

## L'INNO V DI SINESIO: UN ESEMPIO TARDOANTICO DI POESIA FILOSOFICA

di *Giuseppe Lozza*

Sperare di suscitare qualche interesse parlando di Sinesio a un pubblico che si sia già immerso in Omero e in Platone sembrerebbe impresa assai ardua, perché ciò significa proiettarsi in un mondo totalmente altro e indubbiamente minore rispetto alla greicità arcaica e classica. Ma sarà veramente così? In realtà Sinesio, quando, forse nei primissimi anni del V secolo d.C., si accinse a comporre gli *Inni* (ce ne rimangono nove autentici, il decimo è certamente spurio), si ricollegava a una tradizione che trovava proprio negli *Inni* postomerici il proprio capostipite e li riempiva di un contenuto che omerico non era certo più, bensì, appunto, platonico, o meglio neoplatonico. A esso aggiungeva un altro ingrediente: la teologia cristiana. Sì, perché Sinesio rappresentò un esempio vivente del sincretismo tardoantico fra la filosofia pagana e i dogmi che il cristianesimo, nato come setta dissidente dell'ebraismo, tentava faticosamente di darsi per fondare le sue speranze escatologiche. Sinesio, rampollo di nobilissima famiglia della Cirenaica, discepolo della pagana Ipazia ad Alessandria, finì non a caso la sua vita come vescovo di Tolemaide e forse, come Ambrogio dopo che fu proclamato vescovo a Milano, imparò solo insegnandola una fede che per molti aspetti doveva risultargli estranea e alla quale aderì con notevoli riserve di natura canonica e teologica. Nell'ambito della sua produzione poetica, l'*Inno V* può pretendere a una posizione centrale. Conciso, armonicamente proporzionato, stilisticamente accurato, esso è emblematico dei pregi e delle difficoltà che una poesia del genere inevitabilmente presenta. Va detto subito che la sua non è poesia didattica nel senso di una traduzione in versi di passi biblici o di questioni dog-

matiche, al contrario di quanto accade spesso alla poesia del suo più anziano contemporaneo Gregorio di Nazianzo, quantitativamente debordante ma, almeno nei cosiddetti *carmina theologica*, prosaica e priva dell'indispensabile *labor limae*. Piuttosto, la poesia di Sinesio si vorrebbe quasi definire callimachea per la sua sapiente e segreta allusività, anche se rimane naturalmente estranea alla disincantata e scettica ironia e al senso infallibile della misura proprie del poeta alessandrino. Intanto Sinesio sceglie di stendere i suoi versi sui ritmi del verso anacreonteo, proiettandoli in una dimensione lirica, quasi cantabile, molto accentuata; ma l'antico Anacreonte di Teo cantava d'amore e di simposio, senza nemmeno sfiorare temi impegnativi, sicché nella tradizione europea moderna anacreontica diverrà sinonimo di poesia leggera e galante: basti pensare all'infinita produzione di tal genere, consegnata alla scrittura, ma talora semplicemente improvvisata, che fiorì nel Settecento italiano, ma anche francese e tedesco. Esiste dunque una tensione, forse un'incongruenza, almeno apparente, fra la forma poetica e il contenuto alto, impegnativo, sebbene un recente studioso di Sinesio parli di "erstaunlichem Einklang von Kunstform und gedanklichem Gehalt",<sup>1</sup> al di là del fatto che, credo, in qualunque poesia filosofica la vaghezza della parola poetica amplifica e nello stesso tempo in qualche misura sempre tradisce il rigore concettuale. Ciò ha indotto Crawford, autorevole studioso inglese del primo Novecento, a negare il valore estetico e, più in generale, la legittimità della poesia filosofica o, se si preferisce, teologica di Sinesio: "Two good things [poesia e metafisica] are spoilt by a bad combination".<sup>2</sup> Resta il fatto che Sinesio, forte di una tradizione millenaria, non potesse pensarla così; anzi per lui poesia e filosofia sono  $\sigma$   $\nu\nu\alpha\omicron\iota$ , ossia "coabitano, sono venerate, nel medesimo tempo",<sup>3</sup> perché entrambe vogliono giungere alla contemplazione dell'Essere ed entrambe costituiscono mezzi efficaci di elevazione spirituale. La scelta metrica non deve comunque trarre in inganno: c'è senz'altro in Sinesio anche il desiderio di esprimere una poesia in ogni caso difficile, tale da risultare comprensibile a pochissimi, obbedendo a

