tale questione era utilizzata per esercitazioni sia sul piano contenutistico che formale.

---

<sup>242</sup> Infatti l'orazione aristidea è dedicata alla difesa di quattro personaggi ateniesi attaccati da Platone nel *Gorgia* (503c-d [Croiset – Bodin 2003<sup>18</sup>, pp. 191-192]), fra i quali figurano anche Milziade e Cimone (gli altri sono Pericle e Temistocle). La stessa orazione è citata da Gregora anche al commento 604.

<sup>243</sup> Il conflitto fra ricchi e poveri era in effetti uno dei temi fittizi più ricorrenti dei προγυμνάσματα.

<sup>244</sup> Alla lettera Sinesio dice «pesante molti talenti».

<sup>245</sup> Retore appartenente alla seconda sofistica.

<sup>246</sup> Ps.-Hermog., *Inu.*, 1, 1 ( Rabe 1969, p. 97).

826 – 155 D 188, 06 (138, 24). ἐνενηκοντούτης. ἐνταῦθα τοῦ σοφιστοῦ λιβανίου καθάπτεσθαι ἔοικεν, ὃς ἐς ἄκρον γῆρας ἐλάσας, προὔργου τὸ μελετᾶν ἐποιεῖτο. οὐ γὰρ ἄλλου οὐδενὸς εὐρίσκονται μελέται πλείους τῶν αὐτοῦ, οὐδὲ τόσαι. ἢ δὲ μελέτη, φησὶ, σκιαγραφία τίς ἐστὶ καὶ προγύμνασμά τινος ἔργου. ὁ δὲ τὴν σκιὰν τοῦ ἔργου διηνεκῶς ὡς ἔργον ἀσκῶν ἔλαθεν ἀντ’ ἀληθείας ψεῦδος κρατῶν, καὶ πονῶν μάτην.

827 – 155 D 188, 09 (140, 1). τὴν παρασκευήν. τὴν σκιάν.

828 – 156 A 188, 12 (140, 4). παγκράτιον. ὀλυμπιακοὺς ἀγῶνας πέντε φασί, πυγμὴν, πάλην, δρόμον, ἀκόντιον καὶ δίσκον. τὸ μέντοι παγκράτιον ἕτερόν τι ἦν. σύνθετον γὰρ ἐκ πυγμῆς καὶ πάλης ἦν. ἐξῆν γὰρ τῷ παγκρατιάζειν ἐθέλοντι οὐ μόνοις τοῖς νόμοις τῆς πάλης, ἀλλὰ καὶ τοῖς τῆς πυγμῆς χρῆσθαι πρὸς τὸ νικῆσαι. ἐνταῦθα δ’ ὁ συνέσιος παραχρῆται τῇ λέξει, καὶ παγκρατιάζειν φησὶ τὸ κατὰ πάντας ἀγῶνας κρατεῖν καὶ νικᾶν, ὥσπερ καὶ ἄλλαις ἀλλαγῶν λέξεσι παραχρῆται· οἷον ἐν τῇ πρὸς τοὺς ἐπισκόπους περὶ ἀνδρονίκου ἐπιστολῇ, ἔνθα φησὶν ὅτι ‘ἐγὼ μὲν προὔλεγον, ὡς ἐκ τῆς τυχούσης αἰτίας εἰς τὴν φύσιν ἐπανελεύσεται ὁ ἀνδρόνικος· ὃν γε εἰκὸς ἀτολμότερον ἔσεσθαι διὰ τὸ καὶ τό’. ἐνταῦθα γὰρ τὸ ἀτολμότερον ἐπὶ τοῦ θρασυτέρου ἐκλαμβάνει.

829 – 156 A 188, 12 (140, 4). παγκράτιον. ὡς πάντας ἀγῶνας νικήσας.

830 – 156 A 188, 15 (140, 6-7). ἀπολαύειν ἑαυτῶν. τοῦτ’ ἐστὶ τῶν οἰκείων λόγων αὐτοῖ, ἢ ὡς ὀφείλοντες κερδαίνειν αὐτοὶ τοὺς ἑαυτῶν λόγους καὶ τὴν σοφίαν.



826 – 139, 33. Nonagenario. In questo passo Sinesio sembra avere in mente il sofista Libanio, che, giunto all'apice della vecchiaia, riteneva ancora utile esercitarsi. Di nessun altro in effetti sono stati ritrovati più esercizi che di lui, e neppure altrettanti. L'esercizio, dice Sinesio, è una finzione e un allenamento in vista di un'altra azione. Chi abbia praticato una simulazione dell'azione con assiduità come se si trattasse dell'azione vera e propria otterrà la menzogna al posto della verità e avrà faticato invano.

827 – 141, 4. L'attività propedeutica. La simulazione.

828 – 141, 8. Pancrazio. Si dice che le gare olimpiche fossero cinque: il pugilato, la lotta, la corsa, il lancio del giavellotto e il lancio del disco. Un'altra, d'altronde, era il pancrazio. Si trattava di una commistione fra il pugilato e la lotta. Chi voleva praticare il pancrazio poteva sfruttare non solo le regole della lotta, ma anche quelle del pugilato, per vincere<sup>247</sup>. In questo passo Sinesio fa un uso improprio del termine, intendendo per 'praticare il pancrazio' 'vincere e predominare in tutte le gare'. Ma del resto anche altrove fa un uso improprio di altri termini; ad esempio, nella lettera rivolta ai vescovi in merito ad Andronico, in cui afferma: "Predicevo che alla prima occasione Andronico sarebbe tornato alla sua inclinazione naturale e che era verosimile che fosse meno sfrontato se"<sup>248</sup>, eccetera. In questo caso, Sinesio intende il termine 'meno sfrontato' per 'più arrogante'<sup>249</sup>.

829 – 141, 8. Pancrazio. Come a dire 'vincitore di tutte le gare'.

830 – 141, 12-13. Trarre profitto dalla loro esperienza personale. Cioè dai propri pensieri, ovvero: dovrebbero trarre profitto dai propri pensieri e dalla sapienza.

<sup>247</sup> Cfr. Plu., *Quaest. conv.*, II, 4 (638d) (Fuhrmann 2003<sup>2</sup>, p. 83).

<sup>248</sup> Syn., *ep.* 72 (Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>, III, p. 192).

<sup>249</sup> In realtà il significato corretto di ἀτολμότερον ben si inserisce nel contesto della lettera di Sinesio e non c'è nessuna ragione per credere a un errore o a una forzatura semantica dell'aggettivo.

831 – 156 A 188, 16 (140, 7). ἀρχίλοχος. ὁ ἀρχίλοχος οὗτος ἀρχαῖος ἦν λυρικός ποιητής, ὃς οὐ μόνον πρὸς λύραν ἤδεν, ἀλλὰ καὶ ἐν μέτρῳ ἠρωικῶ τὰ καθ' αὐτὸν ἔγραψε. τοῦτον ἐπαινεῖ καὶ φιλόστρατος ἐν τοῖς βίοις τῶν σοφιστῶν. παράγει γὰρ ἐκεῖνός τινα τῶν σοφιστῶν λέγοντα ὄμηρον μὲν φωνὴν σοφιστῶν, ἀρχίλοχον δὲ πνεῦμα σοφιστῶν'.

832 – 156 B 188, 19 (140, 9). οὔτε γὰρ. ὥσπερ ὁ λιβάνιος ἐν ταῖς μελέταις.

833 – 156 B 188, 23 (140, 13). ἠρωικὸν φῦλον. ἠρωικὸν καλεῖ φῦλον τοὺς στρατεύσαντας κατὰ τῆς τροίας ἔλληνας, οὓς ἐνδοξότερους, φησὶν, ἐποίησαν τοῖς ἑαυτῶν ποιήμασιν· ἑαυτοὺς δὲ ἀκλειεῖς εἶασαν, οὐδὲν περὶ τοῦ ἑαυτῶν βίου εἰπόντες οὗτοι οἱ ποιηταί.

834 – 156 B 188, 23 (140, 13). ἠρωικὸν φῦλον. τοὺς ἥρωας.

835 – 156 B 188, 23 (140, 13). ἐπικυδέστερον. ἐνδοξότερον.

836 – 156 B 189, 01 (140, 14). τῆς ἀρετῆς. τῆς ποιητικῆς.

837 – 156 B 189, 05 (140, 17). τὴν παρανομουμένην. τὴν καινοτομουμένην.

838 – 156 B 189, 07 (140, 19). πιστεύηται. ὁ χρόνος.

831 – 141, 13. Archiloco. Archiloco era un poeta lirico antico che non cantava solo con la lira, ma riportava anche per iscritto in metro epico, le proprie esperienze. Lo elogia anche Filostrato nelle *Vite dei sofisti*. Fa dire infatti a uno dei suoi personaggi: “Omero è la voce dei sofisti, Archiloco la loro ispirazione”<sup>250</sup>.

