

BULGARIA MEDIAEVALIS

Volume 2/2011

Studies in honour of
Professor Vassil Gjuzelev



BULGARIAN HISTORICAL HERITAGE FOUNDATION
Sofia

ECHI DELLE TEORIE OTTICHE ANTICHE NELLE OMELIE DI FOZIO

SERGEI MARIEV/MONACO DI BAVIERA

Malgrado la ricostruzione complessiva di tutte le teorie ottiche dell'antichità sia ancora un *desideratum* della ricerca,¹ almeno alcune di queste teorie sono state fatte oggetto di analisi già nel corso del Ottocento:² la ricezione, l'uso e la trasformazione che le teorie antiche conoscono in età bizantina sono invece temi ancora pressoché inesplorati e che invece meriterebbero adeguato approfondimento.³ Nei limiti del presente contributo tenteremo di individuare almeno alcune linee direttrici di questo percorso di ricezione e ci impegneremo nell'interpretazione di due passi foziani (tratti dalle Omelie) che sono interessanti perché in essi Fozio tradisce la conoscenza delle teorie ottiche antiche e persino ne fa un uso retorico.

Com'è noto, una delle teorie più diffuse e, insieme, più criticate dell'antichità è la teoria emissionistica dei raggi visuali: secondo i numerosi rappresentanti di questa teoria (ad esempio Empedocle, Platone, Galeno, Plutarco, Damiano, Gemino ed

¹ L'unico volume che espone in modo quasi completo le teorie ottiche antiche è quello di Saint-Pierre (B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité: Contribution a l'établissement des sources anciennes de l'optique médiévale*. PhD thesis, University of Montreal 1972), che però trascura la trattazione delle teorie della visione di Plotino e del Neoplatonismo. Un'introduzione alle teorie ottiche antiche si trova nel primo capitolo (pp. 1–17) di D. C. LINDBERG, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976. Uno strumento indispensabile ai fini della ricostruzione dell'ottica antica e medievale è C. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs: douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris 1964. Come dimostrato da Saint-Pierre (32–34), lo studio – in verità datato – di Ronchi (V. RONCHI, *Storia della luce*, Bologna 1952) è del tutto inaffidabile dal punto di vista storico, contenendo gravi errori di attribuzione. Non mancano certamente studi su singoli autori in forma di articoli e monografie. Sono senz'altro da menzionare inoltre i numerosi contributi di Simon, tra i quali ricordiamo: G. SIMON, *Archéologie de la vision: l'optique, le corps, la peinture*, Paris 2003 e G. SIMON, *Le regard l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Paris 1988. Simon mette le moderne assunzioni relative al meccanismo del vedere a confronto con quelle dell'ottica antica; a seguito di un'approfondita indagine dell'*opsis*, egli individua gli aspetti della teoria antica che rimangono impensabili nell'orizzonte della *episteme* moderna.

² Cfr. J. I. BEARE, *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford 1906, che offre un panorama della letteratura critica del XIX secolo.

³ Fino a pochi anni fa gli unici cenni sull'ottica in età bizantina si trovavano in K. VOGEL, *Byzantine science*, in *The Cambridge medieval history: The Byzantine empire (Government, church and civilisation)* 4/2, Cambridge 1967, 282ss. e anche *passim* in G. MATHEW, *Byzantine aesthetics*, London 1963. Negli ultimi anni sono usciti due studi che tematizzano alcuni aspetti dell'ottica bizantina (cfr. il prezioso capitolo sul tema (pp. 199–209) contenuto in B. BYDÉN, *Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early Palaiologan Byzantium*, Göteborg 2003, e il saggio di R. S. NELSON, *To say and to see*, in *Visuality before and beyond the Renaissance: seeing as others saw*, Cambridge 2000, 143–168. Sottolinea la mancanza di indagini adeguate su questo tema J. FEATHERSTONE, *Metochites's poems and the Chora*, in H. KLEIN–R. OUSTERHOUT (edd.), *The Kariye Camii Reconsidered*, Istanbul 2009, 179–203, in particolare 184.