<sup>1</sup> "Sorprendente armonia di forma artistica e contenuto di pensiero". Cfr. JOACHIM GRUBER, HANS STROHM, *Synesios von Kyrene. Hymnen*, Heidelberg, Peter Lang, 1991, p. 5.

<sup>2</sup> "Due cose buone finiscono rovinate dalla loro cattiva combinazione". Cfr. WILLIAM S. CRAWFORD, *Synesius the Hellene*, London, Rivingtons, 1901, p. 199.

<sup>3</sup> Cfr. SINESIO, *Inni*, I; *Epistole*, 1.1.

*L'Inno V* di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica 65

quello che era per altro un precetto di scuola, codificato già nel III/IV sec. d.C. da Menandro Retore, che affermava, a proposito della poesia filosofica di Parmenide e di Empedocle: “Bisogna essere cauti ed evitare che simili canti – Menandro usa proprio la parola “inni” – giungano a una larga cerchia di persone, perché ai più sembrerebbero incredibili e ridicoli”.<sup>4</sup> Parole che il raffinato intellettuale di Cirene condivideva pienamente, come si desume anche dai suoi scritti in prosa.<sup>5</sup> E si può aggiungere che Sinesio riuscì assai bene nel suo intento, grazie alla scelta di un lessico ricercato e di una sintassi molto elaborata, che non appaiono però mai gratuiti, bensì tradiscono lo sforzo di trovare una sublimità stilistica adeguata a quella concettuale.

*L'Inno V* è, da tale punto di vista, emblematico. Sinesio non rinnega né qui né in nessun altro degli *Inni* lo schema inaugurato in età postomerica, ma lo varia profondamente. L'inno cosiddetto omerico, che certamente nacque a sua volta come sviluppo poetico della preghiera cultuale, si presentava sostanzialmente tripartito: iniziava con un'invocazione alla divinità che si voleva celebrare, proseguiva con una sezione narrativa, la cosiddetta aretologia, dedicata in gran parte ai miti che con quella divinità erano connessi, e si chiudeva con una preghiera beneaugurante per il poeta stesso e per la comunità a cui egli apparteneva. Caratteristico di simili componimenti è il cosiddetto “Du-Stil”, ossia l'interpellazione diretta alla divinità da parte del poeta. Tale forma tripartita (o quadripartita, se si vogliono isolare, seguendo Lacombrade,<sup>6</sup> come una sorta di preludio, i vv. 1-8 dai vv. 9-24) è riconoscibile nell'*Inno V*. Esso si apre con un quadro di cosmica ampiezza, che di fatto sostituisce l'invocazione tradizionale: giunta l'alba (uno dei momenti deputati alla preghiera presso le comunità cristiane),<sup>7</sup> il poeta, lieto di poter vedere risplendere ancora

<sup>4</sup> Il passo è tratto dal περι ἐπιδεικτικῶν, 337, 26-29, in *Rhetores Graeci*, a c. di Leonhard Spengel, Leipzig, Teubner, 1853-56. La traduzione è mia.

<sup>5</sup> Per esempio, SINESIO, *Epistole*, 105, testo fondamentale per comprendere la personalità di Sinesio e l'atteggiamento con cui affrontò il duro dovere dell'episcopato: “Che cos'hanno in comune il popolo e la filosofia? La scienza delle cose divine deve rimanere un segreto: la massa ha bisogno d'altro [...]. Mi guardo bene dall'accondiscendere alle idee della gente”.

<sup>6</sup> Cfr. SYNÉSIOS DE CYRÈNE, *Hymnes*. Texte établi et traduit par Chrétien Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 114.