832 – 141, 161. Essi, infatti, non. Come invece ha fatto Libanio, negli esercizi.

833 – 141, 20-21. La stirpe degli eroi. Sinesio chiama ‘stirpe degli eroi’ quei Greci che mossero guerra contro Troia, che, aggiunge il nostro autore, Omero e Stesicoro resero più celebri con i loro poemi; eppure, questi poeti lasciarono se stessi del tutto privi di fama, non raccontando nulla delle proprie vite.

834 – 141, 20-21. La stirpe degli eroi. Gli eroi.

835 – 141, 20. Più illustre. Più celebre.

836 – 141, 22. Al valore. Poetico.

837 – 141, 26. Contro ogni norma. In modo del tutto sperimentale.

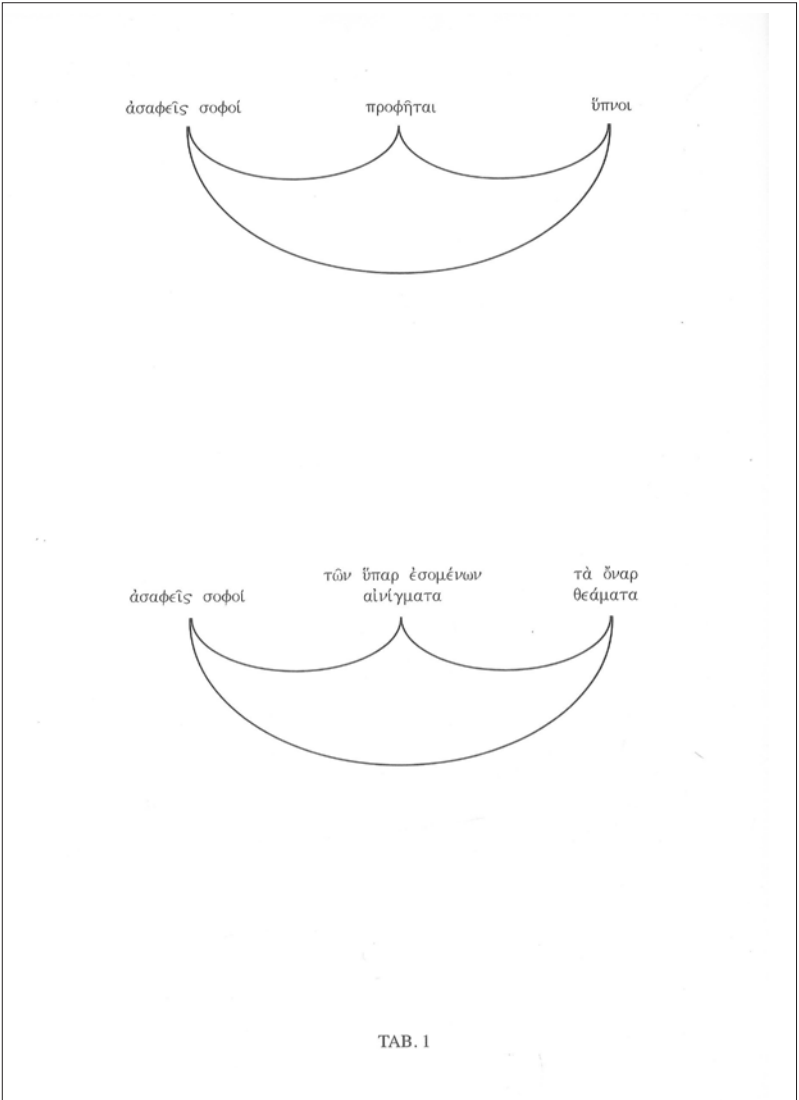
838 – 141, 27. Gli si affidi. Al tempo.

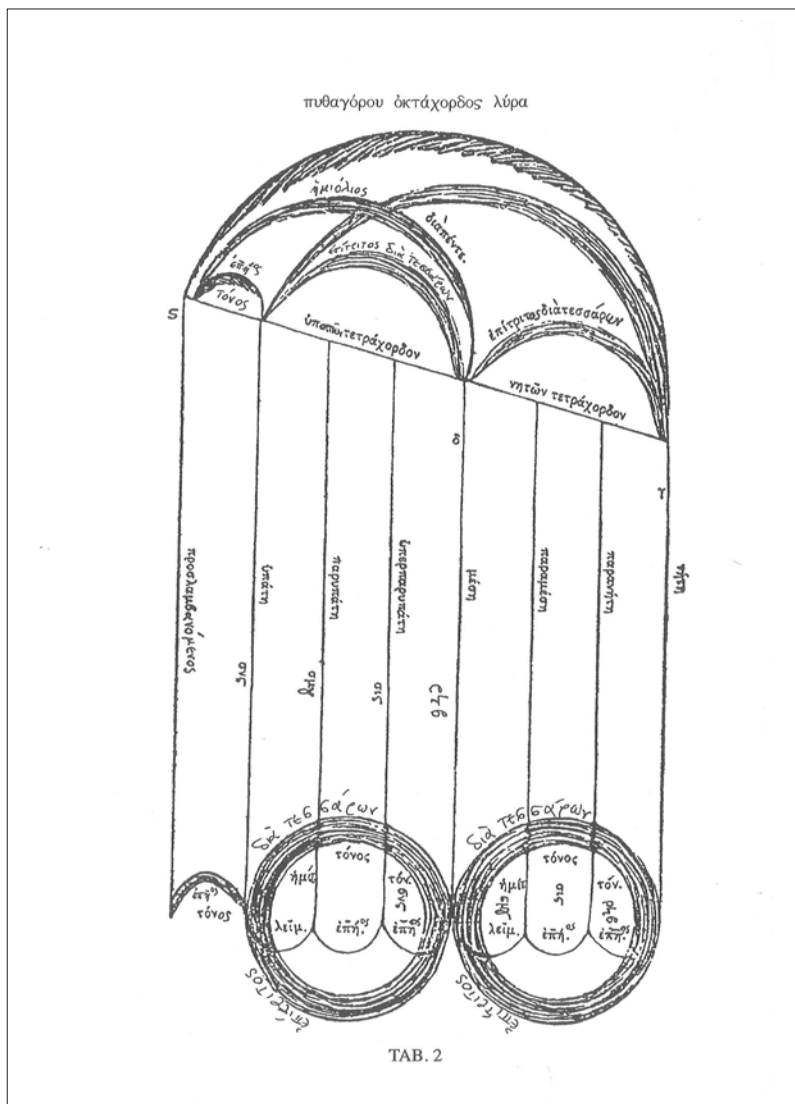
---

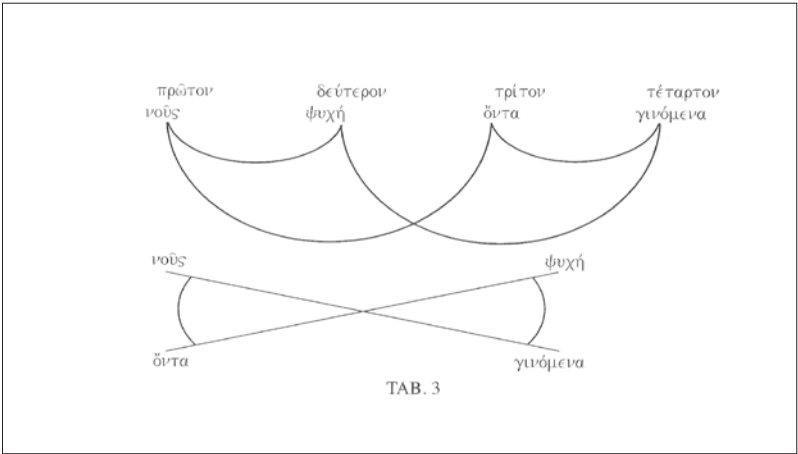
<sup>250</sup> Philostr., *VS* (Kayser 1964, p. 119).



# Appendice











## Abbreviazioni

- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles 1895-1984.
- ODB A. Kazhdan *et al.* (eds.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, I-III, New York/Oxford 1991.
- PG J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, I-CLXI, Paris 1856-1866.
- PL J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, I-CCXXI, Paris 1844-1855.
- PLP E. Trapp *et al.* (hrsg.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Wien 1976-1995.



# Bibliografia

## Edizioni critiche

Adler 1967

A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, II, Stuttgart 1967.