altri),⁴ la visione avrebbe luogo per mezzo di raggi visuali emessi dagli occhi e capaci di istituire una relazione tra soggetto ed oggetto della visione. Per molti difensori di questa interpretazione della visione, i raggi sarebbero per così dire il prolungamento degli organi di senso del soggetto e gli permetterebbero di entrare in contatto con gli oggetti, percependone forme e colori. Proprio nell'ambito della teoria emissionistica si profila l'immagine curiosa e insieme stupefacente di una molteplicità di raggi visuali capaci di arrivare in alto, fino alle stelle. Già i Peripatetici in verità non mancano di rilevare l'aporeticità della teoria emissionistica:⁵ i detrattori della teoria fanno notare innanzitutto che un raggio capace di spingersi nel suo cammino fino alle stelle (μέχρι τῶν ἄστρον) è una vera e propria assurdità (ἄλογον δὲ ὁλως);⁶ in secondo luogo, essi puntualizzano il fatto che rimane difficile spiegare nell'ambito della teoria emissionistica come il vento possa non incidere sulla direzione dei raggi (rappresentati come procedenti in linea retta),⁷ impedendo la visione diretta dell'oggetto; in terzo luogo, essi sottolineano tutte le aporie legate alla visione incrociata e al sovrapporsi di raggi visuali provenienti da soggetti diversi e che toccano lo stesso oggetto.⁸ Nonostante i suoi limiti, la teoria emissionistica è assai diffusa nell'antichità; persino Platone difende una variante di teoria emissionistica, e cioè "la doppia teoria":⁹ secondo Platone, l'occhio filtrerebbe il fuoco presente al suo interno, trattenendone la parte più grossolana (τὸ . . . παχύτερον) e lasciando invece passare all'esterno quella più fine (καθαρόν); il fuoco che fuoriesce (ἐκπίπτον) dall'occhio si combinerebbe quindi con il fuoco esterno (τὸ προσπίπτον ἐνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν) – che Platone si rappresenta come un fuoco che è congenere al fuoco interno all'occhio e che, lungi dal bruciare (κάειν οὐκ ἔσχε), dà piuttosto quella luce tenue (φῶς ἡμερον) che è il proprium del giorno (οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας) –, addensandolo e formando così un

⁴ Cfr. B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 36–61.

⁵ Nell'ambito di un saggio breve è impossibile dare un elenco completo delle critiche mosse alla teoria emissionistica. Si menzionano qui solo tre di questi argomenti al mero scopo di profilare nelle sue linee generali la polemica anti-emissionistica. Un elenco completo degli argomenti si trova in B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 43–48 e 213–235.

⁶ Aristot. *De sensu* 438a26.

⁷ Alessandro di Afrodisia. In *De Sensu* p. 28, 27ss., ed. WENDLAND, [= *Commentaria in Aristotelem Graeca* 3.1. Berlin 1901]. Si tratta di uno degli argomenti che Alessandro di Afrodisia adduce nell'ambito della sua interpretazione del passo aristotelico citato nella nota precedente: . . . ὑπὸ τῶν βιαιοτάτων ἀνέμων ἐκτρέπεσθαι δυνάμενον τῆς ἐπ' εὐθείας τάξεως.

⁸ Cfr. ad esempio Alessandro di Afrodisia. *De anima liber alter* 92 ed. SHARPLES, = 147, 16 ed. BRUNS (R. W. SHARPLES, Ed. *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa: a new edition of the Greek text with introduction and commentary*. Berlin 2008; I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* [= *Commentaria in Aristotelem Graeca suppl.* 2.1. Berlin 1887]); la traduzione inglese si trova in R. W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias supplement to On the soul*, London 2004. Sull'intera questione, cfr. R. W. SHARPLES, *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*, 140 e B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 241 ss.

⁹ Così la denomina B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 116–157.

raggio visivo che va poi a toccare l'oggetto.¹⁰ Per quanto in alcuni luoghi della *Meteteorologia* anche Aristotele sembri sostenere una teoria emissionistica,¹¹ egli in verità sa proporre una interessante teoria della visione, che si costituisce come una valida alternativa alla teoria emissionistica. La teoria aristotelica della visione, dispiegata soprattutto nel *De anima* 418a 26ss. e nel *De sensu* 439 a 18 – b 19, si basa sulla idea di medium diafano (διαφανές): il *diaphanon* è presente in tutti i corpi, in quelli fluidi come in quelli solidi; questo medium diafano si trova in stato potenziale (δυνάμει) finché non interviene una sorgente di fuoco (ad esempio il sole). L'attività della sorgente attualizza istantaneamente la potenzialità del medium diafano, che così passa dallo stato di oscurità a quello di luminosità. La luce, lungi dal costituire un corpo o un'emanazione dei corpi, non è altro che l'attualizzazione del diafano in quanto tale (τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές). Posto che oggetto della visione è il visibile (τὸ ὁρατόν), il primo oggetto della visione è secondo Aristotele il colore (χρῶμα): questo è visibile in sé e per sé (τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὐτὸ ὁρατοῦ), perché è causa della propria visibilità (ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατόν). Esso è infatti il principio che muove (κινητικόν) il medio diafano in atto e che, attraverso questo medio che è continuo, muove anche l'organo di senso. In altri termini, il colore esercita un'azione determinata sul corpo diafano attualizzato (ὅταν ἢ ἐντελεχέα διαφανές) che consiste nel metterlo in movimento (κινεῖ). Ora, poiché l'occhio contiene anch'esso qualcosa di diafano, il movimento indotto dal colore nel medium diafano finisce con il riguardare istantaneamente anche il diafano dell'occhio, producendo la visione.¹²