<sup>7</sup> Lo sappiamo già da un'epistola di Plinio (X 96). Non è questa la sede opportuna per discutere dell'eventuale destinazione liturgica degli *Inni* di Sinesio, improbabile, ma

una volta il sole, riprende il suo canto per celebrare la divinità suprema, “il Dio che ha dato luce all’aurora, che ha dato gli astri alla notte” (vv. 5-6).<sup>8</sup> E si noti con quanta sottigliezza il poeta descriva il sorgere graduale del giorno: dapprima una tenue luce (φέγγος), poi l’alba (ἠώς), infine il pieno giorno (ἄμέρα). Questa specie di “Gesang der Frühe”, se posso servirmi qui di un’espressione dagli echi schumanniani, si apre al movimento eterno dei cieli, descritto secondo il sistema aristotelico-tolemaico: non è forse inopportuno ricordare gli interessi scientifici non occasionali di Sinesio, che lo portarono a realizzare un astrolabio e a chiedere a un suo corrispondente un idroscopio, e soprattutto l’ammirazione mai smentita per Ipazia, figlia del matematico Teone, che egli definì “madre, sorella e maestra”.<sup>9</sup> Nelle immagini predomina il contrasto polare luce-tenebra, quasi un archetipo junghiano espressione di un’antitesi radicale, che qui si ricompone nell’Essere supremo e si realizza mediante una terminologia preziosa e composita, soprattutto nell’aggettivazione. Sicché, per esempio, la tenebra è νυκτίφοιτον, reminiscenza invero un po’ pallida dei νυκτίφοιτα ὀνειράτα, ossia dei sogni che vagano nella notte secondo un famoso passo del *Prometeo* di Eschilo (v. 3);<sup>10</sup> la materia (λη) è πολυκύμων, “tumida” (v. 9), le orbite celesti sono portatrici degli astri, ἀστροφορήτων (v. 15), aggettivo che rappresenta uno *hapax* sinesiano; e anche ὄρφνα è parola rara, propria dei lirici arcaici e dei tragici, mentre il ricorso all’anafora e all’epanalessi danno a tutta la prima sezione una movenza quasi liturgica e nello stesso tempo dolcemente cantabile. Particolarmente bella l’immagine dell’etere che ascende “sul fiore del fuoco”, ossia su un fuoco sottilissimo, e copre la superficie tumida della terra (vv. 10-11): con essa si distingue il mondo sublunare da quello etereo, sebbene il poeta sembri inebriarsi delle sue stesse alate parole a scapito della chiarezza concettuale. Nel movimento ascensionale prospettato dal poeta, ciò che sta al di là e al di sopra dei nove cieli è dominato dal “beato silenzio”, che lo separa con un “taglio che non divide” dagli esseri intelligibili. È evidente in questi primi versi una grande tensione stilistica, che

di cui i testi stessi, soprattutto gli *Inni* VI e VIII, e la tradizione manoscritta bizantina sembrano recare qualche traccia.

<sup>8</sup> Qui e in seguito la traduzione, talora lievemente modificata, è tratta da SINESIO, *Opere*, a c. di Antonio Garzya, Torino, UTET, 1989.

<sup>9</sup> Cfr. SINESIO, *Epistole*, 16.

<sup>10</sup> Ma in *Inni Orfici*, XXXVI 6, è νυκτερόφοιτος anche Artemide, la cui connessione con la luna non è in dubbio.

