

Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica

Atti del Convegno Internazionale

Napoli 19-20 giugno 2014

*a cura di Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza*

LEDIZIONI

## CONSONANZE

Collana del  
Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici  
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da  
Giuseppe Lozza

6

### Comitato scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

### Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-549-4

*Sinesio di Cirene nella cultura tardo antica*, edited by Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza

© 2016

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

[www.ledizioni.it](http://www.ledizioni.it)

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.*

## Indice

Premessa	5
Ad Conventum Synesianum	7
Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene UGO CRISCUOLO	9
El léxico de la educación en Sinesio JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ	47
La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino CLAUDIO MORESCHINI	85
Vita quotidiana e memoria letteraria nell' <i>Epistola</i> 148 Garzya-Roques di Sinesio GABRIELE BURZACCHINI	107
Le citazioni dei classici nelle epistole di Sinesio GIUSEPPE ZANETTO	123
Tracce plutarchee in Sinesio GIUSEPPE LOZZA	137
Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen. Philosophische Reminiszenzen in <i>De providentia</i> 1, 1 HELMUT SENG	151
Sull' <i>Inno</i> IX di Sinesio ONOFRIO VOX	173
Νόμος e Ἀρμογὰ: una proposta interpretativa per gli <i>incipit</i> degli <i>Inni</i> 6 e 7 IDALGO BALDI	191

Cosmologia e retorica negli <i>Inni</i> di Sinesio: l'immagine della <i>choreia</i> astrale MARIA CARMEN DE VITA	203
Configurazione linguistica e conformazione letteraria nelle lettere di Sinesio GIUSEPPINA MATINO	235
Forme di memoria letteraria e strategie allusive in Sinesio ANNA TIZIANA DRAGO	253
Tracce di teorie epistolografiche in Sinesio ASSUNTA IOVINE	265
Conclusioni	281
Bibliografia	287

## Premessa\*

Si pubblicano in questo volume gli Atti del Convegno Internazionale sul tema “Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica”, celebrato in Napoli nei giorni 19 e 20 giugno 2014 presso la sede delle Accademie Napoletane e il Complesso monumentale di San Domenico Maggiore, nell’ambito del programma PRIN avente a titolo “Ricerche sulla prosa d’arte dell’età imperiale”, coordinato dal gruppo costituitosi presso la Università degli Studi di Milano, col patrocinio delle Accademie Napoletane, del Dipartimento di Studi Umanistici della Università degli Studi di Napoli Federico II e dell’Associazione di Studi Tardoantichi.

L’opera sinesiana è stata esaminata da più punti di vista (filosofico-religioso, retorico, linguistico, presenza di Sinesio nella cultura dell’Italia del Rinascimento). Il Convegno s’iscrive – si spera non meno autorevolmente – fra le non poche iniziative dedicate – direttamente o anche indirettamente – allo scrittore di Cirene messe in atto negli ultimi anni in sedi internazionali. Celebrarlo a Napoli ha voluto essere, nel secondo anniversario dalla scomparsa, anche un atto di omaggio alla memoria di Antonio Garzya, fra i maggiori studiosi del lascito sinesiano nei decenni trascorsi.

Ugo Criscuolo

Sono molto lieto che il collega e carissimo amico Ugo Criscuolo abbia accettato di pubblicare in «Consonanze» questo volume, alla cui curatela mi ha generosamente associato. È un’ulteriore prova, se mai ce ne fosse bisogno, del legame profondo e ormai pluridecennale che unisce i grecisti e i bizantinisti delle nostre due Università: un legame intessuto di rapporti umani fondati sulla stima e l’amicizia reciproche, oltre che sui comuni interessi accademici, sicché incontrarci è ogni volta un piacere. Ed è, questa, una preziosa eredità che noi tutti dobbiamo ad Antonio Garzya, il cui ricordo rimarrà sempre vivo nella nostra memoria. Fra i suoi molteplici campi di ricerca credo non improprio affermare che Sinesio abbia occupato un posto privilegiato. Per questo gli amici napoletani decisero, due anni fa, di celebrare il loro Maestro con un convegno internazionale dedicato appunto a Sinesio, certo una delle personalità più accattivanti nell’ambito del tardoantico, di cui Garzya seppe apprezzare la cultura, la sapienza

\* I curatori ringraziano le ddr. M. Consiglia Alvino e Valentina Caruso per l’aiuto redazionale.

retorica, ma anche l'equilibrio, l'urbanità, l'affettuosità, che traspaiono dai suoi scritti. Il volume che ora presentiamo intende riflettere, nella diversità dei contributi singoli, la complessità dell'opera sinesiana, non ampia ma pregevolissima, e come tale ci auguriamo che esso rappresenti un contributo non vano per ulteriori approfondimenti di questa singolare figura di filosofo neoplatonico, di uomo d'azione e di vescovo della giovane comunità cristiana della Cirenaica.

Giuseppe Lozza

ANTONIUS VINCENTIUS NAZZARO  
PRAESES NEAPOLITANAE ACADEMIAE ARCHEOLOGIAE  
LITTERIS BONISQUE ARTIBUS PROVEHENDIS

Huiusce Congressus Participes  
Salutat

Hanc salutationem Latino sum habiturus sermone, qui in dies magis magisque nostros fugitans fines in regiones confugit exteras easque remotas.

Immo mihi placet ut istae academicae aedes numerosis Ciceronis Vergilique vocibus etsi brevissimum per tempus laetanter personent.

Societas publica Scientiis Litteris Artibusque provehendis a rege Iosepho Bonaparte XX die mensis mai A. D. MDCCCVIII Neapoli instituta, omnibus qui undique ad hunc celebrandum Conventum huc ardentem convenistis multam impertit salutem.

Qua Societate nationali, olim regia, continentur quattuor antiquiores Academiae, id est scientiis medicis et chirurgicis; scientiis moralibus et politicis; scientiis physicis et mathematicis; archeologiae litteris bonisque artibus provehendis.

Quae nostra, cui pro tempore indigne praesum, XIII die mensis Decembris A. D. MDCCLV sub titulo Academiae Herculensis a Bernardo Tanucci condita est.

Neapolitanae Academiae bonarum studia artium necnon scientiae pervestigationes, quae nullis externis astringantur condicionibus, maxima promovent diligentia. Quamvis vero vitam umbratilem et delicatam nolint deponere, illis tamen est propositum ut per publicas acroases et eiusmodi studiorum agitationes scientiam atque humanitatem diffundant.

Nostra Societas publica antiqui imagine nomismatis figuratur, in quod inciduntur Vesuvius fumans, pelagus horrescens et sol oriens, quae Neapolis usitata sunt signa, cum Vergili verba *Igneus est ollis vigor* acrem scientiae investigationis significant vim.

Quibus rebus allatis, nostram Academiam cum hoc Conventu eiusque causis necnon eo quod spectet idem sentire admirandum non est.

Ego ipse Hugoni Mario Criscuolo, generali Academiae Pontianae secretario, qui multos per annos in Fridericiano Studio Graecas necnon Byzantinas litteras maxima cum doctrina est professus, valde gratulor, quod hunc Conventum feliciter adparavit.

Nunc de plerisque Italiae necnon Europae Studiis multos doctos viros doctasque mulieres Neapolim convocare valuit, qui duas per dies proficue disputarent de Synesio, Christiano scriptore ab Antonio Garzya felicitis memoriae maxima cum scientia fusius tractato inque nostrum sermonem verso.

Huius sodales Academiae Relatoribus et Auditoribus omnia bona fausta felicia necnon iucundam in nostra pulcherrima urbe mansionem imo ex corde optant.

Utinam huic Conventui prosperus ille eventus, quem Hugo Marius Criscuolo, Iohannes Polara, Iosephula Matino Iuliusque Massimilla prudentissimi atque humanissimi auctores sibi exoptaverint, Deo favente, plenissime adfulgeat!

Salvete.



## Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene\*

Ugo Criscuolo

Il cristianesimo di Sinesio è fra i problemi di maggior rilievo non solo per i riflessi della professione religiosa nel suo *Lebenswelt*, ma anche per l'interpretazione della sua produzione letteraria. Sull'argomento mi sono soffermato in alcune più o meno recenti occasioni;<sup>1</sup> questo mio intervento, ora, intende essere soltanto introduttivo al nostro Convegno.

1. Sul Sinesio cristiano e sul suo spazio nella cultura cristiana, Antonio Garzya, fra i maggiori *virii synesiani* del secolo scorso, fu costantemente ispirato da opportuna prudenza,<sup>2</sup> che gli era suggerita non solo dal lascito letterario del

\* Le citazioni dall'epistolario sinesiano rinviano all'edizione («Les Belles Lettres» I-II, 2000) a c. di A. Garzya e D. Roques (*Synésios de Cyrène, Correspondance*. Texte établi par A. G., traduit et commenté par D. R., I-II; in avanti = Garzya-Roques: le date indicate per i vari testi, e per la carriera di Sinesio, sono quelle, anch'esse per lo più problematiche, poste da D. Roques (*Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles 1989; *Les Hymnes de Synésios de Cyrène: chronologie, rhétorique et réalité*, in Y. Lehmann et alii [edd.], *L'hymne antique et son public*, Turnhout 2007, 301-370); quelle dagli opuscoli alle edizioni di N. Terzaghi, Roma 1949, *Synesii Cyrenensis Opuscula* e a quelle di J. Lamoureux e N. Aujoulat, *Synésios de Cyrène, Opuscules*. Texte établi par J. L., traduit et commenté par N. A. [«Les Belles Lettres» I-III, 2004-2008]). Le traduzioni sono in linea di massima quelle date da A. Garzya in *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, Torino 1989 (in avanti = Garzya 1989). Per il testo degli *Inni*, il rinvio è generalmente a J. Gruber e H. Strohm, *Synesios von Kyrene, Hymnen*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. G., H. S., Heidelberg 1991 (in avanti = Gruber-Strohm).

1. Cf. U. Criscuolo, *Sull'Inno sesto di Sinesio di Cirene*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n. s. 44 (1991) 45-53; *Marginalia Synesiana: gli Inni e i Carmina arcana di Gregorio di Nazianzo*, «Paideia» 65 (2010) 381-392; *Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica*, in H. Seng, L. M. Hoffmann, *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout, Brepols 2012 (in avanti = Seng-Hoffmann), 164-182; *Sinesio e i θρολλούμενα δόγματα*, in A. Gostoli-R. Velardi (a c. di), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico*. Studi in onore di Giovanni Cerri, Pisa-Roma 2014, 371-377.

2. Cf. A. Garzya, *Ai margini del neoplatonismo: Sinesio di Cirene*, in Id., *Il mandarino e il quotidiano*. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina, Napoli 1983, 239: «Sul suo cristianesimo s'è molto discusso e si continuerà a discutere [...] Sicuro è che la posizione di Sinesio al riguardo fu più di

filosofo-vescovo, ma anche dagli apporti, spesso contrastanti, del dibattito critico. In effetti, chi legga la produzione in prosa del Cireneo (operette morali e anche molte delle epistole), resta sorpreso dall'assenza – con alcune notevoli eccezioni – d'inequivocabili riferimenti a una sua professione cristiana, al di là di rare citazioni scritturali,<sup>3</sup> o di posizioni proprie su questioni dogmatiche all'epoca vivamente dibattute,<sup>4</sup> mentre ricco è l'apparato della cultura classica e dei riferimenti filosofici che si riconoscono nella tradizione platonica e neoplatonica, non solo, ma anche caldaica (Sinesio è fonte di due *Oracula*<sup>5</sup>), teurgica,<sup>6</sup> e anche ermetica e gnostica.<sup>7</sup> Scritti quale il *De providentia* e il *De insomniis*, ma, per certi aspetti, finanche il 'sofistico' *Encomium calvitii*,<sup>8</sup> si

sofferti tentennamenti che di scontate certezze, e certamente semplicistica appare oggi la posizione del Wilamowitz, secondo il quale il suo cristianesimo fu poco più d'un formale travestimento di concetti; come è probabilmente illusorio il tentativo di individuare le tappe di un vero e proprio processo evolutivo (Lacombrade)» (cf. Ul. v. Wilamowitz-Moellenforf, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften» 14 [1907] 272-295; Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951). Cf., di Garzya, anche alcuni contributi raccolti in A. Garzya, *Percorsi e tramiti di cultura. Saggi sulla civiltà letteraria tardo antica e bizantina con una giunta sulla tradizione degli studi classici*, Napoli 1997: *Una testimonianza fra due mondi: Sinesio di Cirene*, 179-188; *Osservazioni sull'epistola 140 di Sinesio*, 189-197; *Sinesio e Andronico*, 199-207; *Sinesio e la chiesa cirenaica*, 209-217, saggi ispirati, come appare dai titoli, dall'opera di Sinesio quale vescovo.

3. E questo anche nella Ὀμηλία prima (Terzaghi e Lamoureux-Aujoulat I), per J. Bregman, *Synesios of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, 165-166, un testo troppo complesso, filosofico, da non poter essere inteso come un sermone comprensibile da un cristiano anche di media cultura; Sinesio vi propone un'esegesi allegorica di luoghi scritturali: come Origene, egli tende a distaccarsi dal senso letterale per cogliere quello 'spirituale'.

4. Notevole eccezione è l'ep. 105, sulla quale vd. *infra*.

5. I ffr. 118 e 158 des Places, tramandati in *De insomniis* 135b e 140cd. Ma i 'caldaismi' di Sinesio pervadono soprattutto gli *Inn.*: cf. H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt a. M. 1996, 119-170 (e, dello stesso, fra il molto, anche il contributo in questo stesso volume).

6. Molto prudente la posizione in materia di I. Tanaseanu-Döbler, *Synesios und die Theurgie*, in Seng-Hoffmann, 201-230, che pone in rilievo (204 ss.) come alcuni passi del *De insomniis* lasciano capire che Sinesio, sulla linea di Porfirio, tenga a distanza la teurgia (cf. anche S. Vollenweider 'Ein Mittleres' zwischen Vater und Sohn. Zur Bedeutung des neoplatonikers Porphyrios für die Hymnen des Synesios, in Seng-Hoffmann, 188 s.). Cf. anche M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998, 179-186: Sinesio avrà anche potuto trovare ragionevoli i riti teurgici, ma da cristiano lascia trasparire verso di essi un certo ritegno (vd. anche Lamoureux-Aujoulat I, 225-230; già Bregman, *Synesios of Cyrene*, cit., 92, definiva l'interesse teurgico di Sinesio volto a «eine purely intellectual higher theurgy»). Sul ruolo della teurgia nel neoplatonismo, cf. H. D. Saffrey, *La Théurgie comme phénomène culturel chez les Neoplatoniciens*, «Κοινωνία» 8 (1984) 161-171.

7. Cf. J. Bregman, *Synesios, the Hermetica and Gnosis*, in R. T. Wallis-J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, 85-98; C. Moreschini, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Turnhout, Brepols 2011, 36 s. 280-282. Cf. anche *infra*, n. 9.

8. Cf. H. Seng, *An den Haaren herbeigezogen. Sophistische Argumentation im Encomium calvitii*, in Seng-Hoffmann, 125-143.

configurano per il tessuto latamente neoplatonico della composizione, con aderenze teurgiche (nel *De insomniis*), e il *De providentia* soprattutto anche per il metodo dell'allegoria, proprio dei neoplatonici e predominante nella tradizione esegetica cristiana alessandrina, e l'indubbia presenza d'influsso di testi ermetici.<sup>9</sup> Gli è, a mio avviso, che Sinesio, allievo, a partire almeno dall'ultimo decennio del IV secolo, della neoplatonica Ipazia, che riusciva a tenere nel suo insegnamento ben distinto il piano religioso-privato da quello logico-scientifico secondo la tradizione di 'neutralità' propria della scuola alessandrina<sup>10</sup> (e non solo di essa<sup>11</sup>) fosse innanzitutto condizionato nelle scelte dalla sua professione di letterato *παιδευμένος* (e *παιδεία* in senso stretto non era altro che la tradizione classica) e avvertisse la professione religiosa come altra rispetto a quella di scrittore,<sup>12</sup> intesa questa come una forma particolare, e non strettamente condizionata, di filosofia. L'intimità della meditazione religiosa è affidata per lo più agli *Inni*, dai quali traspare l'intenzione di instaurare quasi un rapporto personale e privato con il mistero divino e che talora

9. Cf. A.Cameron-J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Los Angeles 1993, 293; W. Hagl, *Arcadius Apis Imperator*, Stuttgart 1997, 119-120; J. Lamoureux, in introd. a Synésios de Cyrène. Tome VI, III, Paris 2008, 19-20: «Un texte hermétique a exercé une grande influence sur le fond même des *Récits égyptiens*: c'est la prophétie de la destruction de l'Égypte, dans les sections 24-26 de l'*Asclepius*».

10. Su Ipazia (su di lei abbiamo solo testimonianze, talora controverse anche in relazione alla sua tragica fine) e il suo insegnamento volto probabilmente e in prevalenza in direzione di Porfirio (ma la questione è molto complessa: cf. Vollenweider "Ein Mittleres", cit., spec. 187 s.), cf. Chr. Lacombrade, s. v. *Hypatia*, *Reallexikon für Antike und Christentum* XVI (1994), 956-967; M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria* (trad. inglese), Cambridge, Mass.-London 1996; L. M. Hoffmann, *Die Lebenswelt des Synesios von Kyrene – Ein historischer Überblick*, in Seng-Hoffmann, cit., 53. In *ep.* 137, 8-9, II 276, a Erculiano, Sinesio definisce Ipazia «da donna che a buon diritto presiede ai misteri della filosofia» (αὐτόπται γάρ τοι καὶ αὐτήκοοι γεγονάμεν τῆς γνησίας καθηγεμόνος τῶν φιλοσοφίας ὀργίων). Cf. anche Chr. Lacombrade, *Hypatie, Synésios et le patriarcat alexandrin*, «Byzantion» 71 (2001) 404-421 (ed. postuma a c. di N. Aujoulat). Sulla neutralità in materia di religione della scuola di Alessandria vd. già K. Praechter in F. Überweg, *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, I, ed. K. P., Basel 1953, 635; essa perdurò almeno fino ad Enea di Gaza e Giovanni Filòpono. Cf. J. C. Haas, *Late Roman Alexandria: Social Structure and Intercommunal Conflict in the Entrepôt of the East*, Diss., Un. of Michigan, 1988; Dzielska, cit., 42: «Alexandrian schools did not separate students on religious grounds. Pagan pupils attended classes of Christian teachers, Christian ones those of pagan teachers».

11. Cf. A. Garzya, *Retori pagani e imperatori cristiani, e retori cristiani in scuole profane*, in Id., *Il mandarino e il quotidiano*, cit., 149-167.

12. Cf. Garzya, *Ai margini*, cit., 225: «Volendo ricorrere a un'etichetta d'insieme e prescindendo dalla sua produzione epistolografica e poetica, noi definiremmo Sinesio come un saggista, e infatti le sue operette morali si collocano difficilmente nell'uno o nell'altro dei generi letterari tramandati dall'antichità: un saggista dagli interessi eclettici, animato da un ideale umanistico di cultura nel quale è l'eco sofferta dell'ultimo slancio vitale di una civiltà di trapasso, più che di declino [...] Da finissimo retore e insieme uomo di pensiero, egli procura che il tessuto del discorso sia il più possibile vario e mai specialistico; da saggista vero tratta in maniera non scientifica argomenti scientifici: ciò rende gradevole, ma ardua, la lettura delle sue opere, soprattutto ove s'intenda stringerne in una qualche sintesi il multiforme contenuto».

sembrano sottintendere una sorta di esercizio spirituale neoplatonico<sup>13</sup>; ma essi, proprio per il loro essere poesia, risentono in misura maggiore dell'influsso della tradizione poetica antica.

Leggiamo nella celebre epistola 41 del vescovo Sinesio ai vescovi della Pentapoli sottoposti alla sua primazia:

Θεωρία τέλος ἐστὶν ἱερωσύνης μὴ ψευδομένης τὸ ὄνομα, θεωρία δὲ καὶ πράξεις οὐκ ἀξιοῦσι συγγίνεσθαι. ὄρμη μὲν γὰρ ἀρχὴ πράξεων, οὐδεμία δὲ ἀπαθής, ἀλλὰ δεῖ κενὴν εἶναι παθῶν τὴν ψυχὴν τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι δοχεῖον θεοῦ [...] σχολῆς δεῖ τῷ μετὰ φιλοσοφίας ἱερατεύοντι. οὐ καταδικάζω τῶν ἐπισκόπων τοὺς ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἔμαντὸν εἰδὼς μὲν εἰς θάτερον ἐξικνούμενον ἄγαμαι τῶν δυναμένων ἐκάτερα.<sup>14</sup>

«La contemplazione è il fine di un sacerdozio che non smentisce il suo nome; ma contemplazione e azione si rifiutano di coesistere. Principio dell'azione è l'impulso, e non c'è impulso scevro di passione, laddove l'anima destinata a essere ricettacolo di Dio dev'essere appunto libera da passioni. [...] Ha bisogno di ozio colui che sia insieme vescovo e filosofo [...] Io non condanno i vescovi che sono implicati in affari politici, ma, avendo la consapevolezza d'essere a stento all'altezza di uno dei due campi, ammiro coloro che riescono in entrambi».

Θεωρία è, in conformità alla tradizione platonica, ma anche cristiana, ἐντυχία θεοῦ:<sup>15</sup>

13. Cfr. J. Sirinelli, *La crise de conscience d'un néoplatonicien*, in *Mélanges offerts au Doyen Pitti-Ferrandi*, Paris 1989, 133-147. Si veda anche C. Moreschini, *Poesia e teologia nei Carmina Arcana di Gregorio di Nazianzo*, in U. Criscuolo-R. Maisano, *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya ... oblata*, Napoli 1997, 727-740, 731: «Sinesio ha affidato alla sua produzione in versi la sua speculazione teologica, e alla produzione prosastica altra parte del suo pensiero: egli ha operato [...] una scelta fra i vari generi letterari, attribuendo a ciascuno di essi un particolare contenuto e una precisa funzione». Naturalmente, il 'genere' stesso scelto per la speculazione teologica induceva Sinesio e a mettere a frutto la sua formazione nell'ambito della produzione poetica antica, e all'impiego di tecnicismi, nel quale ogni termine ha dietro di sé una lunga storia e che è in massima parte, come si dirà in avanti, quello riconducibile al 'platonismo' del suo tempo, ma utilizzato in parte, e talora con diverso sfocio, anche da Padri cristiani, quali Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 14 s. e *passim*; Gruber-Strohm, nei commentari ai singoli *Inni*.

14. *ep.* 41 (ai vescovi contro Andronico, del febbraio 412), 290-300, I 51. V'è forse nel passo richiamo a Plat., *Tim.* 27c: ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν ἐπὶ παντὸς ὄρμη καὶ μικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν («Certo, Socrate, tutti quanti abbiano pur anche un briciolo di senno, al principio di ogni impresa grande o piccola sempre invocano gli dèi»: trad. di G. Lozza).

15. Cf. *ep.* 105 (al fratello Euorzio, febbraio 411), 27-29, II 236: Δύο τούτοις ἐκάστοτε μερίζω τὸν χρόνον, παιδιᾶ καὶ σπουδῆ· καὶ σπουδάζων ἴδιός εἰμι, μάλιστα γὰρ τὰ θεῖα: «Io divido il mio tempo fra lo studio e la ricreazione e studiando, soprattutto quando si tratta di materia divina, me ne sto con me solo». La ἐντυχία θεοῦ è la mèta ultima del contemplante

ἀλλ' ὥσπερ οὐδὲ φιλόσοφος ἐγενόμην δημόσιος οὐδὲ θεατροκοπίαις<sup>16</sup>  
ἐπεθέμην οὐδὲ διδασκαλεῖον ἤνοιξα (καὶ οὐδὲν ἤττον ἦν τε καὶ εἶην  
φιλόσοφος), οὕτως οὐδὲ ἱερεὺς δημόσιος εἶναι βούλομαι.<sup>17</sup>

«Come, però, non sono stato un filosofo popolare né ho brigato l'applauso  
dei teatri né ho aperto una scuola (eppure ero veramente, e spero ancora di  
esserlo un filosofo), così non voglio neanche essere un vescovo popolare».

Nelle lettere del periodo dell'episcopato, e soprattutto in quelle al suo  
patriarca Teofilo, Sinesio è molto cauto (eccezione è l'epistola 105, ma  
chiaramente scritta perché Teofilo e i suoi *σχολαστικοί* intendano): le questioni  
ivi trattate riguardano per lo più i doveri del vescovo quale *defensor civitatis*, o la  
disciplina del clero, questioni sulle quali i νόμοι dei vari concili non erano  
univoci fra le 'chiese' e per le quali egli confessa di non avere competenza per  
difetto di un tirocinio 'ecclesiastico' (ἐγὼ μὲν οὖν οὐτε πόρρωθεν ἐνετράφην  
τοῖς νόμοις τοῖς ἱεροῖς οὐτε ἤδη μοι καθήκει πολλὰ μεμαθηκέναι πέρυσιν  
οὐπω γεγονότι τοῦ καταλόγου: «Ora io non mi sono formata nel passato una  
conoscenza di legislazione sacra né ho potuto apprendere molto neanche adesso,  
giacché non è ancora un anno che sono nel numero dei vescovi»),<sup>18</sup> essendo  
stata la sua ἀγωγή 'esterna' alla Chiesa:

neoplatonico, la θεωρία dell'Essere: cf. W. Beierwaltes, *Sulla storia della problematica della preghiera  
filosofica*, in Id., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. it. di N. Scotti, Milano 1988, 421-425. Il  
concetto è reso, nei testi cristiani, prevalentemente con ὁμιλία: cf. Clem. Al., *strom.* 6, 12, 104: τῆς  
κατὰ τὸ συνεχὲς πρὸς τὸν θεὸν τὸν λαλοῦντα αὐτῷ ὁμιλίας (c. *ibid.* 7, 7, la lunga sezione  
dedicata alla preghiera dello gnostico); Greg. Nyss. *or. domin.* 1, 1124b: προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία,  
τῶν ἀοράτων θεωρία; Greg. Naz., *or.* 27, 7: οὐ δι' εὐχῆς πρὸς θεὸν ἐκδημοῦμεν.

16. θεατροκοπίαις (θεατροκοπία: *applausi theatri captatio*) attestato in Artemidoro di Daldi 2,  
70, è fra le numerose presenze, in Sinesio come nei maggiori esponenti della letteratura del  
tempo, di termini e metafore pertinenti alla tradizione teatrale.

17. *ep.* 41, 331-333, I 52. Cf. *ep.* 105, 104-106, II 239: δῆμῳ γὰρ δὴ καὶ φιλοσοφία τί πρὸς  
ἄλληλα; τὴν μὲν ἀλήθειαν τῶν θείων ἀπόρητον εἶναι δεῖ, τὸ δὲ πλῆθος ἑτέρας ἕξωος δεῖται:  
«Che cosa può esserci di comune fra il popolo e la filosofia? La verità divina ha da rimanere  
ineffabile, il volgo ha bisogno d'un metodo diverso». L'espressione φιλόσοφος δημόσιος  
richiama forse i filosofi 'ambulanti', praticanti della *Populärphilosophie*, che erano una tradizione  
dell'ellenismo particolarmente viva ai suoi tempi fra i neocinici (cf. la dura polemica contro di essi  
di Giuliano imperatore nelle *orr.* 7 e 9).

18. *ep.* 67 (a Teofilo), 27-29, II 188. A proposito di πέρυσιν, Roques (Garzya-Roques II  
321, n. 17) precisa che esso «ne signifie pas "depuis un an", mais "l'an passé", e costituisce una  
«indication essentielle sur le plan chronologique pour la biographie de Synésios» (per tale accezione  
di πέρυσιν, ampiamente attestata in Aristofane, cf. Plat., *Prot.* 327d; Paul., *2 Cor.* 8, 10: ἀπὸ  
πέρυσιν [*ab anno priorē*]). Questa epistola riguarda il caso di Alessandro, monaco 'giovannita' e  
ordinato vescovo da Giovanni Crisostomo, già fortemente osteggiato da Teofilo, che votò per il  
suo esilio nel 403 (cf. N. Russell, *Theophilus of Alexandria*, London-New York 2007, 30-32); ivi  
anche l'allusione alla questione crisostomica, che Sinesio sembra voler dichiarare chiusa – sulla

Ἐπὶ πᾶσιν εὐχου περὶ ἐμοῦ· [...] ὡς αὐτὸς ὀκνῶ περὶ ἐμαντοῦ τι φθέγξασθαι πρὸς θεόν· ἅπαντα γὰρ εἰς τὸναντίον μοι περιίσταται διὰ τὴν ῥησοκίνδυνον τόλμαν, ὅτι ἄνθρωπος ἐν ἀμαρτίαις ἀπότροφος ἐκκλησίας ἀγωγὴν ἐτέραν ἠγμένος θυσιαστηρίων ἠψάμην θεοῦ<sup>19</sup>

«Innanzitutto prega per me [...] Gli è che non oso rivolgermi a Dio per me stesso, e tutto mi si volta contro, per l'audacia spericolata che ebbi nell'abbracciare l'altare di Dio, mentre altro non ero che un peccatore educato fuori della Chiesa, fornito di una diversa formazione spirituale»,

passo che va interpretato non come testimonianza di una 'conversione', piuttosto tardiva, dal 'paganesimo' al Cristianesimo, ma nel senso che egli, come già Ambrogio in Occidente, aveva avuto altra mira per la sua vita che quella di un *cursus* ecclesiastico. E inesperto di canoni conciliari (i νόμοι ἱεροί dell'ep. 67), ignaro delle Scritture, si dichiara nella breve ep. 13 (fine gennaio 412), al sacerdote Pietro:

ταῦτα καὶ πείθει τὴν πόλιν ὑπὲρ ἡμῶν εὐχεσθαι· δεῖ γὰρ αὐτὴν ἐντεῦθεν ἤδη τὴν τῆς ἐφ' ἡμῖν ἀβουλίας αἴσθησιν δέξασθαι, ἥτις ἐκάλεσεν εἰς ἱερωσύνην οὐχ ᾧ παρρησία τίς ἐστι πρὸς θεὸν ὅλου δήμου διαβάντι προεύξασθαι, ἀλλ' ὅστις αὐτὸς ὑπὲρ τοῦ σωθῆναι δεῖται γενέσθαι δημαίτητος· ἐπεὶ καὶ τῆς ἐνθάδε συνόδου (πλήθος δὲ συχῶν ἱερέων) συντυχία τις ἦν ἡν ὁ νῦν καιρὸς ἤθροισεν ἐπιθεμένων ἡμῶν γράψαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ δὲ μηδὲν ἔσχον εἰπεῖν οἷον ἀκούειν εἰώθατε, συγγνώμη μὲν ἐμοί

quale forse anche Teofilo aveva rivisto la precedente posizione espressa nella celebre sinodo del 403 – con la morte del Crisostomo (14 settembre 407): καὶ Ἰωάννη τῷ μακαρίτη συστάς - τιμάσθω γὰρ παρ' ἡμῶν ἡ μνήμη τοῦ τελευτήσαντος, ὅτι πᾶσα δυσμένεια τῷ βίῳ τούτῳ συναποτίθεται. È aperta la questione se Sinesio sia stato, e fino a che punto, in contatto col Crisostomo: cf. Hoffmann, *Die Lebenswelt des Synesios*, cit., 59.

19. ep. 66 (a Teofilo), 360-365, II 186. L'espressione ἀγωγὴν ἐτέραν ἠγμένος è da intendere propriamente «j' avais une autre conduite de vie» (Roques), secondo il senso che il termine assume in Paolo, 2 ep. Tim. 3, 10: σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ (Sinesio non affermerebbe qui di aver avuto una formazione non cristiana, ma di essere vissuto come chi non è destinato al sacerdozio; vd. anche la nota seguente; per Chr. Lacombrade, *Synesios de Cyrène, Hymnes*, Paris 1978, IX-X, Sinesio vorrebbe dire «qu'il n'a pas eu d'autres maîtres, à l'école des rhéteurs, que les grands écrivains de la Grèce antique»). Cf. anche ep. 41, 121-123, I 44: καὶ ἔζων μετ' ἀγαθῶν τῶν ἐλπίδων, ὡσπερ ἐν ἱερῷ περιβόλῳ τῷ κόσμῳ ζῶν ἄφρονος ἀνεμίνον, εὐχῆ καὶ βιβλίου καὶ θήρα μερίζων τὸν βίον e alcuni passi in ep. 105 (29-31, II 236: οἶσθα γὰρ ὡς, ὅταν ἀνακύνω τῶν βιβλίων, ἐπιρρεπῆς εἰμι πρὸς ἅπασαν παιδίαν; 113-114, II 240: ἐπεὶ καὶ φιλοπαίγιμον ὢν, ὅς γε παιδόθεν αἰτίαν ἔσχον ὀλομανεῖν τε καὶ ἵπομανεῖν πέρα τοῦ δέοντος).

τοῦτο, ἔγκλημα δὲ ὑμῖν, ὅτι τὸν οὐκ εἰδότα τὰ λόγια τοῦ θεοῦ τῶν εἰδόντων ἀνθείλεσθε.<sup>20</sup>

«La città deve ormai prender coscienza dell'imprudenza che commise quando chiamò al sacerdozio uno come me, che non ha sufficiente confidenza per presentarsi a Dio e pregarlo per il suo popolo, e che al contrario ha bisogno delle preghiere del popolo per la salvezza propria. Dico questo anche in concomitanza della sinodo che qui si tiene, con concorso di molti prelati, e che le circostanze han voluto fosse convocata proprio quando m'accingevo a scrivervi. Se non dovessi saper dire nulla di quanto siete soliti udire, la cosa dovrà sonare venia per me e biasimo per voi, che avete preferito a un esperto uno ignaro di Sacra Scrittura».

L'*ep.* 11, al clero della sua diocesi, scritta agli esordi dell'ufficio episcopale, esprime efficacemente lo stato d'animo del filosofo contemplativo strappato dalla sua *σχολή* e calato contro voglia nella *πράξις*:<sup>21</sup>

Ἐγὼ δὲ πολλοὺς ἂν θανάτους ἀντὶ τῆσδε τῆς λειτουργίας<sup>22</sup> εἰλόμην· οὐ γὰρ κατ' ἑμαυτὸν εἶναι τὸν κόσμον ἐλογιζόμεν τοῦ πράγματος. θεοῦ δὲ ἐπενεγκόντος οὐχ ὅπερ ἦτουν, ἀλλ' ὅπερ ἐβούλετο, εὐχομαι τὸν γενόμενον νομέα τοῦ βίου γενέσθαι καὶ τοῦ νεμηθέντος προστάτην.<sup>23</sup>

20. *ep.* 13, 12-22, I 25. Questa lettera è scritta, secondo Roques, a fine gennaio del 412 (è retrodatata al 407 da T. D. Barnes, *When did Synesius become Bishop of Ptolemais?*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 27 [1986] 93 s., ma cf. *infra*, n. 59), e annuncia quella festale per la Pasqua. Può trattarsi, per quanto detto, di affettata modestia, o piuttosto del disagio che doveva avvertire – e non lui solo fra i vescovi cristiani (cf. Greg. Naz., *ep.* 124: συνόδους γὰρ καὶ συλλόγους πόρρωθεν ἀσπαζόμεθα, ἐξ οὗ μοχθηρῶν πεπειράμεθα τῶν πολλῶν, οὕτω γὰρ εἰπεῖν μέτριον e *ep.* 130, 1-2, *ibid.* 19 s.: Ἐγὼ μὲν οὕτως, εἰ δεῖ τάληθές γράφειν, ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων, ὅτι μηδεμιᾶς συνόδου τέλος εἶδον χρηστὸν μηδὲ λύσιν κακῶν μᾶλλον ἐσχηκός ἢ προσθήκη. αἰεὶ γὰρ φιλονεικία καὶ φιλαρχία [...] καὶ λόγου κρείττονες καὶ θάπτον ἂν τις ἐγκληθεῖη κακίαν ἐτέροις δικάζων ἢ τὴν ἐκείνων λύσειε; cf. anche *ep.* 40. 41. 44, I 49-53 e 56-57 – per sinodi e concilii, spesso rissosi). La sinodo alla quale qui si allude dovrebbe essere quella stessa assemblea della quale si parla in *ep.* 66 (cf. Roques, in Garzya-Roques I 114, n. 19).

