

Studia graeco-arabica

Studies dedicated to Rüdiger Arnzen on His Sixtieth Birthday

Edited by Yury Arzhanov

10

2020

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda, Cristina D'Ancona, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 10 (2020), claims and customer service: redazione@pacinieditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2281-2687

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting: ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)



© Copyright 2020 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

E.S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Città Nuova Editrice, Roma 2018 (Paradigma medievale. Institutiones, 6), 628 pp..

Come è noto, i quattro trattati e le dieci lettere che compongono il *Corpus Dionysiacum* devono la loro straordinaria fortuna a due fattori: l'eccezionale qualità teologico-filosofica dei contenuti e lo pseudonimo dietro il quale il loro autore nasconde la propria identità. Il *Corpus* è infatti latore di dottrine di grande impatto teorico su temi come l'ordine scalare dell'universo angelico e dei gradi ecclesiastici disposti in gerarchia (termine coniato proprio in questi scritti), la teologia negativa, la deificazione al termine dell'ascesa dell'anima verso Dio. La tradizione attribuisce l'opera a Dionigi, membro dell'Areopago di Atene, convertito da san Paolo al cristianesimo. Per ottocento anni nessuno ha messo seriamente in dubbio la paternità di questi scritti, e sulla biografia del personaggio sono fiorite numerose leggende. Ernesto S. Mainoldi, esperto delle tematiche teologiche di area latina carolingia e proto-bizantina, propone qui gli esiti di una importante ricerca storico-filologica orientata, per la prima volta, a una dettagliata e completa ricostruzione del contesto storico-dottrinale in cui sono stati concepiti e hanno visto la luce gli scritti del *Corpus*.

Il lavoro prende le mosse dal contesto storico-dottrinale in cui il *Corpus* conobbe la sua primeva diffusione, cioè l'epoca di Giustiniano, il dibattito post-calcedonese e la seconda controversia origenista: l'autore, esaminando dettagliatamente tutte le prime attestazioni del *Corpus*, mostra in maniera estremamente convincente come la teologia pseudo-areopagitica abbia giocato infatti un ruolo decisivo nelle discussioni anti-origeniste del Secondo Concilio di Costantinopoli (Quinto Concilio Ecumenico), intersecandosi con tutte le altre problematiche ecclesiali accese nella prima metà del VI secolo. Mainoldi si dedica poi a una breve ma assai ben fondata confutazione delle principali ipotesi di identificazione dell'autore del *Corpus* avanzate dagli studiosi moderni, con particolare attenzione per quella di Carlo Maria Mazzucchi,¹ il quale ritiene che le opere in esso contenute siano state redatte dallo scolarca della scuola neoplatonica ateniese Damascio. A tal proposito, Mainoldi si chiede giustamente che senso avrebbe avuto costruire un corpus pseudo-cristiano per introdurre nel suo tessuto dottrinale il 'virus' neoplatonico allo scopo di far implodere dall'interno il Cristianesimo, se poi in quegli stessi testi si dà spazio al dogma della resurrezione della carne, che più di tutti costituiva per i neoplatonici la pietra di inciampo nei confronti della fede cristiana. Peraltro, come afferma Mainoldi, la *crypto-pagan hypothesis* implica che il *Corpus* costituisca un vero e proprio falso ideologico, con pesantissime conseguenze sul pensiero cristiano da esso influenzato. In realtà, proprio il raffronto tra lo pseudo-Dionigi e Damascio si rivela decisivo per precisare il rapporto tra il *Corpus* e gli ultimi testi della scuola neoplatonica ateniese, con le loro istanze di rilancio del paganesimo, e per comprendere meglio la strategia dionisiana di reinterpretazione di questi testi, che egli utilizza in chiave polemica contro lo stesso neoplatonismo, contro l'origenismo e contro quella sorta di 'eresia manichea' che è il mazdakismo. Peraltro, la cosmologia delle gerarchie pseudo-dionisiane non è né platonica né neoplatonica né biblica: come dimostra Mainoldi, essa è la cosmologia che promana dalla tradizione teologica patristica sancita dal dogma di Calcedonia a fondamento dell'ortodossia. Di grande interesse sono infine gli importanti capitoli dedicati all'analisi dell'universo liturgico dionisiano, nel quale l'autore individua elementi siriaci, costantinopolitani e