## L'Inno V di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica 67

deve ricorrere all'ossimoro per esprimere l'inesprimibile, insieme all'uso di una terminologia specificamente misterico-filosofica che affonda le sue radici nella tradizione degli oracoli caldaici, certamente nota a Sinesio,<sup>11</sup> e in quella neoplatonica. Non a caso Sinesio può parlare di "cerimonie misteriche (ἄργια) della filosofia".<sup>12</sup> I neoplatonici, infatti, erano convinti che la forma più alta di venerazione del divino non fosse la parola, per forza di cose insufficiente perché determinata, bensì il silenzio: Sinesio stesso nell'*Inno IX*, 75 proclama: τὰ δ' ἄνω σιγὰ καλύπτοι, "il silenzio copra le cose alte", espressione in cui l'apofatismo, la cosiddetta teologia negativa, si rafforza nell'unione con la tradizione misterica, che appare in tutta evidenza nella conclusione del componimento, là dove Sinesio torna alla struttura più tradizionale dell'innodia e chiede all'Essere supremo di poter "muover la danza intorno ai misteri affatto ineffabili del germoglio tuo" (vv. 90-91). Nell'*Inno VIII*, 61 la divinità stessa è concepita come un "cielo silenzioso", σιγώμενος οὐρανός, espressione che trova riscontro sia negli *Oracula Chaldaica*, per i quali il silenzio è θεο-θρέμμων, ossia "nutre la divinità"<sup>13</sup> sia, per esempio, in Proclo, anche se quest'ultimo, per ragioni cronologiche, non poté certo costituire un precedente per Sinesio.<sup>14</sup> Ma non occorre nemmeno rifarsi a questi esempi, perché la teologia negativa penetrò profondamente nel pensiero patristico orientale a partire da Origene e aveva trovato, qualche decennio prima di Sinesio, il suo rappresentante più profondo in Gregorio di Nissa, uno dei tre padri cappadoci che solo in questi ultimi decenni è assurto alla sua meritata collocazione cruciale nell'ambito della teologia cristiana del IV secolo. Rimane comunque un'ambiguità di fondo, perché il silenzio di Sinesio, come di qualsiasi altro scrittore, è evidentemente un non silenzio, è pur sempre parola che in questo caso prosegue, pur consapevole della propria inadeguatezza, nella celebrazione del divino. Il medesimo tema

<sup>11</sup> Lo sappiamo soprattutto dalla lettura del *De insomniis*. Si confronti la celebre affermazione di GIAMBILICO, *Sui misteri*, 8.3: Dio si può venerare solo con il silenzio. Negli *Inni*, ma anche negli scritti in prosa di Sinesio, numerosi sono i punti di contatto con i testi gnostici ma anche con i papiri magici.

<sup>12</sup> Cfr. SINESIO, *Epistole*, 137

<sup>13</sup> Cfr. *Oracoli Caldaici*, 16. Ma l'aggettivo può essere inteso anche nell'accezione passiva: silenzio "nutrito dalla divinità".

<sup>14</sup> Passi paralleli sono raccolti in HELMUT SENG, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main *et al.*, Peter Lang, 1996, p. 272, nota 444.

ritorna d'altra parte nell'ultima sezione dell'*Inno*, al v. 65, dove l'Essere divino è concepito come parola, ma anche, appunto, come silenzio, espressione polare che si giustifica in quanto in lui tutto ha radice. E più oltre Dio padre è anche "abisso" (v. 27), secondo una metafora che pure affonda le sue radici nel suggestivo ma confuso immaginario gnostico.<sup>15</sup> Certo, definire il dio cristiano "monade dei numeri immortali, signori presostanziali e sostanziali" (vv. 71-72) non è esattamente ciò che ci si attenderebbe da un vescovo di Tolemaide. Gli studiosi hanno da tempo osservato come Sinesio, anche quando, come in questo *Inno*, glorifica la Trinità in tutte le sue persone, non faccia quasi mai apertamente il nome di Cristo (se ne trovano solo due esempi),<sup>16</sup> e lo sviluppo trinitario assuma in lui costantemente le forme del processo neoplatonico di discesa dell'Uno nel molteplice e di ritorno all'Uno: la monade divina originaria per una sorta di emanazione dà luogo alla triade, nell'ambito della quale la seconda persona trinitaria, Cristo stesso, deve la sua nascita a un nuovo processo di emanazione, più che di generazione nel senso teologicamente ortodosso del termine. Del resto, anche la designazione di Dio come Padre si fa attendere fino al v. 27, anche se viene immediatamente seguita dalla menzione del "figlio glorioso", in cui è sicuramente plausibile scorgere una chiara indicazione della seconda persona della trinità cristiana, sebbene poi l'attributo κύδοιμος ricordi irresistibilmente gli eroi di Omero e gli atleti di Pindaro; mentre dello Spirito si dice che "rifulse la luce unificante dell'Ispirazione santa" (vv. 31-2), versi in cui Sinesio usa πνοιά anziché il più specifico πνεῦμα, forse perché quest'ultimo termine era già troppo connotato nell'ambito del neoplatonismo, o forse solo perché meno agevolmente si adattava al ritmo anapestico, come sospetta Lacombrade. Comunque, non sarà stata proprio l'analogia almeno apparente fra la dottrina trinitaria cristiana e certi aspetti del neoplatonismo ad attrarre uno spirito come quello sinesiano? Forse per questo negli *Inni* la figura di Cristo è quasi sempre in ombra, appunto perché troppo estranea alla filosofia neoplatonica – ma direi alla filosofia greca *tout court* – doveva apparire l'intersezione con la storia umana rappresentata nel racconto cristiano dall'incarnazione.<sup>17</sup> È indubbio che la sua terminologia rispecchi