Armisen-Marchetti 2003<sup>2</sup>

M. Armisen-Marchetti (éd.), *Macrobe, Commentaire au songe de Scipion*, I-II, Paris 2003<sup>2</sup>.

Arrighetti 1960

G. Arrighetti (a cura di), *Epicuro, Opere*, Torino 1960.

Bérard 2002<sup>12</sup>

V. Bérard (éd.), *Homère, L'Odyssée*, I-III, Paris 2002<sup>12</sup>.

Beyer 1976

H.V. Beyer (hrsg.), *Nikephoros Gregoras, Antirrhethika I*, Wien 1976.

Bidez – Parmentier 1898

J. Bidez, L. Parmentier (eds.), *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, London 1898.

Borret 1967-1969

M. Borret (éd.), *Origène, Contre Celse*, I-IV, Paris 1967-1969.

Bréhier 2003<sup>6</sup>

É. Bréhier (éd.), *Plotin, Ennéades*, I-VI, Paris 2003<sup>6</sup>.

Bydén 2003

B. Bydén (ed.), *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Göteborg 2003.

Bywater 1894

L. Bywater (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894 (= 1962).

Canivet 1958

P. Canivet (éd.), *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, II, Paris 1958.

Chambers 1994

M. Chambers (ed.), *Aristoteles, Athenaion Politeia*, Stuttgart/Leipzig 1994.

Chambry 2003<sup>10</sup>

É. Chambry (éd.), *Platon, Œuvres complètes*, VII/2, Paris 2003<sup>10</sup>.

Chapoutier – Méridier 2002<sup>4</sup>

F. Chapoutier, L. Méridier (édd.), *Euripide, Tragédies, Tome VI, 1<sup>re</sup> partie*, Paris 2002<sup>4</sup>.

Charles 1971

B. Charles (éd.), *Nicéphore Grégoras, Traité sur l'astrolabe*, Louvain 1971.

Couigny 1890

E. Couigny (ed.), *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, III, Paris 1890.

Coulon – Van Daele 2002<sup>14</sup>

V. Coulon, H. Van Daele (édd.), *Aristophane, Comédies*, I-V, 2002<sup>14</sup>.

Croiset – Bodin 2003<sup>18</sup>

A. Croiset, L. Bodin (édd.), *Platon, Œuvres complètes*, III/2, Paris 2003<sup>18</sup>.

Dain – Mazon 2002<sup>11</sup>

A. Dain, P. Mazon (éd.), *Sophocle, Tragédies*, II, Paris 2002<sup>11</sup>.

des Places 1971

É. des Places (éd.), *Oracles Chaldaïques, avec un choix de Commentaires anciens*, Paris 1971.

des Places 2003<sup>4</sup>

É. des Places (éd.), *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, Paris 2003<sup>4</sup>.

Deubner 1975

L. Deubner (ed.), *Iamblichi De vita pythagorica liber*, Stuttgart 1975.

Diels – Kranz 1968-1969

H. Diels, W. Kranz (hrsgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-II, Dublin/Zürich 1968-1969.

Diès 2003<sup>7</sup>

A. Diès (éd.), *Platon, Œuvres complètes*, VIII/1, Paris 2003<sup>7</sup>.

Diès – Chambry 2002<sup>10</sup>

A. Diès, É. Chambry (éd.), *Platon, Œuvres complètes*, VI, Paris 2002<sup>10</sup>.

Diès – Gernet 2003<sup>5</sup>

A. Diès, L. Gernet (éd.), *Platon, Œuvres complètes*, XI/1, Paris 2003<sup>5</sup>.

Dilts 2005

M.R. Dilts (ed.), *Demosthenis orationes*, II, Oxford 2005.

Dindorf 1855

W. Dindorf (ed.), *Scholia graeca in Homeri Odysseam*, I, Oxford 1855 (=Amsterdam 1962).

Dindorf 1964

W. Dindorf (ed.), *Aristides*, I-III, Hildesheim 1964 (repr.).

Divjak 1981

J. Divjak (ed.), *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*, I, Stuttgart 1981.

Dorandi 2013

T. Dorandi (ed.), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge 2013.

Drexl 1925

F. Drexl (ed.), *Achmetis Oneirocriticon*, Leipzig 1925.

Drexl 1926

F. Drexl, *Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319*, in *Byzantinische Zeitschrift* XXVI 1926, pp. 290-314.

Düring 1930

I. Düring (hrsg.), *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, Göteborg 1930 (= Hildesheim/New York 1982).

Ficino 1576

M. Ficino, *Opera omnia*, II, Basel 1576.

Fischer – Vogel 1888

K.T. Fischer, F. Vogel (edd.), *Diodori Bibliotheca Historica*, I, Leipzig 1888 (= 1964).

Flacelière – Chambry 2003<sup>2a</sup>

R. Flacelière, É. Chambry (éd.), *Plutarque, Vies*, IV, Paris 2003<sup>2</sup>.

Flacelière – Chambry 2003<sup>2b</sup>

R. Flacelière, É. Chambry (éd.), *Plutarque, Vies*, V, Paris 2003<sup>2</sup>.

Flacelière – Chambry 2003<sup>10</sup>

R. Flacelière, É. Chambry (éd.), *Plutarque, Vies*, IX, Paris 2003<sup>10</sup>.

Flacelière – Chambry – Juneaux 2003<sup>3</sup>

R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux (éd.), *Plutarque, Vies*, II, Paris 2003<sup>3</sup>.

Froidefond 2003<sup>2</sup>

C. Froidefond (éd.), *Plutarque, Œuvres morales*, V/2, Paris 2003<sup>2</sup>.

Fuhrmann 2003<sup>2</sup>

F. Fuhrmann (éd.), *Plutarque, Œuvres morales*, IX/1, Paris 2003<sup>2</sup>.

Gaisford 1848

T. Gaisford (ed.), *Etymologicon Magnum*, Oxford 1848 (= Amsterdam 1967).

Garzya – Roques 2003<sup>2</sup>

A. Garzya, D. Roques (éd.), *Synésios de Cyrène, Correspondance*, II-III, Paris 2003<sup>2</sup>.

Gautier 1980

P. Gautier, *Le De daemonibus du Pseudo-Psellos*, in *Revue des études byzantines* XXXVIII 1980, pp. 105-194.

Giomini 1975

R. Giomini (ed.), *M. Tullius Cicero, De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig 1975.

Goldlust 2021

B. Goldlust (éd.), *Macrobe, Saturnales*, Paris 2021.

Groos 1968

A.G. Groos (ed.), *Flavii Arriani quae exstant omnia*, II, Leipzig 1968.

Guidorizzi 1980

G. Guidorizzi (a cura di), *Pseudo-Niceforo, Libro dei sogni*, Napoli 1980.

Heiberg – Stamatis 1970

I.L. Heiberg, E.S. Stamatis (edd.), *Euclidis Elementa*, II, Leipzig 1970.

Hult 2002

K. Hult (ed.), *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy: Semeioseis Gnomikai 1-26 & 71*, Göteborg 2002.

Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1993

S. Impellizzeri, U. Criscuolo, S. Ronchey (a cura di), *Psello, Imperatori di Bisanzio: Cronografia*, II, Milano 1993.

Jaeger 1957

W. Jaeger (ed.), *Aristotelis, Metaphysica*, Oxford 1957.

Jan 1895

K. Jan (ed.), *Musici scriptores Graeci*, Leipzig 1895 (= Hildesheim 1962).

Jannone – Barbotin 2002<sup>3</sup>

A. Jannone, E. Barbotin (éd.), *Aristote, De l'âme*, Paris 2002<sup>3</sup>.

Joannou 1956

P. Joannou (ed.), *Ioannes Italos, Quaestiones quodlibetales*, Ettal 1956.

Kalbfleisch 1895

K. Kalbfleisch (ed.), *Die Neuplatonische, Fälschlich Dem Galen Zugeschriebene Schrift Pros Gauron Peri Tou Pos Empsychoutai Ta Embrya*, Berlin 1895.

Kaster 2011

R.A. Kaster (ed.), *Macrobian Ambrosii Theodosii Saturnalia*, Oxford 2011.

Kayser 1964

C.L. Kayser (ed.), *Flavii Philostrati, Opera*, II, Hildesheim 1964 (repr.).

Keaney 1991

J.J. Keaney (ed.), *Harpocraton, Lexeis of the Ten Orators*, Amsterdam 1991.

Kock 1884

T. Kock (ed.), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, II, Leipzig 1884.

Kotter 1973

B. Kotter (hrsg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, Berlin/New York 1973.

Kouremenos – Parássoglou – Tsantsanoglou 2006

T. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou (eds.), *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006.

Kroll 1894

W. Kroll (ed.), *De oraculis chaldaicis*, Wroclaw 1894 (= Hildesheim 1962).

Kroll 1899

W. Kroll (ed.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, I, Leipzig 1899 (= Amsterdam 1965).



Kühn 1997

C.G. Kühn (ed.), *Claudii Galeni Opera omnia*, VI, Hildesheim/Zürich/  
NewYork 1997 (repr.).