¹ C.M. Mazzucchi, "Damascio autore del *Corpus Dionysiacum* e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης", *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 80 (2006), pp. 299-334; le successive precisazioni e gli ulteriori approfondimenti di Mazzucchi non alterano sostanzialmente il quadro della sua proposta: cfr. Id., "Iterum de Damascio Areopagita", *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 87 (2013), pp. 249-65, e Id., "Areopagitica nova", *Aevum* 94 (2020), pp. 201-7.

hagiopoliti, evidenziandone il carattere di crocevia di tradizioni e di sintesi di stratificazioni rituali ed esegetiche, e al laboratorio testuale del *Corpus*, in cui spicca una raffinatissima e dotta disamina delle fonti ‘esplicite’ ed ‘implicite’.

L’unico elemento non convincente dell’eccellente lavoro di Mainoldi è, a mio parere, l’identificazione dello pseudo-Dionigi con Egia figlio di Teagene, autorevole membro del senato costantinopolitano. Per Mainoldi, infatti, Egia, ex-allievo della scuola neoplatonica, si sarebbe convertito al Cristianesimo, trovandovi una sintesi tra filosofia e teurgia. In realtà, nella sua celebre *Vita Isidori* – una biografia del suo maestro, ma anche una sorta di storia della filosofia della sua epoca² – Damascio non soltanto attribuiva a Egia la responsabilità di un decadimento degli studi filosofici ateniesi,³ ma soprattutto gli muoveva una dura accusa di ‘estremismo’ pagano.⁴ La critica di Damascio si esercitava sui contenuti della speculazione filosofica di Egia, considerata troppo sbilanciata sul versante teurgico.⁵ A Egia veniva contrapposto Isidoro, e l’autore – per convincere il lettore della superiorità del suo protagonista – si soffermava sulle dispute intercorse fra i due filosofi: alcuni frammenti superstiti della *Vita Isidori* riguardano infatti le discussioni fra Egia e Isidoro, che significativamente sono relative soprattutto a temi politici.⁶ Se il figlio di Teagene è rappresentato come un estremista in campo religioso, filosofico e politico, l’immagine di Isidoro che emerge dall’opera di Damascio sembrerebbe quella di un moderato, che – al contrario del suo rivale – non ostenta il suo paganesimo (un paganesimo tutto interiore, che nulla concede alla ritualità spettacolare e superficiale) e ha preso atto dell’impossibilità e dell’inutilità di una opposizione radicale ai νέα ἄξιώματα (e infatti rimprovera Egia, sostenendo che egli non aveva compreso l’irreparabilità della situazione).⁷ Tuttavia – ed è questo un punto essenziale per una corretta valutazione del messaggio ultimo contenuto nella *Vita Isidori* – la moderazione di Isidoro non consiste nelle doti di simulazione e dissimulazione che avevano consentito al padre di Egia, Teagene, di divenire da un lato il protettore dei neoplatonici ateniesi e dall’altro il potente senatore che ostentava di preferire i νέα ἄξιώματα alle antiche usanze religiose, giacché Damascio è ben lungi dal considerare l’opportunismo come una qualità positiva, e afferma appunto che Teagene “non conservò a lungo il suo antico rispetto per la filosofia”.⁸

La figura di Isidoro è portatrice di valori diversi, e soprattutto di una diversa soluzione – tutt’altro che moderata – al problema del ruolo e della posizione del filosofo all’interno della società del suo tempo. All’offensiva di Egia Isidoro rispose solo sul piano filosofico, ribadendo i principi ispiratori del suo pensiero, ma si rifiutò di entrare in competizione con il figlio di Teagene, al quale nel frattempo si era unito Siriano,⁹ forse un discendente dell’omonimo filosofo di Alessandria, che era divenuto scolarca dopo la scomparsa del fondatore della scuola neoplatonica ateniese, Plutarco di Atene, nel 431/2 o 433/4 d.C. Un frammento della *Vita Isidori*, appartenente alla seconda

² Dam., *Vita Isidori*, nrr. 221-230 e 351-364 (pp. 284-96 Zintzen).