<sup>15</sup> Cfr. TERTULLIANO, *Contro Valentiniano*, 7.

<sup>16</sup> Cfr. SINESIO, *Inni*, VI 4: Ἰησοῦς Σολυμήϊε, e III 5: ἔσπειραν Χριστοῦς γένων.

<sup>17</sup> Sul punto di essere chiamato, suo malgrado, alla cattedra episcopale, Sinesio, nell'*Epistola* 67, si mostrerà molto esplicito: τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φι-

## L'Inno V di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica 69

un pensiero relativamente libero sul piano teologico: per esempio, come valutare un termine quale “eroi” (v. 55), che ha colpito tutti gli esegeti moderni? Fra questi, Nicola Terzaghi ha ricordato giustamente che in altri passi degli *Inni* Sinesio sembra accostare la figura di Cristo a quella di Eracle, e chiama in causa anche Dante, che non si peritò di invocare il dio cristiano come “sommo Giove”.<sup>18</sup> Ma il problema è che qui l’uso del plurale, se non vada banalizzato come un’amplificazione retorica, sembra escludere il riferimento a Cristo, che sarebbe stato in certa misura giustificabile. Cosa c’entrano questi eroi in una celebrazione della Trinità? Sinesio intende ancora quegli esseri umani eccezionali in qualche misura intermedi fra l’uomo comune e la divinità che facevano parte integrante della mitologia pagana? Oppure le entità intermedie fra l’Uno e il molteplice che affollano le costruzioni filosofiche dei neoplatonici? Impossibile che alluda agli angeli, dato che questi sono stati esplicitamente chiamati in causa al v. 45. Altrettanto improponibile accettare la proposta di Terzaghi, ormai respinta dalla maggioranza degli studiosi, secondo cui ἥρωες potrebbe indicare Cristo stesso.<sup>19</sup> E i “benigni progenitori” del v. 44, che appunto all’esercito degli angeli stanno accanto, chi sono? Plausibile l’accostamento a quelle essenze spirituali, che la tradizione caldaica chiama πατέρες.<sup>20</sup> Sinesio espone in questi versi la gerarchia neoplatonica degli esseri, dall’Uno, al mondo intelligibile, a quello sensibile, fino ai demoni della materia molteplice; ma certo il dettato poetico rimane avvolto in una sorta, per così dire, di limbo concettuale, dove tradizioni culturali diverse, e nella loro essenza inconciliabili, sembrano fondersi con vaghezza.

λομυθῶν (“In privato mi dedico alla filosofia, in pubblico mi occupo dei miti”, traduzione mia). È però esagerata l’affermazione di ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLEN-DORFF, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, in “Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften” 14 (1907), pp. 272-295 (= *Kleine Schriften*, II, Berlin, Weidmann, 1941, pp. 163-191), secondo cui la figura di Cristo sarebbe stata per Sinesio insignificante: tale non appare almeno negli inni più liturgici, ossia nel sesto e nell’ottavo.