Un'altra teoria antica che merita menzione è la teoria atomistica: secondo gli atomisti (Leucippo, Democrito, Epicuro), non è il soggetto ad inviare i raggi e ad entrare così in contatto con gli oggetti, ma sono gli oggetti ad inviare delle immagini di sé; questi simulacri materiali (εἰδολα, *simulacra*) si staccano dagli oggetti, propagandosi fino a raggiungere gli occhi.¹³ Anche questa teoria viene fatta oggetto di aspre critiche nell'antichità: i detrattori insistono molto sull'incommensurabilità tra la dimensione delle cose e l'occhio che è destinato a riceverne i simulacri;¹⁴ essi fanno inoltre notare che il continuo distaccarsi degli *eidola* dai corpi (ρεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων ... συνεχής)¹⁵ porterebbe presto ad una totale consunzione di questi ultimi. Pertanto, an-

¹⁰ Plat. *Tim.* 45 b 1ss.

¹¹ Cfr. *Meteo.* 370a16: ἀνάγκασις δι' ὄψις. Altri luoghi significativi sono indicati da B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 388, alla nota 34c. Aristotele argomenta nei termini della teoria emissionistica anche in *De gen. an.* 781a ss. (τὴν ὄψιν ἐξίεναι). Cfr. anche un passo del *De insomn.* 459b 23–30 che sembra suggerire l'idea che l'oggetto della visione venga affetto dalla vista. Aristotele afferma qui che, quando una donna che ha le mestruazioni rivolge il suo sguardo verso uno specchio, sulla superficie di questo appare una nube di sangue.

¹² Cfr. S. EVERSON, *Aristotle on perception*, Oxford 1997.

¹³ Cfr. il capitolo sulle teorie dell'emanazione in SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 62–83; cfr. anche LINDBERG, *Theories of vision*, 2ss.

¹⁴ Cfr. Theoph. *De sensu* 36.14ss.

¹⁵ Diog. Laert. *Vit.* 10, 48.1ss.

che se è vero che, mentre rilascia immagini di sé, un oggetto sempre anche intercetta le immagini rilasciate dagli altri corpi, è tuttavia altresì vero che in questo scambio reciproco che avviene tra i corpi e che pare ricostituire continuamente la materia, le forme dei corpi minacciano di sfaldarsi, dissolvendosi.

Significativa è anche la teoria della visione proposta da Plotino nel trattato IV 5 [29]: la teoria plotiniana della visione si fonda sull'idea della *συμπάθεια*; essa insiste sulla superfluità del „μεταξύ“,¹⁶ sottolineando la coappartenenza tra soggetto e oggetto della visione e il rapporto organico tra essi sussistente.¹⁷

Nei limiti del presente contributo è certamente impossibile offrire una dettagliata ed esaustiva ricostruzione delle teorie ottiche antiche: una esposizione esaustiva dovrebbe infatti approfondire le varie teorie di tipo emissionista, la teoria dell'emanazione e quella dell'impressione, e non potrebbe tralasciare di tematizzare, ad esempio, la teoria della riflessione cromatica in Ps. Aristoteles *De coloribus* (Stratone?),¹⁸ la concezione plotiniana della *συμπάθεια* e quella della *σχέσις* di Alessandro di Afrodisia.¹⁹ Nell'ambito del presente contributo ci proponiamo piuttosto di additare innanzitutto la via, metodologica e critica, che potrebbe condurre ad una ricostruzione almeno parziale della ricezione che queste teorie antiche conoscono in età bizantina.

Com'è noto, le teorie antiche della visione, che pure nascono in ambito filosofico, e più precisamente nel contesto della filosofia della natura, subiscono una prima e fondamentale trasformazione, allorché esse vengono acquisite nell'orizzonte di questioni che è proprio della matematica: i matematici – si pensi ad esempio a Euclide e a Tolomeo²⁰ – assumono la teoria antica dell'emissione come base delle loro riflessioni, volgendo però i raggi visuali in veri e propri oggetti matematici;²¹ nell'ambito delle loro costruzioni, essi certamente tengono fermo il principio della propagazione dei raggi in linea retta, come anche l'idea che il raggio proceda dall'occhio verso l'oggetto e non viceversa;²² tuttavia, l'interesse matematico che orienta la ricezione della teoria della visione finisce inevitabilmente con il trasformarla.

¹⁶ Cfr. Plot. Enn. IV 5, 1: εἰ μηδενὸς ὄντος μεταξύ ἔστιν ὁρᾶν οἷον ἄερος ἢ ἄλλου τινὸς τοῦ λεγομένου διαφανοῦς σώματος, νῦν σκεπτέον.