21. Queste lettere di Sinesio vescovo, e soprattutto quelle al clero o a singoli esponenti di esso, tendono a essere 'lettere aperte', a un pubblico più vasto, comprendente l'insieme della comunità cristiana. Cf. K. Piepenbrink, *Selbstverständnis und Selbstdarstellung des Synesios von Kyrene als Bischof*, in Seng-Hoffmann 73-95 (rif. a 94: «Die meisten Briefe des Synesios nicht bestimmte Empfänger exklusiv ansprechen: die Episteln etwa, die an einzelne Kleriker gerichtet sind, wenden sich meist zusätzlich an den gesamten Klerus in der Provinz und oft darüber hinaus an die ganze christliche Bevölkerung»).

22. *λειτουργία* è il termine classico ad indicare il servizio del culto in quanto servizio pubblico, (cf. Arist., *pol.* 1330a 13), mutuato dalla tradizione testamentaria e dalla letteratura cristiana. Cf. S. Vollenweider, *Neoplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985, 206, n. 226.

23. *ep.* 11, 4-6, I 23. La clausola del passo (εὐχομαι ~ προστάτην) è resa da Roques: «je prie le Dispensateur de vie d'être aussi le protecteur du bien dispensé» (col richiamo a *ep.* 96, 6-7, II 219, dove ricorre la medesima espressione); cf. Plat., *leg.* 11, 931d: ἀλλ'οὐκ ἂν ποτε δίκαιοι

«Ma quanto a me, avrei preferito morire più volte invece di assumere questo ministero, ché ritenevo non a mia misura il prestigio della carica. Ora però che Dio ha imposto non ciò che chiedevo, ma ciò ch'egli ha voluto, lo prego, dopo essersi fatto pastore della mia vita, di farsi protettore del còmpito assegnatomi».

Uomo che ha vissuto la giovinezza nella quiete della ricerca filosofica (ὁ γὰρ ἐννεάσας<sup>24</sup> τῇ κατὰ φιλοσοφίαν σχολῇ) e nella contemplazione dell'Essere aliena dall'attività pratica (καὶ θεωρία τῶν ὄντων ἀπράγμων<sup>25</sup>), le cui sole preoccupazioni avevano riguardato la propria vita corporale e il suo essere un cittadino della sua πόλις, come potrebbe ora bastare a continui gravosi impegni? (καὶ τοσοῦτον ὁμιλήσας φροντίσιν ὅσον ἀφοσιώσασθαι τῷ μετὰ σώματος βίῳ καὶ τῷ πολίτης γεγονέναι πόλεως πῶς ἀρκέσω μερίμναις ἐχούσαις συνέχειαν;); e come applicandosi a un turbine di affari potrebbe ancora dedicarsi alle bellezze della vita intellettuale, che esige beata tranquillità, e senza la quale a lui, e agli altri come lui, la vita non è vita (ἢ πῶς ἐμαυτὸν ἐπιδοῦς ὄχλῳ πραγμάτων ἔτι προσβαλῶ τοῖς νοῦ κάλλεσιν, ἃ μόνης ἐστὶ καρποῦσθαι τῆς μακαρίας σχολῆς, ἥς χωρὶς ἐμοὶ καὶ τοῖς ὁμοίοις ἐμοὶ ἅπας ὁ βίος ἀβίωτος;<sup>26</sup>):

ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν εἰδείην· τῷ θεῷ δὲ φασὶ πάντα δυνατά, καὶ τὰ ἀδύνατα.<sup>27</sup>  
αὐτοὶ τε οὖν ὑπὲρ ἐμοῦ χειρὰς ἱκετίδας ἄρατε πρὸς θεὸν καὶ τῷ τε ἐν ἅστει δῆμῳ καὶ ὅσοι κατ' ἀγροὺς ἢ κωμητικὰς ἐκκλησίας ἀυλίζονται τὰς ὑπὲρ ἡμῶν εὐχὰς καὶ κοινῇ καὶ καθ' ἓνα πᾶσι παρεγγυήσατε. εἰ γὰρ μὴ

νομεῖς εἶεν ἀγαθῶν, ὃ δὴ φάμεν ἥκιστα θεοῖς εἶναι πρέπον («giammai gli dèi sarebbero giusti dispensatori dei beni, cosa che sosteniamo si addice minimamente a essi»). Per προστάτης, «patrono», in riferimento a Dio, cf. Greg. Naz., *or.* 43, 56: θεὸν ποιεῖται προστάτην.

24. ἐννεάζω è di raro impiego: compare per la prima volta in Ippocrate, *aph.* 2, 54, in allusione alla statura alta, ritenuta segno di pregio quando si è giovani (μεγέθει δὲ σώματος, ἐννεάσας μὲν, ἐλευθέριον καὶ οὐκ ἀηδὲς ἐστίν).

25. Discutibile la traduzione di Garzya 1989, 97: «Io ho dedicato la gioventù all'ozio filosofico e alla contemplazione, lungi dall'azione, dell'essere astratto»; meglio Roques: «car moi qui ai vécu ma jeunesse dans le loisir philosophique et dans une contemplation des réalités essentielles exempte de tout souci». θεωρία τῶν ὄντων è tecnicismo platonico – e patristico: cf. il luogo di Gregorio di Nissa citato *supra*, n. 15 e anche, dello stesso, *hom. 6 in Cant.*: τῶν ἀοράτων θεωρία, nonché già Origene, *c. Cels.* 3, 56: πάντα δὲ πράττειν ὑπὲρ τοῦ τυχεῖν τῆς θεοῦ κοινωνίας καὶ τῆς τῶν νοητῶν καὶ ἀοράτων θεωρίας – in allusione alla ricerca degli intelligibili, lo *status* più alto della filosofia, attingibile dal solo νοῦς. Cf. già Plat., *resp.* 7. 517d: τί δέ; τόδε οἶει τι θαυμαστόν, εἰ ἀπὸ θεῶν, ἦν δ' ἐγώ, θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος; per il senso che qui assume ἀπράγμων; *ibid.* 10, 620c: βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμωνος.

26. Per βίος ἀβίωτος (vd. anche *ep.* 66, 125, II 178), cf. Eur., *Hipp.* 821; Ar., *Pl.* 969.

27. Cf. Roques, in Garzya-Roques, *ad l.*, 112, n. 9.



ἔρημος ἀπολειφθεῖν θεοῦ, τότε γνώσομαι τὴν ἱερωσύνην οὐκ ἀπόβασιν οὖσαν φιλοσοφίας, ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν.<sup>28</sup>

«Io non saprei come; ma a Dio, dicono, “tutto è possibile”, anche l'impossibile. Levate voi dunque per me le mani supplici a Dio e ordinate che si preghi per me, in pubblico e in privato, a tutto il popolo della città e a quanti abitano nelle campagne o frequentano le chiese dei borghi. Se infatti non sarò abbandonato da Dio, riconoscerò che il sacerdozio è non un distacco verso il basso dalla filosofia, ma un'ascesa verso di essa».

Dal canto loro, gli *Inni* sono pervasi da afflato religioso, che regge, dal profilo ideologico, su una difficile, e talora precaria, operazione per contemperare Cristianesimo e persistente – e spesso prevalente – platonismo (e caldaismo), e non solo a riguardo delle scelte semantiche.<sup>29</sup> Se nei cosiddetti *Christushymnen*, pur per lo più 'platonizzanti' (*hymn.* 6-8<sup>30</sup>), è esplicito il riferimento a Cristo e agli aspetti fondamentali della cristologia (*hymn.* 6 in particolare può essere un tentativo di trasposizione lirica di un'omelia natalizia),<sup>31</sup> negli altri è arduo separare il neoplatonico dal cristiano, sebbene la

28. Sulla formula conclusiva, cf. Vollenweider, *Neoplatonische und christliche Theologie*, cit., 208 e Roques, in Garzya-Roques, I, 112, n. 11.

29. Cf. E. Corsini, *Ideologia e retorica negli Inni di Sinesio*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*, Messina 1984, 351-377.

30. Nella serie andrebbero inclusi anche gli *Inni* 3-5, con al centro il Figlio nell'ambito di una visione trinitaria che anche i Padri cristiani avrebbero potuto sottoscrivere.

31. Cf. Criscuolo, *Sull'Inno sesto*, cit. Può sorprendere che nei *Christushymnen*, che si possono definire in senso largo 'cristologici', il nome di Cristo ricorra solo a 6, 4, come Ἰησοῦ Σολυμῆις, laddove a 7, 5 Cristo è alluso solo come γόνε κύδιμε παρθένου («glorioso figlio di una vergine»), e così anche a 8, 2-3: γόνε παρθένου / ὕμνω Σολυμηίδος. 11-13 (= 28-30): στεφανηφόρε, κύδιμε, / σέ, πάτερ, πάϊ παρθένου / ὕμνω Σολυμηίδος, e in contesti trinitari solo come Figlio. È in *hymn.* 3 che ricorre il *nomen* Χριστός, in riferimento alla generazione del Figlio dal Padre e indi al parto della Vergine (4-11: ἄρρητοι πατρός βουλαὶ / ἔσπειραν Χριστοῦ γένναν· / ἄ σεμνὰ νύμφας ὠδὶς / ἀνθρώπου φῆνεν μορφάν, / ὃς θνατοῖσιν πορθμευτὰς / ἦλθεν φωτὸς παγαίου· / ἄ δ' ἄρρητός σευ βλάστα / αἰώνων οἶδεν ρίζαν: «I disegni ineffabili del Padre seminarono la nascita di Cristo. L'augusto travaglio della Sposa manifestò in forma umana colui che venne ai mortali traghettatore di luce sorgiva; eppure la tua germinazione ineffabile conosce la radice dell'eternità»; gli ultimi due versi vanno intesi, come chiarito in Gruber-Strohm, *ad l.*197, nel senso che il Figlio «ist Schöpfer und Herr der Zeit», il Padre è invece «Herr der Ewigkeit»). Si noti la frequenza negli *Inni* di φαίνω nelle varie forme, cosa che potrebbe celare la nota diffidenza dei 'platonici' per l'incarnazione di un dio. Nelle epistole Cristo è raramente nominato: nelle *ep.* 41 (due occorrenze), 42 (sei occorrenze), 66 (due occorrenze), oltre che nell'*ep.* 9, un 'biglietto' (forse del 412) a Teofilo a congratulazione per la lettera pasquale. Sotto questo aspetto, Sinesio rifletterebbe, secondo C. J. de Vogel, *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground*, «Vigiliae Christianae» 39 (1985) 1-62 (cf. 22), una tendenza di quegli scrittori cristiani che cercarono di dare uno *status* razionale e più o meno filosofico alla fede, «and did so even without mentioning the name of the Person after whom Christians bear their name». Tuttavia, per quanto riguarda gli *Inni*, Seng, *Untersuchungen*, cit., 291, osserva: «Spezifisch christliche bzw. für christliche Redenweise besonders charakteristische Ausdrücke finden sich

sua ‘teologia’ trinitaria (soprattutto nei primi due *Inni*), pur neoplatonicamente formulata – ma è noto che il ‘platonismo’ aveva nutrito il linguaggio teologico giudaico-alessandrino e cristiano sui *μυστήρια*,<sup>32</sup> e di conseguenza le due ‘teologie’ venivano a incontrarsi e spesso a coincidere, sia pure talora in termini conflittuali<sup>33</sup> – non presenti nella sostanza elementi inconciliabili con il *δόγμα* cristiano.<sup>34</sup> Ma gli *Inni* sono poesia per ‘iniziati’ (μένε μοι, θρασεῖα φόρμιγξ, / μένε, μηδὲ φαῖνε δῆμοις / τελετὰς ἀνοργιάστοις<sup>35</sup>), o piuttosto colloqui con sé stesso, nell’ambito della sua propria visione della *θεωρία* quale *supra* più volte

bei Synesios nur wenige. Sie erscheinen zwar in allen Hymnen, doch sind bezeichnende Unterschiede festzustellen, entsprechend den verschiedenen Arten christlichen Sprachgebrauchs, die bei Synesios auftreten» e 323: «Christlicher Ausdruckweise entstammen nicht nur bestimmte Wörter und Wendungen in den Hymnen des Synesios, sondern mehrfach auch der spezifische Gebrauch eines Ausdrucks, der in anderen Kontexten ganz gewöhnlich ist».

32. Cf. Chr. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987 (in part. 103 e 116-148).

33. Cf. H. Dörrie, *Was ist “spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, in Id., *Platonica minora*, München 1976, 522: «Für die spätantike Kirchen- und Dogmengeschichte ist der Platonismus nicht darum ein interessantes Phänomen, weil Kirchenlehrer ab und an (und gar nicht ganz selten) aus dem Arsenal des Platonismus Waffen entliehen – das läuft wohl in fast allen schweren Auseinandersetzungen mit unter, daß man den Gegner mit seinen einigen Waffen zu schlagen versucht. Viel wichtiger scheint dies zu sein: in seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden». Dörrie, in breve, negava la liceità di parlare di un ‘platonismo cristiano’, almeno nel senso voluto da E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964 (trad. it. a c. di E. Peroli, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica* Milano 1992): per lo studioso tedesco il ‘platonismo’ dei Padri sarebbe ridotto ai *Formalen* (per una critica di questa posizione, vd. C. Moreschini, *I Padri Cappadoci*. Storia, letteratura, teologia, Roma 2008, 162-167).

34. Cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., soprattutto 332-335 (332: «Die Hymnen des Synesios sind sprachlich sehr stark durch Chaldaisches und Neuplatonisches geprägt, durch Christliches hingegen in sehr viel geringerem Umfang»; 333: «Synesios entwickelt so von Porphyrios ausgehend eine trinitarische Gottesvorstellung, für welche die Gleichrangigkeit der göttlichen Personen konstitutiv ist, wie sie orthodoxer christlicher Lehre entspricht»); si aggiunga che influenzato da Plotino e da Porfirio – e non da Giamblico – è il ‘platonismo’ dei Cappadoci, in primo luogo dei due Gregori. Cf. anche Garzya, *Ai margini*, cit., 229-230: «In Sinesio non vi è nessuna concessione al subordinazionismo di alcuni ambienti neoplatonici o cristiani; le tre ipostasi sono insieme autonome e uguali, distinte e indissociabili: *μονὰς εἶ τριάς ὄν* 1, 117. Questo permette al filosofo di identificare le tre entità della sua triade con le tre persone della Trinità cristiana». Vd. anche M. Di Pasquale Barbanti, *Elementi neoplatonici nella dottrina trinitaria di Sinesio di Cirene*: *Inni II e IX*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*, Roma, 2008, 413-433 e *infra*, §6.

35. Cf. *hymn.* 9, 71-73: «L’arresta, ti prego, lira ardita, t’arresta, non disvelare i misteri al volgo dei non iniziati», il che è coerente con quanto espresso dal Nostro in altri testi (cf., p. es., l’*ep.* 143, sulla quale *infra*, n. 73). L’*Inno* 9, per A. Dell’Era «una sorta di manifesto» della nuova poesia sinesiana (*Sinesio di Cirene, Inni*, Roma 1968, 7; cf. anche Seng, *Untersuchungen*, 325 s.; I. Baldi, *Ordine o disordine negli Inni di Sinesio?*, in Seng-Hoffmann, 144-163), quale che sia la sua collocazione cronologica, ha funzione proemiale alla raccolta (Corsini, 364 ss., richiama a parallelo, la *Praefatio* di Prudenzio ai suoi *Inni*). Cf. in questo volume i contributi dello stesso Baldi e di O. Vox.

segnalata e della filosofia come il più indicibile ‘mistero’ fra di quelli indicibili.<sup>36</sup> Non resta dunque che muovere, alla ricerca della ‘religione’ di Sinesio e del suo cristianesimo, dall’assunto formulato nel 1935 da E. Hoffmann: «sein Platonismus war schon anfangs so christlich wie sein Christentum zeitlebens neuplatonisch blieb».<sup>37</sup>

2. Un breve e selettivo cenno al recente dibattito.<sup>38</sup> Se J. Bregman ritiene che si può affermare che Sinesio fosse stato un cristiano solo a partire dall’accettazione della dignità episcopale e dalla presa di possesso del suo ufficio e la sua ‘conversione’, maturata alla scuola di Ipazia, sarebbe stata ‘conversione’ alla filosofia, e che avrebbe fatto parte per tutta la vita di un gruppo di iniziati alessandrini coi quali condivideva gli ἀπόρρητα della filosofia (così come appare da alcune lettere),<sup>39</sup> per Cameron-Long<sup>40</sup> il Nostro nacque cristiano e fu cristianamente educato («[Synesius] was in fact born and raised a Christian»). Sulla stessa posizione è notoriamente Roques (Synésios [...] était né dans une famille chrétienne, ce qui en 370, et plus encore en Cyrénaïque, n’offre rien d’étonnant)<sup>41</sup>; la sua ‘conversione’ riguarderebbe non la professione religiosa, ma il passaggio alla filosofia («Die Bekehrung hat mit seinem Verhältnis zum Christentum nichts zu tun»; «Von einer Bekehrung im Sinne der Annahme des Christentums ist bei Synesios also nicht die Rede»)<sup>42</sup>. J. Gruber, coeditore della

36. ep. 137: cf. *infra*, n. 73.

37. E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», phil. hist. Kl. 1934-1935, 147.

38. Per un quadro organico delle interpretazioni sinesiane, soprattutto in relazione agli *Inni*, cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 15-27.

39. Bregman, *Synesius of Cyrene*, cit., 19 e 183 s. Si tratterebbe di una di quelle conversioni discusse da A. D. Nock, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (*La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it. di M. Carpitella, Bari-Roma 1985). Di conversione alla filosofia (con accostamento a quella di Giuliano imperatore) parla I. Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart 2008. Precedentemente, Lacombrade, *Synésios de Cyrène*, cit., e H. I. Marrou, *La ‘conversion’ de Synésios*, «Revue des Études Grecques» 65 (1952) 474-484, in part. 479 (dello stesso cf. anche *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in A. Momigliano [ed.], *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 126-150) avevano posto la ‘conversione’ di Sinesio al cristianesimo al tempo della missione a Costantinopoli quale esito di una profonda inclinazione e indi maturata gradualmente sino all’ascesa all’episcopato.

40. Cf. Cameron-Long, cit., in part. 28-34: Sinesio sarebbe stato battezzato nel 401, al ritorno da Costantinopoli (vd. *infra*, n. 44), in osservanza di un voto, al quale si alluderebbe nel segmento autobiografico di *hymn.* 1, 428-495.

41. Cf. D. Roques, *Les Hymnes de Synésios de Cyrène: chronologie, rhétorique et réalité*, in Y. Lehmann et alii (edd.), *L’hymne antique et son public*, Turnhout 2007, 323; dello stesso, cf. anche *Les religions de la Cyrénaïque tardive et protobyzantine (IV<sup>ème</sup>-VII<sup>ème</sup> s.)*, «Atti della Accademia Pontaniana», n. s. 52 (2003) 97-137.

42. Cf. T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemaïs*, München-Leipzig 2001, 23, e 191 s., n. 205. Il lavoro di Schmitt ha un notevole limite,

più recente edizione critica degli *Inni*, ritiene invece che in mancanza di espliciti riferimenti, non ha senso discutere se Sinesio sia stato cristiano già prima dell'elezione a vescovo, e se fu solo in quell'occasione battezzato, e se in precedenza abbia osservato il periodo di formazione del catecumenato; egli tuttavia «war sicher einer der großen *homines religiosi* jener erregenden Epoche der spätantiken Geistesgeschichte, ein Neuplatoniker von tiefer Frömmigkeit, dogmatischen Querelen abhold, der von der christlichen Religion das akzeptierte, was mit seinem Wahrheitverständnis vereinbar war»,<sup>43</sup> e il suo *Wahrheitverständnis* restava neoplatonico.

3. Può ritenersi che già all'epoca della missione costantinopolitana<sup>44</sup> Sinesio fosse cristiano, o almeno fortemente avviato verso il Cristianesimo: nel lungo squarcio autobiografico di *hymn.* 1 (428-495), egli, nel rendere grazie al «Signore del grande universo» (428-429: *μεγάλου / κοίρανε κόσμου*) per il felice esito della missione e per il ritorno in patria, e nel rievocare i travagli sopportati, confessa di aver frequentato, supplice e bagnando il suolo di pianto, tutti i templi elevati per la celebrazione «dei tuoi santi misteri» (449-458: *Νηοὶ δ' ὀπόσοι / δάμηθεν, ἄναξ, / ἐπὶ σαῖς ἀγίαις τελετηφορίαις / ἐπὶ πάντας ἔβαν πρηγῆς ἰκέτας / δάπεδον βλεφάρων / δεύων νοτίσι / μή μοι κενεᾶν / ὄδον ἀντᾶσαι*: «Quanti templi, o sire, sono stati elevati per la celebrazione dei tuoi santi misteri, tutti li ho visitati prosternandomi da supplice, bagnando il suolo con le lacrime delle mie palpebre, per impedire che a vuoto andasse il mio viaggio»); né quanto segue nel carne può essere interpretato nel senso che avesse visitato anche templi pagani sulle due sponde del Bosforo, templi che, verisimilmente, nell'età di Arcadio più non esistevano, o che per lo meno era politicamente pericoloso frequentare: (459-473: *ἰκέτευσα θεοῦς / δραστήρας*,

rilevato già dai recensori (H. Seng, «Gymnasium» 110 [2003], 290-293; A. Demandt, «Byzantinische Zeitschrift» 97 [2004], 250-252; H. Harich-Schwarzbauer, «Gnomon» 78 [2006] 401-408), nello svilire la *Bekehrung* sinesiana, che non avrebbe implicato una nuova orientazione religiosa o filosofica, ma solo il suo passaggio da carrierista-cortigiano a letterato 'privato'.

43. Cf. Gruber, in Gruber-Strohm, 13-14 (*ibidem*: «Bei aller Diskussion darüber, ob Synesios vor der Wahl zum Bischof schon 'heimlich' Christ war oder nicht, ob er bereits getauft war oder zum Kreis der Katechumenen gehörte, dürfen zwei Tatsachen nicht übersehen werden») e cioè la mancanza nelle epistole, e nei riferimenti autobiografici di altri scritti, di allusione a un catecumenato, l'evidente professione neoplatonica e nel carattere politico delle *Außerungen* negli scritti del periodo dell'episcopato; se la seconda *Tatsache* può aver riscontro, la prima può spiegarsi come *argumentum ex silentio*.

44. La datazione tradizionale al 399-402 (accolta anche da Hagl, cit., 63 s.) di tale missione assolta dal Nostro, e della quale è testimone il *De regno*, è messa in discussione da Cameron-Long, cit., 91-102, che l'anticipano al 397-400 (vd. anche Schmitt, cit., 243-250; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 106; H. Seng, *Auf dem Weg nach Konstantinopel: Die gescheiterte zweite Reise des Synesios in die Hauptstadt*, in P. Cavallero-D. Frenkel-D. Buzón [edd.], *Koronis*. Homenaje a Carlos Ronchi, Buenos Aires 2003, 305-314). come si è detto (cf. *supra*, n. 40), Cameron-Long pongono il battesimo di Sinesio nel 401.

ὄσοι / γονόεν Θρήκης / κατέχουσι πέδον, / οἳ τ' ἀντιπέρην / Χαλκηδονίας / ἐφέπουσι γύας, / οὓς ἀγγελικαῖς / ἔστεψας, ἄναξ, / αὐγαῖσι, τεοὺς / ἱεροὺς προπόλους· / σύν μοι μάκαρες / ἐλάβοντο λιτᾶν, / σύν μοι πολέων / ἐλάβοντο πόνων).<sup>45</sup> C'è di più: in *hymn.* 3, nel quale, come visto, compare a 5 il nome Χριστός,<sup>46</sup> Sinesio si rivolge al Padre e a Cristo per ottenerne l'aiuto nella difficile missione affidatagli dalla sua città presso l'imperatore, alla quale v'è indubbia allusione (36-39: νεῦσον μὲν μύθοις πειθῶ, / νεῦσον δ' ἔργοισιν κῦδος, / ἀρχαίαις πρέψαι φάμαις / ταῖς Κυράνας καὶ Σπάρτας).

È pertanto improbabile vedere nei θεοὶ δραστήρες di *hymn.* 1 «gli dèi ministri, dèmoni che fungono da intercessori fra la divinità trinitaria e il mondo visibile»<sup>47</sup> e quindi la testimonianza di un persistente politeismo di Sinesio. Già N. Terzaghi, sulla scia di U. v. Wilamowitz e R. Keydell, intendeva δραστήρας nel senso di «Dei ministri, quos venerabundus Synesius adibat ut eos in precum suarum partes vocaret atque eorum auxilium et sibi et patriae suae flagitare»:<sup>48</sup> Sinesio alluderebbe ai santi martiri venerati nei loro templi sull'una e sull'altra sponda del Bosforo, o, in contesto di corte divina, agli ἄγγελοι. Terzaghi stesso intuiva nel luogo un'altra possibilità interpretativa: in riferimento a ἱεροὺς προπόλους di 470, osservava: «Illos autem plurimum apud Deum (nonne etiam apud imperatorem?) pollere poeta noster existimabat, et partim quia fortasse per eos aditum ad Arcadium habuit aut se habuisse credebat».<sup>49</sup> Si dà così la possibilità di andare oltre, verso un'interpretazione 'politica' del luogo in coerenza con la prassi del *dominatus* e della *Kaiserideologie* del Tardoantico: κοίρανος κόσμου è Dio, ma anche il βασιλεύς romano che di lui è immagine vivente, e θεοὶ δραστήρες sono i suoi ministri nella capitale, su ambedue le sponde del Bosforo, la cui intercessione per la riuscita della sua difficile

45. «Ich flehte zu den Göttern, / den hilfreichen allen / , die Trakiens fruchtbaren / Boden beschützen / und die gegenüber / die Flur Chalkedons / durchwalten, / die Du mit der Engel / Strahlenkranz / gekrönt hast, Herr, / Deine heiligen Diener; / mit mir nahmen sie, die Seligen, teil an meinen Gebeten, / mit mir nahmen sie teil an meinen vielen Mühen»: Gruber-Strohm, 63-65.

46. Cf. *supra*, n. 31.

47. Così Garzya 1989, 32 e 751, n. 32; cf. anche Id., *Ai margini*, cit., 232, e così sostanzialmente anche Gruber-Strohm, 172 *al.*: «Die Apposition 469 [ἱεροὺς προπόλους] zeigt deutlich, daß mit θεοὶ jene hilfreichen engelhaften Mächte gemeint sind [...] und die nach neuplatonischer Vorstellung zwischen dem Reich der Materie und dem Höchsten vermitteln», il che riflette l'opinione di W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, in Id., *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin 1966, 295.

48. *Synesii Cyrenensis hymni*. Nicolaus Terzaghi recensuit, Romae 1949<sup>2</sup>, 135, ad 460 s. Terzaghi peraltro scriveva a 460, senza necessità, θεοῦ (*pro* θεοῦς) recependolo dall'edizione (1567) di W. Canter. Cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 46: «Bemerkenswert ist, wie die polytheistische Redeweise der griechischen Tradition und der prägnante Sinn des Wortes gemäß christlichen Sprachgebrauch – der letztlich einen klaren Monotheismus voraussetzt – nebeneinanderstehen» (e 47, n. 7).

49. Terzaghi, *Hymni*, cit., 135.

missione, variamente e a lungo contrastata,<sup>50</sup> fu da Sinesio implorata con successo.<sup>51</sup> Nel medesimo carne, a 619-629 (ἤδη φερέτω / σφραγίδα πατρὸς / ἰκέτις ψυχά, / δεῖμα μὲν ἐχθροῖς / δαίμοσιν, οἱ γὰς / ἀπὸ κευθμώνων / ἀναπαλλόμενοι / πνεύουσι βροτοῖς / ἀθέους ὀρμάς, / σύνθημα δὲ σοῖς / ἀγνοῖς προπόλοις: «Fa' che l'anima supplice porti ormai il sigillo del Padre, a terrore dei dèmoni ostili che, balzando sù dai recessi della terra, spirano impulsi empî ai mortali e a contrassegno dei tuoi puri ministri»), vi sarebbe prova della ormai maturata decisione di chiedere il battesimo: σφραγίς è di frequente attestato nei testi cristiani in relazione a tale sacramento.<sup>52</sup>

Rientrato in Alessandria e qualche anno dopo (aprile 404, secondo Roques) congiunto in matrimonio «dalla legge di Dio e dalla sacra mano di Teofilo»<sup>53</sup> (ep. 105, 69-70, II 238) – e questo in un'epoca in cui non vi sono evidenze della vigenza per il cristiano del matrimonio sacramentale –,<sup>54</sup> doveva

50. Cf. *De insomniis* 9 e *hymn.* 3, 31 ss.

51. Cf. *De providentia* 1, 18, 6, 115A (138 Lamoureux): Ἐνταῦθα τῷ ξένῳ [scil. Synesio] καὶ εὐδαιμον ἐδόκει τὸ πάλαι χαλεπὸν καὶ οὐκέτ' ἤσχαλλε πρὸς τὴν ἀναγκαίαν μὴν δι' ἣν αὐτόπτης ἔμελλεν ἔσεσθαι τῶν θεῶν τῆς ἐπιφωτισέως: «A questo punto allo straniero sembrò di buon auspicio ciò che prima era sembrato aspro e egli non fu più infastidito da quel forzato soggiorno che gli avrebbe permesso di esser testimone oculare dell'epifania degli dèi» (alluderebbe qui all'ammissione alla presenza dell'imperatore; pertanto, i «templi» che dice di aver visitato in *hymn.* 1 potrebbero essere al contempo e templi veri e propri e i palazzi del potere).

52. Cf. Garzya 1989, 755, n. 42 (cf. anche Terzaghi, *Hymni*, cit., 154, ad 620 ss.); Marrou, *Synesius of Cyrene*, cit., 141; Cameron-Long, cit., 31-34; D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-empire*, Paris 1987, 306 (contra Gruber-Strohm, 178). Più prudente Bregman, *Synesius of Cyrene*, cit., 91-92: Sinesio avrebbe inteso 'gettare un ponte' fra il battesimo cristiano e i rituali caldaici, opinione che sembra condivisa da Tanaseanu-Döbler, *Synesios und die Theurgie*, cit., 222, che insiste sul contesto caldaico del luogo e sulla polivalenza orfica, caldaica e neoplatonica di σφραγίς (e σύνθημα). Cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 166 s.).

53. Patriarca di Alessandria dal 385 († ottobre 412). Questo personaggio (per G. Lazzati, *Teofilo di Alessandria*, Milano 1936, 7 ss., uomo di mondo più che di chiesa, prefetto più che vescovo) ebbe gravi responsabilità nella repressione antipagana che portarono nel 391 alla distruzione del Serapeo (Eunapio, *vit. soph.* 6, 11, 2, 38, 16-18 Giangr., lo definisce un Eurimedonte, il gigante odissiano [7, 5860] «che regnava sui giganti superbi», distruttore del suo popolo e di sé stesso: Θεοφίλου δὲ προστατούντος τῶν ἐναγῶν, ἀνθρώπου τινὸς Εὐρυμέδοντος); cf. E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 52-58; St. Davis, *The Early Coptic Papacy: the Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity*, Cairo-New York, 2004, 63-66, e ora K. Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford 2015, 100 ss.

54. Cf. R.-C. Gerest, *Als die Christen noch nicht in der Kirche heiraten*, in J. Martin-B. Quint (Hrsgg.), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990, 209-240 (trad. dall'originale francese: *Quand les Chrétiens ne se mariaient pas à l'Église*, in *Lumière et vie* 16 [1967] 3-32). Il matrimonio cristiano permette a Sinesio in *hymn.* 7 di pregare Cristo, «il glorioso figlio di una vergine» (5: γόνε κῦδιμε παρθένου), per la moglie: (33-41): καὶ μοι ζυγίων, ἄναξ, / ξυνήονα δεμνίων / ἀπόνουσον, ἀπήμονα, / ἐρήρον, ὁμόφρονα, / κρυφίων ἀδαήμονα / ὀράων ἄλοχον σάου· / ὄσιον δ' ἐφέπει λέχος / πανακήρατον, εὐαγές, / ἀδίκους ἄβρατον πόθοις («Conservami anche la compagna del talamo nuziale, o Signore, la sposa, in buona salute, senza affanni, fedele, concorde, ignara di colloqui segreti: ch'ella mantenga il santo letto puro, intemerato, inaccessibile

allora aver già ricevuto il battesimo, o lo ricevè contestualmente al matrimonio.<sup>55</sup> Alcuni anni dopo, il popolo di Tolemaide e la 'scelta' di Teofilo lo designarono vescovo, in deroga al secondo canone del concilio di Nicea che interdiceva l'ordinazione di un 'neofita'.<sup>56</sup> L'effettivo possesso della carica si ebbe, secondo Roques, nel gennaio del 412,<sup>57</sup> pochi mesi avanti la morte del patriarca protettore.<sup>58</sup>

4. Nell'epistola 105, scritta tra (febbraio-agosto 411, secondo Roques, che pone l'elezione episcopale al febbraio 411 e la χειροτονία al 1° gennaio 412)<sup>59</sup>, al fratello Euorzio, che fu poi suo successore sul seggio episcopale, Sinesio manifesta perplessità e reticenze sulla radicale μεταβολή che lo *status* che lo attende avrebbe comportata. Al fratello, che ne condivide l'ansia, può egli parlare a cuore aperto: la riconoscenza che dichiara per l'alto riconoscimento (*ep.* 105, 1-3, II 235: Ἀνόητος ἂν εἶην εἰ μὴ πολλὴν χάριν εἰδεῖν Πτολεμαίοις ὅτι με τοσοῦτων ἀξιοῦσιν ὄσων οὐδὲ αὐτὸς ἑμαυτόν), è condizionata dalla coscienza della propria inadeguatezza:<sup>60</sup>

Ἐγὼ δὲ καταμανθάνων ἑμαυτὸν εὐρίσκω παντάπασις ἐνδεέστερον ἢ ὡς ἀρμόσαι τῇ τῆς ἱερωσύνης σεμνότητι. καὶ δῆτα διαλέξομαι πρὸς σὲ περὶ

a desiderii illegittimi»). Quest'inno, nel quale non v'è cenno dell'attesa di un figlio (diversamente da quanto accade nel *Dione* del 404) segue di poco il matrimonio, che potrebbe essere stato contratto non nel 404, ma l'anno precedente.

55. Per Evagrio, *hist. ecl.* 1, 15, Sinesio sarebbe stato battezzato solo in occasione della consacrazione episcopale; ma cf. Cameron-Long, cit., 28-35.

56. Garzya, *Ai margini*, cit., 224, richiama i casi di Ambrogio a Milano (374) e di Nettario a Costantinopoli (381).

57. Ma cf. *infra*, n. 59.

58. Sui rapporti fra Teofilo e Sinesio, cf. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Why did Synesius become Bishop of Ptolemais?*, «Byzantion» 56 (1986) 180-195 (rist. in Id., *From Diocletian to the Arab Conquest. Change in the Late Roman Empire*, London 1990, XVI [VR]). Cf. anche Schmitt, cit., 463-465.