³ *Ivi*, nr. 221 (p. 284).

⁴ *Ivi*, nr. 351 (pp. 285-7).

⁵ La stessa accusa viene mossa da Damascio ad Archiada, figlio di Egia, rimproverato di essere un cultore delle arti eretiche come suo padre, piuttosto che della filosofia (v. Dam., *Vita Isid.*, nr. 352-353 [pp. 287-9 Zintzen]). Cfr. *PLRE*, II, s.v. “Archiadas” 2, p. 134). L’altro figlio di Egia, Eupeitio, è invece considerato dall’autore semplicemente un ‘uomo senza qualità’ (v. Dam., *Vita Isid.*, nrr. 223 e 354-355 [pp. 288-9 Zintzen]). Cfr. *PLRE*, II, s.v. “Eupeithius”, p. 422).

⁶ Dam., *Vita Isid.*, nrr. 227-228 e 362-366 (pp. 292-6 Zintzen).

⁷ Dam., *Vita Isid.*, nr. 228 (p. 296 Zintzen).

⁸ Dam., *Vita Isid.*, nr. 258 (p. 209 Zintzen).

⁹ Dam., *Vita Isid.*, nr. 230 (p. 296 Zintzen). Cfr. *PLRE*, II, s.v. “Syrianus” 4, pp. 1051-52.

serie di estratti foziani del cod. CCXLII della *Bibliotheca*,¹⁰ sembra riferirsi proprio alla volontà di Isidoro di evitare lo scontro con Egia e Siriano, mentre in un altro frammento Damascio rivela le vere intenzioni di Isidoro: “all’inizio della primavera, quando Marino morì, Isidoro meditava di lasciare Atene”.¹¹ Isidoro vuole dunque andarsene, ed esorta Egia e Siriano a restaurare la filosofia in decadenza.¹² Sembra dunque piuttosto evidente come Isidoro, poco dopo la morte di Marino, abbia rinunciato alla carica di scolarca, abbandonando ancora una volta la polis ateniese. Ma se su questo punto si registra fra gli studiosi un sostanziale accordo, non altrettanto può dirsi per ciò che concerne la ricostruzione degli avvenimenti successivi alla partenza di Isidoro. Secondo Westerink, ad esempio, “Isidore [...] ne tarda pas à regagner Alexandrie. C’est alors sans doute que Zénodote devint diadoque”,¹³ al contrario, alla voce “Hegias” della *Prosopography of Later Roman Empire* si legge che “Damascius subsequently wrote that in this day [...] philosophy at Athens was in dishonour [...]. This could imply that Hegias was once head of the (Neoplatonist) philosophical school at Athens, probably as successor to Isidorus 5 who retired at Alexandria”.¹⁴ Quest’ultima ricostruzione appare senz’altro più convincente, sia per quanto affermato in precedenza a proposito di Zenodoto, sia, soprattutto, per il fatto che Damascio, analizzando lo ‘stato di salute’ della filosofia ateniese, osserva che essa non è mai stata così disonorata come “sotto Egia (ἐπιτὶ Ἡγίου)”:¹⁵ sembra evidente come questa espressione equivalga a designare Egia quale διάδοχος della scuola neoplatonica. Fu dunque Egia – e non Zenodoto – il successore di Isidoro (il quale dovette esercitare il proprio mandato per un lasso di tempo molto breve), e suo assistente – titolare della “second chair” – fu Siriano: a Egia e Siriano è infatti rivolto l’ultimo appello di Isidoro, il quale, nel lasciare Atene per sempre, non rinuncia a esortare i nuovi scolarchi a “salvare la filosofia”.¹⁶ L’unica obiezione alla ricostruzione dei fatti offerta dalla *Prosopography of Later Roman Empire* è che difficilmente Isidoro avrà fatto ritorno ad Alessandria dopo i tragici eventi che lo avevano indotto ad abbandonarla in una precipitosa fuga solo qualche anno prima. In realtà, il luogo del ‘ritiro’ di Isidoro resta per ora un enigma difficilmente risolvibile.