<sup>18</sup> Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, 6.119-21: “E se licito m’è, o sommo Giove, / che fosti in terra per noi crucifisso, / son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?” (nel contesto dell’invettiva contro Alberto Tedesco, ossia Alberto I d’Asburgo).

<sup>19</sup> Sul problema cfr. da ultimo AGLAE M.V. PIZZONE, *Sinesio e la “sacra ancora” di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano, LED, 2006, pp. 139-141.

<sup>20</sup> Cfr. EDOUARD DES PLACES, *Les Oracles chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 133.

Seguiamo però di nuovo il discorso sinesiano. Non deve affatto meravigliare l'ampio spazio accordato alla cosmologia in un discorso teologico, perché nell'età di Sinesio il confine tra fisica e metafisica era ormai molto vago, e in particolare lo studio dei fenomeni celesti veniva inteso, anche da scienziati puri quali Tolomeo, come la migliore premessa per addentrarsi nei misteri della realtà divina. Effettivamente, nell'esordio Sinesio si mostra degno seguace di Ipazia, ben addentro alle cognizioni astronomiche del suo tempo, al punto da introdurre un'allusione precisa al fenomeno della precessione degli equinozi, che gli astronomi tardoantichi, sulle orme di Ipparco, seppero spiegare soltanto con l'inserzione di un nono cielo dotato di moto contrario rispetto a quello degli altri otto. Sarebbe però ingiusto affermare che Sinesio ceda a un arido didascalismo: l'impressione che questo ampio squarcio cosmologico lascia al lettore è di grande e solenne efficacia, degno prologo alla glorificazione del dio trinitario che occupa per intero la sezione centrale (vv. 25-74), certo quella più impegnativa, dell'intero componimento. Già in questa grandiosa introduzione appaiono alcuni termini chiave della filosofia neoplatonica, per esempio nella distinzione fra i νοερά e i νοητά, ossia fra ciò che comprende e ciò che può essere compreso,<sup>21</sup> mentre l'immagine del νοῦς che governa ogni cosa ha richiamato agli interpreti sinesiani la stretta analogia con un frammento di Anassagora<sup>22</sup> citato da Platone nel *Cratilo* 413b, dove esso viene definito αὐτοκράτορα καὶ οὐδενὶ μιμνήμενον, capace di dare ordine a tutte le cose procedendo attraverso tutte – affermazione questa assai gradita agli autori cristiani, che disinvoltamente vi scorsero un'anticipazione della dottrina dell'unico Dio creatore del mondo. In questa zona supremamente elevata sta la Trinità divina, “unica sorgente, unica radice” che risplende in un triplice lume; e per indicare la misteriosa generazione del Figlio dal Padre Sinesio la definisce “un parto del cuore”, καρδιαῖόν τι λόγευμα, immagine tanto poeticamente felice e preziosa quanto generica sul piano teologico, mentre appena più ortodosso si rivela il riferimento all'azione demiurgica del logos divino, la σοφία κο-

<sup>21</sup> Cfr. il v. 23 con *Epistole*, 154, dove si dice che l'occhio spirituale τοῖς τε νοεροῖς τοῦ νοεῖν καὶ τοῖς νοητοῖς αἴτιον τοῦ νοεῖσθαι, “permette agli esseri intellettivi di comprendere e a quelli intelligibili di essere compresi”, secondo una terminologia distintiva che da Plotino si trasmise a Giamblico e a Proclo.

<sup>22</sup> Cfr. ANASSAGORA, A 55, secondo l'edizione Diels-Kranz de *I presocratici*. Testimonianze e frammenti, a c. di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006.