59. Che la lettera risalga al preciso periodo indicato da Roques è probabile, ma niente esclude che possa essere anteriore di alcuni mesi, o di qualche anno, e risalire alle prime manifestazioni dell'intenzione di Teofilo su di lui. A conclusione di essa Sinesio parla di σχολαστικοί incaricati di esaminare le sue dichiarazioni e di riferire a Teofilo (*ep.* 105, 143-145, II 241: γενουδὲ δὴ τοῦ τοῦ σχολαστικῶν εἰδέναί τε ταῦτα καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἐξαγγεῖλαι: questi σχολαστικοί sono indicati da Sinesio, *ibid.*, 77-78, II 238, in Paolo e Dioniso, due vescovi della Pentapoli: cf. Roques in Garzya-Roques II 365 e 369, nn. 29 e 55). Il tutto sembra suggerire che la lettera dovesse far parte, nelle intenzioni di Sinesio, del suo *dossier* di candidato (benché controversia) all'episcopato. D'altra parte, alcune delle datazioni proposte da Roques non sono condivise, così quella del battesimo che lo studioso francese pone nella Pasqua del 407, e della consacrazione episcopale che Lacombrade, *Synésios de Cyrène*, cit., 210-212, datava al 411 (vd. anche Liebeschuetz, *Barbarians* cit., 232). Per Hoffmann, *Die Lebenswelt*, cit., 61, la designazione episcopale sarebbe da collocare nel 410, così come proposto da Cameron-Long, 21 e n. 35; del 409 o 410 parla Gruber, in Gruber-Strohm, 12 s., ponendo nel 411 la presa di possesso della carica. Isolata è la posizione di Barnes, *art. cit.* (*supra*, n. 20), che parla del 407, datazione troppo prematura.

60. Cf. già *ep.* 96, 1-7 (*supra*, n. 24). Cf. anche *ep.* 11 e 67.

τῶν τῆς ἐμαυτοῦ ψυχῆς κινήματων· οὐ γὰρ ἔχω πρὸς ὄντινα ἄλλον ἀντὶ τῆς σῆς φύλης καὶ συντρόφου μοι κεφαλῆς. σὲ γὰρ εἰκὸς καὶ μετέχειν μοι τῶν ἴσων φροντίδων καὶ νύκτωρ ἀγρυπνεῖν καὶ μεθ' ἡμέραν σκοπεῖν ὅπως ἂν ἀγαθόν τί μοι γένηται καὶ ὅπως ἂν κακόν τι διαφύγοιμι. ἄκουε τοίνυν ὡς ἔχει τάμά, τὰ πλείω δ' ἂν αὐτῶν καὶ εἰδείης.

«Quando considero attentamente me stesso, mi trovo affatto incapace di adeguarmi alla santità di questo ministero sacerdotale. A te voglio far parte di queste emozioni dell'anima mia: non ho altri con cui discorrere a preferenza di te, che mi sei caro e sei stato allevato insieme con me. È naturale sia tu a condividere le mie ansie, a vegliare di notte, a meditare di giorno sul modo in cui io possa attingere la gioia e evitare il dolore. Ascolta, ti prego, come stanno le mie cose, anche se in gran parte tu già lo sappia».

E di séguito:

Μικρὸν ἀράμενος φορτίον, καλῶς ἐνεγκεῖν μοι δοκῶ τὸ μέχρι τοῦδε φιλοσοφίαν· διὰ δὲ τὸ δόξαι μὴ παντάπασιν αὐτῆς ἀμαρτάνειν, ἐπαινεθεὶς ὑπ' ἐνίων ἀξιούμαι μειζόνων παρὰ τῶν οὐκ εἰδόντων κρίναι ψυχῆς ἐπιτηδειότητα.<sup>61</sup> φοβοῦμαι δὲ μή, χαῦνος γενόμενος καὶ προσιέμενος τὴν τιμὴν, ἀμφοῖν διαμάρτω, τοῦ μὲν ὑπεριδόν, τοῦ δὲ τῆς ἀξίας μὴ ἐφικόμενος.<sup>62</sup>

«Mi sono assunto un peso leggero, la filosofia, e credo d'averlo finora agevolmente sopportato. Non s'è visto ch'io scendessi molto al di sotto di essa e me n'è venuta lode e alcuni che non sanno distinguere in me l'attitudine dell'anima mi han persino ritenuto capace di compiti più alti. Temo però che, se accetto per vanità la dignità maggiore, fallirò in entrambi gli scopi, finendo col trascurare il primo senza levarmi all'altezza del secondo».

Quanto detto qui – e in alcuni dei luoghi prima citati – potrebbe intendersi dettato anche da *modestiae affectatio* e richiamare, come suggerito da Garzya, il motivo del *δυσέφικτον* e quello della tendenza, comune a pagani e cristiani (è ben nota la sofferenza di Gregorio di Nazianzo di fronte alla consacrazione sacerdotale voluta dal padre Gregorio il Vecchio e indi nella travagliata vicenda dell'episcopato<sup>63</sup>), al disimpegno dalla *πράξις*. Ma v'è un di più, che verrà a

61. Per l'espressione e il concetto, Roques, in Garzya-Roques II, 362, n. 5, cita Plotino 6, 4, 11, 1-8.

62. *ep.* 105, 11-26, II 236.

63. Cf. Greg. Naz., *or.* 2, *De fuga*, conosciuta verisimilmente da Sinesio (cf. anche Vollenweider, *Neoplatonische und christliche Theologie*, cit., 206), così come, a mio avviso, aveva potuto conoscere altri testi del Nazianzeno (orazioni teologiche e *Carmina arcana*). Circa le esitazioni espresse da Sinesio per l'assunzione dell'ufficio episcopale e la loro convenzionalità, cf. anche Piepenbrink, cit., 76-79; da esse, e anche dalle sue riserve dottrinarie, emerge lo spirito di



troncare la *consuetudo* familiare: lo *status* di vescovo l'obbligherà a separarsi dalla moglie, o ad astenersi da rapporti con lei e a rinunciare a nuova figliolanza,<sup>64</sup> cosa che dichiara di non essere per nulla disposto ad accettare, e infine la sua professione di fede ad alcuni principi filosofici, non conformi ai *δόγματα* quali allora vulgati.<sup>65</sup>

Nel testo che leggiamo è più il non detto che il detto, forse all'intento di avere un chiarimento con Teofilo stesso; cerco di offrire del passo, di certo accortamente e cautamente elaborato, una ragionevole interpretazione:

ἐκεῖνο δὲ οὐδὲν μαθεῖν αὐτόν, ἀλλ' ὑπομνησθῆναι, διαλέξομαι δὲ πλείω περὶ αὐτοῦ καὶ γὰρ ἂν ἅπαντα τᾶλλα μικρὰ πρὸς ἕν τις ἂν τοιοῦτο θεῖτο. χαλεπὸν ἔστι, εἰ μὴ καὶ λίαν ἀδύνατον, τὰ δι' ἐπιστήμης εἰς ἀπόδειξιν ἔλθόντα δόγματα σαλευθῆναι· οἶσθα δ' ὅτι πολλὰ φιλοσοφία τοῖς θρυλλουμένοις τούτοις ἀντιδιατάττεται δόγμασιν.<sup>66</sup> ἀμέλει τὴν ψυχὴν οὐκ ἀξιώσω ποτὲ σώματος ὑστερογενῆ<sup>67</sup> νομίζειν, τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τᾶλλα μέρη συνδιαφείρεσθαι. τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν ἱερὸν τι καὶ ἀπόρρητον ἦγημαι καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλήθους ὑπολήψεσιν ὁμολογήσαι [...] εἰ ταῦτα καὶ οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης συγχωροῦσιν ἐμοὶ νόμοι, δυναίμην ἂν ἱεραῖσθαι· τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶ, τὰ δ' ἕξω

umiltà e il rispetto che egli avvertiva per tale ufficio e per Dio (76: «Die Geste der Demut dokumentiert den Respekt vor dem Amt wie auch gegenüber Gott»).

64. *ep.* 105, 69-75, II 238: Ἐμοὶ τοιγαροῦν ὅ τε θεὸς ὅ τε νόμος ἢ τε ἱερὰ Θεοφίλου χεῖρ γυναῖκα ἐπιδεδόκει. προαγορεύω τοίνυν ἅπαντι καὶ μαρτύρομαι ὡς ἐγὼ ταύτης οὔτε ἀλλοτριώσομαι καθάπαξ οὔθ' ὡς μοιχὸς αὐτῇ λάθρα συνέσομαι (τὸ μὲν γὰρ ἥκιστα εὐσεβές, τὸ δὲ ἥκιστα νόμιμον), ἀλλὰ βουλήσομαι τε καὶ εὔξομαι συχνά μοι πάνυ καὶ χρηστὰ γενέσθαι παῖδιά. «Bien que l'on ne dispose pas d'indications positives à ce sujet, tout porte à croire que S(ynésios) fut obligé de quitter sa femme après qu'il eut été consacré à l'épiscopat» (Roques, in Garzya-Roques II, 365, n. 25, anche per il rimando alle norme sul celibato ecclesiastico). Cf. ora anche K. Wagner, *Theophilus of Alexandria and the Episcopal Ordination of Synesius of Cyrene*, «Phronema» 29 (2014) 129-174 (cf. 141 e n. 42).

65. Wagner, cit., 131, osserva preliminarmente: «This is important, as a simple reading of his doctrinal objections in this letter does not necessarily represent Synesius views faithfully. While it will become apparent that these objections are somewhat typical for Neo-Platonists, we shall also see that Synesius was occasionally innovative in his expression and interpretation of the Neo-Platonic principles underpinning these objections».

66. Va chiarito che l'espressione τοῖς θρυλλουμένοις [...] δόγμασιν non irride e nemmeno dequalifica i δόγματα cristiani: Sinesio prende con essa le distanze dalle distorsioni e dalla 'volgarizzazione' quotidiana dei dibattiti teologici; lo stesso dicasi per τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν: la *vulgata resurrectio* non minimizza né esclude il dogma cristiano, ma ne rifiuta le interpretazioni, talora dissennate, che si hanno fra i non iniziati. Tale interpretazione trova riscontro soprattutto nel *Dione* e non è un caso che, *mutatis mutandis*, spesso il discorso di Sinesio coincida con quello di Gregorio di Nazianzo (cf. Criscuolo, *Sinesio e i θρυλλούμενα δόγματα*, cit., in part. 372-377).

67. Per ὑστερογενής (Lampe. *s. v.*, cita questo luogo sinesiano), cf. Arist., *metaph.* 1091a 33 (sulla precedenza o meno fra τὸ ἀγαθόν e τὸ καλόν).

φιλόμυθός<sup>68</sup> εἶμι διδάσκων (ἀλλ'οὐδὲ μέντοι μεταδιδάσκων, μένειν δ' ἔων ἐπὶ τῆς προλήψεως).<sup>69</sup>

Questa dichiarazione, che si chiude con una sorta di compromesso fra il filosofo e il vescovo, è per il Nostro testimonianza di verità (*ibid.* 109-111, II 240):

Καλούμενος δ' εἰς ἱερωσύνης οὐκ ἀξιῶ προσποιεῖσθαι δόγματα· ταῦτα θεόν, ταῦτα ἀνθρώπους μαρτύρομαι. οἰκεῖον ἀλήθεια θεῷ, ᾧ διὰ πάντων ἀναίτιος εἶναι βούλομαι.

«Chiamato all'episcopato, non ritengo giusto arrogarmi credenze: ne chiamo a testimoni Dio e gli uomini. La verità è attribuito di Dio e io voglio essere del tutto irreprensibile davanti a lui».

Non è dato sapere quale sia stata la reazione del patriarca Teofilo, che d'altra parte avrà avuto anche una motivazione politica per la 'chiamata' all'episcopato del Nostro, il cristiano 'platonizzante' da lui ben conosciuto (ed è Sinesio stesso a dirlo), alle riserve dogmatiche qui dichiarate; sta di fatto che il patriarca sembri non averne tenuto conto, o che si sia accontentato della dichiarazione di Sinesio di 'filosofare' in privato e di comportarsi altrimenti in chiesa;<sup>70</sup> ma certamente egli era convinto della di lui professione cristiana e soprattutto consapevole di affidarsi a persona d'indiscusso prestigio per far fronte alla precaria situazione religiosa e politica della Cirenaica.<sup>71</sup> In ogni caso

68. Cf. *infra*, n. 72.

69. *ep.* 105, 79-90. 97-101, II 239. Riporto la traduzione di Roques (*ibid.* e 365-367 per le note di commento), che ben rende il difficile testo: «Mais voici encore un point que Théophile doit, je ne dis pas apprendre, mais avoir présent à la mémoire. J'en parlerai plus longuement, car en comparaison d'une question comme celle-là tout le reste peut paraître sans importance. Il est difficile, sinon franchement impossible, d'ébranler les croyances que la démonstration scientifique a établies [dans l'âme]. Or tu sais que la philosophie s'oppose fréquemment à de certaines croyances largement répandues dans la foule. Indubitablement, je ne voudrai jamais croire que l'âme soit née après le corps. Je refuserai d'admettre que le monde et toutes ses parties se corrompent ensemble. Quant à la Résurrection, qui constitue une opinion reçue, je vois en elle une conception sacrée et mystérieuse sur laquelle je suis loin de partager les idées de la masse [...] Si les lois qui régissent notre ministère sacré vont jusqu'à accepter les croyances dont j'ai parlé, je pourrais bien exercer le ministère sacré: j'ai à part moi le goût de la spéculation et au dehors, dans la doctrine, le goût de la fabulation, sans pour autant modifier la doctrine et en laissant chacun s'en tenir à ses conceptions antérieures». Su *μεταδιδάσκω*, «enseñar otra cosa», «cambiar el pensamiento», cf. J. A. López Férez, in questo stesso volume §1.11; l'espressione *τὰ δι' ἐπιστήμης εἰς ἀπόδειξιν ἐλθόντα δόγματα* rimanda forse alle discussioni interne alla scuola di Iprazia, regolate dal metodo porfiriano d'indagine (*ἐπιστήμη* è la filosofia).

70. Così intende Russell, *op. cit.*, 27.

71. Cómputo che Sinesio riuscì bene a svolgere, fra varie difficoltà, nel breve periodo del suo governo episcopale. Cf. C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, 156-160; Piepenbrink, *art. cit.*. È da ritenere che

– osservava Garzya – Sinesio non veniva ad asserire, con le sue riserve dottrinali, «una sorta di doppia verità», ma «una presentazione diversa della verità a seconda del conveniente»;<sup>72</sup> in più, esprimeva quel disdegno per il δῆμος, da lui più volte dichiarato, proprio delle élites intellettuali pagane e cristiane.<sup>73</sup> Sarebbe grave fraintendimento vedere nella scelta compromissoria

nell'intervallo trascorso fra questa lettera e l'ordinazione episcopale, Sinesio abbia potuto chiarire la sua posizione con Teofilo stesso, la cui 'teologia' era stata a lungo, per lo meno *ante* 400 (data probabile della condanna di Origene in una sinodo Alessandrina da lui presieduta), impregnata di origenismo (cf. Clark, cit., 105-121; Russel, cit., 92; Wagner, cit., 137-140 e *infra* n. 110), e suggestionate dall'origenismo, si rivelano, come vedremo in avanti, le principali asserzioni teologiche di Sinesio nella lettera in questione, benché sia da escludere un suo coinvolgimento nella controversia su Origene (cf. anche Schmitt, *op. cit.*, 455 s.; A. Pizzone, *Christliche und Heidnische Träume: versteckte Polemik in Synesios*, De insomnia, in Seng-Hoffmann, spec. 247-256).

72. Garzya 1989, 276, n. 13 (con anche il richiamo ad Arist., *metaph.* 1, 2, 982b, 18 s., dove si sostiene che il filosofo è in certo modo φιλόμυθος, poiché μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων, e l'uomo muove alla filosofia dal θαυμάζειν). È però da notare che Sinesio ha qui presente soprattutto Platone, per il quale (cf. *resp.* 2, 382d) il μῦθος è menzogna che imita la verità a fin di utile; se così, la φιλομυθία sinesiana è motivata dall'esigenza dell'insegnamento al δῆμος, non dotato del νοῦς φιλόσοφος: δῆμῳ γὰρ δὴ καὶ φιλοσοφία τί πρὸς ἄλλα; (*ep.* 105, 104, II 239). Cf. anche Hagl, cit., 116-118).

73. In più occasioni manifestato anche da Gregorio di Nazianzo (cf., e. g., *car. arc.* 1, 8-10, 2 Moreschini Sykes: ἀλλ' ἀπὸ τῆλε / φεύγετε, ὅστις ἀλιτρός· ἐμὸς λόγος ἢ καθαροῖσιν / ἢ ἐκαθαυρομένοισιν ὄδ' ἔρχεται). Per Sinesio, significativo è il rimando all'*ep.* 143 a Erculiano, documento collocabile secondo Roques, nell'agosto del 398: in essa Sinesio rimprovera l'amico e condiscipolo, di aver rivelato, contrariamente al reciproco impegno assunto, quel che è bene tener nascosto (*ep.* 143, 2, II 285: τὰ ἄξια κρύπτεσθαι): «Tu non hai più bisogno, mio caro, di mie raccomandazioni [...] cerca piuttosto la lettera di Liside pitagorico a Ipparco e, quando la trovi, fammi il piacere di leggerla spesso. Probabilmente ti pentirai non poco delle tue non dovute rivelazioni (τάχ' ἂν ἰσχυρά σοι γένοιτο μετάνοια τῆς οὐ δεούσης ἐκφάνσεως). Invero "il filosofare per la massa" (τὸ γὰρ δαμοσία φιλοσοφέν) [...] serve solo a suscitare fra la gente dispregio per le cose divine (μεγάλης εἰς ἀνθρώπους ἤρξε τῶν θείων καταφρονήσεως). Ricordo di avere incontrato e nel passato e di recente uomini i quali, per aver ascoltato "inconsideratamente" (προαλωῶς) qualche frasetta altisonante, rifiutavano di riconoscersi per gli sprovveduti che erano (ἠπίστησαν ἑαυτοῖς ὅπερ ἦσαν ἰδιώταις εἶναι) e pieni di boria insozzavano divini dogmi (καὶ φύσης ἐμπλησθέντες ἐμόλυναν θεσπέσια δόγματα) pretendendo d'insegnare ciò che non erano riusciti ad apprendere (μεταποιήσει διδασκαλίας ὧν οὐκ εὐτύχησαν μάθησιν)» (*ibid.* 8-20; circa la lettera, pseudoepigrafa, di Liside [R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873, 601-603], cf. Roques, in Garzya-Roques II 408, n. 5). E poi, avviandosi alla conclusione, Sinesio definisce Erculiano «il suo solo amico, al massimo uno in compagnia di altri due» (*ibid.* 47-48: τοῦ μόνου φίλου ἢ μετὰ δυοῖν μάλιστα φίλου). Se l'uno degli amici è individuato in Olimpio (destinatario di *ep.* 44, 96-99, 133, 148, 149), per l'altro già W. S. Crawford, *Synesius the Hellene*, London 1901, 415 e 515-516, parlava di Isidoro di Pelusio, che sarebbe stato così allievo della scuola di Ippazia e nel cui epistolario ricorrono ben quattro lettere indirizzate a un Sinesio, che potrebbe essere il Nostro (*ep.* 1, 232, 241, 418, 483, PG 78, 330c, 350b, 416b 446b). L'identificazione in Isidoro è ripresa da Garzya 1989, (347, n. 5; 350, n. 3; 564, n. 27; 568, n. 54), e già da Lacombrade, *Synésios de Cyrène*, cit., 54-55 e 63 (perplesso Roques, in Garzya-Roques II, 409 s., n. 17, e già in Id, *Synésios de Cyrène et la Cyrenaïque du Bas-Empire*, Paris 1987, 303; prudente anche Dzielska, *op. cit.*, 42-43, che nota fra l'altro che Ippazia non è mai citata da Isidoro). P. Evieux, *Isidore de Péluse*, «Recherches de Sciences religieuses» 64,

fra fede filosofica e φιλομυθία nell'insegnamento al popolo cristiano (φιλόμυθός εἰμι διδάσκων) la convinzione di Sinesio che il «Christliches Dogma» sia per lui sullo stesso piano dei μῦθοι;<sup>74</sup> la φιλομυθία gli avrebbe consentito di ottenere la proclamazione di una verità in forma, per così dire, solo definitoria, e dotata, al limite, di quegli ornamenti narrativi, non estranei peraltro alla Scrittura, che potessero affascinare l'ascolto dei semplici fedeli, i non 'iniziati', e messi così al riparo da rischi di misinterpretazioni. In breve, l'affermazione sinesiana richiama la più volte proclamata concezione elitaria della filosofia: solo con la φιλομυθία poteva essere possibile proporre al δῆμος le verità più sublimi (*ep.* 105, 90-97, II 239):

Νοῦς μὲν οὖν φιλόσοφος ἐπόπτης ὢν τάληθοῦς συγχωρεῖ τῇ χρεΐα τοῦ ψεύδεσθαι, ἀνάλογον γάρ ἐστι φῶς πρὸς ἀλήθειαν καὶ ὄμμα πρὸς λήμην, οὗ ὀφθαλμὸς εἰς κακὸν ἂν ἀπολαύσειεν ἀπλήστου φωτός. ἢ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ σκότος ὠφελιμώτερον, ταύτη καὶ τὸ ψεῦδος ὄφελος εἶναι τίθεμαι δήμῳ καὶ βλαβερὸν τὴν ἀλήθειαν τοῖς οὐχ ἰσχύουσιν ἐνατενίσαι πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἐνάργειαν.<sup>75</sup>

«La mente filosofica, che presiede alla verità, ammette talora la necessità del mentire. C'è analogia infatti come fra la luce e la verità, così fra l'occhio e la cipa, quando l'occhio si trovi investito da un eccesso di luce che lo danneggia. Come per chi ha la vista debole giova di più l'oscurità, così ritengo che alla

1976, 331-340 (cf. 326) suggerisce che l'Olimpio, corrispondente di Isidoro, potrebbe essere lo stesso Olimpio di Sinesio (*l'ep.* 241 di Isidoro riguardante Ariani ed Eunomiani, tratta gli stessi argomenti che Sinesio tocca nell'*ep.* 44 a Olimpio e non può escludersi una consultazione fra i due). Già nell'*ep.* 137 allo stesso, Sinesio aveva sostenuto di ritenere la filosofia il segreto più segreto (*ep.* 137, 26-27, II 276: φιλοσοφίαν δ' ἐν ἀρρήτων ἀρρητοτάτοις ἔχων). Su Erculiano e i suoi rapporti con Sinesio e la scuola di Irazia, cf. Roques, *Études*, cit., 87-103; Dzielska, cit., 29-32.

74. Così Gruber, in Gruber-Strohm, 13 («Christliches Dogma steht für ihn [...] auf der gleichen Ebene wie der Mythos»).

75. Va precisato che ψεῦδος non vale qui menzogna, ma platonicamente finzione, che può essere veicolo di verità (cf. Marrou, *Synesios of Cyrene*, cit., 148, «de term grec ψεῦδος désigne moins ici des mensonges que des fictions»); Sinesio ha di certo presente il celebre passo esiodo del proemio di *theog.* 27-28, dove le Muse dicono di saper dire il vero, ma anche menzogne simili al vero: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι). L'allusione alla φιλομυθία riflette la consapevolezza di dover presentare al suo nuovo pubblico, non tutto costituito da πεπαιδευμένοι, i μυστήρια cristiani *sub specie fabulae*, secondo i modi e la lettera del testo evangelico. La necessità che si adegui il linguaggio filosofico alle capacità degli uomini, appare essere per il Nostro dovere del filosofo e del suo essere un Elleno per l'iniziazione ai segreti delle Cariti e per il pieno possesso della παιδεία: cf. *Dio* 4, 42c: Ἄξιόν γάρ ἐγὼ τὸν φιλόσοφον μηδ' ἄλλο τι κακὸν μήδ' ἄγροικον εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ Χαρίτων μυεῖσθαι, καὶ ἀκριβῶς Ἑλληνα εἶναι, τοῦτ' ἔστι δύνασθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξομιλῆσαι, τῷ μηδενὸς ἀπείρως ἔχειν ἐλλογίμου συγγράμματος e *ibid.* 5, 43a-b: Καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς φιλόσοφος συνέσται μὲν ἑαυτῷ τε καὶ τῷ θεῷ διὰ φιλοσοφίας, συνέσται δὲ τοῖς ἀνθρώποις διὰ τῶν ὑφειμένων τοῦ λόγου δυνάμεων· ἐπιστήσεται μὲν οὖν ὡς φιλόλογος, κρινεῖ δὲ ὡς φιλόσοφος ἕκαστόν τε καὶ πάντα. Cf. anche *supra*, n. 66.

massa sia di giovamento la finzione e dannosa la verità, a quanti non abbiano la forza di affissare lo sguardo nella chiarezza delle essenze».

5. Che Sinesio abbia ricevuto il battesimo nel 404 o poco prima, o anche, come alcuni ritengono, solo in occasione della consacrazione episcopale, è, tutto sommato, questione secondaria; è però importante, ai fini del prosieguo di questo discorso, accertare quale fede egli abbia dovuto dichiarare all'atto della sua adesione al Cristianesimo e se essa possa riconoscersi nei punti qualificanti degli *Inni* e nelle riserve avanzate nell'*ep.* 105. Soccorre a tal proposito un luogo di Gregorio di Nazianzo.

Avviandosi alla conclusione dell'orazione 40, *Περὶ βαπτίσματος* (7. I. 381), il Cappadoce offre un'*expositio fidei* che il catecumeno deve professare, *conditio sine qua non* per il conferimento del battesimo; i singoli *capita* sono introdotti dall'imperativo *πίστευε* e richiamano il simbolo niceno con dei tratti che anticipano quello constantinopolitano che seguì nello stesso anno 381: essa doveva essere in vigore non solo nella chiesa di Costantinopoli, governata al momento dell'orazione da Gregorio, ma anche in tutte le chiese "cattoliche" dell'Oriente cristiano.<sup>76</sup>

Proclamato l'insegnamento primo, la dottrina trinitaria, in nome della quale s'impartisce il battesimo (*βαπτίσω σε μαθητεύων εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος*), si aggiunge che uno solo è il nome comune alle tre Persone, quello di Dio (*ὄνομα δὲ κοινὸν τῶν τριῶν ἓν, ἡ θεότης*), poiché le tre Persone costituiscono un unico Dio, creatore dal nulla del mondo visibile e dell'invisibile, del quale è egli provvidente e che è destinato a un «cambiamento in una condizione migliore» (*πίστευε τὸν σύμπαντα κόσμον, ὅσος τε ὄρατος καὶ ὅσος ἀόρατος, ἔξ οὐκ ὄντων παρὰ Θεοῦ γενόμενον, καὶ προνοία τοῦ ποιήσαντος διοικούμενον, δέξασθαι τὴν εἰς τὸ κρεῖττον μεταβολήν*);<sup>77</sup> si definisce poi la non esistenza ontologica del male, che non è da Dio, ma opera dell'uomo e del maligno, e che s'insinua nell'uomo per disattenzione (*πίστευε μὴ οὐσίαν εἶναι τίνα τοῦ κακοῦ μήτε βασιλείαν, ἢ ἄναρχον ἢ παρ' ἑαυτῆς ὑποστάσαν ἢ παρὰ Θεοῦ γενομένην, ἀλλ' ἡμέτερον ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ τοῦ πονηροῦ, ἐκ τῆς ἀπροσεξίας ἐπεισελθὸν ἡμῖν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ κτίσαντος*);<sup>78</sup> è proclamata la dottrina del Λόγος, il προαιώνιος Λόγος,<sup>79</sup>

76. Non è nel Nazianzeno l'unica *expositio fidei*; particolarmente importante, e più marcatamente connotata in senso platonico, quella proclamata nell'*or.* 39, sull'Epifania (*τὰ Θεοφάνια*, 6 gennaio dello stesso anno 381). Cf. Dörrie, *Die Epiphanias-Predigt des Gregor von Nazianz (hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung*, in *Platonica minora*, cit., 137-153.

77. La «fine del mondo», o i cieli nuovi e le terre nuove dell'*Apocalisse* (21, 1-5; cf. 2 *Petr.* 3, 13), o l'insaturazione del «regno dei cieli» già in terra?

78. L'insussistenza del male (punto del neoplatonismo, almeno fin da Plotino), non compresa nel 'simbolo niceno' (e assente nei 'simboli' traditi da Epifanio di Salamina: vd. *infra*, n. 83), e qui introdotta come punto secondo della *professio*, riporta alla lotta contro il manicheismo, diffuso allora a Costantinopoli, presente anche altrove in Gregorio (vd. il *Carmen arcanum* 4, ed. C.

generato dal Padre al di fuori del tempo e incorporeo (τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως),<sup>80</sup> la sua incarnazione «nella pienezza dei giorni», la sua nascita ineffabile e pura da Maria (τοῦτον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεγενῆσθαι διὰ σὲ καὶ Ὑῖὸν ἀνθρώπου, ἐκ τῆς Παρθένου προελθόντα Μαρίας ἀρρήτως καὶ ἀρυσπάρως). Tutto uomo e al contempo tutto Dio (ὄλον ἀνθρώπον, τὸν αὐτὸν καὶ Θεόν), patì per la salvezza dell'uomo, liberandolo dalla condanna del peccato (τὸ κατάκριμα λύσας τῆς ἀμαρτίας); impassibile in quanto Dio, divenne passibile per aver voluto assumere la natura umana;<sup>81</sup> si fece uomo perché l'uomo potesse per lui divenire dio; fu condotto a morte a riscatto del peccato, fu crocifisso e sepolto, nella misura in cui potesse solo assaggiare la morte (τοῦτον ὑπὲρ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν ἡχθαι εἰς θάνατον, σταυρωθέντα τε καὶ ταφέντα, ὅσον θανάτου γεύσασθαι); resuscitò nel terzo giorno, risalì al cielo, per portare lassù «anche te che giaci quaggiù» (καὶ ἀναστάντα τριήμερον ἀνεληλυθέναι εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἵνα σε συναγάγῃ κάτω κείμενον). Ritornerà nella gloriosa parusia, giudicando i vivi e i morti (ἥξειν τε πάλιν μετὰ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας, κρίνοντα ζῶντας καὶ νεκρούς); allora non sarà più carne, avrà tuttavia un corpo, «ma, nel modo che lui solo conosce, sarà di un corpo divino, così da poter essere visto da quelli che l'hanno trafitto e da rimanere Dio, senza la pesantezza [della carne]» (οὐκ ἔτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματον δέ, οἷς αὐτὸς οἶδε λόγοις, θεοειδεστέρου σώματος, ἵνα καὶ ὀφθῇ ὑπὸ τῶν ἐκκενησάντων καὶ μείνῃ Θεὸς ἔξω παχύτητος).<sup>82</sup> Infine è affermata la fede nella resurrezione (della carne), nel giudizio e nella ricompensa ai buoni «secondo la bilancia di

Moreschini-D. A. Sykes, Oxford 1996) e affrontata anche dal potere politico con provvedimenti repressivi. Cf. anche Greg. Nyss., *catb. magna* 5, 11-12. 6, 3, 5. 7, 1-4. 8, 1; *anim. et res.*, PG 46, 93b, e, sul rilievo del problema nel pensiero dei Cappadoci, C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, 192-195. Sinesio tocca il problema in apertura dell'*ep. Ad episcopos contra Andronicum*, propriamente un sermone: (*ep.* 41, 1-3, I 40: Αἱ κακοποιοὶ δυνάμεις ἐν κόσμῳ συντελοῦσι μὲν τῇ χρεῖα τῆς προνοίας κολάζουσι γὰρ τοὺς ἀξίους κολάζεσθαι, εἰσὶ δὲ ὁμῶς θεομισεῖς τε καὶ ἀποτρόπαιοι: «Le potenze del male contribuiscono alla realizzazione nell'universo dei disegni della Provvidenza (puniscono infatti chi merita punizione), ma cionondimeno sono in odio a Dio e bisogna abborrirle»).

79. Cf. anche *or.* 38, 13: ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ προαιώνιος; *ep.* 101, 13: πρότερον μὲν οὐκ ἀνθρώπον, ἀλλὰ Θεὸν καὶ Ὑῖὸν μόνον καὶ προαιώνιον; *ep.* 202, 12.

80. Cf. anche *or.* 29, 2: ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεὺς, λέγω δὲ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως.

81. Gregorio ricorre alla medesima espressione in *ep.* 101, 14: ἐπὶ τέλει δὲ καὶ ἀνθρώπον, προσληφθέντα ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας, παθητὸν σαρκί, ἀπαθῆ θεότητι.

82. Di notevole importanza, anche ai fini di quanto si dirà in avanti, è il riferimento al corpo del Cristo nella parusia, corpo divino privo della παχύτης (cf. *or.* 38, 2: ὁ ἄσαρκος σαρκούται, ὁ Λόγος παχύνεται [...] τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον [...]: καὶ σαρκὸς παχύτητι; *carm.* 1, 2, 14, 21-22 e al.) assunta con l'incarnazione, e pertanto non più soggetta alla necessità dello spazio e del tempo (e ciò ha fondamento nelle apparizioni di Cristo dopo la resurrezione: cf. Marco 16, 12-13; Luca 24, 13 ss.; Giovanni 20, 19-23).

Dio» (δέχου πρὸς τούτοις ἀνάστασιν, κρίσιν, ἀνταπόδοσιν τοῖς δικαίοις τοῦ Θεοῦ σταθμοῖς).<sup>83</sup> Questa *professio fidei* richiesta al battezzando è limitata solo agli ἔκφορα della dottrina, a ciò che è definizione comunicabile al semplice fedele e non «interdetto agli orecchi della massa» (ἔχεις τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφορα καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἀκοαῖς οὐκ ἀπόρρητα); altro sarà il percorso per accedere agli ἀπόρρητα, che il neofita potrà apprendere εἴσω, per grazia della Trinità, nella vita della Chiesa e resi robusti dalla σφραγίς (τᾶλλα δὲ εἴσω μαθήσει, τῆς Τριάδος χαριζομένης, ἃ καὶ παρὰ σεαυτῷ σφραγιδι κρατούμενα).<sup>84</sup>

6. I dati che finora abbiamo evidenziati dagli scritti sinesiani – il riferimento è *in primis* agli *Inni* – sembrano dimostrare che gli ἔκφορα del Cristianesimo siano sostanzialmente condivisi dal Nostro, sebbene, passando agli ἀπόρρητα, egli li interpreti e li manifesti, con il linguaggio della poesia e della ‘sua’ filosofia, e in misura ingombrante.<sup>85</sup>

Ritorniamo agli *Inni*. La teologia trinitaria da essi allusa<sup>86</sup> comprende non solo la cristologia, ma anche – fatto notevole fra IV e V secolo – la

83. Il passo è chiuso dall’affermazione (cf. Paul., *Gal.* 6, 10; 2 *Iac.* 10), della necessità delle opere, perché la fede senza le opere è come morta (ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων. ἐπειδὴ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά, ὡς ἔργα δίχα πίστεως). Il ‘simbolo’ battesimale gregoriano riflette in gran parte i due traditi da Epifanio di Salamina, *Ancoratus* 118 e 119, (un ‘simbolo’ concludeva anche il *Panarion*, dello stesso Epifanio), intermedi fra quello niceno e quello costantinopolitano del 381.

84. *or.* 41, 45. σφραγίς è chiaramente il μυστήριον battesimale (cf. *supra*, n. 52). Gregorio manifesta la medesima concezione elitaria del sapere filosofico-teologico (cf. *supra*, n. 72). È significativo che Origene in *Contra Celsum* 3, 51, concluda l’*excursus* battesimale parlando dei «progredienti» (προκύπτοντες) che, purificati dal Logos, possono essere chiamati ai riti misterici, «perché noi parliamo saggezza fra i perfetti» (ἐν τοῖς τελουμένοις).