Lacombrade 1964

C. Lacombrade (éd.), *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, II/2, Paris 1964.

Lacombrade 1978

C. Lacombrade (éd.), *Synésios de Cyrène, Hymnes*, Paris 1978.

Lamberz 1975

E. Lamberz (ed.), *Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig 1975.

Lamoureux – Aujoulat 2004

J. Lamoureux, N. Aujoulat (éd.), *Synésios de Cyrène, Opuscules I*, Paris 2004.

Lamoureux – Aujoulat 2008a

J. Lamoureux, N. Aujoulat (éd.), *Synésios de Cyrène, Opuscules III*, Paris 2008.

Lamoureux – Aujoulat 2008b

J. Lamoureux, N. Aujoulat (éd.), *Synésios de Cyrène, Opuscules II*, Paris 2008.

Legrand 2003<sup>4</sup>

P.-E. Legrand (éd.), *Hérodote, Histoires*, I-IX, Paris 2003<sup>4</sup>.

Leone 1970

P.L.M. Leone, *Nicephori Gregorae 'Antilogia' et 'Solutiones quaestionum'*, in  
*Byzantion* XL 1970, pp. 471-516.

Leone 1971

P.L.M. Leone, *Nicephori Gregorae ad Imperatorem Andronicum II Palaeologum  
orationes*, in *Byzantion* XLI 1971, pp. 497-519.

Leone 1971-1972

P.L.M. Leone, *Il Φιλομαθής ἢ περὶ ὑβριστῶν di Niceforo Gregoras*, in *Rivista  
di Studi Bizantini e Neoellenici* VIII-IX 1971-1972, pp. 171-201.

Leone 1974

P.L.M. Leone (a cura di), *Niceforo Gregora, Fiorenzo, o intorno alla sapienza*, Napoli 1974.

Leone 1982

P.L.M. Leone (ed.), *Nicephori Gregorae, Epistulae*, I-II, Matino 1982.

Leone 1994

P.L.M. Leone (ed.), *Nicephori Gregorae Vita Constantini*, Catania 1994.

Littré 1849

É. Littré (éd.), *Œuvres complètes d'Hippocrate*, VI, Paris 1849 (= Amsterdam 1962).

Lorimer 1933

W.L. Lorimer (ed.), *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, Paris 1933.

Louis 2002<sup>2a</sup>

P. Louis (éd.), *Aristote, De la génération des animaux*, Paris 2002<sup>2</sup>.

Louis 2002<sup>2b</sup>

P. Louis (éd.), *Aristote, Météorologiques*, I, Paris 2002<sup>2</sup>.

Louis 2002<sup>2c</sup>

P. Louis (éd.), *Aristote, Histoire des animaux*, III, Paris 2002<sup>2</sup>.

Marchant 1966<sup>5</sup>

E.C. Marchant (ed.), *Xenophontis Opera omnia*, V, Oxford 1966<sup>5</sup>.

Martin 2002<sup>2</sup>

J. Martin (éd.), *Aratos, Phénomènes*, I, Paris 2002<sup>2</sup>.

Mathieu – Brémond 2003<sup>5</sup>

G. Mathieu, É. Brémond (éd.), *Isocrate, Discours*, I, Paris 2003<sup>5</sup>.

Mazon 2002<sup>9</sup>

P. Mazon (éd.), *Homère, Iliade*, I-IV, Paris 2002<sup>9</sup>.

Mazon 2002<sup>14</sup>

P. Mazon (éd.), *Eschyle, Tragédies*, I, Paris 2002<sup>14</sup>.

Mazon 2002<sup>17</sup>

P. Mazon (éd.), *Hésiode, Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, Paris 2002<sup>17</sup>.

Megas 1995

A.C. Megas (ed.), ΜΑΞΙΜΟΥ ΠΛΑΝΟΥΔΗ, ΤΟΥ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΟΣ ΕΙΣ ΤΟΝ “ΟΝΕΙΡΟΝ ΤΟΥ ΣΚΙΠΙΩΝΟΣ” του ΜΑΚΡΟΒΙΟΥ μετάφραση, Thessaloniki 1995.

Meineke 1877

A. Meineke, *Strabonis Geographica*, I-III, Leipzig 1877.

Mogenet – Tihon 1983

J. Mogenet, A. Tihon (édd.), *Nicéphore Grégoras, Calcul de l'éclipse de soleil du 16 juillet 1330*, Amsterdam 1983.

Mommsen – Meyer – Krüger – Rougé – Delmaire 2009

T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, J. Rougé, R. Delmaire (édd.), *Code Théodosien I-XV; Code Justinien; Constitutions sirmondiennes*, Paris 2009.

Morani 1987

M. Morani (ed.), *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Leipzig 1987.

Mras 1954

K. Mras (hrsg.), *Eusebius Werke*, VIII/1, Berlin 1954.

Mugnier 2002<sup>3</sup>

R. Mugnier (éd.), *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*, Paris 2002<sup>3</sup>.

Mutschmann 1914

H. Mutschmann (ed.), *Sexti Empirici Opera*, II, Leipzig 1914.

Niese 1885

B. Niese (ed.), *Flavii Iosephi Opera*, II, Berlin 1885 (= 1955).

Nock – Festugière 2002<sup>6</sup>

A.D. Nock, A.-J. Festugière (éd.), *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum*, II, Paris 2002<sup>6</sup>.

Nolli 2001

G. Nolli (ed.), *Novum Testamentum graece et latine*, Città del Vaticano 2001.

O'Meara 1989

D.J. O'Meara (ed.), *Michaelis Pselli philosophica minora*, II, Leipzig 1989.

Pack 1963

R.A. Pack (ed.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, Leipzig 1963.

Parmentier – Grégoire 2002<sup>11</sup>

L. Parmentier, H. Grégoire (éd.), *Euripide, Tragédies, Tome IV*, Paris 2002<sup>11</sup>.

Perret 2002<sup>7</sup>

J. Perret (éd.), *Virgile, Énéide*, II, Paris 2002<sup>7</sup>.

Pétau 1633

D. Pétau (ed.), *Synesii episcopi Cyrenes opera quae extant omnia*, Paris 1633.

Pietrosanti 1999

P. Pietrosanti (ed.), *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii «De Insomniis», scholia cum glossis*, Bari 1999.

Polemis 1964

I. Polemis, Ἡ πρὸς Βαρλαάμ διένεξις τοῦ Γρηγοῦ. “Ἡ Ἀντιλογία”, in Ἑλληνικά XVIII 1964, pp. 44-72.

Rabe 1931

H. Rabe (ed.), *Rhetores Graeci*, XIV, Leipzig 1931.

Rabe 1969

H. Rabe (ed.), *Hermogenes*, Stuttgart 1969.

Radt 1977

S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, IV, Göttingen 1977.

Rahlfs 1935

A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta*, I-II, Stuttgart 1935.

Reichardt 1897

W. Reichardt (ed.), *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*, Leipzig 1897.

Rivaud 2002<sup>7</sup>

A. Rivaud (éd.), *Platon, Œuvres complètes*, X, Paris 2002<sup>7</sup>.

Robin – Moreschini – Vicaire 2002<sup>4</sup>

L. Robin, C. Moreschini, P. Vicaire (édd.), *Platon, Œuvres complètes*, IV/3, Paris 2002<sup>4</sup>.

Robin – Vicaire 2002<sup>3</sup>

L. Robin, P. Vicaire (édd.), *Platon, Œuvres complètes*, IV/1, Paris 2002<sup>3</sup>.

Robin – Vicaire – Laborderie 2002<sup>3</sup>

L. Robin, P. Vicaire, J. Laborderie (édd.), *Platon, Œuvres complètes*, IV/2, Paris 2002<sup>3</sup>.

Rocha-Pereira 1989

M.H. Rocha-Pereira (ed.), *Pausanias, Graeciae descriptio*, III, Leipzig 1989.

Royez 1971

R. Royez (éd.), *Nicéphore Grégoras, Calcul de l'éclipse de soleil du 16 juillet 1330 d'après les tables faciles de Théon d'Alexandrie*, Louvain 1971.

Ruelle 1899

C.É. Ruelle (ed.), *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, II, Paris 1899.