¹⁷ La teoria ottica di Plotino viene ricostruita da E. K. EMILSSON, *Plotinus on sense-perception: a philosophical study*, Cambridge 1988.

¹⁸ Cfr. H. B. GOTTSCHALK, The *de coloribus* and its author, *Hermes* 92/1 (1964) 59–85; cfr. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 185–205.

¹⁹ Cfr. B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 235–256.

²⁰ Cfr. A. LEJEUNE, *Euclide et Ptolémée: deux stades de l'optique géométrique grecque*, Louvain 1948.

²¹ Simon sostiene ad esempio: “L’optique géométrique des anciens s’est construite sur l’hypothèse pythagoricienne du rayon visuel... Parmi toutes les hypothèses formulées dans l’Antiquité pour rendre compte de la vision, c’était celle qui se prêtait le mieux à une interprétation géométrique...” (G. SIMON, *Archéologie de la vision*, 18).

²² Cfr. G. SIMON, *Archéologie de la vision*, 20.

Anche in ambito medico e fisiologico – si pensi ad esempio a Galeno²³ – le teorie antiche della visione conoscono una prima e fondamentale ricezione; le scoperte fisiologiche vengono spesso interpretate alla luce di quelle teorie e a loro volta ne implicano la rivisitazione. In vista di una ricostruzione della ricezione bizantina delle teorie antiche, potrebbe essere utile assumere questi tre orizzonti di ricerca (filosofico, matematico, medico) come punti di riferimento. Ma ai fini di una simile ricostruzione non sarebbe opportuno soltanto verificare quali aspetti delle teorie antiche siano stati recepiti ed eventualmente trasformati nell'ambito scientifico di pertinenza; necessario sarebbe anche individuare e considerare attentamente le esposizioni delle teorie classiche che sono rilevanti e determinanti nella tradizione. Fondamentale sarebbe inoltre interrogarsi sull'interesse che guida la ricezione di una certa teoria della visione e dunque sullo scopo che l'autore bizantino di volta in volta si propone citandola o integrandola nel tessuto delle sue argomentazioni.

Assunte come punti di riferimento le tre linee di ricerca suddette, tenteremo qui semplicemente di additare una possibile via d'indagine, per poi concentrarci sulla figura di Fozio.

Per quanto concerne la linea matematica dello sviluppo e della ricezione delle teorie ottiche antiche, a Bisanzio non è attestata una fiorente ricezione degli scritti di Euclide o di Tolomeo. L'unico testo dell'*Optica* di Tolomeo di cui ad oggi si dispone consiste in una versione latina risalente al dodicesimo secolo, realizzata in ambiente arabo e riconducibile all'originale greco o in modo diretto o indirettamente tramite una versione siriana.²⁴ Nell'età tardo-antica e bizantina, il testo greco dell'*Optica* di Tolomeo è attestato solo tre volte: l'attestazione più antica risale al quarto secolo – si tratta di un passo inerente alla emissione rettilinea dei raggi contenuto nelle *Ipotesi ottiche* di Damiano –;²⁵ la seconda risale al sesto secolo e si tratta di una citazione contenuta nel *Commentario al De Caelo* di Simplicio;²⁶ la terza citazione si trova invece nel *Conspectum rerum naturalium* di Symeon Seth²⁷ (secolo undicesimo) ed è però probabilmente una citazione di seconda mano.²⁸ A differenza di altri testi di

²³ Cfr. R. E. SIEGEL, *Galen on sense perception: his doctrines, observations and experiments on vision, hearing, smell, taste, touch and pain, and their historical sources*, Basel 1970; H. CHERRISS, Galen and Posidonius' theory of vision, *The American Journal of Philology* 54/2 (1933) 154–161.

²⁴ Cfr. A. M. SMITH, Ptolemy's theory of visual perception: An English translation of the *Optics* with introduction and commentary, *Transactions of the American Philosophical Society* 86/2 (1996) iii–300 qui 5ss. e 55ss.; A. LEJEUNE, *L'optique de Claude Ptolémée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile, ed. crit. et exégétique augm. d'une trad. française*, Leiden 1989, qui 27*.

²⁵ Cfr. *Damianos Schrift über Optik*, ed. R. SCHÖNE, Berlin 1897, p. 14, l. 17ss.

²⁶ Cfr. Simpl. *In Aristot. De Caelo*, p. 20, l. 10 ss. (ed. I. L. HEIBERG, Berlin 1894).

²⁷ Cfr. Symeon Seth, *Conspectus rerum naturalium*, cap. 74, p. 73, 11 ed. A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia et alia* II, Liège 1939.

²⁸ Cfr. A. M. SMITH, Ptolemy's theory of visual perception, 5; A. LEJEUNE, *L'optique de Claude Ptolémée*, 27*.