85. In aggiunta al caldaismo, va notato negli *excursus* trinitari degli *Inni* l’influsso prevalente di Porfirio (cf. Vollenweider, “*Ein Mittleres*”, cit., 185: «nicht nur die metaphysische Prinzipienlehre, sondern auch die Soteriologie des Porphyrios ließ sich als Schnittstelle zwischen christlicher und neuplatonischer Theologie in Anspruch nehmen»). Si tratta, insomma, negli *Inni*, di una linea interpretativa che aveva avuto un parallelo in Occidente in Mario Vittorino (290-364); cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, I 461-474; “*Porphyre et Victorinus*”. *Questions et hypothèses*, in M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l’Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. In “*Porphyre et Victorinus*”. *Questions et hypothèses*, Bures-sur-Yvette 1996, 123, Hadot afferma l’«étroite parenté qui existe entre la Théologie trinitaire des *Hymnes* de Synésius et celle de Victorinus» (ma vd. Vollenweider: “*Ein Mittleres* ...”, cit., 187: «Die Fragen zu Augustin wie Victorinus zeigen: Die Brücken, die sich von beiden westlichen Autoren zu Synesios schlagen lassen, dürfen nicht unbesehen als Indiz für vermittelnde Urheberschaft des Porphyrios in Anspruch genommen werden», e, in relazione alla particolare posizione di Sinesio nel neoplatonismo alessandrino, Id., *Neuplatonische und christliche Theologie*, cit., 15 ss.), e per molti aspetti con Agostino (cf. Dörrie, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, in *Platonica minora*, cit., 454-473). Cfr. anche in questo volume l’ampio contributo di M. C. De Vita.

86. Cf. anche i luoghi citati *supra*, n. 32.

pneumatologia, sulla quale erano intervenuti autorevolmente i Padri di Cappadocia:<sup>87</sup>

*hymn. 1, 236-253: ἄφθεγκτε γόνε / πατρὸς ἀφθέγκτου, / ὠδὶς διὰ σέ, / διὰ δ' ὠδίνος / αὐτὸς ἐφάνθης / ἅμα πατρὶ φανείς / ἰότατι πατρός· / ἰότας σὺ δ' ἀεὶ / παρὰ σεῖο πατρί. / οὐδ' ὁ βαθύρρους / χρόνος οἶδε γονὰς / τὰς ἀρρήτους· / αἰὼν δ' ὁ γέρων / τὸν ἀμήρυτον / τόκον οὐκ ἐδάη· / ἅμα πατρὶ φάνη / αἰωνογόνος / ὁ γενησόμενος.<sup>88</sup>*

«O Figlio ineffabile d'un Padre ineffabile, il parto fu per tuo mezzo e a mezzo del parto fosti rivelato tu stesso, pur già rivelato in una col Padre grazie alla Volontà del Padre, Volontà tu sempre presso il Padre tuo. Neanche il tempo col suo corso lunghissimo conosce tali procreazioni ineffabili, né l'eternità, per quanto veneranda, ha saputo di codesta nascita che non comporta svolgimento. Apparve in una col Padre colui che sarebbe stato il procreatore dell'eternità».

*hymn. 2, 87-131: ὑμῶ δὲ γόνον / τὸν πρωτόγονον<sup>89</sup> / καὶ πρωτοφαῆ.<sup>90</sup> / γόνε κύδιστε / πατρὸς ἀφθέγκτου, / σέ, μάκαρ, μεγάλῳ / πατρὶ συνυμνῶ, / καὶ τὰν ἐπὶ σοὶ / ὠδῖνα πατρός, / γόνιμον βουλάν, / μεσάταν ἀρχάν, / ἀγίαν*

87. Il trattato di Basilio sullo Spirito santo è del 375; a esso il Padre fu indotto anche da Gregorio di Nazianzo, che l'incitò caldamente a esprimersi in argomento (cf. *ep.* 58 [a. 372-373], 14: σὺ δὲ δίδαζον ἡμᾶς [...] μέχρι τίνος προϋτέον ἡμῖν τὴν τοῦ Πνεύματος θεολογίας καὶ τίσι χρηστέον φωναῖς καὶ μέχρι τίνος οἰκονομητέον, ἵν' ἔχωμεν ταῦτα πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας). Le discussioni erano iniziate attorno al 360, nel pieno della crisi ariana (cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Roma 1975, 480 ss.); allo sviluppo della dottrina relativa contribuì in modo determinante Gregorio di Nazianzo (cf. soprattutto *or.* 31 e *car. arc.* 3) e Gregorio di Nissa, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, contro i Macedoniani (*PG* 45, 1301-1333). In realtà il concilio di Nicea, prevalentemente interessato a debellare l'eresia ariana circa i rapporti fra il Padre e il Figlio, era stato molto vago sullo Spirito, introducendo nel 'simbolo' la sola formula πιστεύομεν [...] εἰς ἅγιον Πνεῦμα; solo nel concilio constantinopolitano del 381 fu definita la formula tuttora in uso (salvo il *Filioque*): πιστεύομεν [...] καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Sul dibattito negli anni centrali del secolo, cf. ancora *Greg. Naz., ep.* 102, 2: προσδιαρθοῦντες τὸ ἐλλειπῶς εἰρημένον ἐκείνοις (*scil.*: i Padri niceni) περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διὰ τὸ μηδὲ κεκινήσθαι τῆνικαῦτα τοῦτο τὸ ζήτημα.

88. αἰωνογόνος (252) è congettura di S. Mariotti. Di rilievo nel passo il termine ἰότης, di uso omerico (cf. *Od.* 16, 232: θεῶν ἰότητι): la generazione del Figlio è un atto di volontà del Padre. Segue nel testo un'allusione polemica agli eretici, di matrice ariana: 254-258: τίς ἐπ' ἀφθέγκτοις / ἐβράβευσε τομάν; / ἀλαῶν μερόπων / δαιδαλογλώσσων [*harpax*] / ἄθειο τόλμα («chi ha parlato di taglio nel caso di essere ineffabili? Empia è l'audacia dei ciechi mortali dall'astuta lingua»; a questo luogo possono essere di richiamo alcuni luoghi del *Dione*: vd. Criscuolo, *Sinesio e i θρυλλούμενα δόγματα*, cit.).

89. Detto del Figlio anche in testi patristici; cf. Lampe, *s. v.* 2.

90. Cf. πρωτοφανής, in *Greg. Nyss., ep.* 12, in *PG* 46, 1045a (ma non in contesto teologico). Già si è rilevato (*supra*, n. 31) la frequenza di φαίνω e termini correlati negli *Inni*.



πνοιάν, / κέντρον γενέτου, / κέντρον δὲ κόρου. / αὐτὰ μάτηρ, / αὐτὰ γνωτά,  
 / αὐτὰ θυγάτηρ, / μαιωσαμένα / κρυφίαν ῥίζαν. / ἵνα γὰρ προχυθῆ / ἐπὶ  
 παιδὶ πατῆρ, / αὐτὰ πρόχυσις<sup>91</sup> / εὗρετο βλάσταν· ἔστη δὲ μέσα, / θεὸς ἔκ  
 τε θεοῦ / διὰ παῖδα θεόν· / καὶ διὰ κλεινὰν / πατρὸς ἀθανάτου / πρόχυσιν  
 πάλι παῖς / εὗρετο βλάσταν. / μονὰς εἶ τριάς ὄν, / μονὰς ἅ γε μένει / καὶ  
 τριάς εἶ δὴ. / νοερά δὲ τομὰ / ἄσχιστον ἔτι / τὸ μερισθὲν ἔχει / προθορῶν  
 δὲ μένει / γόνος ἐς γενέταν· / καὶ πάλιν ἔζω / τὰ πατρὸς διέπει, / κόσμοις  
 κατάγων / ὄλβον ζωᾶς / ὅθεν αὐτὸς ἔχει / λόγος, ὃν μεγάλῳ / πατρὶ  
 συνυμῶ.<sup>92</sup>

«Ma canto anche il Figlio, il primogenito e prima luce. O Figlio gloriosissimo del Padre ineffabile, te, Beato, io canto e insieme il sommo Padre e il travaglio del Padre nel generarti, la Volontà generatrice, principio intermedio, Ispirazione Santa, centro del Genitore e centro del Figlio. Essa è madre e figlia e sorella, ha assistito nel parto la radice nascosta. Perché ci fosse effusione dal Padre al Figlio, l'effusione stessa trovò germoglio; si pose al centro, Dio generato da Dio a mezzo del Figlio che è Dio; e per l'effusione gloriosa del Padre immortale il Figlio trovò a sua volta germoglio. Sei Monade pur essendo Triade, sei la Monade che permane e sei per vero Triade. L'intellettuale taglio conserva il diviso ancora indiviso; pur balzato giù da lui, il Figlio ritorna a permanere nel Padre e inoltre, pur al di fuori di lui,

91. Su questo termine (vd. anche 106 προχυθῆ e 115 πρόχυσιν) e, in genere su quelli legati a χέω in contesto trinitario, cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 134 s. Si richiami anche la metafora della sorgente, (cf. *infra*, n. 98). Può darsi che Sinesio risenta qui dell'idea plotinica (cf. Plot. 5, 2, 1) della generazione come 'emanazione', 'traboccamento' dell'Uno, *bonum diffusivum sui*, teoria della quale avvertì il fascino anche Gregorio di Nazianzo (cf., p. es., *or.* 38, 9-10), con la precisazione che il Padre «genera per sua natura, non per bontà o per volontà» (Moreschini, *I Padri Cappadoci*, cit., 179). πρόχυσις è peraltro frequente, nel senso proprio, in Erodoto; ha impiego metaforico in relazione ai πάθη in Anonym., *subl.* 9, 13; in Filone Giudeo, *opif. mundi* 123, è detto del sudore.

92. Notevole la definizione dello Spirito (designato come altrove con termini femminili) nel contesto trinitario quale mediatore nella generazione del Figlio, e a sua volta 'precedente' dal Padre e dal Figlio (*qui ex Patre Filioque procedit*; cf. anche *hymn.* 3, 48-57: τοίαν ἄχραντον ζωὴν / τῷ σῶ κραινοῖς φορμικτῆ, / εὐτ' ἂν σοι στέλλων μολπὰν / τὰν σὰν κυδαίνω ῥίζαν, / μήκιστον πατρὸς κῦδος, / καὶ τὰν σύνθωκον πνοιάν, / μέσσαν ῥίζας καὶ βλάστας, / καὶ πατρὸς μέλπων ἄλκᾶν / τοῖς σοῖς ὕμνοις ἀμπαύω / κλεινὰν ὀδῖνα ψυχᾶς: «Tale vita incontaminata procura al tuo citaredo, allorché io col canto a te rivolto glorifico la tua radice, gloria altissima del Padre, e lo Spirito che siede accanto a te, intermediario fra radice e germoglio, e allorché, cantando la forza del Padre, dò tregua con gl'inni a te rivolti al travaglio glorioso dell'anima»), se si tien conto che sulla 'teologia' dello Spirito santo v'era tutt'altro che unanimità (cf. Greg. Naz., *or.* 31, 3, e, in argomento, Moreschini, *I Padri Cappadoci*, cit., 254 ss.). Per la Trinità = Monade, cf. Greg. Naz., *or.* 29, 2: διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς, εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι Τριάδος ἔστη (in allusione alla generazione, ἀχρόνος καὶ ἀσωμάτως, dal Padre del Figlio e poi dello Spirito); *car. ar.* 3, 60-62: ἐκ μονάδος Τριάς ἔστι, καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὐθις, / οὔτε πόρος, πηγὴ, ποταμὸς μέγας, ἐν τε ῥέεθρον / ἐν τρισσοῖσι τύποισιν ἐλαυνόμενον κατὰ γαίης. 72-74: οὔτε μονὰς νήριθμος, ἐπεὶ τρισὶν ἴστατ' ἐν ἐσθλοῖς, / οὔτε Τριάς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ' ἀκέαστος. / ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ' ὄν θεότης τρισάριθμα.

governa le cose del Padre, calando negli universi la felicità di vita dalla regione donde l'attinge egli stesso, Verbo che col sommo Padre io canto».

*hymn.* 5, 25-32: μία παγά, μία ρίζα / τριφαῆς<sup>93</sup> ἔλαμψε μορφά: / ἵνα γὰρ  
βυθὸς πατρῶος,<sup>94</sup> / τόθι καὶ κῶδιμος υἱός, / κραδιαῖόν τι λόχευμα,<sup>95</sup> /  
σοφία κοσμοτεχνίτις,<sup>96</sup> / ἐνοτήσιόν<sup>97</sup> τε φέγγος / ἀγίας ἔλαμψε πνοιᾶς.<sup>98</sup>

«L'unica sorgente, l'unica radice rifulse in forma trilucente; lì dove è l'abisso del Padre, lì è del pari il Figlio glorioso, un parto del suo cuore, sapienza e artefice dell'universo; lì anche rifulse la luce unificante dell'Ispirazione santa».

I luoghi segnalati denotano, nonostante l'evidente impronta neoplatonica, e spesso caldaica, del linguaggio,<sup>99</sup> anche una cristologia coerente col dogma niceno in relazione alla posizione del Figlio e dello Spirito nell'ambito trinitario.<sup>100</sup> Altrove si va oltre dando spazio alla 'storia' del Figlio, il figlio della Vergine, in quanto progetto del Padre:

93. Cf. Greg. Naz., *car. arc.* 4. 65: τρισσοφαοὺς Θεότητος.

94. Cf. *orac. Chald.* 18: οἱ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες (e Seng, *Untersuchungen*, cit., 120-122). Cf. tuttavia anche Paul., *1 Cor.* 2, 10: τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

95. Sui due termini, cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 58 e 139-140.

96. *ἡραξ*: (Seng, *Untersuchungen*, 136, che richiama *orac. Chald.* 5, 3 s. = 33, 2: κόσμου τεχνίτης, detto del «secondo Intelletto», il demiurgo neoplatonico). Cf. κοσμοθέτης in Greg. Naz., *car. arc.* 1, 33-34: αὐτὰρ ὁ γ' Υἱὸς / κοσμοθέτης νομεύς τε, Πατρὸς σθένος ἠδὲ νόημα.

97. *ἡραξ*: Cf. Gruber-Strohm, cit., *ad l.*, 210.

98. Cf. anche *hymn.* 4, 1-10: Μετὰ παγᾶς ἀγίας αὐτολοχεύτου, / ἀρρήτων ἐνοτήτων ἐπέκεινα, / θεὸν ἄμβροτον, θεοῦ κῶδιμον υἱά, / μόνον ἐκ μόνου πατρὸς παῖδα θορόντα, / στεφανώσομεν σοφοῖς ἄνθεσιν ἕμων: / ὄν βουλᾶς πατρικᾶς ἀφραστός ὠδὶς / ἀγνώστου ἀνέδειξε παῖδα κόλπων, / ἃ πατρὸς λοχίους ἔφηνε καρπούς, / καὶ φήνασα φάνη μεσοπαγῆς νοῦς: / ἐν παγᾷ δὲ μένουσι καὶ χυθέντες («In una con la sacra sorgente da sé stessa partorita, al di là delle unità ineffabili, è il Dio immortale che con i fiori sapienti degl'inni noi vogliamo coronare, il Figlio glorioso di Dio, Figlio unico procedente dall'unico Padre; Figlio che l'inesprimibile travaglio della Volontà paterna ha manifestato dal suo seno inconoscibile, rivelando i frutti del parto del Padre e nel rivelarlo rivelando sé stesso intelletto conficcato nel centro: ma tutto il rivelato rimane nella sorgente, nonostante si sia effuso»). La metafora della sorgente percorre anche la teologia di Gregorio di Nazianzo: cf. U. Criscuolo, *Interferenze fra neoplatonismo e teologia cristiana nel Tardoantico*, in I. Gualandri-F. Conca-R. Passarella (a c. di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, 17-46. Per ρίζα in ambito trinitario, cf. Greg. Naz., *car. arc.* 2, 31; 3, 58 e al.

99. Sarebbe troppo lungo procedere in questa sede a un commento dettagliato dei passi che saranno citati; si rinvia al commento di Gruber-Strohm, cit., e, in particolare, per il linguaggio, a Seng, *Untersuchungen*, cit., *ss. vv.*

100. Come nota Seng, *Untersuchungen*, cit., 335, *contra* Strohm in Gruber-Strohm, 30-32: «Mittel- und Ausgangspunkt in der Theologie des Synesios ist somit Gott der Sohn. Dieser Befund gilt, bei inhaltlichen wie sprachlichen Unterschieden in der jeweiligen Ausführung, für alle Hymnen gleichermaßen [...] so lassen sich die Hymnen des Synesios – mit den nötigen Einschränkungen für *b. IX* – sachgemäß als christozentrisch charakterisieren». Cf. anche Vollenweider, *Neoplatonische und christliche Theologie*, cit., 173.

*hymn.* 3, 1-11: Ὑμῶμεν κοῦρον νύμφας, / νύμφας οὐ νυμφευθείσας / ἀνδρῶν μοιραίαις κοίταις. / ἄρρητοι πατρὸς βουλαὶ / ἔσπειραν Χριστοῦ γένναν· / ἅ σεμνὰ νύμφας ὠδὶς / ἀνθρώπου φήνεν μορφάν, / ὃς θνατοῖσιν πορθμευτὰς / ἤλθεν φωτὸς παγαίου· / ἅ δ' ἄρρητός σευ βλάστα / αἰῶνων οἶδεν ρίζαν.<sup>101</sup>

«Cantiamo il Figlio della Sposa, d'una sposa non sposata secondo la legge del talamo maritale. I disegni ineffabili del Padre seminarono la nascita di Cristo. L'augusto travaglio della Sposa manifestò in forma umana colui che venne ai mortali traghettatore di luce sorgiva; eppure la tua germinazione ineffabile conosce la radice dell'eternità».

*hymn.* 6, 2-3: γόνε κύδιμε παρθένου, / Ἰησοῦ Σολυμήιε.<sup>102</sup>

Di particolare rilievo è l'*Inno* 8, dove il μυστήριον di Cristo si apre all'accenno implicito alla morte, alla discesa *ad inferos* e all'ascensione al Padre:

*hymn.* 8, 13-27: κατέβας μέχρι καὶ χθονὸς / ἐπίδημος ἐφ'ἀμέροις, / βρότεόν τε φορέων δέμας· / κατέβας δ' ὑπὸ Τάρταρα, / ψυχᾶν ὅθι μυρία / θάνατος νέμεν ἔθνεα· / φρίζεν σε γέρων τότε / Ἄϊδας ὁ παλαιγενής, / καὶ λαοβόρος κύων <\*\*\*> ὁ βαρυσθενής, {δημοβόρος} / ἀνεχάσσατο βηλοῦ. / λύσας δ' ἀπὸ πημάτων ψυχᾶν ὁσίους χόρους, / θιάσις σὺν ἀκηράτοις / ὕμνους ἀνάγεις πατρί.<sup>103</sup>

«Sei disceso fino alla terra, per dimorare fra gli effimeri rivestito di corpo mortale, sei disceso anche in fondo al Tartaro, dove la morte governa a migliaia le nazioni delle anime. Rabbrividi dinanzi a te allora l'antico Ade di remota origine, e il suo cane [divoratore di genti], dalla strapotente forza, si ritrasse dalla soglia. Liberàti dai loro tormenti i cori delle anime sante, elevi inni al Padre unendoti a quelle schiere incontaminate».

101. Di rilievo nel passo l'epiteto μοιραίαις per κοίταις; cf. Garzya 1989, 770: «è da notare che l'aggettivo μοιραῖος, connesso con Μοῖρα "fato", ha una sfumatura negativa che si contrappone al privilegio della partenogenesi». Per quanto riguarda la «luce sorgiva» (9: φωτὸς παγαίου), si osservi che sulla metafora della luce regge la teologia di Gregorio di Nazianzo, e, in avanti nel tempo, la poesia mistica di Simeone il Nuovo Teologo.

102. Luogo già citato, *supra*, in n. 31, alla quale si rinvia anche per altri luoghi simili negli *Inni*. È l'unico caso nel quale Cristo è chiamato col suo nome (cf. Seng, *Untersuchungen*, 277).

103. Si noti come Sinesio, a proposito della discesa agli inferi, ricorra alla mitologia dell'Ade, forse sulle orme di apocrifi neotestamentari, fonti con qualche luogo di testi 'canonici' (1 *Petr.* 3, 19 e 4, 6) di questo particolare della vicenda di Cristo *ante resurrectionem*, assente nei testi canonici (Garzya 1989, 788-789, cita l'*Evangelium Nicodemi*; cf. anche Gruber-Sthrom, cit., 225, per le difficoltà testuali nella tradizione).

*ibid.* 31-71: ἀνιόντα δε, κοίρανε, / τὰ κατ' ἠέρος ἄσπετα / τρέσεν ἔθνεα  
 δαιμόνων· / θάμβησε δ' ἀκηράτων / χορὸς ἄμβροτος ἀστέρων· / αἰθὴρ δὲ  
 γελάσσας, / σοφὸς ἀρμονίας πατήρ, / ἐξ ἑπτατόνου λύρας / ἐκεράσσατο  
 μουσικᾶν / ἐπινίκιον ἐς μέλος. / μείδησεν Ἴεωσφόρος, / ὁ διάκτορος  
 ἀμέρας, / καὶ χρύσεος Ἑσπερος, / Κυθερήϊος ἀστήρ· / ἅ μὲν κερόεν σέλας  
 / πλῆσασα ῥόδου πυρὸς / ἀγεῖτο Σελάνα, / ποιμὴν νυχίων θεῶν· / τὰν δ'  
 εὐρυφαῖη κόμαν / Τιτὰν ἐπετάσσατο / ἄρρητον ὑπ' ἴχνιον· / ἔγνω δὲ γόνον  
 θεοῦ, / τὸν ἀριστοτέχνα νόον,<sup>104</sup> / ἰδίου πυρὸς ἀρχάν· / σὺ δὲ ταρσὸν  
 ἐλάσσας / κυανάντυγος οὐρανοῦ / ὑπερήλαο νότων, / σφαίρησι δ'  
 ἐπεστάθης / νοεραῖσιν ἀκηράτοις, / ἀγαθῶν ὅθι παγά, / σιγώμενος  
 οὐρανός· / ἔνθ' οὔτε βαθύρροος / ἀκαμαντοπόδας Χρόνος / χθονὸς ἔκγονα  
 σύρων, / οὐ Κῆρες ἀναιδέες / βαθυκύμονος ὕλας, / ἀλλ' αὐτὸς ἀγήραος /  
 Αἰὼν ὁ παλαιγενής, / νέος ὢν ἅμα καὶ γέρων. / τᾶς ἀενάω μονᾶς / ταμίας  
 πέλεται θεοῖς.

«Con la tua ascensione, o Signore, tremarono le orde innumeri dei dèmoni dell'aria; sbigottì il coro immortale delle pure stelle; l'Etere, il saggio padre dell'armonia, sorrise e sulla sua lira a sette corde intonò la musica per un canto epinicio. Sorridevan Lucifero che annunzia il giorno, e Espero d'oro, l'astro di Citera, e precedeva Selene, di dèi notturni pastora, colmando di fuoco fluente il suo cornuto fulgore, mentre la chioma tutta di luce dispiegava Titano sotto le tue tracce ineffabili, riconoscendo il Figlio di Dio, il sublime intelletto creatore, principio del fuoco suo proprio. Ma tu dispiegasti le ali, balzasti sulla volta azzurra del cielo per arrestarti fra le pure sfere intellettuali, dov'è la sorgente dei beni, il cielo silente. Non son lì né il Tempo che col suo flusso profondo e l'infaticabile piede trascina gli esseri nati dalla terra né le piaghe impudenti della materia dai flutti profondi; ma solo c'è l'eternità di remota origine, che mai non invecchia, giovane e vecchia insieme, della loro sede eterna custode agli dèi».

Così come per l'Ade, nella descrizione del cielo a cui ascende Cristo il poeta dà sfoggio della sua formazione nella tradizione letteraria antica e, elemento ancor più notevole ai nostri fini, nella cosmologia neoplatonica. Nella discesa agli inferi e poi nell'ascesa al cielo, è data in certo modo concretezza alla dottrina, sviluppata dai neoplatonici sulla linea del mito dell'anima nel *Fedro*, e che appare anche da altri testi fatta propria da Sinesio, dell'*Abstieg* nella materia e dell'*Aufstieg* a Dio dell'anima, e della sua propria anima.<sup>105</sup> In più, è stato osservato che qui e altrove (soprattutto in *hymn.* 6) Sinesio risenta anche del

104. Altra affermazione della attività demiurgica del Figlio, intelletto del Padre. Sull'epiteto ἀριστοτέχνης, di origine pindarica (fr. 57, 2 S. –M.), ma presente in contesti pagani e cristiani, cf. Gruber-Strohm, *ed. cit.*, 228, *ad l.*; Seng, *Untersuchungen*, cit., 298 (anche per la presenza di caldaismo nel contesto).

105. Cf. K. Smolak, *Die Hymnen des Synesios und die lateinische Westen*, in Seng-Hofmann, 420-438 (cf. 423: «Dieser ersehnte Aufstieg der Individualseele ist gewissermaßen präfiguriert in der Himmelfahrt Christi»).

mito di Eracle, il che peraltro non costituisce una novità fra i cristiani. Ma si tratta della sua *θεωρία* di un dato neotestamentario divenuto oggetto imprescindibile della fede.

Non sorprende che alla morte di Cristo, che per il Nostro era indubbiamente un dato storico, vi sia sostanzialmente negli *Inni* allusione solo in *hymn.* 6, 16-17 (τὸν ἐπουρανίους θεόν, / τὸν ὑποχθονίους νέκυν: «Dio per i celesti, cadavere per quelli di sotterra») e 30-32 (θεὸς εἶ, λίβανον δέχου· / χρυσὸν βασιλεῖ φέρω· / σμύρνη τάφος ἀρμόσει, detto a proposito dei doni dei Magi);<sup>106</sup> in effetti, la croce del Figlio di Dio, follia per i 'gentili' e scandalo per gli Ebrei,<sup>107</sup> tale era, alla pari dell'incarnazione, anche e particolarmente per i neoplatonici.<sup>108</sup>

7. I luoghi sinesiani appena segnalati lasciano fuori alcuni dei punti della *expositio fidei* battesimale e, non a caso, proprio quelli sui quali Sinesio sembra dichiarare aperta la discussione nell'*ep.* 105. Le sue riserve dottrinali, pur riconoscendosi largamente nella tradizione platonica, riguardano in prevalenza gli ἀπόρητα, non gli ἔκφορα, che – pare dover intendere – egli da vescovo sarà costretto a esporre per φιλομυθία ai fedeli. Queste riserve vanno contestualizzate nel dibattito religioso del Cristianesimo del tempo, e del Cristianesimo alessandrino in un'epoca che, se ancor lontana dalla definitiva condanna di Origene (543),<sup>109</sup> era già pervasa da polemiche fra origenisti e antorigenisti, particolarmente vivaci a cavallo fra IV e V secolo in Oriente come in Occidente, qui alimentata dalle traduzioni di Rufino.<sup>110</sup> Si è già detto che Teofilo stesso aveva conosciuto una fase origenista poi rinnegata;<sup>111</sup> e così

106. Diversamente in qualche luogo delle epistole del periodo episcopale; cf. *ep.* 41, 60-61, I 42: ἔδει γὰρ ὑπὲρ τῆς ἀπάντων ἀμαρτίας σταυρωθῆναι Χριστόν; 42, 32-34, I 55.

107. Cf. Paul, *1 Cor.* 1, 18; *Gal.* 5, 11.

108. Cf. Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon saint Jean (Amélius chez Eusèbe)*, *Prép. Év.* 11, 19, 1-4), in *Platonica minora*, cit., 491-507.

109. Sul grande esegeta alessandrino è opportuno tener presente, anche ai fini del discorso che segue, il giudizio di C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 131: «Ora, è certo che Origene in alcune dottrine [...] è fortemente influenzato dalla filosofia greca, ma è altrettanto certo che il complesso della sua ispirazione fu cristiana, forse ancor più di quella di Clemente. Tutto quello che egli pensò e scrisse, lo pensò e scrisse da cristiano. L'impiego di dottrine pagane, di conseguenza, per quanto importante, non ha un significato esclusivo (ma questo vale per tutti i teologi cristiani, si può dire)».

110. Cf. Clark, cit.; G. Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1998, 111; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra il III e il IV secolo*, Roma 2002; Ead., *Per una storia dei conflitti intorno all'eredità di Origene fra III e IV secolo*, in *Ad contemplandam Sapientiam. Studi ... Sandro Leanza*, Rubettino Ed., 2004, 571-592.

111. Socrate scolastico, origenista convinto, lo annovera (*bist. eccl.* 6, 13) con Metodio di Olimpo, Eustazio di Antiochia e Apollinare di Laodicea nella τετρακτὺς dei principali calunniatori di Origene (Metodio di Olimpo, Eustazio di Antiochia, Apollinare καὶ τὸ τελευταῖον Θεόφιλος). Per un'evoluzione della posizione di Teofilo riguardo all'origenismo nel contesto alessandrino, cf. Clark, cit., 105-121; Russel, cit., 141-142 e *supra*, n. 69; la svolta antorigenista del

anche Gerolamo (nell'*ep.* 33 egli definiva *rabidi canes* gli avversari di Origene e false e strumentali le accuse di ordine dottrinario a lui mosse), divenuto in séguito, sul finire del IV secolo, fra i più decisi antiorigenisti. Una posizione parzialmente compromissoria era stata raggiunta dai Padri di Cappadocia, anch'essi rientranti nella tradizione alessandrina.<sup>112</sup>

Già Marrou ammetteva che molti dei *δόγματα* toccati da Sinesio erano all'epoca tutt'altro che definiti e oggetto di dispute nei testi patristici e nei concili: il "sistema" dottrinario del Cristianesimo, nonostante Nicea, Constantinopoli e gli altri concili del secolo, non aveva ancora assunto una definizione, e, come già accennato, teologia platonica e teologia cristiana risultavano nei fatti quali due aspetti, in più punti correlati, della medesima forma culturale. Appare peraltro evidente che quanto dichiarato da Sinesio riconduca nell'insieme a un origenismo di fondo,<sup>113</sup> mai comunque da lui confessato; i punti dottrinali toccati, «presentavano bensì una coincidenza con il sistema filosofico neoplatonico, ma erano anche quelli su cui si era cimentata la speculazione dell'alessandrino Origene, con soluzioni non molto dissimili che suscitavano, proprio in quel tempo, aspre reazioni ma che non erano ancora

patriarca va collocata fra il 399, data della sua prima lettera sinodale (cf. J. Declerck, *Téophile d'Alexandrie contre Origène: nouveaux fragments de l'Epistula Synodalis Prima* (CPG, 2595), «Byzantion» 54 (1984) 495-507; Russell, cit., 92), incrociandosi con la questione crisostomica (cf. *supra*, n. 18) e la persecuzione di gruppi monastici 'origenisti' di Egitto (non è certo casuale che «i mantelli neri» siano oggetto della polemica sinesiana nel *Dione*, che è del 404).

112. Gregorio di Nissa nel *Panegerico di Gregorio il Taumaturgo*, definisce Origene il 'cetegumeno', benché molto discusso, della «filosofia cristiana» (PG 46, 905d: τῆς τῶν Χριστιανῶν φιλοσοφίας καθηγουμένῳ. Ὁριγένης δὲ οὗτος ἦν, οὐ πολλὸς ἐπὶ τοῖς συγγράμμασι λόγος), pur respingendo, come si vedrà *infra*, alcune delle dottrine a lui attribuite, così quella della preesistenza delle anime. Basilio e Gregorio di Nazianzo avrebbero allestito un'antologia di luoghi origeniani, la *Φιλοκαλία*, un cui esemplare Gregorio invia (a. 383) al vescovo Teodoro (cf. Greg. Naz., *ep.* 115, 3, 2, 10 Galloway: ἵνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχης, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, πικτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὁριγένους Φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίων τοῖς φιλολόγοις). Dubita della paternità cappadoce della *Φιλοκαλία* E. Junod, *Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène? Réexamen de la lettre 115 de Grégoire*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Roma 1988, 349-360 (sulla stessa linea anche M. Harl).

113. Cf. tuttavia *supra*, n. 69. Secondo Bregmann, *Synesius the Hermetica and Gnosis*, cit., 92, Sinesio non avrebbe mai letto scritti di Origene. Ciò può essere anche vero, e, probabilmente, può essere anche esclusa per lui «an affiliation with Origen's writings» (Wagner, *art. cit.*, 131), ma i termini della discussione non cambiano. L'origenismo impregnava il cristianesimo alessandrino, e non solo alessandrino, era oggetto di discussioni, aveva penetrato anche la teologia dei Cappadoci e l'*animus* stesso del suo 'filosofare' platonizzante era certamente oggetto d'attenzione nei circoli neoplatonici e nella scuola stessa di Ipazia. Cf. J. S. O'Leary, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris 2011, 64 s.: Origene pensa come teologo secondo il modo del pensiero platonizzante, che mette al servizio dell'elucidazione del messaggio cristiano; Origene non fa alcuna distinzione fra la spiritualità del platonismo e quella del cristianesimo, se si esclude il fatto che il Dio dei cristiani permette anche ai 'semplici' di condurre una vita tanto buona quanto possibile.

state ufficialmente e definitivamente condannate». <sup>114</sup> Invero, il nodo vero del dissenso di Sinesio, lesivo dell'ortodossia, riguardava la *resurrectio carnis*, sulla quale sembrava che Origene avesse sostenuto posizioni non ortodosse; ma, «che Origene fosse allora messo sotto accusa dai suoi avversari anche su questo punto non significa che fosse in questione, al riguardo, qualche punto ben preciso e definito dell'ortodossia. La disputa riguardava semmai aspetti annessi e connessi al problema della durata del mondo, come il carattere definitivo o provvisorio della sanzione *post mortem*». <sup>115</sup> Ma e Origene e gli origenisti – e non solo essi – non rifiutavano la fede nella resurrezione, ne discutevano modi e significato; da 'platonici' essi erano riluttanti ad ammettere la resurrezione della carne – elemento negativo – nella sua integrità. <sup>116</sup>

Ma veniamo a una breve discussione sulle singole riserve di Sinesio, che, come osservato, difficilmente possono essere definite eterodosse o eretiche, <sup>117</sup> ma che rinviano tutte a questioni all'epoca non ancora definite dalla Chiesa.

114. Corsini, cit., 357 s. A testimonianza che molti dei problemi, fra i quali quelli citati da Sinesio, erano discussioni nel tardo IV secolo, cf. Greg. Naz., *or.* 27, 10: φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεις, Χριστοῦ παθημάτων. ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον (con questi temi di ricerca Gregorio presenta «la via larga» – παρέξομαι πλατείας ὁδοῦς – rispetto alla consueta polemica contro riti e tradizioni dei pagani. Prinzivalli, *Per una storia*, cit., 586, osserva: «Siamo in piena continuità con i punti considerati aperti dalla prefazione del *De principiis*, oltre centocinquanta anni prima, ma è significativo che Gregorio si spinga oltre il *De principiis*, ponendo la resurrezione fra i punti di discussione ed eventualmente di errore scusabili, laddove Origene la considerava fra gli elementi già definiti dalla tradizione apostolica e suscettibili solo di approfondimento»).

115. Corsini, cit., 376. Sulle riserve di Sinesio, cf. Vollenweider, *Neoplatonische und christliche Theologie*, cit., 87-189 (vd. anche Roques, in Garzya-Roques, II 306, nn. 33-36).

116. In effetti, se sulla fede nell'immortalità dell'anima poteva esservi accordo sostanziale fra platonismo (nelle sue varie 'confessioni') e cristianesimo, sulla *resurrectio carnis* non era possibile trovare un compromesso; cf. Dörrie, *Was ist "spätantiker Platonismus"?*, cit., in *Platonica minora*, 522: «Der Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches – ἐξανάστασις τῶν σαρκῶν *resurrectio carnis* – trägt antiplatonisch-polemische Gepräge; für den Platonismus war die Unsterblichkeit im Über-Individuellen, nämlich in der intellektuellen Gemeinsamkeit aller intelligenten Wesen begründet, christliches Dogma verhiess Unsterblichkeit der freilich verklärten, aber doch im Körper begründeten Individualität. In einem Wort: Wohl die gesamte Dogmatik des 4. und des 5. Jahrhunderts ist im Hinblick auf den Platonismus (der so viele Haeresien inspiriert hatte) konzipiert – aber eben so, daß das Ergebnis (das bis an die Schwelle der Gegenwart unvermindert gültig war) in allen, aber auch in allen Punkten dem Platonismus widersprach». E in effetti che la difficoltà di Sinesio sulla *resurrectio carnis* venisse certamente dalla sua formazione neoplatonica, dal disprezzo per la materia, δαίμων ὕλας, νεφέλα ψυχᾶς, εἰδωλοχαρεῖς εὐχαῖς σκύλακας ἐπιθύσσων (*hymn.* 1, 90-94; εἰδωλοχαρής, che ricorre anche in *insomm.* 7, 158 Terzaghi, è in *Or. Chald.* 163, 3: cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 156, che difende la lezione εἰδωλοχαρής, contro l'emendamento εἰδωλοχαρεῖς di Wilamowitz). Nella diffidenza verso la carne Sinesio aveva buona compagnia in Gregorio di Nazianzo (cf. *supra*, n. 81).