Scarpi – Ciani 2004<sup>7</sup>

P. Scarpi, M.G. Ciani (a cura di), *Apollodoro, I miti greci*, Milano 2004<sup>7</sup>.

Schopen – Bekker 1829-1855

L. Schopen, I. Bekker (edd.), *Nicephori Gregorae Historia Byzantina*, I-III, Bonn 1829-1855.

Snell – Maehler 1975

B. Snell, H. Maehler (edd.), *Pindarus*, II, Stuttgart 1975.

Stallbaum 1826

G. Stallbaum (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, II, Leipzig 1826 (= Hildesheim 1970).

Tannery 1940

P. Tannery (éd.), *Quadrivium de Georges Pachymère*, Città del Vaticano 1940.

Terzaghi 1944

N. Terzaghi (ed.), *Synesii Cyrenensis opuscula*, Roma 1944.

Theodoridis 1998

C. Theodoridis (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon*, II, Berlin/New York 1998.

Thilo – Hagen 1986

G. Thilo, H. Hagen (edd.), *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, I, Hildesheim/Zürich/New York 1986 (repr.).

Vian 2002<sup>2</sup>

F. Vian (éd.), *Les Argonautiques orphiques*, Paris 2002<sup>2</sup>.

Vian – Delage 2002<sup>3</sup>

F. Vian, É. Delage (édd.), *Apollonios de Rhodes, Argonautiques*, I-III, Paris 2002<sup>3</sup>.

Waltzing – Severyns 2003<sup>4</sup>

J.-P. Waltzing, A. Severyns (édd.), *Tertullien, Apologétique*, Paris 2003<sup>4</sup>.

Walz 1834

C. Walz (ed.), *Rhetores Graeci ex codicibus Florentinis Mediolanensibus Monacensibus Neapolitanis Parisiensibus Romanis Venetis Taurinensibus et Vindoboniensibus*, VI, Stuttgart/London/Paris 1834.

Wolff 1856

G. Wolff (ed.), *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin 1856 (= Hildesheim 1962).

Wünsch 1967

R. Wünsch (ed.), *Ioannis Lydi Liber de mensibus*, Stuttgart 1967.

## **Altre fonti antiche e medievali**

Cerri – Gostoli 1999

G. Cerri, A. Gostoli (a cura di), *Omero, Iliade*, I-II, Milano 1999.

Di Benedetto 2010

V. Di Benedetto (a cura di), *Omero, Odissea*, Milano 2010.

Druon 1878

H. Druon (éd.), *Œuvres de Synésios*, Paris 1878.

Garzya 1989

A. Garzya (a cura di), *Sinesio, Opere, epistole, operette, inni*, Torino 1989.

Girgenti – Muscolino 2011

G. Girgenti, G. Muscolino (a cura di), *Porfirio, Filosofia rivelata dagli oracoli*, Milano 2011.

Guidorizzi – Giardino 2006

G. Guidorizzi, A. Giardino (a cura di), *Artemidoro, Il libro dei sogni*, Milano 2006.

Majercik 1989

R. Majercik (ed.), *The Chaldean Oracles*, Leiden 1989.

Oberhelman 1991

S.M. Oberhelman (ed.), *The Oneirocriticon of Achmet. A Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*, Lubbock 1991.

Oberhelman 2008

S.M. Oberhelman (ed.), *Dreambooks in Byzantium: Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*, Aldershot 2008.

Russell – Nesselrath 2014

D.A. Russell, H.-G. Nesselrath (eds.), *Synesius, De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, Tübingen 2014.

Susanetti 1992

D. Susanetti (a cura di), *Sinesio di Cirene, I sogni*, Bari 1992.

van Dieten 1973

J.L. van Dieten (hrsg.), *Nikephoros Gregoras, Rhomaische Geschichte, Historia Rhomaike*, I, Stuttgart 1973.

## Studi e letteratura moderna

Angelov 2006

D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2006.

Angelov 2009

D. Angelov (ed.), *Church and Society in Late Byzantium*, Kalamazoo 2009.

Aujoulat 1983-1984

N. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène*, in KOINΩNIA VII-VIII 1983-1984, pp. 157-177, 33-55.

Aujoulat 1988

N. Aujoulat, *De la Phantasia et du Pneuma Stoïciens, d'après Sextus Empiricus au Corps Lumineux Néo-Platoniciens (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie)*, in *Pallas* XXXIV 1988, pp. 123-146.

Benveniste 1976<sup>2</sup>

É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (ed. it.), II, Torino 1976<sup>2</sup>.

Bettini 2022

M. Bettini, *Roma, città della parola: oralità, memoria, diritto, religione, poesia*, Torino 2022.

Beyer 1978

H.V. Beyer, *Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* XXVII 1978, pp. 127-155.



Bianconi 2005

D. Bianconi, *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, in *Segno e testo* III 2005, pp. 391-438.

Bianconi 2010

D. Bianconi, *Erudizione e didattica nella tarda Bisanzio*, in L. Del Corso, O. Pecere (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), II, Cassino 2010, pp. 475-512.

Bianconi 2021

D. Bianconi, *I libri di Niceforo Gregora. Un aggiornamento*, in M. D'Agostino, L. Pieralli (a cura di), Φιλόδορος εὐμενειᾶς, *Miscellanea di studi in ricordo di Mons. Paul Canart*, Città del Vaticano 2021, pp. 29-61.

Bittrich 2014

U. Bittrich, *Outline of a General History of Speculation about Dreams*, in D.A. Russell, H.G. Nesselrath (eds.), *Synesius, De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, Tübingen 2014, pp. 71-96.

Bowersock 1990

G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990.

Braccini 2020

T. Braccini, *Tre versioni dell'“esorcismo di Gello” da manoscritti di Madrid, Vienna e Cambridge*, in *Orientalia Christiana Periodica* LXXXVI/2 2020, pp. 529-542.

Braccini 2021

T. Braccini, *Revisiting the “Exorcism of Gello”: A New Text from a Vatican Manuscript, with a Typological Analysis of the Known Variants*, in *Medioevo greco* XXI 2021, pp. 149-170.

Bregman 1982

J. Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, Berkeley/Los Angeles/London 1982.

Burkert 1999

W. Burkert, *Da Omero ai Magi* (ed. it.), Venezia 1999.

Burnett 2006

C. Burnett, *Late Antique and Medieval Latin Translations of Greek Texts on Astrology and Magic*, in P. Magdalino, M. Mavroudi (eds.), *The Occult Sciences in Byzantium*, Genève 2006, pp. 325-359.

Buzzetta – Napoli 2017

F. Buzzetta, V. Napoli, *Elementi di demonologia neoplatonica nell'opuscolo bizantino Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες*, in S. Mariev (ed.), *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, Boston/Berlin 2017, pp. 175-220.

Bydén 2002

B. Bydén, *'To Every Argument there is a Counter-Argument': Metochites' Defence of Scepticism*, in K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford/New York 2002, pp. 183-208.

Bydén 2014

B. Bydén, *Nikephoros Gregoras' Commentary on Synesius, De insomniis*, in D.A. Russell, H.G. Nesselrath (eds.), *Synesius, De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, Tübingen 2014, pp. 163-188.

Calvino 1956

I. Calvino (a cura di), *Fiabe italiane*, I, Torino 1956.

Cameron – Long 1993

A. Cameron, J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993.

Constantinides 1982

C.N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310)*, Leukosia 1982.

Constantinides 2003

C.N. Constantinides, *Teachers and Students of Rhetoric in the Late Byzantine*

*Period*, in E. Jeffreys (ed.), *Rhetoric in Byzantium*, Aldershot 2003, pp. 39-53.

Criscuolo – Lozza 2016

U. Criscuolo, G. Lozza (a cura di), *Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica*, Atti del convegno internazionale (Napoli, 19-20 giugno 2014), Milano 2016.

Crowley 1912

A. Crowley, *A Description of the Cards of the Tarot*, in *The Equinox* I/VIII 1912, pp. 145-210.

Cullmann 1965

O. Cullmann, *Cristo e il tempo: la concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (ed. it.), Bologna 1965.

Cupane 1980

C. Cupane, *La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* XXIX 1980, pp. 237-262.

Curi 2021

U. Curi, *Fedeli al sogno. La sostanza onirica da Omero a Derrida*, Torino 2021.

Delatte 1942

L. Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège/Paris 1942.

Demetracopoulos 1999

J. Demetracopoulos, Νικολάου Καβάσιλα Κατὰ Πύρρωνος. Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός καί ἀριστοτελικός ἀντισκεπτικισμός στή βυζαντινή διάνοηση τοῦ 14ου αἰώνα, Athina 1999.

De Vita 2017-2018

M.C. De Vita, *“Figlio del bene” e re dell’universo: il dio Helios di Giuliano imperatore*, in *Chora. Revue d’études anciennes et médiévales* XV-XVI 2017-2018, pp. 457-484.

Di Pasquale Barbanti 1994

M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze 1994.

Di Pasquale Barbanti 1998

M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998.

Dodds 1970

E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia* (ed. it.), Firenze 1970.

Downie 2013

J. Downie, *Dream Hermeneutics in Aelius Aristides' Hieroi Logoi*, in S.M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Burlington 2013, pp. 109-127.