Tolomeo che conoscono una fiorente ricezione, quello dell'*Ottica* cade pressoché nell'oblio, perché troppo tecnico, difficilmente compatibile con gli interessi formativi d'età bizantina. L'uso dell'*Ottica* di Euclide è attestato nel tredicesimo secolo: nel *Quadrivium* di Giorgio Pachymere sono presenti parti riconducibili all'originale dell'*Ottica* di Euclide e non alla *Recensio* del testo euclideo di Theon.²⁹

Quanto alla medicina, i medici bizantini (Aezio Amideno, Melezio, Teofane Crissobalante, Symeon Seth, Giovanni Attuario, Nicola Mirepso) non sembrano mostrare interesse per le questioni teoretiche inerenti alla visione e quando accennano ad esse fanno riferimento al trattato di Nemesio *De natura hominis*;³⁰ un'interessante eccezione è rappresentata dal Proemio al *De oculis* di Pseudo-Alessandro Tralliano in cui si trovano alcune riflessioni generali sul significato della vista al fine della percezione della bellezza dell'universo.³¹ Nella sua *ekphrasis* riguardante la Chiesa dei Santi Apostoli a Costantinopoli al tempo del Patriarca Giovanni X Camatero (1198–1206),³² anche Nicolaos Mesarite rivolge la sua attenzione alle discussioni che animano i *proaulia* (p. XLII, 2),³³ e raffigura in particolare gli studenti di medicina della scuola patriarcale impegnati ad interrogarsi sul meccanismo della visione. Che gli studenti di medicina della descrizione di Mesarite si domandino se la visione avvenga κατ' ἐκπομπήν (per estramissione) o εἰσπομπήν (intramissione?)³⁴ evidenzia chiaramente che quest'ultimo interrogativo costituiva una questione tipica, talmente usuale da poter ricorrere anche all'interno di una immagine o descrizione generica.³⁵

²⁹ Cfr. P. TANNERY–E. STÉPHANOU, *Quadrivium de Georges Pachymère*, Città del Vaticano 1940, 313, n. 3.

³⁰ Cfr. M. MORANI, *La Tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, Milano 1981; A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padua 1974; B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900.

³¹ Cfr. B. ZIPSER, *Pseudo-Alexander Trallianus "de oculis": Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*. PhD thesis, Heidelberg 2004, p. 3. l. 26ss.

³² Cfr. C. N. CONSTANTINIDES, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries, 1204–ca.1310*. Nicosia 1982, 54; R. BROWNING, *The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century* [part 1]. *Byz* 32 (1962) 167–202, qui 177.

³³ Testo greco e traduzione inglese si trovano in G. DOWNEY, Nikolaos Mesarites: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople, *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., 47/6 (1957) 855–924.

³⁴ Si tratta di un termine molto raro ma non totalmente sconosciuto nell'ambito delle teorie ottiche antiche. Il termine εἰσπομπή non si trova nel dizionario dei termini ottici di Mugler ed è attestato soltanto in Giovanni Filopono e precisamente in *Aristot De anima* 15, p. 416 l. 29, 30 ed. M. HAYDUCK, *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 15), Berlin 1897.

³⁵ Cfr. A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins: Untersuchungen zur Kunst und Literatur des ausgehenden Altertums*, Leipzig 1908. Nel suo commento Heisenberg evidenzia le nozioni mediche contenute in questo passo, ma non menziona affatto le teorie ottiche.

In ambiente filosofico la ricezione delle teorie ottiche antiche avviene in particolare nei Commentari al *De anima* d'età tardo-antica e bizantina. Soprattutto sotto i Paleologi si intensifica l'interesse per la filosofia della natura di Aristotele, cosicché anche la teoria aristotelica della visione diviene in quel periodo oggetto di spiegazione, commento, esposizione. Si pensi ad esempio al trattato sulla visione, in cui Chumno tenta di dimostrare la fondamentale armonia tra le concezioni, platonica e aristotelica, della visione.³⁶

Per quanto riguarda il Patriarca Fozio il suo interesse per le teorie ottiche antiche è testimoniato da molti passi della sua opera: ne analizzeremo qui solo due, particolarmente significativi.³⁷

L'Omelia 17 risale al giorno 29 Marzo 867: la datazione può essere stabilita in base alla considerazione del fatto che Fozio si rivolge nel suo discorrere ai due imperatori, Michael III e Basilio I.³⁸ Benché la festa dell'ortodossia fosse stata introdotta già nell'843,³⁹ alcuni passi dell'Omelia suggeriscono l'idea che Fozio voglia riconoscere nel giorno stesso in cui viene pronunciata l'Omelia il giorno di istituzione di questa festa: Ταύτην τὴν ἡμέραν εἰ τις ὀρθοδοξίας ἀρχὴν καὶ ἡμέραν, ἵνα μηδὲν ὑπέρογκον εἶπω, καλέσειεν, οὐκ ἂν ἀμάρτοι τοῦ δέοντος· (p. 168 l. 10 sq.)⁴⁰. Occasione della celebrazione

³⁶ Cfr. Κ. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Νικηφόρου Χοῦμνου*, Thessalonikē 2002, 112ss.