117. Esse «konnte man ihn damals kaum der Heterodoxie oder Häresie ankleben» (Schmitt, cit., 22).

Sul problema dell'anima, la posizione sinesiana che ne vuole, platonicamente, la preesistenza e la 'caduta' può apparire sospetta di eterodossia, ma Sinesio non lascia intendere se ne ritenga la preesistenza dal punto di vista temporale o ontologico, e nemmeno parla di metempsicosi/metensomatosi, che alla teoria della preesistenza era strettamente correlata già in Platone, né fa alcun cenno alla apocatastasi, centrale nella escatologia di Origene e riproposta nel IV secolo da Gregorio di Nissa.<sup>118</sup> Tuttavia Origene, che *nullum proprie de anima edidit librum* (Ps. Hieronym., *ep.* 37 = *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum*), aveva accusato l'oscurità del problema nel suo insieme, lasciando aperta la discussione, in assenza di una posizione della Chiesa:

*in catalogo ecclesiasticae praedicationis animae faciens mentionem, haec dicit: "de anima verum utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporis seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corporis inditur, necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur"* (Orig., *princ.* 5)

e altrove, nel commento all'epistola paolina a Tito, asseriva, la legittimità di diverse teorie in difetto di una *ecclesiastica regula*.

118. A chiarimento, va detto che già Clemente Alessandrino aveva escluso la preesistenza delle anime (cf. *strom.* 4, 26, 167, 4: «Dunque l'anima non viene inviata dal cielo quaggiù a una sorte peggiore, poiché Dio dirige ogni cosa al fine migliore, ma quell'anima che ha scelto la vita migliore, per un atto di giustizia di Dio cambia la terra in cielo» [trad. di G. Pini]). Contro metempsicosi e preesistenza delle anime, e per la simultaneità dell'inizio dell'esistenza di corpo e anima, si era pronunciato Gregorio di Nissa (cf. *anim. et res.*, 52-60). Analogamente, Sinesio non cita qui l'altra teoria di matrice platonica (cf. *Phaed.* 113d; *Tim.* 41e; *Phaedr.* 246-247), sviluppata dal neoplatonismo (cf. H. S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford 2002, in part. 98 ss.), presente negli *Oracula*, ma anche in autori cristiani come Agostino e Boezio (cf. A. P. Bos, 'Aristotelian' and 'Platonic' Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism, «Vigiliae Christianae» 56 [2002] 274) dell'ὄχημα, alternativamente detto νοερά μορφή e πνεῦμα (cf. *hymn.* 4, 14-15: σὲ γὰρ ἀρχὴν γενέτας ἔδωκε κόσμοις / κατὰγειν ἐκ νοερῶν σώμασι μορφάς: «te [scil. il Figlio] infatti il Creatore dié agli universi come principio perché, tratte dalle entità intellettuali, venissero sino ai corpi le forme». 20-23: σὺ δὲ καὶ φύσιν φθιτὰν ἀμφιχορεύεις, / ἀμέριστον περὶ γὰν πνεῦμα μερίζεις, / καὶ παγὰ τὸ δοθὲν πάλιν συνάπτεις, / θνατοῦς ἐκ θανάτου λύων ἀνάγκας: «tu danzi intorno alla natura mortale, suddividi per la terra il tuo soffio pur sempre indiviso e ricongiungi alla sorgente ciò che ha essa sprigionato, liberando i mortali dalla necessità della morte»; cf. *insomn.* 6, 4 e Aujoulat *ad l.*, 279), una sorta di corpo etereo dell'anima, che l'accompagna nella sua ventura di *Abstieg* e *Aufstieg*, e che potrebbe corrispondere al corpo resuscitato, spirituale, di Origene. Cf., fra il molto, Bregman, *Synesius of Cyrene*, cit., 150 s. 160 s.; Garzya, *Ai margini*, cit., 233-236; Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia*, cit.; L. Saudelli, *Un dit d'Héraclite dans le traité Sur les Songes de Synésios de Cyrène*, in Seng-Hoffmann, cit., 233 (il πνεῦμα è «une enveloppe qui revêt l'âme comme une gaine et la surface sur laquelle les images de la réalité se reflètent») e ora il contributo di C. Moreschini in questo stesso volume. È quella del 'veicolo dell'anima' una delle dottrine condannate come origeniste dal concilio di Costantinopoli del 553.



*item in libro quem de Epistula ad Titum, si quis – ait –, rationem humanae animae requirat, cum de ea neque quod ex seminis traduce ducatur, neque honorabilior et antiquior corporis compage sit, tradiderit ecclesiastica regula: propter quod multi nec comprehendere potuerunt aliter sentiri oportere de animae ratione. Sed et qui aliter sentire vel disserere visi sunt, a nonnullis in suspitione habentur velut novi aliquid introducentes [...] quando autem factae sint, olim simul, aut nunc per singulos nascentium, quid periculi esse aiunt, alterum e duobus opinari? .<sup>119</sup>*

Orbene, la discussione di Origene sull'anima, pur non affrontata *ex professo*, ma diffusa variamente negli scritti, poneva più problemi che soluzioni, problemi d'altra parte che egli ereditava dalla tradizione, e greca e cristiana. Questi riguardavano l'autoconoscenza dell'anima, la sua sostanza, se corporea o incorporea, se semplice o composta – e in questo caso, se risultante di due o tre parti –, se «fatta o del tutto non fatta da alcuno», e se «fatta» in che modo «fatta», e se la sua sostanza fosse contenuta, secondo alcune dottrine, nel seme corporale (*utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur*); se la sua *origo* si trasmettesse in una con quella del corpo e se essa venisse dall'esterno quando già perfetta (*an perfecta extrinsecus veniens*) e si rivestisse del corpo mortale formato nel seno materno (*formato intra viscera muliebria corpore induitur*), o se venisse «fatta» *ex novo*, allor quando il corpo fosse formato (*et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum*); se preesistente e costretta per qualche ragione ad assumere un corpo (*ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimaretur*); se la sua separazione dal corpo fosse totale o se riprendesse il corpo quando 'deposto' (*an cum semel susceptum deposuerit, iterum assumat*), e, in questo caso, se continuasse ad averlo sempre con sé o se talora lo deponesse (*et si secundo, sumptum semper habeat an aliquando iterum abiciat*) e – problema non secondario – quale fosse il suo rapporto sostanziale con qualche «ordine» superiore o con esseri spirituali delle medesima sostanza (*si est aliquis ordo aut sunt aliqui spiritus eiusdem cum ipsa substantiae*<sup>120</sup>) e il suo rapporto con la virtù.<sup>121</sup> La rassegna delle varie *quaestiones*, quali confluirono nel pensiero cristiano tardoantico, sono esposte con chiarezza nel commento al *Cantico dei Cantici*, pervenutoci, così come altri testi del grande Alessandrino, nella traduzione latina.<sup>122</sup>

119. Ps.- Hieronym., *ep.* 37, *PL* 30, 270 (*dial.* 2, 261d). Cf. Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana*, cit., 112.

120. L'allusione è agli angeli, altra *vexata quaestio* origeniana.

121. Orig., *in cant.* 2, 5, 22-25, I 366-370, *JChr* 375, 1991, Brésard-Crouzel.

122. È significativo che anni dopo Agostino, pur scartando – e in questo concordando con Metodio e Gregorio di Nissa (cf. Greg. Nyss., *hom. opif.* 28, e, in argomento, E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, soprattutto 66 ss.), dichiarasse nell'epistola a Ottato di Milevi (*ep.* 202/A, a. 420) essere quella dell'anima *res obscurissima* (2, 5), anche per quel che riguarda la trasmissione del peccato di Adamo, benché questo verità di fede (*ibid.* 2, 6: *ego enim adhuc, fateor, non inveni*,

La *resurrectio carnis* era presentata da Origene quale ‘dogma’ di ardua interpretazione e *δυσθεώρητον μυστήριον*, irriso dai ‘gentili’.<sup>123</sup> Questa *definitio fidei*, che all’epoca del concilio niceno aveva già un nutrito *background* nella prima letteratura cristiana,<sup>124</sup> costituì il più grave problema escatologico nel dibattito

*quemadmodum anima et peccatum ex Adam trahat – unde dubitare fas non est –, et ipsa ex Adam non trahatur; quod mihi diligentius inquirendum, quam inconsultius asserendum est*). Osserva Sfamini Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana*, cit., 132 s.: «Posta la premessa indiscutibile della derivazione dell’anima da un atto creativo di Dio, l’ipponense non riuscì mai a sciogliere il dilemma relativo all’unicità di tale atto, sicché dall’anima di Adamo derivano tutte le altre, ovvero della continua ripetizione di esso [*scil.*: il peccato originale], ad ogni nuovo concepimento umano. In tal senso è emblematica la dichiarazione della sua propria ignoranza in materia espressa nelle *Retractationes*: *nec tunc sciebam nec adhuc scio* (*retr.* 1, 1, 3)». È chiaro il riferimento alla dottrina del traducianesimo, sostenuta da Tertulliano, che, d’altra parte, attribuiva all’anima una *substantia simplex* (*anim.* 22: *definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem. rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundatem. sequitur nunc, ut quomodo ex una redundet consideremus, id est, unde et quando, et qua ratione sumatur*). Il traducianesimo, presente anche in Origene e ‘latente’ in successive dottrine ‘ortodosse’, fu respinto con altre teorie origeniane, da Nemesio (*nat. hom.* 2, luogo che dipende dal trattato pseudo-nissenico *De anima*, PG 45, 205c) in polemica con Apollinare, con la proposta di una sorta di origenismo, libero però dalla dottrina della ‘caduta’ delle anime: Dio, al compimento della creazione (cf. *Gen.* 2, 7), avrebbe creato le anime tutte assieme.

123. Orig., *c. Cels.* 1, 7, compreso (*ibid.* 8, 19) fra quei «discorsi divini che insegnano in modo mistico» (*μυστικῶς διδάσκοντες*) a coloro che sono in grado di intendere «con un ascolto più divino» le parole di Dio; *ibid.* 7, 32: *τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγον, πολλὸν ὄντα καὶ δυσερμήνευτον καὶ δεόμενον σοφοῦ εἴπερ τι ἄλλο τῶν δογμάτων καὶ ἐπὶ πλείον διαβεβηκότος; in Ioann.* 10, 36: *μέγα [...] τὸ τῆς ἀναστάσεως καὶ τὸ δυσθεώρητον τοῖς πολλοῖς ἡμῶν μυστήριον*). Cf. H. Chaqwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «Harvard Theological Review» 41 (1948) 83-102; Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, cit., 160 s. Sul concetto di *μυστήριον* e la connessa terminologia in Origene, cf. G. Sfamini Gasparro, *La terminologia misterica nel linguaggio della rivelazione in Origene*, in C. Moreschini-G. Menestrina (a c. di), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Brescia 1999, 125-181.

124. Cf. T. H. C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974; J. Becker, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1991. La più antica testimonianza postapostolica è in Clemente di Roma (*1 ep. Clem.* 24-25), che ricorre, in questo seguito da altri apologeti, ad esempio al mito della fenice. Un *De resurrectione* è attribuito falsamente a Giustino, che tuttavia ne aveva dichiarato in più luoghi il fondamento teologico nel Dio di Abramo (*dial.* 80, 4: *βλασφημεῖν τολμῶσι τὸν θεὸν Ἀβραάμ [...] οἱ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν*); la resurrezione è affermata anche da Teofilo di Antiochia (*Autol.* 1, 13: *ταῦτα δὲ πάντα ἐνεργεῖ ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, εἰς τὸ ἐπιδείξει διὰ τούτων ὅτι δυνατός ἐστιν ὁ θεὸς ποιῆσαι τὴν καθολικὴν ἀνάστασιν*); per Ireneo, *adv. haer.* 4, 18, 4 e 5, 2, 2, sul fondamento di Ioann. 6, 54, l’eucarestia stessa ha senso per la resurrezione dei morti, che è opera dello Spirito (*ibid.* 5, 9, 4, cf. Paul., *Rom.* 8, 11); la resurrezione è oggetto della fede (fr. 12, PG 7, 1236a: *σώματα ἀνίστασθαι πεπιστεύκαμεν, εἰ γὰρ καὶ φθείρεται, ἀλλ’οὐκ ἀπόλλυται*); per Taziano, *or.* 6, 15, la resurrezione dei corpi è fenomeno unico e irripetibile al compimento del tempo (*ἅπαξ δὲ καθ’ ἡμᾶς αἰῶνων πεπερασμένων*), con richiamo polemico alla dottrina stoica della ἀνακύκλωσις (σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστεύκαμεν μετὰ τὴν τῶν ὄλων συντέλειαν οὐχ ὡς Στωικοὶ δογματίζουσιν κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ). Si discute se l’Atenagora del *De resurrectione* sia l’apologeta del II secolo (*contra* N. Zeeegers-Vander Vorst, *La paternité athénagorienne du De resurrectione*, «Revue d’histoire ecclésiastique» 87 (1992), 333-374; *pro* B. Pouderon in più

teologico del II-III secolo<sup>125</sup> e dei primi anni del IV, in cui si colloca (a. 310) il *De resurrectione* di Metodio d'Olimpo,<sup>126</sup> in polemica contro Origene, e restava *sub iudice* ancora nell'età successiva. Il Cristianesimo – è noto – ereditava in argomento un problema già dibattuto nella tradizione veterotestamentaria e nella prima età apostolica: la 'resurrezione' era rifiutata dai Sadducei<sup>127</sup> ed era oggetto di controversie ai tempi di Paolo, che testimonia che nella comunità di Corinto alcuni non vi credevano.<sup>128</sup> La resurrezione annunciata da Paolo aveva

contribuiti: *Apologetica. Encore sur l'authenticité du De resurrectione d'Atbénagore*, «Recherches de science religieuse» 67 (1993), 23-40; 68 (1994), 19-38; 69 (1995), 194-201; 70 (1996), 244-279 e D. Rankin, *Atbenagoras Philosopher and Theologian*, Farnham, Ashgate, 2009, 10 s. e al).

125. Notovole, fra i Latini, la posizione di Tertulliano (*res. mort.* 1, 1) con la proclamazione che *fiduciam christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus*. Nell'*Apologeticum* (circa 197), 48, 1, viene confutata la dottrina della metempsicosi, Tertulliano oppone a essa quella cristiana, per lo più derisa, della resurrezione del singolo uomo (*ibid.*: *at enim Christianus si de homine hominem ipsumque de Gaio Gaium reducem repromittat, statim illic vesicula quaeritur et lapidibus magis, nec saltem clamoribus a populo exigitur*), e prosegue: «Come se, qualunque sia la ragione che presiede alla trasmutazione delle anime umane in altri corpi, essa non esigesse che le anime fossero richiamate negli stessi corpi, e venir richiamate significa essere ciò che furono (*ipsa exigit illas in eadem corpora revocari, quia hoc sit revocari, id esse quae fuerant*)» (*ibid.* 2). Per lui, la tesi cristiana pone ragionevolmente che «un uomo ridiverrà uomo, uno qualsiasi diverrà uno qualsiasi, purché uomo, in modo che un'anima della stessa natura si trasformi in un'altra, riprendendo la stessa condizione umana, anche se non la stessa figura. Ma poiché il motivo della resurrezione (*ratio restitutionis*) è la fissazione del giudizio finale, è necessario che colui che esistette si possa riconoscere (*necessario idem ipse, qui fuerat, exhibebitur*), per ricevere il giudizio di Dio sui propri demeriti o benemerienze (ed è proprio il giudizio che rende la resurrezione del tutto necessaria: cf. *res.* 14, 8). Saranno perciò fatti comparire dinanzi anche i corpi, anzitutto perché l'anima sola, senza una materia stabile, cioè la carne, non può sentir nulla (*ideoque repraesentabuntur et corpora quia neque pati quicquam potest anima sola sine materia stabili, id est carne*), ed in secondo luogo perché tutto ciò che nel giudizio di Dio le anime debbono patire, lo meritano con i corpi, nei quali sempre agirono (*et quod omnino de iudicio Dei pati debent animae, non sine carne meruerunt, intra quam omnia egerunt*)» (*ibid.* 3-4). Dio (*res.* 11) può riedificare e restituire il *tabernaculum carnis*: egli che tutto creò dal nulla (*ex nihilo*), potrà *exprimere de nihilo* la carne *in nihilum perductam* (i passi tradotti dall'*Apologeticum* rinviano a Tertulliano, *Apologia del Cristianesimo*. Intr. e note di C. Moreschini; trad. di L. Rusca, Milano 1984).

126. Varie testimonianze «substantiate the idea that Methodius was both the follower of Origenes and at the same time one of his most influential critics» (V. Cvetkovic, *From Adamantius to Centaur. St Methodius of Olympus' Critique of Origen*, in S. Kaczmarek-H. Pietras-A. Dziadowiec [edd.], *Origeniana Decima. Origen as Writer*, Leuven 2011, 791-802, rif. a 791). Cf. L. G. Patterson, *Methodius of Olympus. Divinity Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*, Washington DC, 1997. Sul *De resurrectione* e la selezione ivi operata di alcune posizioni di Origene a scopo di confutazione, cf. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corpus resuscité*, «Gregorianum» 53, 1972, 679-716; Prinzivalli, *Magister ecclesiae*, cit., 85-104.

127. Cf. Matth. 22, 23-33.

128. *1 Cor.* 15, 12-14. 25-28: εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ ἡ πίστις ὑμῶν [...] δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ πόδας αὐτοῦ. ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ

destato l'irrisione degli 'Elleni' presenti al suo discorso in Atene;<sup>129</sup> ancora Agostino affermava che nessun articolo di fede era maggiormente respinto che quello della resurrezione della carne.<sup>130</sup> Origene dava della resurrezione della carne un'interpretazione spiritualistica, sulla base della sua interpretazione di Marco 12, 25 (ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς) e il luogo paolino di 1 Cor. 15 (il corpo, seminato nella corruzione, risorge incorruttibile). La materia dei corpi resuscitati – scriveva Origene nel *Commento a Geremia*<sup>131</sup> – non è di necessità identica a quella del corpo terreno; in ogni caso, la logica della trasformazione del corruttibile nell'incorruttibile appartiene al potere creatore di Dio; il corpo risorto sarà altra cosa quanto alla sua costituzione rispetto a quello di prima della resurrezione, perdendo tutto ciò che nel corpo terrestre è causa del peccato e dell'errore. Verificandosi al momento del giudizio finale, la resurrezione veniva a identificarsi con la ἀποκατάστασις, con la *perfecta universae creaturae restitutio*, da lui chiamata 'terza resurrezione', dopo quella del battesimo e quella di Cristo.<sup>132</sup> In questa teoria, il punto che suscitava le maggiori polemiche era l'inclusione nella *restitutio* anche del mondo demoniaco, sulla base del principio paolino che Dio è tutto in tutti (*princ.* 3, 6). La ἀποκατάστασις era intesa come un atto di misericordia di Dio (*princ.* 1, 4, 1-3: «Noi pensiamo che la bontà di Dio, attraverso la mediazione di Cristo, porterà tutte le creature ad una stessa fine»), l'istaurazione della sua sovranità su tutto il creato, dopo un'opera di purificazione di tutta la creazione distesa in più mondi, fra di sé identici e successivi. Il corpo risorto sarà un εἶδος di esso quando in vita; la logica della trasformazione appartiene al potere creatore di Dio.<sup>133</sup>

Ma, a ben intendere il testo, Sinesio non nega la resurrezione, rifiuta però di adeguarsi a quella καθωμλημένη; la ἀνάστασις è per lui un μυστήριον ineffabile e il breve riferimento è formulato nei termini stessi che leggiamo in Origene e in Gregorio di Nissa.

εἶπη ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.

129. Cf. *act.* 17, 22-34.

130. Aug., *enarr. in ps.* 88, 2; cf. anche l'*excursus* in *De civitate Dei*, 22, sulle obiezioni di pagani e cristiani. Gregorio Magno (*hom. in Euang.* 2, 26, 12) confessava che «molti dubitano della resurrezione, come noi facemmo a nostra volta in passato».

131. Cf. Orig., in *Jerem.* 18, 4.

132. Sinesio evita di toccare questo aspetto particolare dell'escatologia (cf. *supra*, n. 117).

133. Gerolamo, che nell'*ep.* 84 attacca pesantemente Origene, afferma altrove (*Contra Johannem Hierosolym.* 31, PL 23), *pace* Marco e Paolo, che *resurrectionis veritas sine carne et ossibus, sine sanguine et membris, intelligi non potest. ubi caro et ossa, et sanguis et membra sunt, ibi necesse est ut sexus diversitas sit [...] sed ubi sexus est, ibi vir et femina*, dando spazio a interpretazioni realistiche, talvolta macabre, sulle orme di *Ezechiele* 17.

Quanto al rifiuto della fine (τέλος) del mondo (Sinesio non fa alcuna allusione alla *creatio ex nihilo*,<sup>134</sup> che Origene sembra avere accettato,<sup>135</sup> ma parlare di τέλος rende implicito nel neoplatonismo, per la circolarità della ἐπιστροφή, il discorso sull'ἀρχή<sup>136</sup>), resta una *petitio principii* alla quale non sono dati chiarimenti o alternative. L'affermazione richiamava il dibattito sull'eternità del mondo, vivace nella cultura alessandrina e nel neoplatonismo, al quale poi Proclo cercherà di dare, in un trattato andato perduto, una sistemazione scientifica, attaccata dal cristiano Giovanni Filòpono, anch'egli esponente della scuola neoplatonica di Alessandria, nel *De aeternitate mundi contra Proclum* (a. 529). In breve, intesa l'attività creatrice dell'Uno in senso 'emanatistico' quale atto che ha l'ἀρχή nel traboccare, per così dire, dall'Uno come Bene e nel ritorno all'Uno per una nuova ἀρχή, essa non può conoscere fine o interruzione. Sinesio, si è detto, non tocca il problema della creazione, ma che il dibattito fosse ancor vivo nel V secolo anche in ambiente cristiano e che una *communis opinio* sulla *creatio ex nihilo* e su un τέλος del mondo fosse divenuta corrente nella Chiesa, pur in mancanza di una definizione,<sup>137</sup> è dimostrato proprio dall'opera di Giovanni Filòpono. In Sinesio – si è visto – è la ἰότης del Padre a generare il Figlio 'demiurgo';<sup>138</sup> se questa ἰότης è estensibile anche all'atto creativo del

134. Che diviene 'dogma' solo più tardi, nel concilio Lateranense IV (nov. 1215), *const.* 1, 10-12 ([Deus] *qui sua omnipotentis virtute simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam*. cf. N. P. Tanner [ed.], *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, London-Washington 1990, 230).

135. Cf. *princ.* 1, *praef.* 4; 1, 3, 3; *in Io.* 1, 17 [18]: ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός. Origene aveva però asserito (*princ.* 1, 7) che, se l'insegnamento della Chiesa è che il mondo è stato creato ed ha avuto inizio in un tempo determinato ed è destinato a dissolversi per la sua natura corruttibile, la Chiesa stessa non si è espressa con chiarezza su che cosa ci sia stato prima di questo mondo e che cosa ci sarà dopo. Se il mondo attuale è quello dell'incarnazione di Cristo e della redenzione, esso è centrale nella serie ininterrotta di mondi precedenti e di mondi che seguiranno (*princ.* 2, 3, 5 e 3, 5, 3). Si tratta, come è noto, di una teoria di derivazione stoica, ma Origene nega, rispetto agli Stoici e per salvare il libero arbitrio, «che la successione dei vari mondi possa produrre le stesse vicende dei mondi precedenti» (Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, cit., 161; *ibid.* anche sulle motivazioni teologiche di tale dottrina, *scil.* l'assurdità dell'idea di un Dio inoperoso, che sarà risolta da Agostino con l'asserzione che il tempo nasce con l'anima).

136. Cf. N. Siniosoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge 2011, 162-163: «the concept of an ungenerated world and an incorruptible world are interdependent and reciprocal [...] the former implies the latter and the latter implies the former». Secondo Plotino e Porfirio la fede cristiana nella creazione e nella fine del mondo era inaccettabile, in quanto non logica, irrazionale e blasfema: cf. Wallis, *Neoplatonism*, cit., 102; Chr. Evangelidou, *Plotinus' Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians*, in Wallis-Bregman, *Neoplatonism and Gnosticism*, cit., 123.

137. Pertanto – osserva Wagner, cit., 152-153, «to declare him heterodox would demand proof that the Orthodox position was fully developed at the time [...] So while Synesius' cosmology is thoroughly pagan in these regards, it is non certain that they would have been considered heterodox at the time».

138. Cf. *supra*, n. 87.

mondo a opera del Figlio, quest'atto creativo non è più concepibile plotinicamente come 'emanazione'.<sup>139</sup>

8. Una considerazione conclusiva. Sarebbe sbagliato giudicare il cristianesimo di Sinesio come fenomeno personale e isolato nel suo tempo, o con criteri che trovano forza nel successivo dibattito teologico. È significativo che il Nostro, nel manifestare perplessità e dubbi su particolari punti della fede condivisi dalla *communis opinio*, non dia spazio a proposte alternative;<sup>140</sup> questi stessi punti sembrano essere lasciati cadere nei testi del breve periodo dell'episcopato. Da vescovo, Sinesio fu un cristiano sincero e convinto, benché – se ne può essere certi – consapevole di non essere e di non poter aspirare a essere un Padre della Chiesa e tanto meno un santo. La sua "avventura" di cristiano educato alla scuola di Ipazia<sup>141</sup> e di esponente di quel cristianesimo alessandrino che fin dall' 'ellenico' e cristiano Clemente aveva una sua specificità, conservò la sua natura di intima esperienza intellettuale, che gli concedeva la libertà della *θεωρία* sugli *ἀπόρρητα* incomunicabili ai comuni fedeli.

139. Il termine è però detto da Dörrie «ein unphilosophisches Wort» (cf. *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in *Platonica minora*, cit., 70-88).

140. Così, si è visto, egli non dà una soluzione alternativa all'affermazione di non poter ammettere che l'anima nasca dopo il corpo (posizione che, al limite, poteva risultare anche conforme al racconto di *Gen.* 2, 7), e altrettanto fa a proposito del *τέλος* del mondo, non pronunciandosi sull'eternità di esso, cosa che avrebbe comportato il rifiuto della *creatio ex nihilo* o il comprometersi con la teoria, accettata anche da Gregorio di Nissa, ma all'epoca già da più parti osteggiata, della *ἀποκατάστασις*.

141. Cf. Vollenweider, "Ein Mittleres", cit., 198 s.: «Wenn die Annahme zutreffend ist, dass Synesios einer christlichen Familie entstammt und entsprechend sozialisiert worden ist, ist sein Anschluss an die Formen und Inhalte dieser religiösen Kultur nicht erstaunlich. Die neuplatonische Philosophie der Hypatia und des Porphyrios hat es ihm ermöglicht, sein Verständnis der überkommenen christlichen Dogmen und Riten in eine weitere Perspektive hinein zu entschränken. Das Ineinander von persönlicher Frömmigkeit einerseits und (trans-)kosmischer Religiosität andererseits teilt er mit manchen anderen herausragenden Persönlichkeiten der hellenistischen und kaiserzeitlichen Antike». Ma è possibile – o fino a che punto è possibile – parlare, nel caso di Sinesio, di *persönlichen Religiosität*, quale poteva essere stata quella di Epitteto? (Vollenweider, *ibid.*, 199, n. 67).

# El léxico de la educación en Sinesio<sup>1</sup>

Juan Antonio López Férez

El léxico de la educación entendido en sentido amplio, es decir, como la acción y resultado de transmitir o recibir algún conocimiento con voluntad de hacerlo, fue especializándose dentro de la literatura griega a lo largo de los siglos. Es un campo oportuno para obtener información sobre numerosas circunstancias sociales, políticas, económicas, familiares, culturales, etc.

En trabajos anteriores me he ocupado de tal léxico, total o parcialmente, en varios autores.<sup>2</sup> Entro ahora en el interesante *corpus* literario de Sinesio (373-414 d. C.), en la medida en que lo recoge el siempre útil *Thesaurus linguae Graecae* (TLG) de Irvine, tanto el del CDR (2000) como el ofrecido sólo por internet.<sup>3</sup>

No pretendo recoger todo el léxico<sup>4</sup> sinesiano que roce de algún modo el campo de la educación, sino que me he concentrado en varias familias léxicas relevantes. El estudio está estructurado en cuatro partes: 1. διδάσκω y su familia léxica; 2. παιδαγωγός y su campo léxico; 3. παιδεία-παιδεύω y su familia léxica; 4. μανθάνω y su campo léxico.

## 1. διδάσκω y su familia léxica.

1.1. αὐτοδίδακτος (1), «autodidacto», «que se instruye a sí mismo». El adjetivo lo encontramos ya en Homero,<sup>5</sup> Esquilo,<sup>6</sup> Aristóteles, etc. El sentido puede ser pasivo («que ha recibido enseñanza por sí mismo», es decir, que ha

1. Trabajo realizado dentro del Proyecto de investigación FFI2014-55220-R del Ministerio de Ciencia e Innovación.

2. Heródoto y Tucídides, Eurípides, Aristófanes, *Corpus Hippocraticum*, Platón, Aristóteles y Galeno.

3. Me atengo al texto sinesiano recogido en dicho instrumento informático. Cf. bibliografía. Las traducciones son mías.

4. Numerosos trabajos se han detenido en el léxico cuidado, muy elaborado de Sinesio, entre ellos figuran Fritz 1898; Bregman 1982, 64; Seng 1996; Hollis 2003, 37; etc.

5. *Od.* 22, 347.

6. *A.* 991.

aprendido por sí mismo) o medio («que se instruye a sí mismo», «que recibe sus propias enseñanzas»). En Sinesio tiene este último valor.

El autor de Cirene está hablando de la virgen Justicia (Δίκη)<sup>7</sup>, cuyo momento de esplendor habría tenido lugar durante los años de Osiris, y sostiene que no hay que extrañarse de que los dioses tarden en traerla desde el exilio: «Pues el vicio se aprende por sí solo, pero la virtud se adquiere con esfuerzo».<sup>8</sup>

1.2. αὐτοδιδάσκομαι (1), «recibir enseñanza», «aprender». Es una innovación de Sinesio: la tenemos como testimonio único dentro de la literatura griega.<sup>9</sup> Nuestro escritor acude a una comparación en que salen a relucir los hijos de los campesinos, pues, según afirma, no se debe renunciar a recurrir a ejemplos humildes. Si, de esa forma, se pueden transmitir mejor las verdades: «Aquellos, por tanto, habiendo aprendido quizá por obra de la naturaleza, ponen plantas de mal olor junto a las de buen olor, y dulces, junto a amargas, para que, atrayendo hacia sí mismas, en virtud de su parentesco, todo lo nocivo que la tierra mantiene entremezclado, dejen solo y limpio en las raíces de calidad superior el sabor y el olor mejores. Y eso es purificación del jardín cultivado».<sup>10</sup>

1.3. δημοδιδάσκαλος (1), «maestro popular». Otra innovación sinesiana y *hárax legómenon* en la literatura griega.<sup>11</sup> Sinesio, en la Carta 154, *A la filósofa*, menciona a los críticos ignorantes, muy dispuestos a discutir sobre Dios y proclives a utilizar un torrente de frases: «De éstos se producen los maestros

7. Cuatro veces aparece con mayúscula (es decir, personalizada) en nuestro autor, siempre en el escrito *Aegyptus sive de providentia* (= *Prouid.*) (2.3; 2.5, tres veces).

8. *Prouid.* 2.5: κακία μὲν γὰρ αὐτοδίδακτον, ἀρετὴ δὲ σὺν πόνῳ κτᾶται. Nótese que, en la primera frase, oración nominal pura, el sujeto es femenino, pero el predicado nominal aparece en neutro, como suele suceder cuando éste tiene un carácter general y el sujeto es un abstracto, tal como sucede en este caso.

9. Según el *TLG* on line. No lo recoge *LSJ*; sí el *DGE*.

10. *Prouid.* 2. 6: ἐκεῖνοι τοῖνον ὑπὸ τῆς φύσεως ἴσως αὐτοδιδασκόμενοι, δύσοσμα τε εὐώδεσι καὶ γλυκέα δριμέσι παραφυτεύουσιν, ἵνα τὸ ὅσον ἢ γῆ μοχθηρὸν ἔχη συμπλεγμένον, τοῦτο τῇ συγγενείᾳ πρὸς ἑαυτὰ σπῶντα, μόνον ἑάσει καὶ ἀπειλικρινημένον ἐν ταῖς βελτίοσι ρίζαις τὸν χυμὸν τε καὶ τὸν ἀτμὸν τὸν ἀμείνονα. καὶ ἔστι τοῦτο πρασιᾶς καθαρτήριον. La selección del vocabulario es muy cuidada. Entre los términos que llaman nuestra atención, aparte del estudiado, figuran παραφυτεύω (registrado desde Teofrasto, aunque *LSJ* lo retrase hasta Filón y Plutarco; en el siglo IV sólo lo encontramos cinco veces y es la única aparición en Sinesio), ἀπειλικρινέω (el verbo es innovación sinesiana, donde consta dos veces. Fue poco usado después. No registrado en *LSJ*; sí en *DGE*), πρασιά (vocablo homérico, bastante raro. Alude aquí al trozo de terreno, o jardín, cultivado con fines particulares).

11. El *TLG* on line sólo lo registra en nuestro autor.



populares en las ciudades; y es el propio cuerno de Amaltea<sup>12</sup> al que esos piensan que deben recurrir. Conoces, pienso, a ese grupo acomodaticio que ataca el razonamiento noble». <sup>13</sup> Por el contexto cabe deducir el matiz peyorativo con que dicho término es empleado por nuestro autor.

1.4. διδακτέος (1), «que debe enseñarse». En Sinesio los adjetivos verbales en *-téos* constituyen un rasgo estilístico notable, pues los usa en setenta ocasiones. Por su lado, διδακτέος, registrado a partir de Platón (3) y Jenofonte (1), lo encontramos en el *Elogio de la calvicie* donde nuestro escritor trata de explicarles a los que lo ignoran cómo está hecho un casco: «Habría que enseñarles a quienes no lo saben que lo elaboran por detrás, en forma de fila, con crines dispuestas entre el fieltro y el yelmo, pues la superficie convexa ni siquiera Hefesto<sup>14</sup> la prepararía dominadora de crines». <sup>15</sup>

Un detalle sintáctico de indudable interés es la construcción del indicado adjetivo verbal con εἰμί, giro que hallamos ya en Jenofonte<sup>16</sup> y Diodoro de Sicilia.<sup>17</sup> No obstante es la primera vez que se utiliza con optativo de posibilidad. Adviértase que el adjetivo funciona como predicado nominal, que,

12. Es la única aparición de la misma en el escritor. El concepto aparece en Focúlides (*Fr.* 7). No fue muy utilizado en los siglos IV-V d. C., pero, con todo, Libanio (314-394) lo emplea en seis ocasiones. De la leche de la cabra Amaltea se sirvieron las ninfas para alimentar a Zeus niño en el Ida; uno de los cuernos del famoso animal, entregado por el padre de los dioses a las mencionadas, pasó a ser sinónimo de la abundancia y dador de cuantas cosas se le pidieran, hasta el punto de convertirse en un proverbio (*Zenobio*, 2.48). En el pasaje que examinamos parece hacer referencia a los numerosos tópicos a que, de modo habitual, recurrirían los indicados ‘maestros’.