Dunaev 2004

A.G. Dunaev, *Nicephorus Gregoras*, in S.S. Horujy (ed.), *Hesychnism: An Annotated Bibliography*, Moskva 2004, pp. 369-376.

Fernández Fernández 2015

A. Fernández Fernández, *La ἵψυξ mediadora: ornitología, magia amorosa, mitología y teología caldaico-neoplatónica*, in *Estudios griegos e indoeuropeos* XXV 2015, pp. 223-271.

Frazer 1950

J.G. Frazer, *Il ramo d'oro: studio della magia e della religione* (ed. it.), I, Torino 1950.

Fryde 2000

E.B. Fryde, *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360)*, Leiden/ Boston/Köln 2000.

Fyrigos 2001

A. Fyrigos, *Considerazioni sulle Opere contro i Latini di Barlaam Calabro*, in Id. (a cura di), *Barlaam calabro: l'uomo, l'opera, il pensiero*, Atti del Convegno internazionale (Reggio Calabria, Seminara, Gerace, 10-12 dicembre 1999), Roma 2001, pp. 119-126.

Garzya 1974

A. Garzya, *Storia e interpretazione di testi bizantini*, London 1974.

Geanakoplos 1959

D.J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282*, Cambridge, Mass., 1959.

Greco 1946

V. Greco, *Das Geburtsjahr des byzantinischen Geschichtsschreibers Nikephoros Gregoras*, in *Académie Roumaine, Bulletin de la section historique XXVII* 1946, pp. 56-61.

Greenfield 1995

R.P.H. Greenfield, *A Contribution to the Study of Palaeologan Magic*, in H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington DC 1995, pp. 117-153.

Grimm 1951<sup>9</sup>

J. Grimm, W. Grimm (a cura di), *Le fiabe del focolare* (ed. it.), Torino 1951<sup>9</sup>.

Grimm 1994

J. Grimm, W. Grimm (hrsgg.), *Deutsche Sagen*, Frankfurt am Main 1994.

Guidorizzi 2013

G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima*, Milano 2013.

Guilland 1926

R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris 1926.

Guillou 1982

A. Guillou (a cura di), *La civiltà bizantina dal XII al XV secolo: aspetti e problemi*, Roma 1982.

Harris 2013

W.V. Harris, *Due son le porte dei sogni* (ed. it.), Bari 2013.

Hulskamp 2013

M.A.A. Hulskamp, *The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen*, in S.M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Burlington 2013, pp. 33-68.

Hunger 1971

H. Hunger, *Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts*, in M. Berza, E. Stanescu (éd.), *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines* (Bucarest, 6-12 septembre 1971), I, Bucarest 1971, pp. 134-151.

Hunger 1978

H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978.

Impellizzeri 1964

S. Impellizzeri, *Barlaam Calabro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VI, Roma 1964, pp. 392-397.

Johnson 2013

A.P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge/New York 2013.

Kaldellis 2007

A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, New York 2007.

Kapriev 2005

G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005.

Kissling 1922

R.C. Kissling, *The OXHMA-IIINEYMA of the Neoplatonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*, in *American Journal of Philology* XLIII 1922, pp. 318-330.

Kolovou 2012

F. Kolovou, *Ein Bischof kat' oikonomian in spätbyzantinischen Urteilen: Synesios von Kyrene und Nikephoros Gregoras' Protheoria zu De Insomniis*, in H. Seng, L.M. Hoffmann (hrsgg.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012, pp. 388-403.

Kyriakidis 2011

S. Kyriakidis, *Warfare in Late Byzantium, 1204-1453*, Leiden/Boston 2011.

Lacombrade 1951

C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951.

Laiou – Morrisson 2013

A. Laiou, C. Morrisson (a cura di), *Il mondo bizantino*, III: *Bisanzio e i suoi vicini (1204-1453)* (ed. it.), Torino 2013.

Leone 1980

P.L.M. Leone, *La corrispondenza di Niceforo Gregora*, in *Studi di filologia bizantina* II 1980, pp. 183-232.

Lieu 2004

J.M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford/New York 2004.

Magdalino 1991

P. Magdalino, *Hellenism and Nationalism in Byzantium*, in Id., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Aldershot 1991, n° XIV, pp. 1-29.

Manolova 2014

D. Manolova, *Discourses of Science and Philosophy in the Letters of Nikephoros Gregoras*, Doctoral Dissertation, Budapest 2014.

Manolova 2017

D. Manolova, *Nikephoros Gregoras's Philomathes and Phlorentios*, in A. Cameron, N. Gaul (eds.), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, London/New York 2017, pp. 203-219.

Martínez Manzano 1998

T. Martínez Manzano, *Costantino Lascaris: semblanza de un humanista bizantino*, Madrid 1998.

Mavroudi 2006

M. Mavroudi, *Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research*, in P. Magdalino, M. Mavroudi (eds.), *The Occult Sciences in Byzantium*, Genève 2006, pp. 39-95.

Mergiali 1996

S. Mergiali, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athina 1996.

Mondrain 2013

B. Mondrain, *La vita intellettuale*, in A. Laiou, C. Morrisson (a cura di), *Il mondo bizantino, III: Bisanzio e i suoi vicini (1204-1453)* (ed. it.), Torino 2013, pp. 256-288.

Monticini 2013

F. Monticini, *Una rilettura del capitolo IX del De Insomniis di Sinesio attraverso il commento di Niceforo Gregora*, in *Porphyra* XX 2013, pp. 72-90.

Monticini 2017

F. Monticini, *L'infiniment grand, l'infiniment petit. Astronomie et oniromancie dans le Liber Thesauri Occulti de Romanus Pascalis*, in *Revue des Études Sud-Est Européennes* LV 2017, pp. 41-57.

Monticini 2020a

F. Monticini, *San Salvatore in Chora e il suo universo intellettuale nell'età dei Paleologi*, in *Quaderni di storia* XCI 2020, pp. 187-208.

Monticini 2020b

F. Monticini, *La suggestione del doppio: Sinesio di Cirene e il fantomatico Evagrio*, in *Parekbolai* X 2020, pp. 123-140.

Monticini 2020c

F. Monticini, *L'ultima nave bizantina. Costantino Lascaris, la prisca theologia e il Lascaris di Abel-François Villemain*, in *Engramma* CLXXIV 2020, pp. 157-197.

Monticini 2021a

F. Monticini, *Sui sogni. Indagine su un'operetta, fra Moscopulo e la scuola di Mistrà*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* XVIII 2021, pp. 19-56.

Monticini 2021b

F. Monticini, *Caduta e recupero. La crisi di età paleologa tra umanesimo e mistica*, Paris 2021.



Moreschini 2016

C. Moreschini, *La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino*, in U. Criscuolo, G. Lozza (a cura di), *Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica*, Milano 2016, pp. 85-106.

Mullett – Scott 1981

M. Mullett, R. Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981.

Nicol 1972

D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, London 1972.

Nicosia 1988

S. Nicosia, *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Bari 1988, pp. 173-185.

Odorico 1990

P. Odorico, *La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Tavole del sapere di Giovanni Damasceno*, in *Byzantinische Zeitschrift* LXXXIII/I 1990, pp. 1-21.

Odorico 2011

P. Odorico, *Cadre d'exposition / cadre de pensée : la culture du recueil*, in P. Van Deun, C. Macé (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, Louvain/Paris/Walpole 2011, pp. 89-107.

Page 2008

G. Page, *Being Byzantine*, New York 2008.

Paparozzi 1974

M. Paparozzi, *Appunti per lo studio degli inediti Antirrhethici posteriores di Niceforo Gregoras*, Roma 1974.

Pérez Martín 1996

I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Madrid 1996.

Perrin 1999

M.-Y. Perrin, *Synésios de Cyrène, le sommeil et les rêves dans l'antiquité tardive*, in *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini* I 1999, pp. 141-151.

Pietrosanti 1996

P. Pietrosanti, *Per un contributo all'edizione critica del Commento di Niceforo Gregora al De Insomniis di Sinesio di Cirene*, in *ACME XLIX/III* 1996, pp. 157-175.

Pizzone 2006

A.M.V. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano 2006.

Popper 2010<sup>4</sup>

K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica: il carattere autocorrettivo della scienza* (ed. it.), Torino 2010<sup>4</sup>.

Rabassini 1999

A. Rabassini, *Scheda. Il "De somniis" di Sinesio tradotto da Ficino*, in *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini* I 1999, pp. 153-169.

Rapp 2008

C. Rapp, *Hellenic Identity, Romanitas, and Christianity in Byzantium*, in K. Zacharia (ed.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot 2008, pp. 127-147.