³⁷ La sua conoscenza delle teorie ottiche è stata già rilevata nell'Ottocento (cfr. П. УСПЕНСКИЙ, *Четыре беседы Фотия святейшего архиепископа константинопольского и разсуждение о них архимандрита Порфирия Успенского*, Санкт-Петербург 1864 e a proposito dell'interesse del Patriarca per le teorie ottiche, cfr. ivi, p. 112).

³⁸ C. A. Mango sostiene che "It was delivered on Holy Saturday, before the Emperors Michael III and Basil I, hence on the 29th of March, 867." (*The Homilies of Photius: Patriarch of Constantinople*, DOS 3. Cambridge, Mass. 1958, 279).

³⁹ 11 Marzo 843. Gli eventi che hanno portato all'istituzione della festa dell'Ortodossia sono analizzati puntualmente e con riferimento preciso alle fonti da B. ZIELKE, Methodios I (843–847), in R.-J. LILIE (ed.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I. – Methodios I. (715–847)*, Frankfurt am Main 1999, cap. 11, 183–250. La venerazione delle icone, la lotta contro gli iconoclasti (in verità quasi inesistenti a Bisanzio in questo periodo storico) e l'insistenza sulla linea iconofila costituiranno, com'è noto, momenti centrali del patriarcato di Fozio; anzi, la lotta contro l'iconoclasmo avrà un tale peso nel suo programma da risultare sorprendente. Gli studiosi di Fozio danno spiegazioni diverse di questo atteggiamento foziano: mentre alcuni sostengono che nell'867 l'iconoclasmo era ancora diffuso, altri sottolineano il carattere quasi istantaneo della carriera ecclesiastica di Fozio, ma anche una serie di altri fattori, come ad esempio il fatto che il padre del Patriarca e sua madre Irene erano rimasti vittime di persecuzioni iconoclastiche, o anche il fatto che la famiglia del Patriarca si era imparentata attraverso matrimonio con l'imperatrice Teodora che aveva svolto un ruolo decisivo negli eventi dell'843. Tutti questi fattori, presi insieme, diedero a Fozio la possibilità di dare alla sua figura politica contorni più netti proprio grazie alla lotta per la venerazione delle immagini (cfr. C. MANGO, *The liquidation of iconoclasm and the Patriarch Photius*, in A. BRYER–J. HERRIN (edd.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, 1977, 133–140; H. AHRWEILER, *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat*, *BZ* 58 (1965) 348–363).

⁴⁰ Il testo greco viene citato dall'edizione di B. LAOURDAS, *Ελληνικά 12 Παράρτημα*, Thessalonica

era in verità l'inaugurazione dell'immagine della Madre di Dio nell'abside della Hagia Sophia.⁴¹ I cittadini più illustri della capitale Bisanzio lo circondano mentre egli, nell'ambon dell'Hagia Sofia, tiene la sua predica.⁴² Cito qui uno dei primi passi in cui Fozio, dopo avere dato il benvenuto agli astanti e dopo essersi dilungato in altre osservazioni, torna a parlare di ciò che ha dato effettivamente occasione all'Omelia. Nelle parole che seguono egli mette l'idea del ricevimento festoso (δεξίωσις) in una relazione significativa con quella dell'esperienza visiva che tutti i presenti possono vivere se soltanto rivolgono lo sguardo verso l'immagine che Fozio ha alle sue spalle (p. 166, l. 32–167.6):

τοιαύταις ἡμᾶς ἡ τῆς παρθένου μορφή ἐγχαραττομένη κατευφραίνει δεξιώσεσιν, οὐκ οἶνου κρατήρος, ἀλλὰ καλοῦ θεάματος παρέχουσα ἀπαρύεσθαι, ὅφ' οὗ τὸ νοερὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν σωματικῶν ὁμμάτων καταρδόμενον καὶ πρὸς ἔρωτα θεῖον ὀρθοδοξίας τὴν βλάστησιν ὁμματούμενον τὴν τοῦ ἀληθοῦς ἀκριβεστάτην θέαν ἐν λόγῳ καρποφορίας προβάλλεται.

Con siffatta accoglienza ci allietta la forma rappresentata della Madre di Dio, dandoci da assaporare non già da un calice di vino, bensì da una bella visione, attraverso la quale la parte intellettuale dell'anima mediante gli occhi del corpo viene irrigata e produce un germoglio provvisto di occhi – verso l'amore divino dell'ortodossia –, che dà come frutto la visione più precisa del vero.