13. *Ep.* 154: ἀπὸ γὰρ τούτων ἐν ταῖς πόλεσιν οἱ δημοδιδάσκαλοι γίνονται, ὃ ταυτόν ἐστι καὶ τὸ κέρασ τῆς Ἀμαλθείας, ᾧ οὐτοί γε δεῖν οἴονται χρῆσθαι. ἐπιγινώσκεις, οἶμαι, τὸ φῶλον τοῦτο τὸ ῥάδιον, ὃ διαβάλλει γενναίαν ὑπόθεσιν. Es una de las seis cartas dirigidas a la filósofa Hípatia: *Ep.* 10, 15, 33, 81, 124, 154. Corresponde al 404 d. C.

14. Sólo lo encontramos aquí y en *Ep.* 152.1. Ahora bien, en el siglo IV, otros escritores mencionan con frecuencia el dios herrero: Eusebio (22), Libanio (22), Temistio (7), etc. Es bien conocido cómo dicho dios fabricó las armas de Aquiles tras habérselo pedido Tetis: *Il.* 18.468-617: concretamente hizo el escudo, coraza y yelmo del héroe, una vez que Patroclo, vencido por Héctor, hubiera perdido la armadura anterior del héroe, con la que se había revestido sin que éste lo supiera.

15. *Calu.* 17: διδακτέον δ’ ἂν εἴη τοὺς οὐκ εἰδότας, ὡς ὄπισθεν σκευάζονται στιχηδὸν διατεθείσας θριξὶ μεταξὺ τοῦ πύλου καὶ τοῦ κράνουσ. ἐπεὶ τήν γε κυρτὴν ἐπιφάνειαν οὐδ’ ἂν Ἕφαιστος ἐγκρατὴ τριχῶν ἀπεργάσαιτο. Sinesio comienza su *Encomio de la calvicie* citando el *Encomio de la cabellera* de Diόν Crisóstomo, escrito que habría hecho sentirse infelices a muchos individuos carentes de cabellos. Nuestro autor, calvo prematuro, elogia la calvicie desde varios puntos de vista. Puede decirse que el tema de la calvicie es un hilo conductor de su obra en la que se plantean, asimismo, numerosas ideas filosóficas sinesianas: cf. Ventrella 2013. El *TLG* registra, en Sinesio, 36 veces (34, en el *Encomio* ...), términos relacionados con el tema *phalaker*. Es con mucho el autor del siglo IV que más lo utiliza, seguido de lejos por Oribasio (14).

16. *HG* 6.3.7.

17. 1.89.4.

a su vez, tiene un objeto directo, «los que no saben». Podría pensarse que el sentido del adjetivo señalado esté relacionado más con «explicar», que con «enseñar».

1.5. *διδασκός* (1), «enseñable», «que puede ser enseñado». El adjetivo verbal lo leemos desde los líricos, Esquilo y Sófocles. Es bastante usado por Platón (91): éste y Jenofonte son los primeros prosistas en utilizarlo desde fines del V y comienzos del siglo IV a. C. El pasaje sinesiano donde aparece la única secuencia del vocablo indicado, subrayado en el texto, es una muestra de acumulación léxica, la más relevante en nuestro escritor de términos referentes al campo semántico que nos interesa: los señalo en cursiva. Sinesio, a quien juzgue extraña la elevación del alma y desconfíe de la imaginación, le recomienda que «oiga los oráculos sagrados, que hablan sobre diferentes caminos»,<sup>18</sup> y añade: «Tras la lista completa de los recursos domésticos para la elevación, en la medida que es posible aumentar la semilla interior: “a unos (afirman) les concedió como enseñable alcanzar el conocimiento de la luz, y a quienes duermen les dio el fruto de su vigor”.<sup>19</sup> ¿Lo ves? Distinguió las posesiones con respecto a los aprendizajes: uno aprende durante la vigilia, afirman; otro, durante el ensueño. Durante la vigilia es un hombre quien enseña; pero, al que duerme, dios le da el fruto de su vigor: que es lo mismo aprender y obtener; pues dar fruto es algo más que enseñar». <sup>20</sup> La secuencia es rica en conceptos (*ἀναγωγή*, *σπέρμα*, *ὑπαρ*,<sup>21</sup> *ὄναρ*, *ὑπνώοντα*, *ἐνεκάρπισεν*)<sup>22</sup> que merecerían un estudio detenido.

18. *Insomn.* 4: ἀκουσάτω τῶν ἱερῶν λογίων, ἃ λέγει περὶ διαφόρων ὁδῶν.

19. La frase entrecomillada aparece en los *Orac. Chald.* 118. Estos Oráculos corresponden a los siglos II-III d.C. Para la presencia e influencia de dichos Oráculos en Sinesio, véase Tanaseanu-Döbler 2013, 162-174; Oden, en su extenso estudio sobre nuestro escritor (2011, 153-211; especialmente, 188) cree que los citados Oráculos le sirvieron al autor para establecer un puente y enlace entre el neoplatonismo y el cristianismo. Por su lado, Watts, 2008, 193-194, opina que diversos puntos doctrinales contenidos en los mencionados Oráculos le llegaron a Sinesio en la Escuela de Hipatia, no a través de los escritos de Jámblico.

20. *Insomn.* 4: μετὰ δὴ τὸν ὅλον κατάλογον τῶν οἴκοθεν εἰς ἀναγωγὴν ἀφορμῶν, καθ' ὃν ἔξεστι τὸ ἐνδοθεν σπέρμα αὐξῆσαι· τοῖς δὲ (φησὶ) διδασκτὸν ἔδωκε φάους γνῶρισμα λαβέσθαι· τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἐῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς· ὄρας; ἀντιδιέστειλεν εὐμοιρίας μαθήσεων· ὁ μὲν ὑπαρ, φησὶν, ὁ δὲ ὄναρ διδάσκειται· ἀλλ' ὑπαρ μὲν ἀνθρωπός ἐστιν ὁ διδάσκων τὸν ὑπνώοντα δὲ θεὸς ἐῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς, ὡς ταῦτόν εἶναι τὸ μανθάνειν τε καὶ τυγχάνειν· τὸ γὰρ ἐγκαρπίσαι καὶ πλέον ἐστὶ τοῦ διδάξαι.

21. Con 13 usos registrados, Sinesio es quien más usa el concepto en el siglo IV.

22. En virtud de una selección estilística, las tres veces en que ese verbo aparece dentro del escritor (el único en utilizarlo dentro del siglo IV) las hallamos en este escrito. El primer registro dentro de la literatura griega, y único anterior a Sinesio, lo ofrecen los *Oráculos caldeos* en la secuencia ofrecida. Los tratados hipocráticos presentan sólo en una ocasión el sustantivo correspondiente: *Vit.* 2.55 (6. 562. 7-8 L.): τὰ μὲν ἐγκάρπια διαχωρητικώτερα, «Los frutos maduros son bastante laxantes»; es el único precedente léxico del mencionado verbo.

1.6. διδασκαλεῖον (5) «lugar donde el maestro imparte enseñanza», «escuela». Sentido secundario: «enseñanza», «doctrina». En el tratado hipocrático *De flatibus*, correspondiente al último cuarto del siglo V a.C., hallamos la primera mención del sustantivo en la literatura griega,<sup>23</sup> aunque en sentido figurado. Por los mismos años se habría escrito el famoso texto tucidideo en donde el historiador alude a la escuela en que los peltastas tracios mataron, en Micaleso,<sup>24</sup> a todos los niños que acababan de entrar en ella.<sup>25</sup> Por su lado, Platón, en las *Leyes*,<sup>26</sup> asocia en tres ocasiones los edificios «ideales» dedicados a la enseñanza y los propios de los ejercicios gimnásticos, exponiendo sus teorías sobre cómo habían de vivir allí los maestros.

Muestra del gran conocimiento léxico de Sinesio es que, en cinco usos, recoge cuatro matices diferentes del concepto.

1.6.1. Con el sentido general de «escuela» en que cabe advertir la presencia física de maestros y de otras personas que acudían para acompañar a los niños, Sinesio nos habla de este modo: «Y, respecto a los calvos, ¿qué especie se opone a éstos? ¿Qué hombres elogiamos en lugar de los adúlteros? A aquéllos de quienes forman parte, en los recintos de los dioses, sacerdotes, profetas y servidores del templo; en las escuelas, maestros y acompañantes de los niños; de las filas militares, en circunstancias favorables, los generales y comandantes; de cualquier parte, aquéllos a quienes la mayoría considera poseedores de más inteligencia».<sup>27</sup>

23. *Flat.* 1 (6. 90.14): Ὅσα μὲν γὰρ χειρουργήσαι χρή, ξυνεθισθῆναι δεῖ· τὸ γὰρ ἔθος τῆσι χερσὶ κάλλιστον διδασκαλεῖον: «A cuantos casos en que es preciso actuar con la mano, es necesario acostumbrarse – pues la costumbre es la mejor escuela para las manos». Jouanna, en su edición del tratado, explica que la lectura auténtica, transmitida por la vulgata y el códice M, fue sustituida por la errónea διδασκάλιον, mantenida por Littré y otros editores.

24. Ciudad de Beocia, próxima al estrecho de Euripo.

25. *Th.* 7. 29. 5: καὶ ἐπιπεσόντες διδασκαλεῖω παίδων, ὅπερ μέγιστον ἦν αὐτόθι καὶ ἄρτι ἔτυχον οἱ παῖδες ἐσεληλυθότες, κατέκοψαν πάντας· καὶ ξυμφορὰ τῇ πόλει πάση οὐδεμιᾶς ἦσσαν μᾶλλον ἐτέρας ἀδόκητός τε ἐπέπεσεν αὐτῆ καὶ δεινὴ: «Habiendo atacado de improviso una escuela de niños – que había allí, muy grande, y, por ventura, los niños habían acabado de entrar – los despedazaron a todos, y sobrevino a la ciudad entera una desgracia, no inferior a ninguna, inesperada ésa más que cualquier otra y cruel». Por tanto, no era una escuela cualquiera, pues el historiador, tan parco en adjetivar los hechos, ofrece un detalle preciso: era una escuela «muy grande» (μέγιστον, superlativo absoluto; asimismo, es de tener en cuenta el genitivo epexegetico, «de niños», pues con él se nos deja abierta la posibilidad de que hubiera, a la sazón, otra escuela apropiada para alumnos de otras edades.

26. *Lg.* 764 cd, 779d, 804 c.

27. *Calu.* 23: φάλακρα δὲ ἄρα ποῖα ἅττα γένη τούτοις ἀντιπαρέχεται; τίνας ἡμεῖς ἄνδρας ἀντὶ μοιχῶν ἐπηρεάσαμεν; ἀφ' ὧν εἰσιν ἐν μὲν τοῖς τεμένεσι τῶν θεῶν ἱερεῖς καὶ προφῆται καὶ ζάκοροι· ἐν δὲ τοῖς διδασκαλείοις διδάσκαλοι καὶ παιδαγωγοί· στρατιωτικῶν δὲ ταγμάτων ἐν ὑγιαίνουσι πράγμασιν οἱ στρατηγοί τε καὶ οἱ ταξίαρχοι· ἀπανταχοῦ δὲ οἱ πλείω νοῦν ἔχειν ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀξιούμενοι. Advertimos las palabras de elogio hacia los pedagogos, considerados en alta estima, a la par que los representantes más dignos de otros estamentos (aparecen situados

1.6.2. Dos secuencias apuntan, en la línea platónica, a un sitio «ideal», «utópico», sin base real. La primera ocupa una extensión considerable, pero merece toda nuestra atención: «Y a quienes sobresalían en tal cometido ya no era posible verlos como miembros de un rebaño, sino ilustres gracias a las honras otorgadas por el rey, al presentar su arte como servidora de la razón, porque la inteligencia progresa al revestirse de palabras; y lo bueno y lo que es de calidad inferior muestran que la<sup>28</sup> han equipado, como a un hombre, como decorosa o indecorosa. Por tanto, Osiris<sup>29</sup> creyó justo honrar la educación preliminar, pues creía que la educación es fuente de virtud. Y la piedad, entonces más que en cualquier otro momento, tuvo lugar entre los egipcios. Esos son bienes del alma, y los egipcios abundaron en ellos durante el reinado de Osiris, de modo que el país se parecía a una escuela de virtud, mirando los niños a un solo guía, haciendo lo único que veían y diciendo lo único que oían».<sup>30</sup> En la segunda leemos lo siguiente a propósito del propio escritor: «Mas como ni fui filósofo popular, ni me entregué a la búsqueda de aplausos, ni abrí escuela (y, en nada menos era, y que siga siéndolo, filósofo), de ese modo tampoco quiero ser sacerdote popular».<sup>31</sup>

precisamente en medio de los dedicados a la religión y la milicia), y, en todo caso, dotados de relevante inteligencia.

28. Referencia a la inteligencia (νοῦς). El escritor juega con la imagen de revestir tanto la inteligencia como a una persona.

29. Sinesio, con 51 referencias, es el que más cita a la divinidad egipcia en el siglo IV. Es indudable la influencia del *De Iside et Osiride* plutarqueado en el *Aegyptus sive de providentia* sinesiano: cf. Bregman 1982, 68. Datos importantes sobre las fuentes literarias de este tratado ofrecen Cameron et alii 1993, 253-300.

30. *Pronid.* 1.12: καὶ γὰρ τοὺς ἐν τῷ τοιῷδε διαφέροντας οὐκέτ' ἦν ἀγελαίους ὄραν, ἀλλὰ λαμπροὺς ταῖς παρὰ βασιλέως τιμαῖς, τέχνην παρεχομένους ὑπηρετῶν φρονήσεως, ὅτι νοῦς πρόεισι λέξεσιν ἀμπεχόμενος· τὸ δὲ εὖ τε καὶ χεῖρον ἐστάλθαι τὸν αὐτόν, ὡς περ ἄνδρα, καὶ εὐσχήμονα καὶ ἀσχήμονα δείκνυσιν. καὶ προπαιδεῖαν οὖν Ὅσιρις ἡξίου τιμᾶν· παιδεῖαν γὰρ ἀρετῆς ὄφειτο πηγὴν εἶναι. εὐσέβειά γε μὴν τότε δὴ μάλιστα πάντων καιρῶν Αἰγυπτίοις ἐπεχωρίασεν. ταῦτα μὲν ψυχῆς ἀγαθὰ, καὶ εὐθηνούντο αὐτῶν ἐπὶ τῆς Ὀσίριδος βασιλείας Αἰγύπτιοι, ὡς εὐοκίαν τὴν χώραν ἀρετῆς διδασκαλείῳ, τῶν παιδῶν πρὸς ἓνα βλέπόντων τὸν ἡγεμόνα, καὶ δρώντων τε ἓν, ὃ τι ὀρώμεν, καὶ λεγόντων ἓν, ὃ τι ἀκούοιεν. Destaco con subrayado el vocablo que estamos examinando ahora, mientras pongo en cursiva otros dos términos del campo semántico que nos interesa. Las frases previas que preceden a la *propaideia* nos muestran el aprecio de Osiris hacia quienes sobresalían en los distintos saberes mediante distinciones y premios relevantes que los hicieran destacar sobre la masa de ciudadanos.

31. *Ep.* 57: ἀλλ' ὡς περ οὐδὲ φιλόσοφος ἐγενόμην δημόσιος, οὐδὲ θεατροκοπίαις ἐπεθέμην, οὐδὲ διδασκαλείῳ ἥνοιξα (καὶ οὐδὲν ἦττον ἦν τε καὶ εἶην φιλόσοφος), οὕτως οὐδ' ἱερὸς δημόσιος εἶναι βούλομαι. Dicha *Carta*, titulada *Contra Andronico*, es propiamente un discurso, y fue redactada en el 412. En ella Sinesio prepara la excomunió de Andronico, jefe militar que había violado el derecho de asilo de un templo. Por su parte, la *Carta* 58 contiene los detalles de la indicada excomunió. Destaca, en el pasaje ofrecido, la presencia de θεατροκοπία, término rebuscado, presente sólo dos veces en la literatura griega, y cuyo único precedente lo encontramos en el tratado onirocrítico de Artemidoro, 2.70. Para la presencia de Andronico en la obra de Sinesio, consúltese Harries 1999, 170-171; y Allen-Neil 2013, 158-162.

1.6.3. Un sentido especial surgido en época helenística es el de *Escuela*<sup>32</sup> filosófica. Sinesio registra este valor al hablar del ilustre pasado de la Magna Grecia y sus egregios representantes culturales: «Habiéndoles confiado esas comunidades hasta la novena generación después de Pitágoras,<sup>33</sup> preservaron próspera a Italia. Y, con respecto a la Escuela eleática<sup>34</sup> de Atenas, se ocuparon, con igual aprecio, de las letras y al mismo tiempo de las armas».<sup>35</sup>

1.6.4. En época tardía el sustantivo pasó a tener otro valor: «enseñanza», «doctrina».<sup>36</sup> Así lo vemos en Sinesio: «grandísima contribución a la enseñanza de Cristo llega a ser el número de libros panegíricos que aumenta con los años».<sup>37</sup>

1.7. *διδασκαλία* (2), «enseñanza», «objeto de enseñanza», «doctrina», «explicación». El sustantivo surge en el siglo V a. C. Lo emplean Píndaro, Tucídides y los Tratados médicos hipocráticos; después, en el IV, lo recogen Platón, Jenofonte, Aristóteles y otros. El término fue ampliando su contenido semántico.

De las dos secuencias sinesianas<sup>38</sup> selecciono una donde aparecen otros vocablos relacionados con la educación (señalados en cursiva en el texto griego), por lo que tiene especial interés para nuestro estudio. Es la siguiente: «Pues sé que me he encontrado, desde hace tiempo y hasta hace un momento, con algunos hombres que, por haber oído de modo precipitado algunas frasecitas pomposas, creyeron no ser legos, lo que realmente eran, y que, llenos de vanidad, ensuciaron dogmas sagrados con la pretensión de una enseñanza de lo que no habían logrado instrucción. Y, además, hicieron depender de ellos a

32. Registrado, al menos, desde Dionisio de Halicarnaso, *Dem.* 2.

33. Presente ocho veces en el escritor, que se ocupa de varios aspectos del filósofo y matemático bastante mencionado en el siglo IV d. C.: Eusebio (111), Teodoreto (63), Juan Crisóstomo (17), Libanio (11), etc.

34. La expresión Ἐλεατικὸν διδασκαλεῖον sólo la tenemos aquí y en Eusebio (*PE* 11.2.3), dentro del siglo IV. En fechas anteriores la he encontrado dos veces en sendos filósofos del II d. C.: Aristocles y Ático, una mención en cada uno.

35. *Astrolab.* 2: ταῦτ' ἄρα μέχρις ἐνάτης ἀπὸ Πυθαγόρου γενεᾶς τὰ κοινὰ πιστευθέντες, εὐδαίμονα τὴν Ἰταλίαν ἐτήρησαν· καὶ μὴν τὸ Ἐλεατικὸν τότε Ἀθήνησι διδασκαλεῖον λόγων τε ἅμα καὶ ὄπλων ὁμοτίμως ἐπεμελήθησαν. El escrito está dirigido a Peonio, un personaje importante en la corte de Constantinopla e influyente ante el emperador. Sinesio le envió un astrolabio como regalo.

36. Cf. Iren. Lugd., *Haer.*1.26.1: siglo II d. C.

37. *Ep.* 9: καὶ μεγίστη προσθήκη τῷ διδασκαλείῳ τοῦ Χριστοῦ γίνεται ὁ τῶν πανηγυρικῶν βιβλίων ἀριθμὸς τοῖς ἐνιαυτοῖς συναυξανόμενος. La Carta es del 411 d. C.: como destinatario consta Teófilo, arzobispo de Alejandría. Banev 2015, especialmente, 100-103, aporta numerosos datos sobre la relación entre Teófilo y Sinesio, en el contexto de la Escuela de Hipatia: nuestro autor apreciaba en alto grado las capacidades oratorias del mencionado.

38. En la otra el sustantivo tiene que ver con la «explicación», más que con la «enseñanza»: *Ep.* 57: ἀκόλουθον ὑμῖν τὴν διδασκαλίαν τῶν περὶ ἐμὲ πραγμάτων ποιήσωμαι: «Os prepararé una explicación coherente de mis asuntos».

tres o cuatro para que les admiraran, nada alejados de ser vulgares en sus almas y ninguno de ellos formado de acuerdo con las enseñanzas preliminares. Pues el saber aparente es algo terrible y engañoso, al no renunciar a nada en el caso de los ignorantes y atreverse a todo de modo desconsiderado. Pues, ¿qué hay más osado que la ignorancia?». <sup>39</sup>

### 1.8. διδάσκαλος (12)

1.8.1. Alguna secuencia apunta a personajes reales si bien bajo el ropaje de relatos míticos del pasado: «El mayor, Tifeo, <sup>40</sup> en una palabra, era bastante desmañado en todo. Precisamente cualquier saber – de todo el egipcio y del extranjero el rey le había puesto maestros a su hijo Osiris <sup>41</sup> – lo había odiado con total convicción y se reía del asunto, en la idea de que era inútil y esclavizaba las mentes». <sup>42</sup>

39. *Ep.* 143: ἐπεὶ τοι συγγεγονὸς ἐγὼ τισιν οἶδα καὶ πάλαι μὲν ἀτάρ τοι καὶ ἔναγχος ἀνθρώποις, οἱ διὰ τὸ προαλῶς ἀκηκοῦναι ῥηματίων σεμνοτέρων, ἠπίστησαν ἑαυτοῖς ὅπερ ἦσαν ἰδιώταις εἶναι, καὶ φύσης ἐμπλησθέντες ἐμόλυναν θεσπέσια δόγματα μεταποιήσει διδάσκαλίας ὧν οὐκ εὐτύχησαν μάθησιν. καὶ μέντοι καὶ τοὺς θαυμασομένους τρεῖς τινὰς ἢ τέτταρας οὐδὲν ἀποδέοντας βαναύσους εἶναι τό γε κατὰ ψυχὰς ἀνητήσαντο, μηδὲ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐνίου ἡγμένους, δεινὸν γὰρ ἢ δοξοσοφία καὶ ἀπατηλόν, ἐν οὐκ εἰδόσιν οὐδὲν ἀναδουμένη καὶ πάντα ἀπερὶσκεπτῶς τολμῶσα. τί γὰρ ἂν ἀμαθίας γένοιτο θαρραλεώτερον; La Carta es del 402 y está dirigida a Herculiano, que había sido amigo íntimo de Sinesio durante los años en que ambos permanecieron formándose en la Escuela alejandrina de Hipatia. Nuestro autor lo denomina amante de la filosofía y de la literatura; los dos eran platonistas convencidos. El primero se quedó unos años más en el círculo de la filósofa, y, posteriormente, subió mucho en la escala social, alcanzando notable influencia en los círculos del poder. Nuestro autor lo menciona en nueve cartas (137-146), escritas entre 395 y 402 d. C., donde el citado antropónimo lo leemos siete veces. El pasaje es digno de una atención mayor que la que puedo dedicarle. Me fijaré solamente en el sustantivo platónico (3) δοξοσοφία, dilecto, posteriormente, de Galeno (14), y presente sólo aquí en Sinesio, único escritor que lo utiliza en su época. Es buena muestra, creo, de su cuidadosa selección del vocabulario.

40. Lo tenemos 41 veces es este escrito, que contiene más menciones del mismo que las ofrecidas por todos los demás autores del siglo IV.

41. Sinesio lo ofrece en 53 pasajes, lo que supone casi la mitad de todas las apariciones dentro del siglo IV.

42. *Prouid.* 1.2: ὁ δὲ πρεσβύτερος, ὁ Τυφῶς, ἐνὶ λόγῳ, πάντα ἐπαρίστερος. σοφίαν μὲν δὴ πᾶσαν, ὅση τε Αἰγυπτία καὶ ὅσης ὑπερορίου διδασκάλους ὁ βασιλεὺς Ὀσίριδι τῷ παιδὶ παρεστήσατο, ἀπεστύγηκε τε ὅλη γνώμη καὶ κατεγέλα τοῦ πράγματος, ὡς ἀργῶ τε καὶ δουλοῦντος τὰς γνώμας. Bajo unos nombres de fuertes resonancias míticas se esconden personajes reales: en la contraposición de los hermanos Osiris/Tifón late, en realidad, otra: buen/mal gobierno. Osiris sería, en realidad, Aureliano, prefecto pretoriano del imperio de Oriente durante el reinado de Arcadio, y protector de Sinesio; por su lado, sobre quién sería el personaje retratado como Tifón se han dado varias interpretaciones no definitivas, pero parece establecido que no había relación de parentesco entre las dos figuras coetáneas de nuestro escritor. No hay acuerdo sobre si bajo el ropaje de Tifón, estaría Cesario o Eutiquiano: cf. Liebeschuetz 1987 y Hagl 1997, 140-144. Por Eutiquiano se inclina Kennedy 2008, 39. Un detalle interesante es que Tifón rechazara «el saber», «el conocimiento» (σοφία), por ineficaz y por su

1.8.2. En varias ocasiones se alude a Hipatia: «Acostado en el lecho dicté la carta que ojalá recibas con salud, ¡madre, hermana, maestra,<sup>43</sup> y, por todas esas cosas, benefactora y todo lo que conlleva honor, tanto obra como palabra!».<sup>44</sup> Asimismo: «Pienso que esta carta la llevará Pedro, tras recibirla por intermedio de una mano sagrada. Pues yo la envió desde Pentápolis a nuestra común maestra». <sup>45</sup> Y, en otro lugar: «Por tanto, te ofrezco un regalo, muy conveniente para mí al darlo y para ti al recibirlo, obra de mi inteligencia, todo cuanto contribuyó a proveerme la más reverenciada maestra, y salida de la mejor mano existente entre nosotros para la elaboración artesanal de la plata [...]». <sup>46</sup>

1.8.3. Cinco veces tenemos el sustantivo que nos interesa en *Dión*,<sup>47</sup> donde encontramos importantes consideraciones generales sobre el modo de ser y

capacidad para esclavizar el pensamiento de las personas. Reparemos que dicho «saber» es aquí el resultado de la enseñanza transmitida por los maestros y recibida por Osiris; es decir, en el fondo. Tifón ataca tanto la enseñanza en sí misma como el resultado de la misma, los saberes aprendidos. Nótese el aprecio del rey de Egipto tanto por el conocimiento («saber») localizable en ese país, como el que podría conseguirse en el extranjero. Esa duplicidad origina una estructura sintáctica complicada: si la primera parte (ὄση τε Αἰγυπτία) aparece en nominativo, caso propio de la enumeración, la segunda la vemos en genitivo al ser el objeto directo de διδασκάλους. Un punto interesante de la secuencia es que, en la situación ideal presentada por Sinesio, para cada uno de los saberes había, a la sazón, maestros distintos, lo que indica una especialización de la profesión referida a los primeros estudios, los que hoy consideramos primarios.

43. Es uno de los primeros (quizá el más antiguo) de los usos del vocativo de dicho sustantivo referido a una mujer. Hay algún precedente, pero aplicado a una divinidad o ser asimilado con la misma (cf. Crates de Tebas, *Fr.* 365, donde se alude a la *Týche*)

44. *Ep.* 16: Κλινοπετής ὑπηγόρευσα τὴν ἐπιστολήν, ἣν ὑγαίνουσα κομίσαίω, μήτηρ καὶ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλε καὶ διὰ πάντων τούτων εὐεργετικὴ καὶ πᾶν ὃ τι τίμιον καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα. Escrita en el 413, es quizá la última de nuestro autor.

45. *Ep.* 133: ταύτην γέ τοι τὴν ἐπιστολήν Πέτρον οἶμαι διακομεῖν, παρὰ μέσης λαβόντα τῆς ἱερᾶς χειρός· στέλλω γὰρ αὐτὴν ἀπὸ Πενταπόλεως ἐγὼ πρὸς τὴν διδάσκαλον τὴν κοινήν. La carta es del 405 d. C. El destinatario es Olimpio, un sirio rico, antiguo compañero de estudios del escritor en la Escuela de Hipatia, y que llegó a ser obispo de Ptolemaide. Sinesio le dedicó ocho cartas. Con respecto a Pedro, antropónimo presente cinco veces en las *Cartas*, y referido a tres personas distintas, el portador de la mencionada carta es distinto del criticado abiertamente por el autor en la Carta 17. Nuestro escritor alude a la Pentápolis 30 veces en sus obras, casi la mitad de las apariciones del corónimo en el siglo IV. La región del oeste de la Cirenaica estaba formada por cinco ciudades: Berenice, Arsinoe, Ptolemaide, Cirene y Apolonia. Una de las primeras menciones del territorio indicado la ofrece Flavio Josefo, *BJ* 7.439.

46. *Astrolab.* 4: προσάγω δὴ σοι δῶρον, ἐμοί τε δοῦναι σοί τε λαβεῖν πρεπωδέστατον, διανοίας μὲν ἔργον ἐμῆς, ὅσα μοι συνευπόρησεν ἡ σεβασμιωτάτη διδάσκαλος, χειρὸς δὲ τῶν καθ' ἡμᾶς εἰς δημιουργίαν ἀργύρου τῆς ἀρίστης [...]. Señalemos el superlativo σεβασμιωτάτη, que no aparece hasta el siglo II d. C. (2 usos en su forma masculina), y por el que el escritor siente especial predilección (6 apariciones; casi la mitad de empleos dentro del siglo IV). Por cierto, es la primera vez que lo leemos en femenino dentro de la literatura griega.

47. En el discurso titulado *Dión* (titulado así en recuerdo de Dión Crisóstomo) el autor se dirige a su hijo todavía no nacido y expresa su ideal de educación, la παιδεία, entendida como una preparación para la filosofía. La educación general no es suficiente para ser feliz, sino que es preciso alcanzar el nivel de la filosofía, como en su día hiciera Dión.

actuar de ciertos maestros. Sinesio habla de sí mismo en el siguiente pasaje: «Al mismo tiempo tampoco consideraba afortunado rendir cuentas a los propios oyentes y en nombre de los propios oyentes, y, en nombre de éstos, a sus familiares, y a éstos mismos, por las lecciones de cada día. Pues el varón maestro quisiera disfrutar de fama entre sus discípulos, y que los muchachos aplaudan por sus palabras. Por tanto este otro teatro es con mucho más triste. Pero, en la situación presente, me relaciono con cuantos quiero y sobre los temas, puntos, cuándo y dónde decido. Y uno causó un beneficio al estar conmigo, pero también él mismo se benefició. Y yo preferiría escuchar a quienes dicen algo bueno más bien que decirlo yo mismo, pues para cualquiera es preferible tener trato con los mejores en vez de con los peores».<sup>48</sup>

La secuencia va seguida de una larga explicación sobre cómo actuaba un maestro de aquellos momentos, de forma muy diferente a la que seguía Sócrates con Pródico e Hipias, e incluso en su relación con Protágoras. Se mencionan otros discípulos y amigos del primero (Glaucón, Critias, Simón el zapatero, que tomaba notas de las charlas con aquél,<sup>49</sup> etc.). La gran diferencia establecida por Sinesio respecto a los maestros de su época es precisamente que Sócrates no pretendía ser sabio.

Algo más abajo leemos así: «Pero ésta es la vida del maestro [...] Pues el maestro, una vez que se ha atraído a quienes le admiren, no admite nada de ningún otro que hable. Si no, hay peligro de resultar menospreciado y de ver que los muchachos se vayan volando. Pues, si no va a aportar diferencias, echaba a perder su condición. Y él debe ser visto como maestro. Por tanto destino de un maestro es ser envidioso, la más grande y más material de las

48. *Dió* 13: ἅμα δὲ οὐδὲ μακάριον ὄμην εὐθύνας ὑπέχειν, καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀκροαταῖς καὶ ὑπὲρ αὐτῶν τῶν ἀκροατῶν, ὑπὲρ μὲν αὐτῶν τοῖς προσήκουσιν, ὑπὲρ δὲ τῶν ὁσημέραι λόγων αὐτοῖς· βουλοῖτο γὰρ ἂν ὁ διδάσκαλος ἀνὴρ εὐδοκμεῖν ἐν τοῖς μαθηταῖς, καὶ θορυβεῖν ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ τὰ παιδάρια. οὐκοῦν ἄλλο τοῦτο θέατρον παρὰ πολὺ δυστυχέστερον. νυνὶ δὲ ὀπόσοις τε βούλομαι, καὶ ὀπόσα, καὶ περὶ ὧν, καὶ ὀπηνίκα, καὶ ὅπου, τοσαῦτα καὶ οὕτως σύνεμι· καὶ ὁ μὲν τις ὤνησε συγγενόμενος, ὁ δὲ αὐτὸς ὄνατο. βουλοίμην δ' ἂν ἐγὼ τῶν ἀγαθῶν τι λεγόντων ἀκούειν μᾶλλον ἢ λέγειν αὐτός· τῷ παντὶ γὰρ εὐτυχέστερον ἀμείνοισιν ἐντυγχάνειν ἢ χεῖροσιν. Sinesio censura la sumisión de los maestros al tener que dar cuentas de todo a los alumnos y a los familiares de los mismos, y saca a la luz dos aspectos interesantes: el elogio que el maestro espera de parte de sus alumnos y los aplausos de éstos ante las palabras de aquél. Considera esa situación un teatro mucho más desgraciado que el que ha criticado en las páginas precedentes de su discurso. Frente a la situación propia de la escuela (se habla de los παιδάρια, niños de corta edad), nuestro autor se siente libre para hablar de los temas que desee y con las personas y lugares en que le parezca bien. Watts 2008, 12-14, examina la actitud crítica de Sinesio frente al comportamiento de ciertos maestros de su época que, a fin de poder encontrar un puesto de trabajo, necesitaban cartas de recomendación de quienes habían dirigido sus estudios.

49. Cf. D. L. 2, 122.



pasiones. Y pedirá que no haya ningún sabio en la ciudad, y, de haberlo, dañará su fama, a fin de gozar de admiración solo él».<sup>50</sup>

1.8.4. El sustantivo revisado tiene en una ocasión el sentido tardío de «maestro de la ley», referido al intérprete y transmisor de los escritos bíblicos: «El Antiguo mantuvo la promesa, y el Nuevo envió un apóstol. Y la frase “y echaba desde ésta en aquella” alude enigmáticamente a la sucesión de los maestros de la ley, la de Moisés y la del Señor».<sup>51</sup>

1.8.5. Aparte de los profesionales de la enseñanza hallamos los maestros como atributo, dentro de una referencia metafórica en que se habla de los «diarios», «libros de notas»: «Pues si el sofista lemnio afirma que los diarios son buenos maestros para hablar bien de cualquier asunto por cuanto no se desdennan los puntos menores, sino que es forzoso ocuparse de lo trivial y lo serio, ¿cómo no va a ser justo que los “nocturnos” sean traídos para el argumento de la interpretación?».<sup>52</sup>

50. *Dio* 14: Ἄλλ' ὃ γε τοῦ διδασκάλου βίος [...] ἐπεὶ ὃ γε διδάσκαλος, ἐπειδὴν ἐξαρτήσεται τοὺς θαυμασομένους, οὐδενὸς οὐδὲν ἀποδέξεται λέγοντος, ἢ κίνδυνος καταφρονηθῆναι καὶ περιδεῖν ἀφιπτάμενα τὰ μειράκια. εἰ γὰρ οὐ διοίσειται, τὴν ὑπόθεσιν ἔφθειρε· δεῖ δὲ αὐτὸν τηρεῖσθαι διδάσκαλον. εἰμαρμένη τοίνυν ἀνδρὸς διδασκάλου καὶ φθονερὸν αὐτὸν εἶναι, τὸ μέγιστόν τε καὶ ὑλικώτατον τῶν παθῶν· καὶ ἀπεύξεται μὲν μηδένα γενέσθαι σοφὸν ἐν πόλει· γενομένου δὲ λυμανεῖται τὴν δόξαν, ἵνα μόνος ἀποβλέποιτο. Advertimos la acumulación (cuatro veces) del sustantivo (señalado en cursiva) en un breve contexto: es un rasgo de estilo.