## L'Inno V di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica 71

σμοτεχνῆτις (v. 30). Ben più tecnico appare il termine περούσιος, “sovrasostanziale”, in riferimento al germoglio, βλάστα, la Trinità stessa, che sorge dalla monade e precede ogni altro essere: tale aggettivo era ormai entrato nella tradizione scolastica sia del neoplatonismo sia della teologia cristiana, e come tale costituiva un tramite importante fra i due, indipendentemente dal fatto che Plotino lo applicasse all'Uno e i cristiani al dio della tradizione ebraica. Del resto, quando Sinesio parla di “essenze beate”, di “guide immortali”, di “forma seminata per prima” (πρωτόσπορον εἶδος) con cui viene designato Cristo<sup>23</sup> in opposizione all'assoluta indeterminatezza della monade originaria, si ha l'impressione di trovarsi fra gli enti intermedi neoplatonici più che in ambito autenticamente cristiano, mentre gli angeli sembrano svolgere un ruolo di mediatori fra il mondo soprasensibile e quello materiale fino ai suoi gradini più bassi, dove secondo Sinesio nascono i demoni “vocianti e astuti”. Il colmo della paganizzazione si raggiunge là dove egli parla degli “eroi”, come si è già visto, entità che collaborano con l'essere supremo nel governo del mondo secondo Giamblico,<sup>24</sup> e che richiamano certamente la mitologia classica, anzi in modo specifico il mito esiodeo delle cinque età, ma non hanno la medesima funzione e comunque non potrebbero trovare posto in una cosmologia veramente monoteistica. Non meno classica è del resto la dizione, dove il colorito dorico si sposa irresistibilmente a reminiscenze pindariche, come δρέπεται κάλλεος ἀρχάν “coglie il principio della bellezza” (v. 47), ed eschilee, πολίθρουν “vociante, urlante” (v. 54), che rimanda a un verso delle *Supplici*. Di fatto, questo Inno nel suo insieme segue il moto ascendente, discendente e poi ancora ascendente, che costituiva l'essenza stessa della metafisica e dell'ontologia neoplatoniche, alle quali il poeta dovette in cuor suo rimanere sempre fedele, adattando a essa il suo cristianesimo più che quella a questo.

Dal mondo sensibile e molteplice egli ritorna infatti, con un nuovo moto ascendente, alla celebrazione dell'unità divina, nella quale tutti gli opposti coesistono e si fondono in assoluta unità: Sinesio non si chiede come ciò sia possibile, il rigore dialettico non trova posto nella sua filosofia mistica, così come del resto le più complicate elaborazioni teologi-

<sup>23</sup> Analogamente in SINESIO, *Inni*, I 135 e IX 64 si trova l'espressione πρωτοφαῖς εἶδος, “luce primigenia”. Si tratta però forse di una consapevole variazione preziosa del neotestamentario πρωτότοκος “primogenito”.

<sup>24</sup> Cfr. GIAMBILICO, *Sui misteri*, 2.1.

che cristiane non possono sfuggire alle loro premesse puramente fideistiche. Né le esigenze dell'innodia avrebbero consentito ampi sviluppi speculativi. Per questo Sinesio si diffonde in acclamazioni giubilanti, dove però si avverte un substrato concettuale ben preciso, che è, ancora una volta, profondamente sincretico: per esempio, la coppia di paradossi "tu sei padre, tu sei madre / tu sei maschio, tu sei femmina" (vv. 62-3) non è originale e sorprendente quanto si potrebbe pensare a prima lettura: essa affonda le radici in testi gnostici e ancora una volta negli oracoli caldaici, la cui larghissima diffusione nel mondo tardoantico dopo il saggio fondamentale di W. Theiler<sup>25</sup> non è più da dimostrarsi. È un materiale magmatico che si trasmette da oriente a occidente, dagli scrittori profani a quelli ecclesiastici, dall'area culturale greco-asiatica a quella romana-occidentale. Vale forse la pena di soffermarsi anche sull'epiteto *προανούσιος* (v. 72), attribuito ai numeri immortali che sono "sovrani sovrastanziali". Il tono rimanda ancora una volta all'ambito neoplatonico, dove l'Uno è per definizione *άνούσιος*, *περούσιος*, *προούσιος* ("asostanziale, iper-sostanziale, presostanziale").<sup>26</sup> D'altro canto i medesimi termini si trovano impiegati con frequenza dagli autori cristiani nelle polemiche trinitarie. Ma *προανούσιος* sembra essere una neoformazione sinesiana, qui e nell'*Inno I*, 152: variante preziosa dei precedenti o forse tentativo di sottrarsi appunto alle polemiche sulla sostanza divina. Come tali, Sinesio li usa abbastanza indifferentemente in riferimento a ciascuna delle tre persone divine, presupponendo comunque che la *τρίτης* rimanga ancorata nella *μονάς* originaria. Qui però l'attributo è usato in riferimento a quelli che Sinesio definisce "numeri immortali", espressione piuttosto criptica che potrebbe alludere alla credenza neoplatonica secondo la quale i numeri vengono concepiti come le essenze più vicine all'Uno, oppure alla tetrade pitagorica, formata dai primi quattro numeri, la cui somma è dieci, il numero perfetto; o ancora al fatto che invece nella monade divina nessun computo, nessuna distinzione possa avere luogo: e in questo caso Sinesio polemizzerebbe, in piena sintonia con la fede ortodossa, con gli eunomiani eredi di Ario; ma francamente nulla mi sembra meno certo. Del resto, l'affermazione conclusiva della dossologia, "in Dio è la gloria"<sup>27</sup> (*πὰρ θεῶ τὸ χαίρειν*, v. 74), una gloria che è anche gioia, senza essere eterodossa, suona però come un'eco nemmeno troppo remota della con-