Rhoby – Schiffer 2010

A. Rhoby, E. Schiffer (hrsgg.), *Imitatio – Aemulatio – Variatio*, Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008), Wien 2010.

Rigo 2004

A. Rigo (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze 2004.

Ronchey 2023

S. Ronchey, *Ipazia. La vera storia* (nuova edizione riveduta e ampliata), Milano 2023 (c.d.s.).

Roos 1991

B.-A. Roos, *Synesius of Cyrene: A Study in His Personality*, Lund 1991.

Roques 1987

D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987.

Roques 2012

D. Roques, *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours (VI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> s.)*, in H. Seng, L.M. Hoffmann (hrsgg.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012, pp. 276-387.

Runciman 1970

S. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970.

Russo 2003-2004

A. Russo, *Costantino Lascaris tra fama e oblio nel Cinquecento messinese*, in *Archivio storico messinese* LXXXIII-LXXXIV 2003-2004, pp. 5-87.

Schmitt 2001

T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropoliten von Ptolemais*, München 2001.

Seng – Hoffmann 2012

H. Seng, L.M. Hoffmann (hrsgg.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012.

Seng 2006

H. Seng, *Der Körper des Theurgen*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2005), Roma 2006, pp. 849-860.

Ševčenko 1961

I. Ševčenko, *The Decline of Byzantium Seen through the Eyes of Its Intellectuals*, in *Dumbarton Oaks Papers* XV 1961, pp. 169-186.

Ševčenko 1962

- I. Ševčenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles 1962.

Ševčenko 1984

- I. Ševčenko, *The Palaeologan Renaissance*, in W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural revival of Late Antiquity and Middle Ages*, Stanford 1984, pp. 144-171.

Sheppard 2014

- A. Sheppard, *Phantasia in De Insomniis*, in D.A. Russell, H.-G. Nesselrath (eds.), *Synesius, De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, Tübingen 2014, pp. 97-110.

Sinkewicz 2002

- R.E. Sinkewicz, *Gregory Palamas*, in C.G. Conticello, V. Kontouma Conticello (éd.), *La théologie byzantine et sa tradition*, II, Turnhout 2002, pp. 131-182.

Susanetti 2020

- D. Susanetti, *Il simbolo dell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*, Roma 2020.

Szegvári 2014

- Z. Szegvári, *Le Supplementum Graecum 116 de la Bibliothèque Nationale de Vienne : un rouleau byzantin d'exorcisme*, in *Byzanz und das Abendland II* 2014, pp. 207-252.

Tanaseanu-Döbler 2008

- I. Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart 2008.

Tanaseanu-Döbler 2014

- I. Tanaseanu-Döbler, *Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism*, in D.A. Russell, H.-G. Nesselrath (eds.), *Synesius, De Insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, Tübingen 2014, pp. 125-156.

Terzaghi 1904

N. Terzaghi, *Sul commento di Niceforo Gregora al περὶ ἐνυπνίων di Sinesio*, in *Studi Italiani di Filologia Classica* XII 1904, pp. 181-217.

Timotin 2012

A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston 2012.

Tommasi 2014

C.O. Tommasi, *Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti*, in *Studi Classici e Orientali* LX 2014, pp. 187-219.

Toulouse 2016

S. Toulouse, *Synésios de Cyrène*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, Paris 2016, pp. 639-676.

Vincent 1847

A.J.H. Vincent, *Notices sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique*, in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du Roi* XVI/II 1847, pp. 282-289.

Vollenweider 1985

S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985.

von Franz 2007<sup>2</sup>

M.-L. von Franz, *Il femminile nella fiaba* (ed. it.), Torino 2007<sup>2</sup>.

Weil 1998<sup>2</sup>

S. Weil, *Sulla scienza* (ed. it.), Roma 1998<sup>2</sup>.

Wilson 1983

N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983.

Xanthaki-Karamanou 2014

G. Xanthaki-Karamanou (ed.), Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ, ΚΥΡΙΩΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΕΙΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Σπάρτη, 3-5 Νοεμβρίου 2012), Athina 2014.



## Indice dei nomi

### A

Abramo 51, 349

Achille 115, 191, 315

Achmet 347, 353

Ade 50, 233, 309

Adorno, Theodor Wiesengrund 133

Adrastea 93, 137, 247, 249, 251, 257

Adriani 353

Agamennone 115, 191, 315

Agostino, s. 31

Alceo 141

Alessandria 28, 153

Alessandro, re di Macedonia 145

Aloadi 137, 361

Aloeo 361

Ammone 103, 283

Anassagora 35, 163

Andronico 16, 18, 40, 369

Anna di Savoia, imperatrice bizantina 16

Annibale 205

Antiochia 291

Apollo (Febo, Lossia, Pito) 56, 77,  
103, 129, 149, 195, 281, 283,  
291, 293, 321, 345, 357, 361

Arato 337

Arcadio, imperatore bizantino 117,  
119, 319

Archiloco 141, 371

Archimede 73, 189, 191

Ares 195, 361

Argo Panoptes 291

Aristide Elio 133, 207, 315, 351,  
353, 367

Aristocle 353

Aristofane 271, 319

Aristonice 195

Aristotele 17, 30, 31, 41, 45, 123,  
125, 183, 193, 207, 209, 327

Arpocrazione 291

Artemidoro di Daldi 127, 347, 353

Asclepio 36, 56, 181, 207

Ascra 205

Asia 353

- Atena (Atena Poliàs, Pallade, Tritogene) 46, 105, 107, 163, 197, 265, 291, 357  
Atena Poliàs vd. Atena  
Atene 27, 93, 105, 107, 147, 289, 291, 353  
Atridi 285  
Atropo 301  
Aujoulat, Noël 26, 31, 32, 37, 63, 70, 71, 77, 78, 81, 95, 99, 105, 107, 119, 130, 153, 167, 205, 235, 251
- B**  
Balaam 44, 329  
Barlaam di Seminara 16, 18, 40  
Benveniste, Émile 60  
Bitinia 205  
Blemmida, Niceforo 35  
Burcardo di Worms 58  
Bydén, Börje 19, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 35, 36, 38, 41, 56, 61, 145, 151, 155, 187, 193, 225
- C**  
Cabasila, Nicola 55  
Calcante 69, 161  
Caleca, Giovanni 16  
Calvino, Italo 57  
Cantacuzeno Giovanni VI, imperatore bizantino 16, 17, 20  
Cartagine 205  
Castalia, fonte 291  
Cecrope 197  
Chioniada, Giorgio 155  
Chloros, Demetrio 54  
Cicerone 25, 171  
Cimone 139, 367  
Circe 321  
Cirene 205, 267, 285  
Citerone, monte 197, 205  
Corinto, golfo di 291  
Costantinopoli 13, 117, 119  
Costantinopoli, San Salvatore in Chora, monastero 17  
Costanzo II, imperatore romano 109  
Creta 287  
Crowley, Aleister 58  
Cullmann, Oscar 14  
Cumno, Niceforo 19, 35, 145
- D**  
Damasceno, Giovanni 193  
Danaidi 59  
Daniele, profeta 13  
Dečanski, Stefano Uroš III, re di Serbia 16  
Delfi 27, 77, 103, 107, 129, 147, 149, 195, 283, 291  
Demetra 61, 197  
Demiurgo 197, 245, 279, 301  
Democrito 225  
Demostene 317  
Derveni 265  
des Places, Édouard 36, 55, 56, 79, 81, 89, 95, 127, 147, 179, 239, 257, 327



Dio 149, 157, 177, 207, 211, 219,  
237, 239, 281, 283, 299, 325,  
327, 349  
Diogene di Apollonia 265  
Dioniso 321  
Diotima 52  
Dossopatre, Giovanni 183  
Druon, Henri 31  
Ducas Lascaris Teodoro II, imperatore  
di Nicea 35

## E

Ecate 55, 175, 179, 295, 297  
Eco 173  
Eden 57  
Efalte 361  
Egeo, mare 361  
Egitto 51, 56, 181, 255, 345, 349  
Eleusi 287  
Elia, profeta 32  
Elicona, monte 205  
Elio 105  
Emilio Paolo 169  
Enoch, profeta 32  
Epicuro 121  
Er 91  
Era 173  
Eracle 12, 32, 49, 93, 251, 253  
Eraclea del Ponto 12, 13  
Eraclito 87  
Ermete Trismegisto 36, 56, 181  
Ermogene di Tarso 367  
Erode Attico 353

Erodoto 195, 265  
Eschilo 291, 301  
Eschine 317  
Esiodo 24, 159, 205  
Esopo 159  
Eteobutade 107, 291  
Eteobutadi, famiglia 107, 291  
Ettore 253  
Euclide 199  
Eudaimonoioannes 20, 22, 26, 169,  
201, 235  
Eudemone 351  
Euripide 159, 265, 301, 319  
Euristeo 49, 251  
Europa 34, 177  
Eusebio di Cesarea 24, 55  
Eustazio di Tessalonica 25, 26, 311  
Evagrio Scolastico 28