Come che sia, dalle allusioni di Damascio sembrerebbe di poter dedurre che lo scolarcato di Egia non dovette esercitarsi senza contrasti e che i suoi atteggiamenti di sfida aperta nei confronti dei νέα ἀξιώματα gli suscitavano contro non pochi nemici, ma purtroppo – allo stato attuale della documentazione – non è possibile neppure tentare una ricostruzione attendibile degli eventi. In ogni caso, Damascio si mostra poco interessato alle vicende della scuola neoplatonica ateniese dopo l’abbandono di Isidoro, e se effettivamente vi allude, sembra farlo solo per rapidi accenni e digressioni che esulano dal tema centrale della sua opera, la quale ultima sembra concludersi proprio con la partenza di Isidoro da Atene: così, questi eventi restano per noi avvolti in una fitta oscurità e sui διάδοχοι che si succedettero nella scuola tra Egia e Damascio non abbiamo alcuna certezza. Il motivo di tale disinteresse è implicito nella stessa scelta dell’autore di scrivere una biografia di Isidoro: Damascio celebra certamente il protagonista della *Vita Isidori* per il suo acume intellettuale e per la profondità della sua riflessione filosofica, ma risulta evidente che, per l’autore, il valore fondamentale

¹⁰ Dam., *Vita Isid.*, nr. 270 (p. 215).

¹¹ *Ivi*, nr. 229 (p. 296).

¹² *Ivi*, nr. 230 (p. 296).

¹³ L.G. Westerink, *Introduction*, in L.G. Westerink – J. Combès (ed.), *Damascius. Traité des premiers principes*, Les Belles Lettres, Paris 1986 (CUF), I, p. xvii.

¹⁴ *PLRE*, II, s.v. “Hegias”, pp. 528-9.

¹⁵ Dam., *Vita Isid.*, nr. 221 (p. 284 Zintzen).

¹⁶ *Ivi*, nr. 230 (p. 296 Zintzen).

di cui Isidoro è portatore è quello del suo ‘gran rifiuto’, la sua presa di coscienza della necessità di cercare altrove un luogo in cui professare la propria filosofia. Quest’ultima, peraltro, nell’estrema elaborazione della scuola neoplatonica, non può più disgiungersi dalla teoria e dalla prassi politica, come testimonierà fra l’altro la ricezione del neoplatonismo in ambito arabo-islamico.

La grandezza di Isidoro è – secondo Damascio – quella di aver compreso dalla sua esperienza personale (e in particolare dai suoi difficili anni alessandrini) che il vero filosofo non ha più spazio di manovra all’interno della società e che la sua ricerca può continuare solo in forme diverse da quelle consolidate. Si tratta di una posizione tutt’altro che moderata, giacché implica una rottura radicale con l’assetto politico-culturale del proprio tempo, finendo poi per sfociare, in occasione del celebre viaggio dei filosofi alla corte di Xusraw, in una sorta di vera e propria ‘collusione’ con il nemico. Intorno al 526 d.C., quando Damascio porta a termine la *Vita Isidori*, al centro della sua riflessione c’è dunque la lezione del filosofo alessandrino: non a caso, in un frammento dell’opera conservatoci da Fozio, l’autore rievoca – con una sofferenza e un’amarezza che non sfuggono al grande Patriarca – tutti i tentativi di restaurare il paganesimo, non mancando di registrarne i terribili e inevitabili fallimenti.¹⁷ Non poteva essere quella la strada, come non poteva esserlo l’opportunismo di un Teagene o di un Ammonio. La soluzione era quella suggerita da Isidoro: partire da Atene, e cercare altrove un luogo in cui rifondare la politica e la filosofia, come d’altra parte aveva fatto molti secoli prima Platone. Poco tempo dopo, Damascio, che alla morte di Egia gli era subentrato nello scolarcato, seguirà l’esempio del suo maestro.

Marco Di Branco

¹⁷ Dam., *Vita Isid.*, nr. 303 (pp. 241-243 Zintzen).