<sup>25</sup> Cfr. WILLY THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen von Synesios*, Halle, Niemeyer, 1942.

<sup>26</sup> Cfr. i passi raccolti in SENG, *Untersuchungen*, pp. 179-180, nota 41.

<sup>27</sup> Mi discosto in questo passo dalla traduzione di GARZYA, forse un poco generica.

## L'Inno V di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica 73

cezione greca ancestrale, secondo cui la divinità si distingue dall'uomo perché è immortale e perché non prova dolore; né va dimenticato che anche secondo Plotino all'Uno supremo inerisce necessariamente τὸ χαίρειν.<sup>28</sup>

Questo spunto viene poi sfruttato abilmente da Sinesio per un inavvertibile, non meccanico trapasso alla parte conclusiva e pur essa immancabile dell'Inno, in cui il fedele prega la divinità di accordargli il suo favore. Se la divinità ha gioia e dà gioia, egli può legittimamente sperare di venire esaudito, tanto più che i suoi desideri non sono banali né empî. Sinesio chiede certo un moderato benessere materiale e una buona salute, ma solo come premesse indispensabili per potere sviluppare le proprie energie intellettuali e spirituali, perché in definitiva ciò che gli importa è il libero volo della sua anima: ἵνα μὴ τὸ νοῦ πτέρωμα ἀποβρίση χθονὸς ἄτα, "affinché l'accecamento della terra non mi appesantisca l'ala della mente" (vv. 87-88). E in quest'ultima immagine è immediato il riconoscimento dell'immagine platonica delle ali dell'anima, che tanta fortuna conobbe in ambito pagano ma anche cristiano, così come paganesimo e cristianesimo vengono fusi con felice sintesi poetica nei due versi conclusivi dell'inno, che riprendono, secondo una chiarissima *Ringkomposition*, le movenze di danza con cui esso si era aperto: danza degli astri all'inizio e danza dell'anima, libera dai vincoli del corpo, alla fine. Poesia filosofica dunque quella di Sinesio, o soltanto filosofemi e teologemi messi in versi? Per quanto appaia legittimo a noi, credo che simile dilemma sarebbe sembrato senza senso all'autore, per il quale fare poesia equivaleva tutto sommato a una sorta di unione mistico-filosofica con l'Essere supremo. Ma anche in base ai nostri canoni estetici la valutazione della sua poesia può essere tutto sommato lusinghiera per Sinesio: una poesia dove le difficoltà stesse, linguistiche e stilistiche, tradiscono lo sforzo genuino di aprirsi a una dimensione trascendente in cui neoplatonismo e cristianesimo potessero fondersi in un'aura di altissima spiritualità.

<sup>28</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7.25. La memoria letteraria corre ancora una volta a versi famosi di DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, 30.40-2: "luce intellettual, piena d'amore; / amor di vero ben, pien di letizia; / letizia che trascende ogne dolzore."