Ed è chiara qui l'intenzione foziana di sottolineare il carattere visivo dell'esperienza cui chiama i suoi uditori: lungi dal porgere calici ai fedeli convenuti, l'immagine o, meglio, la forma (μορφή) della Madre di Dio dà loro il benvenuto offrendo al loro sguardo uno spettacolo visivo (θέαμα). Il richiamo alla visualità ricorre anche là dove Fozio comincia a trattare gli effetti che l'immagine esercita sull'anima di chi guarda, e anzi emerge ancora più nettamente nel lussureggiare di metafore arboree: la bella visione (καλὸν θέαμα) passa attraverso gli occhi del corpo nella parte intellettuale dell'anima (τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς) e la irrorà, cosicché sorge un germoglio (βλάστησις) che è provvisto d'occhi e che, inondato dallo spettacolo visivo e reso fecondo da esso, produce a sua volta come frutto lo spettacolo (θέα) del vero (τοῦ ἀληθοῦς). Così la θέαμα corporea diviene θέα spirituale, contemplazione della verità.

A poche righe di distanza un nuovo richiamo alla vista e al meccanismo della visione sottende il riferimento alla teoria ottica dei raggi visuali (p. 170.32–171.4):

1857–1866, 1–186.

⁴¹ Probabile è che si tratti della stessa immagine che ancora oggi può essere contemplata nell'Hagia Sophia, anche se la questione è oggetto di controversia. A proposito, cfr. N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, Some remarks on the apse mosaic of St. Sophia, *DOP* 39 (1985) 111–115.

⁴² La situazione spaziale dell'Hagia Sophia, ad esempio la posizione del Patriarca nell'Ambon, così come gli altri arredi liturgici dell'Hagia Sophia di quel tempo, sono oggetto delle ricerche di Nelson, il quale anche discute la questione inerente la posizione dalla quale i presenti avrebbero potuto guardare l'immagine nell'abside. Questi sono sicuramente fattori di grande interesse ai fini della ricostruzione della esperienza visiva cui Fozio fa qui riferimento (cfr. R.S. NELSON, *To say and to see*, 148ss).

Οὐδὲν τούτων ἔλαττον, εἰ μὴ καὶ πολὺ μᾶλλον, κρατεῖ τὰ τῆς ὀψεως· καὶ γὰρ καὶ αὕτη γε δῆπου τῇ προχύσει καὶ ἀπορροῇ τῶν ὀπτικῶν ἀκτίνων τὸ ὁρατὸν οἰοεὶ πως ἐπαφωμένη καὶ περιέπουσα τὸ εἶδος τοῦ ὁραθέντος τῷ ἡγεμονικῷ παραπέμπεται, ἐκεῖθεν διαπορθευθῆναι διδούσα τῇ μνήμῃ πρὸς ἐπιστήμης ἀπλανεστάτης συνάθροισιν. Εἶδεν ὁ νοῦς, ἀντελάβετο, ἐφαντάσθη, τοὺς τύπους ἀκόπως ἐν τῇ μνήμῃ παρεπέμψατο.

Per nulla di meno, e piuttosto molto di più vale la vista: anch'essa attraverso l'effusione ed emissione dei raggi visuali quasi tocca l'oggetto [della visione] e cogliendo la forma dell'oggetto visto la invia all'*hegemonicon*, da lì gli permette di essere trasportato nella memoria fino alla raccolta della scienza infallibile. L'intelletto vide, afferrò, rappresentò nella fantasia e inviò senza sforzo i tipi alla memoria.

Qui Fozio tematizza la ὄψις stessa descrivendo il modo del suo operare: la vista *ri-versando i raggi visuali* (προχύσει καὶ ἀπορροῇ τῶν ὀπτικῶν ἀκτίνων) entra per così dire in contatto con l'oggetto della sua visione e, colta la forma o idea (τὸ εἶδος) dell'oggetto visto, permette che questa raggiunga la parte direttrice dell'anima (τὸ ἡγεμονικόν), si depositi nella memoria e venga infine costituita come conoscenza stabile dal collegamento con tutte le altre conoscenze nella scienza (ἐπιστήμη). Si tratta certo di un discorso destinato a un pubblico colto, ma non erudito, e sicuramente non si tratta di uno di quei discorsi eruditi che all'età dei Paleologi divengono consueti e che erano ricchi di dettagli precisi e controversi.⁴³ Quella di Fozio è una omelia festosa che tocca soltanto di sfuggita il tema del *modus operandi* del vedere: lasciata nel pubblico una impressione di erudizione, Fozio passa subito a trattare altri temi.