## F

Febo vd. Apollo  
Fellini, Federico 133  
Femonoe 36, 129, 345  
Ficino, Marsilio 36  
Fidippide 271  
Filemone di Siracusa 301  
Filippo, re di Macedonia 145  
Filopono, Giovanni 56  
Filostrato di Lemno 133, 351, 353,  
355, 371  
Firmico Materno 55  
Flavio, Giuseppe 177

- Focide 291  
Fozio 291  
Frazer, James George 54
- G**  
Gabalas, Manuele (Matteo di Efeso) 20  
Galeno 73  
Gellò 57  
Giamblico 36, 55  
Giovanni di Eraclea 13  
Giovanni evangelista, s. 31  
Giuliano, imperatore romano 265  
Glykys, Giovanni XIII, patriarca di Costantinopoli 13, 23  
Gorgia di Leontini 317  
Grecia 36  
Gregora, Niceforo *passim*  
Grimm, fratelli 57, 58  
Guilland, Rodolphe 12, 16, 38
- H**  
Hamelin 58  
Helios 265
- I**  
Icaria 361  
Icario mare 361  
Icario 313  
Icaro 137, 361, 363  
Ierone II, tiranno di Siracusa 189  
Ifimedia 361  
Ilio vd. Troia  
Inaco 291
- Io 173, 291  
Ipazia 28, 29, 30, 32, 149, 157  
Iperione 105, 289  
Isocrate 143  
Italo, Giovanni 26  
Iynx 173
- L**  
Lamoureux, Jacques 153, 167, 205, 235, 251  
Lascaris, Costantino 35, 177  
Lemno 133, 351, 353, 355  
Lete, fiume 91  
Libanio 141, 367, 369, 371  
Libia 205, 283, 285  
Libia Superiore (Pentapoli), provincia romana 26, 117, 119, 153  
Lido, Giovanni 47  
Lossia vd. Apollo
- M**  
Macrobio 25, 26, 49, 91, 187  
Magi 51, 349  
Magistro, Tommaso 23  
Mane, schiavo 107  
Marcello 189  
Matteo di Efeso vd. Gabalas Manuele  
Medici, Cosimo de' 36  
Melampo 36, 129, 343  
Menelao 159  
Metochita, Niceforo 18  
Metochita, Teodoro 13, 16, 17, 19, 24, 29, 37, 38, 41, 61, 145, 151

Milziade 139, 367

Misia 353

Moira 301

Mosco, Giovanni 28, 47

Moscopulo, Manuele 23

Mosè 36, 38, 325

Muse 79, 205

## N

Nabucodonosor, re di Babilonia 51,  
349

Nemesi 249

Nemesio di Emesa 193

Nero, mare 12

Nicea 13

Nicomaco di Gerasa 187

Nilo, fiume 283, 285

## O

Odisseo 115, 311, 321

Olimpia 141

Olimpo, monte 361

Omero 69, 95, 105, 115, 141, 159,  
161, 191, 253, 255, 265, 285,  
289, 309, 311, 315, 319, 361,  
371

Orfeo 58, 185

Origene 56, 181

Osiride 95

Ossa, monte 361

Oto 361

## P

Palamas, Gregorio 16, 18, 40, 41

Paleologina Elena Cantacuzena,  
imperatrice bizantina 18

Paleologina Irene Metochitissa 18

Paleologo Andronico III, imperatore  
bizantino 40

Paleologo Andronico II, imperatore  
bizantino 16

Paleologo Giovanni 18

Paleologo Giovanni V, imperatore  
bizantino 17

Paleologo Michele VIII, imperatore  
bizantino 13

Pallade vd. Atena

Pan 55

Paolo, s. 227, 229

Pao Yu 135

Parmenide 59

Parnaso, monte 291, 361

Pascalis, Romanus 54

Peithò 173

Pelio, monte 361

Penelope 50, 113, 115, 285, 311,  
313

Pentapoli vd. Libia Superiore

Pergamo 353

Pericle 367

Perseo, re di Macedonia 169

Péttau, Denis 63, 358

Pietrosanti, Paolo 63, 144, 152, 160,  
172, 176, 182, 183, 187, 196, 202,  
208, 210, 212, 220, 230, 234, 236,  
244, 250, 254, 256, 258, 260, 268,

- 276, 280, 282, 286, 290, 296, 308,  
318, 328, 336, 338, 340, 342, 354,  
358, 362, 366
- Pindaro 113, 307, 309
- Pitagora 27, 36, 147, 185, 187
- Pito vd. Apollo
- Pizia 103, 195
- Planude, Massimo 23, 25, 155
- Platone 143, 147, 163, 165, 213,  
221, 229, 231, 233, 235, 247,  
257, 263, 273, 307, 309, 315,  
335, 341, 367
- Plotino 34, 37, 41, 47, 59, 93, 201,  
273, 297
- Plutarco 25, 30
- Porfirio 25, 30, 54, 55, 175
- Poseidone 361
- Priamo 253
- Proclo 55
- Prometeo 111, 299, 301
- Proteo di Faro 153
- Prusia I, re di Bitinia 205
- Psello, Michele 24, 37, 55, 57
- Pseudo-Daniele 347, 353
- Pseudo-Niceforo 347, 353
- R**
- Roma 57, 205
- Russell, Donald Andrew 137, 235
- S**
- Salamina 197
- Salomone, re d'Israele 159, 177
- Samo 27, 147
- Sansone 159
- Schnitzler, Arthur 133
- Scipione l'Africano 205
- Serapide 55
- Serbia 16
- Sesto Empirico 61
- Ševčenko, Ihor 13, 19, 27, 151
- Sicilia 73, 189
- Sinesio *passim*
- Siracusa 189, 301
- Sirene 58
- Siria 195, 291
- Sisifo 59
- Siwah, oasi 103
- Socrate 46, 167, 231
- Solone 105
- Stesicoro 141, 371
- T**
- Tantalo 59
- Telemaco 285
- Temistocle 77, 367
- Teodoreto di Cirro 56
- Teofilo 28
- Tertulliano 14
- Terzaghi, Nicola 21, 24, 56, 63, 187,  
305
- Tessaglia 137, 205, 361
- Tessalonica 25, 311
- Teti 315
- Timeo 127

Tiresia 323  
Tiro 31  
Tito 205  
Tolemaide 27, 28, 153  
Tolomeo 18, 35  
Toulouse, Stéphane 28, 89  
Tremotino 57  
Tritogene vd. Atena  
Trofonio 107, 291, 293  
Troia (Ilio) 161, 371

## U

Ugo di San Vittore 31  
Ulisse vd. Odisseo

## V

Virgilio 50

## W

Weil, Simone 61

## X

Xantopulo Niceforo Callisto 28

## Z

Zeus 69, 95, 103, 105, 115, 127,  
161, 163, 165, 173, 197, 253,  
255, 265, 283, 285, 301, 315,  
357, 361



*Collana Testi dell'Oriente greco tardoantico e bizantino*

1. Anna Giardina, *L'orazione Pro saltatoribus di Libanio: la danza consola e istruisce*, 2019 (ISBN versione a stampa: 978-88-94943-67-2; ISBN versione e-Book: 978-88-94943-68-9)
2. Francesco Monticini, *Il Trattato sui sogni di Sinesio di Cirene e il commento di Niceforo Gregora*, 2023 (ISBN versione a stampa: 978-88-3618-206-0; ISBN versione e-Book: 978-88-3618-207-7)

**Francesco Monticini** ha conseguito il dottorato di ricerca in cotutela tra l'Università di Roma Tre e l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Borsista presso il Dumbarton Oaks Institute of Byzantine Studies (Harvard University), assegnista nell'ambito del programma europeo Leonardo da Vinci, ha trascorso periodi di ricerca presso l'Uppsala Universitet, 'Ca' Foscari – Università di Venezia e l'Universität Wien. Si è occupato di Sinesio, del quale ha tradotto e annotato gli opera omnia, del platonismo protobizantino e del suo revival in età paleologa. A quest'ultima ha dedicato anche uno studio monografico (*Caduta e recupero. La crisi di età paleologa tra umanesimo e mistica*, Parigi 2021).

Il volume comprende il testo e la traduzione italiana del *Trattato sui sogni* di Sinesio di Cirene, corredata da note di commento, e il testo e la prima traduzione italiana del commento a tale trattato a opera di Niceforo Gregora.

ISBN: 978-88-3618-207-7



In copertina:  
Rielaborazione grafica di un dettaglio del ciclo musivo  
dell'esonartece di San Salvatore in Chora