51. *Hom.* 1: ἡ μὲν παλαιὰ τὴν ὑπόσχεσιν ἔσχεν, ἡ δὲ νέα τὸν ἀπόστολον ἐξήνεγκεν. τὸ δὲ Ἔκλινεν ἐκ τούτου εἰς τοῦτο τὴν διαδοχὴν τῶν διδασκάλων αἰνίττεται τοῦ νόμου τοῦ Μωσαϊκοῦ καὶ τοῦ Κυριακοῦ. En esta Homilía, Sinesio recomienda beber con moderación en la Pascua Florida, y no embriagarse. Recuerda una cita bíblica esencial (*P.* 74.9): Ἰοτήριον ἐν χειρὶ κυρίου οἴνου ἀκράτου πλήρες κεράσματος, καὶ ἔκλινεν ἐκ τούτου εἰς τοῦτο, πλὴν ὁ τρυγίας αὐτοῦ οὐκ ἔξεκενώθη: «En la mano del Señor una copa llena de vino, mezcla pura, y echaba desde ésta en aquella; la hez del mismo no se agotó». Hay varios problemas de interpretación, pero lo importante, para nuestro propósito, es señalar la sucesión de maestros, en el sentido de expertos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El de Cirene señala líneas más arriba que cómo se puede decir de un vino que es «puro», si se habla de una «mezcla»; y si la copa era una sola, ¿cómo pasaba de una a otra? A modo de resumen dirá más abajo que se trata de un mensaje «enigmático».

52. *Insomn.* 18: εἰ γὰρ τὰς ἐφημερίδας ὁ Λήμιος σοφιστὴς ἀγαθὰς εἶναι διδασκάλους φησὶ τοῦ περὶ ἅπαντος εὖ εἰπεῖν τῷ μηδὲ τῶν μειόνων ὑπερορᾶν, ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι διὰ πάντων ἰέναι φαύλων τε καὶ σπουδαίων, πῶς οὐκ ἄξιον ἄγεσθαι τὰς ἐπινυκτίδας εἰς ἐρμηνείας ὑπόθεσιν; El lemnio aquí citado es Filóstrato, el cual, refiriéndose a los *Discursos sagrados* de Aristides, afirma (*VS* 2.581): τὰ δὲ βιβλία ταῦτα ἐφημερίδων ἐπέχει τινὰ αὐτῷ λόγον, αἱ δὲ ἐφημερίδες ἀγαθαὶ διδασκαλοὶ τοῦ περὶ παντὸς εὖ διαλέγεσθαι: «Esos discursos le servían en cierta manera de diarios, y los diarios son buenos maestros para hablar bien sobre cualquier asunto». El párrafo establece una cierta correlación-oposición a distancia entre ἐφημερίδα/ἐπινυκτίδα. Si ἐφημερίς, «diario», «libro de notas» es un vocablo registrado a partir del siglo II d.C. (entre otros sentidos se aplicó a los cuadernos reales en que se anotaban los sucesos de cada día durante las campañas de Alejandro: cf. *Plu.*, *Alex.* 23; *Moralía* 623e; *Arr.*, *An.* 7, 26, 2), ἐπινυκτίς es un término hipocrático que designa una clase de pústulas especialmente molestas

1.9. διδάσκω (17). Registrado desde Homero (10),<sup>53</sup> evoluciona mucho durante el V a. C.: destacan en usarlo Aristófanes (70), Sófocles (35), Tucídides (26), Eurípides (25), etc. A partir de ese momento, poesía y prosa lo utilizan por igual. Posteriormente, Platón (221) es quien más lo emplea en el IV.

Me limito a los ejemplos relacionados con la educación<sup>54</sup>, prescindiendo de otros en que el verbo, dentro de un amplio abanico de valores, equivale a «explicar», «mostrar», «demostrar», «advertir», etc.

1.9.1. Comenzaré con tres secuencias de *Dión*, porque es el ensayo que contiene el mayor número de apariciones de términos relacionados con el tema \**dida*-<sup>55</sup> (8 con διδασκ-, más 1 con διδαχ-<sup>56</sup>).<sup>57</sup> En la primera, Sinesio, preocupado por la instrucción que habría de darle a su hijo todavía no nacido, se dirige a él recomendándole que, llegado el momento, tenga en alta estima a dicho escritor, y que, dejando sus altos estudios científicos o abstractos, recurra a la lectura del mismo: «Me aconteció decir estas cosas sobre Dión a mi último hijo que va a nacer, pues me vino una profecía cuando recorría los diversos escritos del indicado. Acabo de experimentar un sentimiento paternal, y quiero ya estar junto a mi hijo y enseñarle a pensar lo que me viene a la mente sobre cada escritor y cada obra, presentándole unos hombres amigos junto con el juicio correspondiente a cada uno. Entre ellos, esté también Dión de Prusa, hombre extraordinario en hablar y razonar».<sup>58</sup>

durante la noche. Ahora bien, Sinesio quiere relacionar por el sentido ambos sustantivos, de modo que si el primero apunta a las notas tomadas durante el día, el segundo quiere aludir a los apuntes escritos durante la noche. Así parece indicarlo unas líneas antes del párrafo recogido: ἐπεὶ ἡμεῖς ἀξιόσομεν ταῖς καλουμέναις ἐφημερίσι τὰς ὑφ' ἡμῶν ὀνομαζομένας ἐπινυκτίδας συνάπτοντας ἔχειν τῆς ἐν ἑκατέρᾳ ζωῇ διεξαγωγῆς ὑπομνήματα: ζωὴν γάρ τινα τὴν κατὰ φαντασίαν ὁ λόγος ἐτίθετο, νῦν μὲν βελτίω, νῦν δὲ χείρω τῆς μέσης, ὡς ἂν ὑγιείας ἔχη τὸ πνεῦμα καὶ νόσου: «Pues consideraremos justo mantener junto a los llamados diarios las denominadas por nosotros “notas nocturnas” como recuerdo del transcurso de la existencia en cada vida, pues el discurso mostró cierta vida en la imaginación, ya mejor, ya peor que la intermedia, según como el pneuma esté en relación a la salud y la enfermedad».

53. Con el valor de «domesticar», «explicar», «enseñar»: cf. *Il.* 9.442; *Od.* 8.448; etc. El verbo presupone la inteligencia, o, al menos, la capacidad de aprender en quien recibe los efectos de dicha acción, y, al mismo, tiempo, el conocimiento y saber en el sujeto que ha de enseñar algo.

54. Algunos aparecen en otro lugar de este estudio: cf. pasajes recogidos en nn. 19, 104, 150.

55. Etimológicamente hay que suponer un tema \**dhs*-. Así Chantraine 1968, 278.

56. Cf. en este trabajo, διδαχή.

57. Es decir, un total de nueve secuencias.

58. *Dio* 4: Ταῦτά μοι περὶ Δίωνος εἰπεῖν ἐπῆλθε πρὸς τὸν ὕστερόν ποτε παῖδα ἐσόμενον, ἐπεὶ μοι καὶ διεξιόντι τοὺς παντοδαποὺς αὐτοῦ λόγους μεταξὺ τὸ μάντευμα γέγονε. πατρικὸν δὴ πέπονθα, καὶ ἤδη συνεῖναι τῷ παιδί βούλομαι καὶ διδάσκειν ἅττα μοι φρονεῖν ἔπεισι περὶ ἐκάστου συγγραφέως τε καὶ συγγράμματος, συνιστὰς αὐτῷ φίλους ἄνδρας μετὰ τῆς προσηκούσης ἑκάστον κρίσεως: ἐν οἷς ἔστω καὶ Δίων ὁ Προυσαεὺς, περιττὸς ἄνθρωπος εἰπεῖν τε καὶ γινῶναι. En esta secuencia διδάσκω lleva un objeto directo: φρονεῖν, del que depende, a su vez, como complemento directo, el indefinido ἅττα, que funciona como sujeto de ἔπεισι.

En la segunda, el escritor resume su idea sobre la cultura. Dentro de un pasaje extenso se nos habla de la necesidad de los grados sucesivos en la preparación, de no avergonzarse de aprender tarde y de varios otros puntos referentes a la educación. El prosista menciona a Sócrates, cita a Platón, etc., pero recurre asimismo a ejemplos míticos (Cadmo, Ícaro). Concretamente en el texto que ahora examinaremos se nos habla de los Gigantes que se levantaron contra Zeus y los suyos, es decir, la famosa Gigantomaquia. El autor critica duramente a quien se dispone a enseñar sin haber aprendido con anterioridad: «Habráis sabido esto solo: que no tenéis conocimiento de nada. Y arrastráis hacia vosotros una doble ignorancia con grandilocuencia, llenos de orgullo en vez de sensatez, y lanzados a enseñar antes de haber aprendido; lo diré de nuevo: ¡ay de vuestras palabras! ¡ay de vuestras opiniones! ¡Qué monstruos nacen de vosotros, dispersos sin artificio y con múltiples cabezas, como los que cuentan que un día se alzaron contra los dioses!».<sup>59</sup>

En la tercera, el léxico opone de modo radical la enseñanza y el aprendizaje: «A los muchachos, si prestaban atención, les era posible no ignorar que quien enseñaba era Protágoras, y quien aprendía, Sócrates». <sup>60</sup>

A partir de este momento me detendré en las voces media y pasiva, seleccionando algunos ejemplos importantes para nuestro objetivo.

1.9.2. El autor, en su deseo de demostrar que las cabezas rasuradas son más duras que las dotadas de cabellos, habla de alguien que se hacía afeitar dicho lugar anatómico varias veces al día y que, presentándose en el teatro ante la multitud para demostrar la dureza de su cráneo, entre otras pruebas realizadas «pelea a cornadas contra un carnero amaestrado que inicia su ataque muy bien desde lejos». <sup>61</sup>

59. *Dio* 10: αὐτὸ γὰρ ἂν τοῦτο ἠπίστασθε, τὸ μηδενὸς ὑμῖν ἐπιστήμην παρεῖναι· τὴν δὲ διπλὴν ἄγνοιαν ἐφ' ἑαυτοῦς μεγαλοπρεπῶς ἔλκετε· φρονήματος γὰρ ἀντὶ φρονήσεως ὑποπλησθέντες, καὶ πρὶν μαθεῖν διδάσκειν ἐπιβαλλόμενοι, πάλιν ἐρῶ· φεῖ τῶν λόγων, φεῖ τῶν δογμάτων, οἷα καὶ τίκεται παρ' ὑμῶν τέρατα ἀτεχνῶς διεσπασμένα καὶ πολυκέφαλα, οἷα φασὶν ἐπαναστήναί ποτε τοῖς θεοῖς. En este caso διδάσχω funciona con valor absoluto, sin complemento alguno. Que hace referencia a «enseñar» resulta claro por su oposición léxica respecto a μαθεῖν.

60. *Dio* 14: καὶ τοῖς μαιρακίοις ἐξῆν, εἰ προσεῖχον τὸν νοῦν, μὴ ἀγνοεῖν, ὅστις μὲν ὁ διδάσκων Πρωταγόρας, ὅστις δὲ ὁ μαθάνων Σωκράτης. Otra vez encontramos nuestro verbo con valor absoluto y constituyendo una oposición frente al participio de presente de μαθάνω. Volveremos a ocuparnos de la secuencia, dentro de un contexto más amplio, en la n. 153.

61. *Calu.* 13: καὶ διακυρίττεται δεδιδασμένῳ κριῶ πόρρωθεν εὖ μάλα τὸν πίτυλον κατασεῖοντι. El verbo adquiere aquí otro matiz: «ser amaestrado», lo que no deja de ser un modo de aprender propio de ciertos animales. Otra muestra innovadora del léxico sinesiano tenemos en διακυρίττω, «luchar a cornadas», que aparece en él por primera vez (2) y registrado unas pocas veces más en la literatura griega posterior. Dicho verbo está relacionado con κέρως, aunque subsisten problemas no bien resueltos: cf. Chantraine 1968, 602.

1.9.3. «Y me pidieron incluso que compusiera una defensa en un escrito explicando lo que yo había aprendido». <sup>62</sup> «Y, en primer lugar, los soldados que reciban órdenes y aprendan a tener consideración y a ser lo menos molestos posible para los ciudadanos y los que viven en los campos [...]». <sup>63</sup>

1.10. διδασχί (1), «objeto de enseñanza», «enseñanza». Desde sus orígenes es un término técnico. Demócrito, Heródoto, Tucídides, Platón (14), Aristóteles (3), Dionisio de Halicarnaso (19), Nuevo Testamento (29), etc., se cuentan entre los que emplean el sustantivo. En el siglo IV d. C., destacan, con mucho, Juan Crisóstomo (59) y Libanio (19).

Sinesio elogia a Pitágoras y su Escuela en el sentido de que una mente independiente está más preparada para cualquier vocación, pero, al mismo tiempo, adopta una postura crítica: «Pues esos libros llenos de errores parecen buscar rendir la mente a los ojos. La enseñanza de Pitágoras les encargaba eso a los muy jóvenes: por un lado probando la naturaleza de cada uno, y por otro considerándolo ejercicio preparatorio, más propio para un muchacho que los argumentos basados en la geometría de los planos. Pues no es gran trabajo, tras haber ajustado una letra, o una sílaba, o incluso también una frase, y si quieres un periodo completo del discurso, utilizarlos luego convenientemente a partir de un libro». <sup>64</sup>

1.11. μεταδιδάσκω (4) «enseñar otra cosa», «cambiar el pensamiento» o la doctrina. Aparece en la literatura helenística e imperial. Lo encontramos a partir de Diodoro de Sicilia, Dionisio de Halicarnaso, etc.

62. *Ep.* 67: μάλλον δὲ ἐμοῦ κατεδέοντο ποιήσασθαι συνηγορίαν ἐν γράμμασιν, ἅπερ ἐδιδάχθην διδάσκοντα. Nótese que el sentido de «explicar» (de la forma activa) aparece junto al de «aprender», propio de la pasiva; el objeto directo (ἅπερ) pudiera referirse a las dos formas verbales, pues es sabido que la pasiva de διδάσκω puede admitir un acusativo, especie de objeto directo (o acusativo de relación), ya que, por el sentido, el verbo pasa del sentido de «ser enseñado» al de «aprender algo». La extensa carta 67, dirigida a Teófilo, patriarca de Alejandría, en 411, expone que en unas ciudades de la Pentápolis, cuyo obispo había muerto, no querían otro nuevo, sino seguir dependiendo del episcopado de Pablo, al que pertenecían anteriormente.

63. *Regn.* 2: Καὶ πρῶτόν γε ἐπιτετάχθων καὶ δεδιδάχθων οἱ στρατιῶται φείδεσθαι τε καὶ ἥκιστα λυπηροὶ γίνεσθαι τοῖς ἀστυπόλοις τε καὶ ἀγροδιαίτοις [...]. El escrito está dirigido al emperador Arcadio y le indica cómo debieran comportarse los soldados romanos. De nuevo la pasiva con objeto directo: aquí, funciona como tal la doble completiva de infinitivo.

64. *Dio* 17: τὰ γὰρ διημαρτημένα ταῦτα βιβλία τὸν νοῦν ἐπιζητεῖν ἔοικεν ἐπιστατοῦντα ταῖς ὕψει. τοῦτο καὶ τοῖς κομιδῆ μαιρακίοις ἐπέταττεν ἡ Πυθαγόρου διδασχί, ἅμα μὲν ἀποπειρωμένη τῆς φύσεως τῆς ἐκάστου, ἅμα δὲ καὶ προγύμνασμα αὐτὸ ἡγουμένη, παιδικώτερον ἔτι τῶν ἐπιπέδων ἐν γεωμετρίας λημμάτων· οὐ γὰρ μέγα τὸ ἔργον στοιχεῖον ἢ συλλαβὴν, ἔστω δὲ καὶ λέξιν, εἰ δὲ βούλει καὶ μίαν ὅλην περίοδον λόγου ἀρμόσαντα, πάλιν ἐτοίμως χρῆσθαι τοῖς ἀπὸ τοῦ βιβλίου. Indudable importancia tiene el proceso educativo seguido en la lectura de un libro: letra, sílaba, frase, periodo.

Selecciono dos ejemplos, por su interés, aunque el verbo señalado toque tangencialmente el campo que examinamos. En el primero se nos habla de los cultivadores de la filosofía, para distinguirlos de los sofistas: «Cuando quienes gobiernan los poderes y tienen en su mano los asuntos de las ciudades no son del vulgo sino que poseen inteligencia, rápidamente reconocerán el espurio y el legítimo. Y el pueblo, ya no con dificultad, cambiaría su aprendizaje del engaño. Pues no es preciso hablarles, sino marcar a los falsos con su desaparición».<sup>65</sup>

En el segundo, Sinesio habla de dos ancianos que discutían agriamente a propósito de temas políticos, lo que le permite criticar a quienes, con avanzada edad, pierden el tiempo en disputas banales: «Yo he visto a ancianos luchando en el teatro a propósito de eso. Y estaban, con filosofía, muy solemnes, y cada uno arrastraba una barba que pesaba, por hacer una conjetura, un talento,<sup>66</sup> y su solemnidad no les impidió en nada injuriarse, enojarse y mover en derredor sus manos de forma desordenada al exponer sus discursos de modo prolijo en defensa de unos hombres, tal como creía yo entonces, de su familia, pero que, según se apresuraron a hacerme cambiar de criterio, no sólo no eran ni habían sido jamás de su familia, sino que ni siquiera tenían fundamento en la naturaleza».<sup>67</sup>

1.12. νομοδιδάσκαλος (2), «maestro de la ley», donde «Ley» alude a la Torá o Pentateuco. Los primeros usos aparecen en el Nuevo Testamento; luego, en Clemente de Alejandría, Ireneo, Orígenes, etc.

Una interesante carta, escrita en el 397, donde Sinesio le cuenta a su hermano cómo naufragó su embarcación yendo desde cerca de Alejandría hacia Cirene, nos da importantes observaciones sobre la tripulación, la circunstancia de que casi todos los marineros eran judíos inexpertos en las labores del mar y los más con deficiencias físicas, los pasajeros (muchos de ellos mujeres, separadas de los hombres por una simple cortina), la religión judía (salieron un viernes, y el sábado nadie estaba dispuesto a hacer nada; tampoco el capitán), las mujeres libias (con pechos tan largos y grandes que amamantaban a sus hijos por encima de su espalda; la curiosidad que las indicadas sentían por verles los senos a las extranjeras, con un bonito ejemplo señalado por nuestro escritor).

65. *Astrolab.* 3: ἀλλ' ὅταν οἱ τὰς ἀρχὰς ἄρχοντες καὶ διὰ χειρὸς ἔχοντες τὰ τῶν πόλεων πράγματα μὴ τοῦ πλήθους ὦσιν, ἀλλ' ἔχωσιν νοῦν, ταχὺ διαγνώσονται τὸν νόθον τε καὶ τὸν γνήσιον· καὶ οὐκέτ' ἂν χαλεπῶς ὁ δῆμος τὴν ἀπάτην μεταδιδάσκειτο· οὐ γὰρ εἶπειν τι δεῖ πρὸς αὐτούς, ἀλλ' ἀφανεία διαγράψαι τοὺς κιβδηλοὺς.

66. Tras la reforma ptolemaica, equivalía a unos 39 kilos.

67. *Insomn.* 20: ὑπὲρ ὧν ἐγὼ καὶ πρεσβύτας ἀνθρώπους εἶδον ἐν θεάτρῳ ζυγομαχοῦντας· καίτοι γε ἦσθη ἐπὶ φιλοσοφία μάλα σεμνῶ, καὶ εἰλκείτην ἑκάτερος αὐτοῖν, ὡς εἰκάσαι, τάλαντα πάγωνος, ἀλλ' οὐδὲν αὐτοὺς ἐκόλυσεν ἢ σεμνότης λοιδορεῖσθαί τε καὶ ἀγανακτεῖν, καὶ τῷ χεῖρι περιδινεῖν ἀκόσμως ἐν τῷ διατίθεσθαι λόγους ἀποτάδην ὑπὲρ ἀνδρῶν, ὡς μὲν ἐγὼ τότε ᾤμην, ἐπιτηδείων, ὡς δὲ ἔφθασαν οἱ μεταδιδάξαντες, οὔτε ὄντων, οὔτε γενομένων ποτέ, μὴ ὅτι ἐπιτηδείων, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ φύσει.

Al capitán, llamado, Amaranto, judío ortodoxo, algunos pasajeros, entre ellos nuestro escritor, le dirigieron varias peticiones: «Pues yo tenía necesidad de palabras encendidas para no relatar los grandes peligros de modo algo inconveniente. Para quienes navegan en tal situación afirman que el vivir depende de un hilo fino. Pero si el piloto fuera un maestro de la ley ¿qué vida hay que tener?». <sup>68</sup>

Por otro lado, en otra carta, dirigida también a su hermano, años más tarde (409 d.C.), le expresa sus dudas acerca de su próximo nombramiento como obispo: «Con respecto a Dios no debería ser un individuo particular, sino muy entregado a la comunidad, siendo maestro de la ley y pronunciando en voz alta los preceptos». <sup>69</sup>

1.13. ψευδοδιδάσκαλος (1), «falso maestro», «maestro de mentiras». Otro término tardío. Además de en nuestro escritor, lo tenemos en Orígenes (3), Juan Crisóstomo (1), Dídimo el Ciego (2), las *Constitutiones Apostolorum* (1), etc.

Así nos dice Sinesio: «Pero me he enterado de que los de la muy impía herejía de Eunomio, <sup>70</sup> tras proponer el nombre de Quintiano <sup>71</sup> y el poder divulgado por ellos en la corte imperial, <sup>72</sup> manchan de nuevo la Iglesia, y, además, de que a las almas de los especialmente ingenuos les ponen una trampa algunos falsos maestros, a los cuales, trayéndolos, los han desembarcado hace poco los enviados de parte de Quintiano para eso mismo». <sup>73</sup>

68. *Ep.* 4: ἔδει γάρ μοι καὶ φλεγμαινόντων ὀνομάτων, ἵνα μὴ τὰ μεγάλα κακὰ μικροπρεπέστερον διηγῆσωμαι. τοῖς οὖν ἐν τῷ τοιῷδε πλέουσιν ἀπὸ λεπτοῦ φασι μίτου τὸ ζῆν ἠρτῆσθαι. εἰ δὲ καὶ ὁ κυβερνήτης νομοδιδάσκαλος εἴη, τίνα δεῖ ψυχὴν ἔχειν; Advuértase el juego semántico entre τὸ ζῆν y ψυχὴν. Por otro lado, una vez más, comprobamos la capacidad innovadora del escritor en punto al vocabulario: sólo una vez, como hápax absolutos, están registrados en él μικροπρεπής, μικροπρεπέστερον y μικροπρεπέεσθαι.

69. *Ep.* 105: τὰ δὲ γε πρὸς τὸν θεὸν οὐκ ἂν ἴδιος ἀλλὰ κοινότατος εἴη, νομοδιδάσκαλος ὢν καὶ νεομισμένα φθεγγόμενος. Nótese que el concepto que nos interesa, tomado de la cultura y religión hebrea, se aplica ahora, por extensión, a la Iglesia cristiana.

70. Obispo de Cízico, fue uno de los responsables del ala más extremista de los arrianos; sentó las bases de esta facción religiosa durante el reinado de Constantino II (337-361); a su vez, Teodosio (imperó en los años 378-395) declaró ilegal la doctrina arriana (381), y bajo el mandato de Arcadio (395-408) fueron quemados muchos libros que la contenían. El arrianismo se había extendido con fuerza singular en Libia, especialmente en la Pentápolis (Cf. Oden 2011, 205-206). Nuestro escritor menciona a Eunomio sólo en este pasaje.

71. Seguidor de las ideas de Eunomio de Cízico: es citado tres veces, solamente en la misma carta de que nos ocupamos.

72. Es el sentido nuevo que toma en la Iglesia cristiana el término στρατόπεδον.

73. *Ep.* 5: ἀλλὰ τοὺς ἐκ τῆς ἀθεωτάτης αἰρέσεως Εὐνομίου πυνθάνομαι, Κυντιανὸν ὄνομα καὶ τὴν ἐπὶ στρατοπέδου θρυλουμένην ὑπ' αὐτῶν δυναστείαν προσησαμένους, μοιχᾶν πάλιν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ψευδοδιδασκάλους τινὰς ἐφιστάναι παγίδα ταῖς τῶν ἀκεραιτέρων ψυχαῖς, οὐς ἕναγχος οἱ παρὰ Κυντιανοῦ σταλέντες ἐπ' αὐτὸ τοῦτο καταπεπλευκάσιν ἄγοντες. Es del 412 y está dirigida a los presbíteros a propósito de la herejía arriana. Otro hápax *legómenon* es ἀθεωτάτης, registrado dos veces en nuestro autor y sólo en él.

## 2. παιδαγωγός y su campo léxico.

2.1. *παιδαγωγέω* (1). Tenemos precedentes del citado verbo en Sófocles, Eurípides y *CH*, al menos. Pero es Platón (11) el que empieza a utilizarlo con matices nuevos, especialmente el de «formar», «educar», desbordando los límites que, en el plano etimológico, pudieran relacionarlo con el niño (*παῖς*); en el filósofo, cobra un valor general: «conducir», «llevar», con lo que adquiere un sentido abiertamente polisémico.

Sinesio se queja de que varias cartas anteriores no le habían llegado a Herculiano: «Pues te envío esta quinta carta. ¡Ojalá ésta no sea también en vano! No sería en vano si, en primer lugar, te fuera entregada, y, tras ello, y más importante que eso, te aconsejara, formara y convenciera para cambiar la fuerza de tu cuerpo en virilidad de tu alma [...]».<sup>74</sup>

## 2.2. *παιδαγωγός* (4) «acompañante del niño», «pedagogo».

El sustantivo aparece en el siglo V a. C: lo encontramos a partir de Heródoto y Eurípides, pero adquiere carta de naturaleza en los diálogos platónicos (18). Es el que acompaña al niño, sobre todo cuando éste se dirige desde su domicilio hasta la casa del maestro. El propósito era evitar que los niños anduvieran solos y fueran sometidos a violencia o agravio, especialmente en el terreno sexual.<sup>75</sup>

Ya hemos visto una aparición.<sup>76</sup> Veamos, pues, las tres siguientes. Dentro de su *Elogio de la calvicie*, para corroborar su afirmación de que los calvos son más inteligentes que los dotados de cabellera, el de Cirene acude a un paradigma mítico. Nos habla de Sileno, que, según nos cuenta, habría sido preceptor de Dioniso, y cómo habría actuado con cordura en medio de no pocos excesos de los seguidores del dios, llevados por sus excesos con el vino: «Aquí está también la silla y el pellejo de Sileno; ha sido designado pedagogo de Dioniso. Pues siendo calvo habría debido tener sensatez y ser prudente en medio de tantos que se distorsionan. Y no pienses que es poca cosa que él haya

74. *Ep.* 140: *ἐπεὶ τοι πέμπτην ταύτην ἐκπέμπω τὴν ἐπιστολήν. ἀλλ' εἴθε μὴ καὶ ταύτην μάτην. γένοιτο δ' ἂν οὐ μάτην, εἰ πρῶτον μὲν ἐπιδοθείη, τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ καὶ τούτου σεμνότερον, κατανοουθετήσῃ σε καὶ παιδαγωγήσῃ καὶ πείσῃ μεταθεῖναι τὴν τοῦ σώματος ἰσχὺν ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀνδρείαν [...].* El autor la dirige a Herculiano, antiguo compañero de estudios y amigo íntimo al que le dedicó diez epístolas: *Ep.* 137-146 (cf. Schmitt, 2001, 497-563; véase nuestra n. 39). Fue escrita en el 402. Otra muestra de la capacidad innovadora de Sinesio en cuanto al léxico lo ofrece *κατανοουθετέω*, presente por primera vez en él, y utilizado sólo cuatro veces en la literatura posterior. Por lo demás, repárese en la oposición *ἰσχύν/ ἀνδρείαν*, referidas, respectivamente, al cuerpo y al espíritu.

75. Cf., especialmente, *Smp.* 183c; *Lj.* 223a; *Lg.* 808c.

76. Cf. n. 27 y las indicaciones ofrecidas en la misma sobre los pedagogos.

sido preferido por Zeus por encima de todas las divinidades para asistir y dar sensatez a su hijo».77

Nuestro autor se mueve en el plano metafórico en los dos ejemplos que examinamos a continuación. En el primero considera a Díón Crisóstomo preceptor de una ciudad innominada: «Y los ritmos moderados de su discurso y la profundidad de su carácter son algo conveniente a un censor y preceptor de toda una ciudad que se encuentra en una situación de insensatez».78

En el segundo, dentro de un uso metafórico, habla de sus propias palabras como si realmente fueran «pedagogos»: «Por tanto soportad de ese modo la extraña clase de mis palabras. Pero que no sean condenadas por grosería entre vosotros ni sean silenciadas antes de que avancen un poco, pues no son servidoras de persuasión, agradables y compañeras de juegos de los jóvenes, sino preceptores claramente severos y graves al tratar con ellos».79

### 3. παιδεία-παιδεύω y su familia léxica.

77. *Calu.* 6: Σειληνῶ δὲ κάκει καθέδρα καὶ σκύτος ἐστὶ, καὶ τοῦ Διονύσου παιδαγωγὸς ἀποδέδεικται· ἔδει γάρ, οἶμαι, φαλακρὸν ὄντα νοῦν ἔχειν καὶ σωφρονεῖν ἐν τοσοῦτοις παρακινήσασι. καίτοι μὴ μικρὸν οἰηθῆς ὑπὸ τοῦ Διὸς ἀπάντων αὐτὸν προτετιμηθῆαι δαιμόνων, παρεῖναι καὶ φρενοῦν αὐτῷ τὸ παιδάριον. El pasaje establece una oposición entre las contorsiones exageradas de los acompañantes de Baco y la actitud sedente de Sileno. Que Sileno es calvo (φαλακρός) lo leemos desde Eurípides, *Cyc.* 227. Abundan las representaciones vasculares donde Sileno aparece sentado; en otras se muestra recubierto, en parte, de una piel de animal. Ahora bien, σκύτος puede tener otro sentido: «látigo», «fusta», lo que estaría en relación con el carácter severo del pedagogo que Zeus, según el pasaje sinesiano, le puso a su hijo Dioniso. Es la única aparición en griego del dativo de plural masculino, participio de aoristo, παρακινήσασι. Otra muestra de la selección cuidadosa del léxico por parte de Sinesio.

78. *Dio* 3: οἱ τε γὰρ ῥυθμοὶ τοῦ λόγου κεκολασμένοι καὶ τὸ βάθος τοῦ ἤθους, οἶον σωφρονιστῆτινι καὶ παιδαγωγῷ πρέπον πόλεως ὅλης ἀνοήτως διακειμένης. Reparemos en que σωφρονιστής funciona ahora como sustantivo, cuando en el ejemplo de la nota siguiente es un adjetivo. De la lectura del contexto no sabemos a qué ciudad se refiere Sinesio; posiblemente no alude a ningún lugar concreto, sino a las varias admoniciones de Díón dirigidas a diversas ciudades a lo largo de su carrera literaria.

79. *Regn.* 2: οὕτως οὖν ἀνάσχοισθε τοῦ ξένου γένους τῶν λόγων· ἀλλὰ μὴ ἀγροικίας ἐν ὑμῖν ἀλώσονται καὶ κατασιγασθεῖεν, πρὶν καὶ βραχὺ προχωρήσαι, ὅτι μὴ εἰσὶ θεραπευταὶ πειθοῦς, νέοις ἡδεῖς καὶ συμπαίστορες, ἀλλὰ παιδαγωγοὶ τινες ἀτεχνῶς σωφρονιστῶν καὶ βαρεῖς ἐντυχεῖν. Sinesio usa el singular para referirse al emperador, y, recurre, en cambio, al plural, cuando alude a los hombres relevantes de la corte imperial. Señalemos el uso de dos términos muy especializados: σωφρονιστής, «corrector», «censor» (Tucídides, 3; Platón, 2, etc.) y συμπαίστωρ, «compañero de juego», que, tras aparecer en Jenofonte (1), volvemos a encontrarlo, muchos siglos después, dos veces en Gregorio de Nacianzo (329-389 d. C.) y en nuestro autor (1), que pudo haber recibido cierta influencia del anteriormente indicado, donde leemos la expresión λόγων συμπαίστορες (37.1342.15). En fechas posteriores, de este último vocablo, el TLG on line registra unos 30 usos.



Antes de entrar en el examen detallado de cada elemento léxico de esta familia puede ser útil indicar que un 37,5% de los usos totales del tema *paideia* (6 de 16) se concentra en el ensayo *Aegyptii sive de providentia*, donde el autor se vale continuamente del mito, así como de otros elementos de variada índole: panegíricos, apocalípticos y propios de la invectiva.<sup>80</sup>

3.1. παιδεία (14). Sustantivo registrado desde Teognis y Esquilo, no adquiere el sentido de «educación», «instrucción» hasta Demócrito, Protágoras, Gorgias, Pródico y Tucídides; entre los poetas, Aristófanes es el primero en emplear el nuevo valor del término; ya en el siglo IV, Platón, Jenofonte y los oradores lo utilizan, entre otros, con el sentido que nos interesa. El vocablo tuvo una enorme importancia en Aristóteles (83), que habría escrito el primer tratado *Περὶ παιδείας* del que tenemos noticia.<sup>81</sup> Desde pronto *παιδεία* puede tener un sentido doble: activo (la «educación» que se da a otro) o pasivo (la «educación» que uno recibe). Con frecuencia no es fácil decidirse por uno de los dos valores. Nuestro escritor recoge el término en 14 ocasiones de las que selecciono lo más destacado.<sup>82</sup>

3.1.1. Una serie de secuencias tienen que ver con la educación recibida. En ese sentido contamos con cuatro ejemplos donde se nos presenta junto a *τροφή*,<sup>83</sup> es decir, la educación al lado de la crianza considerada desde el punto de vista físico, paralelo léxico corriente desde Platón. Así sucede en la *Carta octava*, en que el escritor se queja de que su hermano no le tenga al tanto de lo que le sucede: «Vosotros me privasteis de esa consolación. Y no era necesario. Pues incluso aunque no hubiéramos nacido de los mismos padres, nuestra crianza fue común, y común nuestra educación, ¿y qué no fue común?».<sup>84</sup> Del mismo modo, en una carta dirigida a Auxencio, un amigo de la niñez con quien desea reconciliarse, afirma lo siguiente: «Y al mismo tiempo me acuerdo de la común crianza, educación y estancia en Cirene».<sup>85</sup> De forma parecida se expresa

80. Hagl 1997, 110-124.

81. *Fr.* 63.3. La cita procede de D. L. 9, 53.

82. Véanse otros contextos recogidos en nn. 30, 88, 89, 92, 94, 113. En general, para el concepto dentro de la obra sinesiana, cf. Ramos Jurado, 1992.

83. Una secuencia la veremos en n. 94, a propósito de *προπαιδεία*.

84. *Ep.* 8: ὑμεῖς δὲ καὶ ταύτης με τῆς παραμυθίας ἀφήρησθε. χρῆν δὲ οὐχί· καὶ γὰρ εἰ μὴ γεγόναμεν ἀπὸ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ τροφαὶ κοιναὶ καὶ παιδεῖαι κοιναὶ καὶ τί γὰρ οὐχὶ κοινόν; La carta fue dirigida a su hermano y redactada en el 411 d. C. Sintácticamente le habla, de modo alternativo, en singular y plural. En otra carta del mismo año el escritor titula a su hermano «compañero de educación» (*Ep.* 82: τὸν παιδείας ἑταῖρον).