In un'altra Omelia Fozio accenna anche ad un'altra teoria ottica antica, quella atomistica. Inizialmente collocata dagli studi nell'anno 880 e riferita alla Nea Ecclesia, l'Omelia 10, in verità e come le ricerche di Mango hanno evidenziato, fa riferimento all'inaugurazione della Cappella di Nostra Signora di Pharos compiuta da Michele III nell'anno 864.⁴⁴ L'Omelia è interessante perché anche ad essa è sotteso il riferimento ad una teoria ottica antica: Fozio articola una proposizione di chiara intenzione retorica, facendo uso dell'iperbole per sottolineare le dimensioni assai ridotte delle tessere del pavimento a mosaico della Chiesa (102, 9–12):

Δημόκριτος εἶπεν ἂν, οἶμαι, τὴν τοῦ ἐδάφους λεπτοουργίαν ἐνιδὼν καὶ ταύτῃ τεκμηρίῳ χρώμενος, μὴ ἂν πόρρω εἶναι τοῦ μὴ οὐχὶ καὶ τὰς ἀτόμους αὐτοῦ καὶ ὑπ' ὅσιν πιπτούσας ἀνευρῆσθαι.

Democrito direbbe, credo, vedendo il lavoro minuzioso del pavimento e usandolo come prova evidente (τεκμήριον), che manca poco a che anche i suoi atomi – che colpiscono la vista – vengano scoperti.

⁴³ Si pensi alla rappresentazione di una disputa scientifica sulle questioni di scienza naturale nel dialogo di Niceforo Gregora (cfr. P. L. M. LEONE, *Fiorenzo o Intorno alla sapienza: Niceforo Gregora. Testo crit., introd., trad. e comm.*, Napoli 1975).

⁴⁴ Mango sostiene a riguardo: "In fact however this Homily was delivered at the inauguration by the Emperor Michael III of the palatine church of Our Lady of the Pharos, probably in the year 864." (C.A. MANGO, *The Homilies of Photius*, 177). Cfr. anche R. J. H. JENKINS–C. A. MANGO, *The date and significance of the tenth homily of Photius*, *DOP* 9–10 (1956) 123–140.

Sostenendo che tessere sono così sottili e piccole come gli atomi, egli non abbandona certo il richiamo alla visualità, dal momento che gli atomi in questione vengono anche descritti come tali che urtano contro la vista (ὕπ' ὄψιν πιπτούσας), causando la visione. In altri termini: l'iperbole, secondo cui le tessere sarebbero così piccole come atomi, termina con un esplicito, anche se semplicistico,⁴⁵ riferimento alla teoria ottica di Democrito.

A termine del nostro percorso e seguito dell'analisi delle Omelie 10 e 17, possiamo dunque concludere che, non solo Fozio conosce le teorie ottiche antiche, ma ne fa uso a scopi retorici. L'allusione non è in verità connotata da precisione tecnica; tuttavia, proprio il fatto che Fozio integra questi riferimenti in orazioni destinate a un grande pubblico è prova del fatto che egli ritiene siano nozioni diffuse, patrimonio condiviso dai bizantini colti.

⁴⁵ La teoria ottica democritea rientra tra le teorie atomistiche su esposte. Tuttavia possediamo su questa teoria notizie più precise e possiamo dunque giudicare meglio la distanza che sussiste tra questo semplice richiamo foziano agli atomi che urtano contro la vista e le informazioni contenute in Theophrast *De sens.* 50. La teoria di Democrito spiega la visione principalmente ricorrendo a due elementi: dal lato dell'oggetto abbiamo l'emanazione (ἀπορροή) degli atomi, che continuamente si staccano dall'oggetto andando in tutte le direzioni, ma anche ne preservano la forma; dal lato dell'occhio abbiamo invece il fenomeno dell'emfasi (ἐμφασίς). L'emfasi significa l'apparire dell'immagine su una superficie liscia, in questo caso sulla pupilla. Come sottolinea Simon, è importante distinguere emfasi da riflessione: emfasi è semplicemente quell'apparire dell'immagine su una superficie liscia, che non implica necessariamente fenomeni di riflessione. Il vedere viene spiegato da Democrito attraverso l'emfasi; questa sarebbe riconducibile all'azione degli eidola in un modo che potrebbe implicare un coinvolgimento anche dell'aria (τὴν γὰρ ἐμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι συσσελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρώοντος). Di questa complessa costruzione rimane in Fozio solo un aspetto: la direzione. Sono gli atomi che si muovono verso la opsis e non piuttosto i raggi visuali che si estendono fino agli oggetti. A proposito, cfr. G. SIMON, *Archéologie de la vision*, 19, 42ff., 83; R. W. BALDES, Democritus on visual perception: Two theories or one?, *Phronesis* 20/2 (1975) 93–105. B. SAINT-PIERRE, *La physique de la vision dans l'antiquité*, 89–107.