85. *Ep.* 60: ἅμα δὲ ὑπομνήσκομαι καὶ κοινῶν τροφῶν καὶ παιδείας καὶ τῆς ἐν Κυρήνῃ διατριβῆς. Auxencio había sido condiscípulo de Sinesio y ambos habían estudiado bajo la guía de Hipatia. La Carta 116, sin embargo, muestra claramente que el indicado era menor que nuestro escritor. En la Carta 60 el de Cirene menciona la ley que debe regir la amistad, partiendo de presupuestos humanos de tipo general más bien que estrictamente cristianos. Acerca de la amistad, cómo debe mantenerse y los motivos de su ruptura, tal como se manifiestan en esta

en el siguiente pasaje: «Bien. Por tanto esa es la crianza y educación de un rey guerrero; a propósito del pacífico, esforcémonos a continuación».<sup>86</sup>

Además, otro contexto pone en paralelo «educación» y «milicia». El autor, dirigiéndose a Herculiano y aludiendo a cierto conde (κόμης), manifiesta lo siguiente: «Ahora bien, a mi juicio ese hombre es honrado y digno de todo, el cual, el único de nuestro tiempo, condujo al mismo punto la educación y la milicia separadas por grandes barreras [...]».<sup>87</sup>

Interesante, asimismo, es la relación con la filosofía: «Pero, estando en este punto de mi discurso, deseo manifestar un elogio en defensa de mi niño amado: ojalá, ¡oh rey!, te enamores de la filosofía y la educación verdadera, pues es forzoso, a partir de lo dicho, que junto a ti haya otros muchos enamorados de lo que se obtiene cierto provecho».<sup>88</sup>

En este primer apartado cabe situar asimismo un texto que nos habla de Herculiano, antiguo condiscípulo y amigo íntimo del escritor: éste le echa mucho de menos, con indudables deseos de renovar sus conversaciones sobre filosofía, al mismo tiempo que lamenta la separación en que ambos se encuentran: «Pero si, lo que es justo conjurar, estuviéramos privados el uno del otro, es evidente que mi parte es la perjudicada, pues, teniendo éxito allí la educación respecto a una multitud de personas, habrá junto a ti muchos mejores que Sinesio o parecidos».<sup>89</sup>

3.1.2. También hallamos algunos pasajes en que se alude a la educación que se debe recibir, o que se desea alcanzar, como un *desideratum*. Tal lo leemos dos veces cuando Sinesio se refiere a Osiris. En el primero habla de los primeros

carta, véase White 1992, 110. Cirene aparece citada 14 veces en los escritos sinesianos: en la *Ep.* 1, el autor alude a «la madre Cirene» (τὴν μητέρα Κυρήνην).

86. *Regn.* 21: Εἶεν· αὕτη μέντοι τροφή καὶ παιδεία βασιλέως πολεμικοῦ. τὸν δὲ εἰρηνικὸν ἐξῆς πολυπραγμονῶμεν.

87. καίτοι παρ' ἐμοὶ τίμιος ὁ ἀνὴρ καὶ παντὸς ἄξιος, ὃς παιδείαν καὶ στρατεῖαν διατετειχισμένας θριγκοῖς μεγάλοις τῶν ἐφ' ἡμῖν μόνος εἰς ταῦτὸν ἤγαγε [...]. Enviada a Herculiano en el año 402.

88. *Regn.* 29: Ἄλλ' ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος, ἐθέλω τι καὶ ὑπὲρ τῶν αὐτὸς ἐμαντοῦ παιδικῶν εὐξασθαι. ἐρασθεῖς, ὦ βασιλεῦ, φιλοσοφίας καὶ παιδείας ἀληθινῆς· ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν εἰρημένων συναραστὰς σοὶ γενέσθαι πολλούς, ὧν τι καὶ ὄφελος. Sinesio se queja, a continuación, del abandono en que se encontraba el estudio de la filosofía en aquellos días y manifiesta su miedo de que la llama del saber se extinguiera si se dejaba de fomentarla.

89. *Ep.* 139: εἰ δέ, ὅπερ ἀπεύχεσθαι δίκαιον, ἀλλήλων διαμάρτομεν, δῆλον ὡς τοῦμόν ἐστι τὸ βλαπτόμενον. σοὶ μὲν γὰρ εὐτυχούσης ἐνθάδε πολυανδρίαν παιδείας συνέσονται πολλοὶ Συνεσίου καὶ βελτίους καὶ ὅμοιοι. Escrita en el 399, parece mostrar que Herculiano sigue residiendo en Alejandría y que Sinesio ha de marcharse de allí. En todo caso no es muy frecuente el nombre de nuestro autor en su propia obra (12 veces; aparte de otras tres que son títulos de cartas). Pienso que πολυανδρία debe entenderse aquí como «abundancia de gente», «muchedumbre», con valor indiferente respecto al sexo, como, por ejemplo, en *App.*, *BC* 1.1.8: πολυανδρίαν τοῦ Ἰταλικοῦ γένους. El contexto no nos permite deducir si esa educación la había impartido el amigo de Sinesio o fueron otros los responsables de educar a la multitud aludida.

años del indicado, hermano menor de Tifón, carácter completamente opuesto en casi todo: «Pues el menor, tras nacer y ser criado con un destino divino, incluso en el periodo infantil, era amante de oír y amante de los mitos, pues el mito es la formación filosófica de los niños. Y, habiendo crecido, amaba una educación que siempre sobrepasaba a su edad; prestaba oídos a su padre y a todo saber que cada persona conociera [...]». <sup>90</sup> En el segundo insiste en el amor de dicho egipcio hacia la educación: «Pues es forzoso que todo lo honrado aumente, y forzoso que lo descuidado desaparezca. Crecía conjuntamente, ya, el amor por la educación de todo tipo, tanto la que se ocupa de la reflexión, como la que lo hace de la elocuencia». <sup>91</sup>

Otro ejemplo del mismo tipo, pero indicador de claro menosprecio hacia la ‘educación’ entendida como el aprendizaje personal de unos saberes, es el siguiente: «Hay algunos, a quienes les aconteció superar a la multitud, los cuales aprenden por causalidad que la razón es el bien del hombre, y luego han menospreciado toda enseñanza, mediante la cual la mente es fortificada, y, partiendo de sí mismos, realizan extraños movimientos, y se dirigen solemnemente hacia la filosofía [...]». <sup>92</sup>

3.2. *προπαιδεία* (2), «educación preliminar» o «previa». El vocablo aparece en Platón (1), y, después de él, no lo encontramos hasta más de quinientos años después en Luciano (1) y Clemente de Alejandría (12). Dentro de los doce usos presentes en el siglo IV, nuestro prosista lo registra en dos ocasiones. Ya hemos visto una de ellas dentro de un contexto amplio, <sup>93</sup> donde se señala el aprecio de Osiris hacia la educación preliminar, justamente por tener a la fase siguiente (la llamada ya, con propiedad, *παιδεία*, sin más determinantes), dentro de la progresión educativa, como fuente de virtud. El libro II de *Aegyptii sive de providentia* se ocupa del retorno triunfal de Osiris y de cómo éste perdonó a su

90. *Provid.* 1.2: ὁ μὲν γὰρ νεώτερος, θεία μοῖρα καὶ φύς καὶ τραφεῖς, τά τε ἐν βρέφει φιλήκοον ἦν καὶ φιλόμυθον· ὁ γὰρ μῦθος φιλοσόφημα παίδων ἐστίν· καὶ ἐπιδιδούς ἦρα παιδείας αἰεὶ τὸν χρόνον ὑπερτείνουσας· τῷ τε πατρὶ τὰ ὄντα ὑπεῖχεν καὶ ὅ τι ἕκαστος εἰδέει σοφόν [...]. Procede de Platón la conveniencia de enseñarles mitos («relatos», «historias») a los niños antes de dedicarlos a los ejercicios físicos: cf. R. 377a.

91. *Provid.* 1.12: αὐξεῖν δὲ ἅπαν ἀνάγκη τὸ τιμώμενον, καὶ ἔρρειν ἀνάγκη τὸ ἀμελούμενον. συνεπιδίδου δὴ καὶ παιδείας ἀπάσης ἔρωσ, ὅση τε τῆς γνώμης ἐστὶ καὶ ὅση τῆς γλώττης. Se refiere Sinesio a cómo Osiris impulsó la preparación y el estudio en todas las áreas, recompensando a todos los que destacaron en ellas y se dedicaron a gobernar bien a las gentes y a hacerlas semejantes a sí mismos. En el pasaje parece establecerse una oposición entre la educación recibida en retórica (piénsese que en el genitivo *γλώττης* tenemos una imagen metafórica que alude a la capacidad de hablar correctamente) y el resto de los saberes. El contexto es de gran riqueza dentro del campo semántico de la educación.

92. *Dio* 10: οἷς δὲ ἐπῆλθε διενέγκαι τοῦ πλήθους κατὰ τύχην μαθοῦσιν ὅτι λόγος ἐστὶ τὸ ἀνθρώπου καλόν, εἶτα παιδείαν μὲν ἅπασαν ἠτιμάκασιν, ὑφ’ ἧς ὁ νοῦς ἀναχώννυται, κινούνται δὲ παρ’ ἑαυτῶν ἀτόπους κινήσεις, καὶ ἀποσεμνύνονται μὲν πρὸς φιλοσοφίαν [...]

93. Véase la secuencia recogida en n. 30.

hermano. Leemos así sobre aquél: «Los hechos de Osiris los recogen relatos sagrados y han sido deificados, de tal modo que es un peligro que sean expuestos para el relato. Su nacimiento, crianza, educación preparatoria, educación e importantes campañas como jefe, y cómo, tras haberle elegido los dioses y unos hombres divinos, llegó a un cargo importante [...]».<sup>94</sup>

### 3.3. παιδεύω y su familia léxica.

3.3.1. *ἀπαιδευσία* (1), «carencia de educación». El vocablo surge en el siglo V: Demócrito (1), Tucídides (2), y, luego, varios discípulos de Sócrates: Platón (12), Jenofonte (1), Isócrates (1). He aquí el ejemplo sinesiano, una especie de proverbio que apunta a la falta de buenos modales durante un banquete. El escritor reflexiona sobre la impaciencia de ciertas personas, pero, en el fondo, está pensando en cómo Tifón no aceptaba el gobierno de su hermano y hacía todo lo posible para quitarle el poder: «De nuevo y muchas veces es justo que se diga: entre los hombres una muestra de falta de educación es no esperar el alimento, tal como, en la mesa, la porción que, llevada alrededor, llegaría hasta nosotros, a fin de que la tomemos, sino ser uno mismo quien la arrebatara de antemano y se apodera de ella».<sup>95</sup>

3.3.2. *ἀπαιδευτος* (3), «carente de educación». El adjetivo está registrado a partir del siglo V: Eurípides (1), Aristófanes (1) y varios discípulos de Sócrates son los primeros en emplearlo (Platón, 20; Jenofonte, 6; Isócrates, 1).

Veamos dos ejemplos, ya que el tercero aparece más abajo.<sup>96</sup> En el primero, Sinesio, refiriéndose a Andronico, afirma lo siguiente: «Algo así es una naturaleza sin educación cuando ha conseguido poder. Intenta remover el cielo con la cabeza».<sup>97</sup> En el segundo, aludiendo al mismo personaje, el de Cirene

94. *Prouid.* 2.4: ἱερολογεῖται δὲ καὶ τεθείασται τὰ Ὀσίριδος, ὥστε κίνδυνος παραβάλλεσθαι πρὸς τὴν διήγησιν. ἀλλὰ γένεσις μὲν αὐτοῦ, καὶ τροφαί, καὶ προπαιδείαι τε καὶ παιδεῖαι, καὶ ἡγεμονίαι μείζους, καὶ ὅπως ἀρχαιρεσιασάντων θεῶν τε καὶ θείων ἀνδρῶν ἐπὶ τὴν μεγάλην ἀρχὴν κατέστη [...]. Otra muestra del gusto del escritor por el léxico rebuscado y de carácter innovador es ἱερολογέω, «contar mediante relatos sagrados», cuyos únicos precedentes los encontramos a partir de Luciano: el propio verbo (1), si bien con otra grafía (ἱρολογέω) y el sustantivo relacionado con el primero (1).

95. *Prouid.* 1.14: αἰθίς τε καὶ πολλάκις εἰρήσθαι ἄξιον· ἀνθρώποις ἀπαιδευσίας κανὼν μὴ περιμένειν βίον, ὥσπερ ἐν τραπέζῃ μερίδα, ἥτις περιαιγομένη γένοιτο καθ' ἡμᾶς, ἵνα ἀνελώμεθα, ἀλλὰ αὐτὸν εἶναι τὸν προαρπάζοντα καὶ ὑφαιρούμενον.

96. Cf. n. 99.

97. *Ep.* 57: τοιοῦτόν ἐστι φύσις ἀπαιδευτος ἐπειλημμένη δυνάμεως· τῇ κεφαλῇ τὸν οὐρανὸν ἐξαρᾶσσειν ἐπιχειρεῖ. La Carta 57, escrita en el 412, es en realidad un discurso dirigido quizá a Anisio, el general romano que derrotó a los nómadas de Libia. Nos ha llegado incompleta. En ella Sinesio pide la excomunión del jefe militar Andronico de Berenice, el cual había violado un asilo de la Iglesia. El contenido de la citada excomunión nos ha sido transmitido como Carta 58. En este ejemplo, φύσις debe entenderse, no en sentido abstracto, sino con referencia a un ser concreto: «individuo», «persona». Remonta a Platón la imagen del tirano

refiere las palabras del citado cuando dijo que nadie se libraría de sus manos, ni siquiera aunque abrazara el pie de Cristo: «Tres veces pronunció esa frase con voluntad y lengua carentes de educación, tras lo cual ese hombre no debe ser amonestado, sino que, como un miembro que no tiene cura, hay que cortarlo de nosotros, para que el sano no se corrompa con su compañía».<sup>98</sup>

3.3.3. ἡμπαίδευτος (1), «educado a medias», «medio-instruido». El término es un auténtico *hapax legómenon* de la literatura griega: «No hay que envidiar ni tener por bienaventurados a esos medio-instruidos cuando son ensalzados hasta las nubes por gentes totalmente carentes de educación. Pues quienes no están puros no son capaces de contemplar la belleza del alma purificada, y el proclamarse a sí mismo y hacerlo todo por ostentación no es propio de la sabiduría sino de un saber capcioso».<sup>99</sup>

rústico e ineducado que gobierna (*Grg.* 510b). A propósito de la estrecha relación entre el adjetivo ἀπαίδευτος y la φύσις, podría traerse a colación un texto hipocrático (*Epid.* VI 5.1.V 314.7 L.), que, corregido por editores actuales (Smith), dice: εὐπαίδευτος ἢ φύσις ἐκούσα, οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιεῖ: «La naturaleza, bien ejercitada, de grado, y no por haberlo aprendido, hace lo debido». Es un lugar debatido, donde la tradición manuscrita ofrecía ἀπαίδευτος, lectura recogida por Littré. Por lo demás, otra variante, ofrecida en las ediciones modernas de Galeno (cf. *CMG* V 10.2.2, p. 259.9-10 Wenkelbach; V 4.1.2, p. 596.22-23 De Lacy) es ἐοῦσα (no ἐκούσα). Sobre Andronico, cf. Harries 1999, 170. El estudioso indica que Sinesio, aunque por lo general habla favorablemente de los altos cargos de Roma en Libia, censura radicalmente a Andronico, a quien conocía bien desde hacía muchos años. En efecto, el escritor, con respecto a dicho personaje (citado más de 30 veces en sus obras) señala una serie de puntos relevantes en los planos histórico, social y religioso: haber sido nombrado gobernador de Libia, violando las normas que impedían que los nacidos en un territorio bajo el poder romano fueran designados gobernadores del mismo; haber introducido en tal provincia espantosos instrumentos de tortura; publicar edictos ilegales; violar el derecho de asilarse en lugar sagrado; y haber amenazado de diversas maneras al clero de dicho país.

98. *Ep.* 58: ταύτην ἀπαιδεύτω γνώμη καὶ γλώττη τρις ἀνεφθέγξατο τὴν φωνήν, μεθ' ἧν οὐκέτι νοθετητέος ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὥσπερ μέλος ἀνιάτως ἔχον ἀποκοπτέος ἡμῶν, ἵνα μὴ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τὸ ὑγιαῖνον συμφθεῖρηται.

99. *Astrolab.* 1: καὶ οὐ ζηλωτέον οὐδὲ μακαριστεῖον τοὺς ἡμπαιδεῦτους τούτους, ὅταν ὑπὸ τῶν παντελῶς ἀπαιδευτῶν μετέωροι φέρωνται. οὔτε γὰρ ὄραν ψυχῆς ἐκκεκαθαρμένης κάλλος οἱ μὴ καθαροὶ δυνατοί· καὶ τὸ κηρύττειν ἑαυτὸν καὶ πάντα ποιεῖν ὑπὲρ ἐπιδείξεως, οὐ σοφίας, ἀλλὰ σοφιστείας ἐστίν. Dos elementos léxicos nos llaman la atención. De una parte el adverbio παντελῶς, pues, en este caso, precisa al adjetivo sustantivado que nos interesa, de modo que el autor parece dar a entender que pudiera haber «carentes de educación» dotados de alguna instrucción: ese adverbio, presente en griego desde Esquilo, acompañante en un principio de verbos, atravesó una etapa intermedia en que calificaba y determinaba a participios, y de ahí pasó a funcionar como determinante de adjetivos o de otros adverbios. Por otro lado, un término relativamente reciente es σοφιστεία, cuyas primeras apariciones las tenemos en el siglo II d. C., dentro de las obras de Plutarco y Pólux.

3.3.4. *παίδευμα* (1), «resultado de la educación», «discípulo». El sustantivo surge en el siglo V a. C., aunque con acepciones diferentes.<sup>100</sup> Fue poco usado en las centurias siguientes, pero durante el IV d. C. cobró singular relieve en la literatura cristiana.<sup>101</sup> A propósito de Filón de Cirene<sup>102</sup> sostiene nuestro prosista: «Por lo demás, tal cual sería un discípulo de Cristo, y, para mandar y recibir órdenes, más bien osado que observador de la ley».<sup>103</sup>

3.3.5. *παιδεύω* (7), «educar», «enseñar». Lo tenemos en un himno homérico, y, posteriormente, ya en el siglo V a.C., en Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Heródoto, Tucídides, etc. En el IV, destacan con mucho Platón (163, frente a *διδάσκω*, 221) y Aristóteles (68 y 73, respectivamente).

En un ejemplo sinesiano dicho verbo se nos muestra dos veces dentro de la misma secuencia, en la que tenemos la única aparición de la voz activa.: «La filosofía creía justo que el rey tuviera trato frecuente con los soldados y que no permaneciera en su palacio, pues enseñaba que la benevolencia, la única que es precisamente firme salvaguardia del rey, se acumula gracias al trato diario. Por tanto, ¿con qué tipo de soldados un filósofo, apasionado por su rey, consideraría justo ejercitar su cuerpo y acampar junto a ellos? Evidentemente con aquellos que los campos, ciudades y, en una palabra, la tierra dominada por el rey, los ofrecen como luchadores de vanguardia y los seleccionan como guardianes del Estado y de las leyes, por los que fueron criados y educados. Pues éstos son a los que Platón comparaba con perros».<sup>104</sup>

100. Por ejemplo, de las siete apariciones en Eurípides sólo dos tienen un valor relacionado con la educación recibida: *Fr.* 51.1 y 897.1. Platón (3) sí lo relaciona directamente con los resultados de la educación: *Ti.* 24d; *Lg.* 834d.

101. En escritores eclesiásticos: Eusebio de Cesarea (20), Dídimo el Ciego (31), Gregorio Nacianceno (22).

102. Es citado dos veces en nuestro autor, en la misma carta. Intervino por su cuenta y riesgo en el nombramiento como obispo de un tal Siderio, sin tener en cuenta para llevarlo a cabo ni la opinión de Alejandría ni la de tres obispos: cf. Bregman 1982, 172-3.

103. *Ep.* 67: τὰ μὲν ἄλλα ὁποῖον ἂν γένοιτο παίδευμα τοῦ Χριστοῦ, τὰ δὲ εἰς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι θαρραλεώτερος μᾶλλον ἢ νομιμώτερος. Nótese el neutro aplicado a una persona, uso de raigambre clásica.

104. *Regn.* 19: ἡξίου φιλοσοφία τὸν βασιλέα θαμὰ ὁμιλεῖν στρατιώταις, ἀλλὰ μὴ θαλαμεύεσθαι· τὴν γὰρ εὖνοιαν, ἢ μόνη καὶ μάλιστα βασιλέως ἐστὶν ἰσχυρὸν φυλακτήριον, ἐδίδασκεν ἀπὸ τῆς ὁσημέραι συνηθείας ἀθροίζεσθαι. ποδαποῖς οὖν τὸ γένος οὔσι τοῖς στρατιώταις φιλόσοφος, ἐραστής ὢν βασιλέως, ἀξιοὶ καὶ παιδεύειν τὸ σῶμα καὶ συναυλίζεσθαι; ἢ δῆλον ὅτι τοιοῦτοις, οὓς ἀγροὶ καὶ πόλεις καὶ καθάπαξ ἡ βασιλευομένη γῆ δίδωσι προμάχους καὶ καταλέγει φύλακας τῇ πολιτείᾳ τε καὶ τοῖς νόμοις, ὑφ' ὧν ἐτρέφθησαν τε καὶ ἐπαιδεύθησαν οὔτοι γὰρ εἰσιν, οὓς καὶ κυσὶν ὁ Πλάτων εἰκάκεν. Advertimos, como ocurre numerosas veces en Platón, la aparición simultánea de «nutrir» y «educar». El pasaje recoge ideas platónicas expuestas en *R.* 375 e. En cursiva las tres formas verbales del campo semántico que revisamos. Por lo demás, *παιδεύω*, en el contexto, ha pasado, por extensión, a referirse a la educación física; de ahí, nuestra traducción «ejercitar el cuerpo».

Dentro de la voz media, con el sentido de «recibir educación»,<sup>105</sup> hay algunos pasajes relevantes.<sup>106</sup> Cuando se está hablando de los individuos de la peor especie que acompañaban a Tifón el sentido del verbo revisado debe tomarse en sentido irónico, pues resultaba de todo punto imposible que personajes tan depravados fueran capaces de transmitir algo bueno, educativo. Efectivamente, en su camino hacia la maldad obraron de la siguiente manera: «engendraron, nutrieron, partearon y, a su peculiar modo, educaron a quien había de ser un gran beneficio para ellos, a Tifón».<sup>107</sup> En la misma obra nuestro autor establece una clara oposición entre Osiris y Tifón: «Por tanto, Osiris (pues había recibido educación sobre qué es lo propio y qué lo ajeno) sabía que el alma es medida de la felicidad».<sup>108</sup>

El campo semántico del verbo que revisamos se amplía notablemente, aplicándose a las instrucciones recibidas por los soldados. Así lo vemos en un juicio certero de nuestro escritor a propósito de la paz: «Pues paz perfecta es que los soldados reciban instrucción para tratar a los desarmados como hermanos, llevando consigo sólo lo que se les ha ordenado».<sup>109</sup>

Por último contamos también con la voz pasiva: «(sc. Sócrates) atribuía ese poder a Aspasia, a la que visitaba con frecuencia por gusto de ser instruido en los asuntos eróticos».<sup>110</sup>

3.3.6. προπαίδευμα (3), «enseñanza preliminar», «estudio previo». El sustantivo, siempre en plural, aparece en la literatura griega a partir del III a. C.,

105. Conviene tener en cuenta que la traducción esperable en español, «ser educado», resultaría anfibológica, pues dicha expresión suele aludir al hecho de mostrar buenos modales, testimonio de la buena educación innata o recibida.

106. Cf. la secuencia recogida en n. 115.

107. *Prouid.* 1.14: καὶ ἐγεννήσαντο καὶ ἐθρέψαντο καὶ ἐμαίωσαντο καὶ εἰς τὸν οἰκεῖον τρόπον ἐπαιδεύσαντο μέγα αὐτοῖς ἐσόμενον ὄφελος Τυφῶνα. Advertimos la voz media con complemento directo. Reparemos en el verbo μαίωμαι, «actuar como partera», «ayudar a parir», utilizado con evidente sentido metafórico al ser aplicado a hombres. Dicho verbo surge en época helenística (Calímaco) y es minoritario respecto al más frecuente μαιεύομαι. Ambos son utilizados por Sinesio: aparte de la forma ahora vista, cf., respectivamente, *Hym.* 2. 104; e *Hym.* 1.209; *Dio* 13.

108. *Prouid.* 1.14: Ὅσιρις μὲν οὖν (ἐπεπαίδευτο γὰρ τί τὸ οἰκεῖον, καὶ τί τὸ ἀλλότριον) μέτρον εὐδαιμονίας ἠπίστατο τὴν ψυχὴν οὖσαν.

109. *Regn.* 19: ἀκριβῆς οὖν εἰρήνη, πεπαιδευθῆναι τοὺς στρατιώτας τοῖς ἀόπλοις ὡς ἀδελφοῖς χρῆσθαι, μόνον φερομένους ὅσα ἐτάχθησαν. El infinitivo ὡς...χρῆσθαι parece funcionar como final-consecutivo («de tal modo que»); también puede entenderse como completivo, equivalente aquí, en sintaxis, a un acusativo de relación.

110. *Dio* 15: προσένεμε γὰρ Ἀσπασίᾳ τὴν δύναμιν ταύτην, ἣ προσεφοίτα κατὰ χάριν τοῦ τὰ ἐρωτικά παιδευθῆναι. Tómese τὰ ἐρωτικά como acusativo de relación, «en lo referente a los asuntos eróticos». La δύναμις de la que habla el pasaje es la capacidad, o virtud, de Sócrates para adornar con su palabra los discursos pronunciados en honor de los enterrados a expensas públicas. Con todo, el indicado, pensando que ese cometido resultaba demasiado importante para él, atribuía dicha virtud a Aspasia. El verbo que venimos estudiando funciona aquí con valor absoluto, limitado por el complemento de relación.

con Crisipo (1); luego seguirán Filón (19), Orígenes (3), Eusebio de Cesarea (1), Dídimo el Ciego (4) y nuestro autor.<sup>111</sup>

En una secuencia el prosista le habla al hijo que esperaba para el año siguiente, pensando ya en recomendarle la lectura de escritores prestigiosos, entre los que descollaba Dión:<sup>112</sup> «Entre los cuales esté Dión de Prusa, hombre excepcional en hablar y saber. Pues bien, tras haber elogiado a ése, se lo entrego para que, tras los presidentes de la noble filosofía, pueda comenzar un día con los escritos políticos de Dión, considerándolos una frontera entre los estudios preliminares y la muy verdadera educación».<sup>113</sup>

En el mismo discurso leemos lo siguiente: «Esas reflexiones no se dirigen más contra los que proceden de otra escuela filosófica que contra los grandilocuentes acompañados de insensatez que nos rodean, los cuales me han dado motivo para acudir con mi discurso en defensa de la educación preliminar. ¿Qué daría uno por hombres fanfarrones e ignorantes? De mucho valor serían tres por un óbolo».<sup>114</sup>

3.3.7. *προπαιδεύω* (1), «educar previamente». Es poco usado en el periodo clásico: Platón (1), Aristóteles (1). Lo leemos, mucho después, en Filón (1), Gregorio de Nisa (8), Eusebio (4) y en nuestro prosista, entre otros.

He aquí lo que nos dice el de Cirene: «Llámesese aquí la filosofía como aliada, y prepárense los que han de soportar todo aquel recorrido, que es infinito en su extensión, siendo instruidos y recibiendo educación de antemano».<sup>115</sup>

111. De una secuencia ya hemos hablado: cf. el pasaje recogido en n. 39.

112. *Dio* 15: Τί οὖν εἶ κἀγὼ πρὸς τὸν ἐμαυτοῦ παῖδα, ὃν ὑπέσχετο μὲν εἰς νέωτα ὁ θεός [...]; «¿Por qué no, yo a mi hijo, el cual me lo prometió Dios para el año próximo [...]?». Sinesio reclama para sí la libertad de hablar y jugar con su hijo no nacido, recurriendo a lo que hiciera el Sócrates platónico cuando se dirige a un jovencito imaginario, persuadiéndolo y disuadiéndolo, alternativamente, de ciertos asuntos referentes al amor (*Phdr.* 237a).

113. *Dio* 4: ἐν οἷς ἔστω καὶ Δίων ὁ Προυσαεύς, περιττὸς ἀνὴρ εἰπεῖν τε καὶ γνῶναι. καὶ τοῦτον οὖν ἐπαινέσας αὐτῷ παραδίδωμι, ἵνα μοι μετὰ τοὺς τῆς γενναίας φιλοσοφίας προστάτας ἀπάρχοιτό ποτε καὶ τοῖς πολιτικοῖς τοῦ Δίωνος γράμμασι, μεθόριον αὐτὰ ἡγούμενος τῶν προπαιδευμάτων τε καὶ τῆς ἀληθινωτάτης παιδείας. El superlativo ἀληθινωτάτος, de escaso uso, lo encontramos desde Platón (1) y Aristóteles (1); Polibio (8) siente cierta predilección por el mismo; en el IV sólo tenemos este ejemplo de Sinesio. Resulta curioso que, en el ejemplo platónico (*Phl.* 296e), el filósofo esté hablando del límite más verdadero (τὸν ὄρον... ἀληθινώτατον); no deja de haber cierto paralelo con el texto sinesiano.

114. *Dio* 11: Ταῦτα οὐ πρὸς τοὺς ἐκ τῆς ἐτέρας ἀγωγῆς μᾶλλον ἢ καὶ πρὸς τοὺς παρ' ἡμῖν σὺν ἀλογίᾳ μεγαλοφόνους, οἳ καὶ παρέσχον ἀφορμὴν τῷ λόγῳ βοηθῆσαι τοῖς προπαιδευμασιν ὧν τί ἄν τις καὶ δοίη ἀνθρώπων ἀλαζόνων καὶ ἀνοήτων; πολλοῦ μὲντ' ἂν εἶεν τρεῖς τοῦβολου. Es decir, el propio Sinesio se muestra dispuesto a salir en defensa de esa educación preliminar por la que no han pasado los individuos a los que se refiere. Nótese en el pasaje ἀγωγή, que tiene aquí un significado tardío: «escuela filosófica», valor presente en griego a partir de Sexto Empírico.

115. *Dio* 10: ἐνταῦθα καλεῖσθω φιλοσοφία σύμμαχος, καὶ παρασκευαζέσθωσαν ἀνεξόμενοι πάσης ἐκεῖνης τῆς διεξόδου, μήκος ἐχούσης μυρίων, παιδευόμενοι καὶ προπαιδευόμενοι.



4. **μανθάνω** y su familia léxica. De las apariciones de términos propios de los temas *math-* (53), *manth-* (9), hago una selección.

4.1. **ἀμαθής** (8), «ignorante», «estúpido»: propiamente, «que no aprende», «que no sabe». El adjetivo empieza a ser usado en el siglo V: Demócrito, Heródoto, Tucídides, Eurípides, Aristófanes, etc. Toma cuerpo en el IV, especialmente con Platón (62).

Posiblemente la secuencia más clara la hallamos en el *Elogio de la calvicie*: «Elogiable entre los ignorantes es la cabellera, y la opinión del pueblo admira todo lo situado al exterior».<sup>116</sup>

En una secuencia sinesiana, el escritor recurre a la oposición léxica doble con **σοφός**, construcción corriente en Platón,<sup>117</sup> precisamente en un pasaje en que es mencionado ese filósofo: «Y así mantendríais el camino intermedio, según Platón:<sup>118</sup> ni ignorantes, ni sabios, honrando la recta opinión, aparte del razonamiento y la demostración, pues ni es justo considerar que lo verdadero es ignorante, ni ningún razonamiento admitirá que lo irracional es sabio».<sup>119</sup>

Sinesio, refiriéndose al hombre a quien le ha tocado gobernar, señala algunos puntos indicadores de la perfección: «Que es algo invencible cuando fuerza y sabiduría se unen, pero, separadas una de la otra, fuerza estúpida, y razonamiento débil, son fáciles de vencer».<sup>120</sup> Siguiendo la misma línea de oposición de conceptos contrarios, el autor alude a la actitud de los incultos frente a quienes pronuncian un discurso ante ellos: «Pues, siendo ignorantes, son obstinados y firmes defensores de sus absurdas ideas preconcebidas, de

116. *Calu.* 9: τίμιον δὲ ἀμαθέσιν ἢ κόμη, καὶ πᾶν τὸ περικείμενον ἕξωθεν δήμου δόξα θεαύμακεν [...].

117. *Ap.* 22 e; *Smp.* 202 a; 204 b; etc.

118. Cf. *Smp.* 202a, 204b.

119. *Dio* 10: καὶ οὕτως ἂν εἴητε κατὰ Πλάτωνα μέσως ἔχοντες, οὐκέτι μὲν ἀμαθεῖς, οὐπω δέ γε σοφοί, δόξαν ὀρθὴν πρεσβεύοντες δίχα λόγου καὶ ἀποδείξεως. τό τε γὰρ ἀληθές οὐχ ὅσιον ἀμαθὲς οἶσθαι, καὶ τὸ ἄλογον εἶναι σοφὸν οὐδεὶς ἐπιτρέψει λόγος. Dicha oposición, aquí doble (ἀμαθεῖς/σοφοί–ἀμαθὲς/σοφόν) la encontramos otras veces en el escritor formulada, bien en contacto (*Insomm.* 5: ἀμαθεῖ τε καὶ σοφῶ), bien en lugar cercano (*Dio* 10: τό τε γὰρ ἀληθές οὐχ ὅσιον ἀμαθὲς οἶσθαι, καὶ τὸ ἄλογον εἶναι σοφὸν οὐδεὶς ἐπιτρέψει λόγος: «pues no es lícito considerar lo verdadero, ignorante, y ningún razonamiento admitirá que lo insensato es sabio»).

120. *Regn.* 7: ὡς ἔστιν ἄμαχον, ὅταν ἰσχὺς καὶ σοφία συγγένωνται· διαληφθεῖσαι δὲ ἀπ' ἀλλήλων, ῥώμη τε ἀμαθῆς καὶ φρόνησις ἀσθενῆς, εὐχείρωτοι γίνονται. Señalemos de nuevo la oposición léxica respecto a σοφία. La idea se repite en *Prouid.* 1.10: ὡς ἔστιν ἄμαχον, ὅταν ἰσχὺς καὶ σοφία συγγένωνται· διαληφθεῖσαι δὲ ἀπ' ἀλλήλων, ῥώμη τε ἀμαθῆς καὶ φρόνησις ἀσθενῆς, εὐκαταγώνιστοι γίνονται. Otro término que apunta a la cuidadosa selección de vocabulario por parte de nuestro autor es el adjetivo **εὐκαταγώνιστος**, «fácil de vencer»: Polibio (1), Diodoro de Sicilia (1), Luciano (1), Pólux (1) figuran entre los escasos autores que lo utilizan antes del siglo IV, donde el vocablo cobró relativa importancia y está registrado unas 40 veces.

modo que, si uno removiera alguna de sus opiniones ancestrales, rápidamente beberá la cicuta». <sup>121</sup>

En otro contexto nuestro escritor alude a dos pueblos <sup>122</sup> asentados en el territorio anteriormente escita y, asimismo, a su comportamiento con Roma. Lo importante del pasaje es la dureza del calificativo ἀμαθές aplicado a ambos como γένος («raza», «pueblo»): «Encontrándose con las bastante blandas, no armas, sino costumbres de los romanos, como se debía quizá actuar al tratarse de suplicantes, la raza estúpida devolvió lo que era de esperar y se volvió insolente, e ignoraba la buena acción por lo que pagaron su pena a tu padre <sup>123</sup> que se había armado frente a ellos, y de nuevo fueron compadecidos y se sentaron suplicantes junto a sus mujeres». <sup>124</sup>

4.2. ἀμαθία (7), «ignorancia», «estupidez». El primero en usarla es Heráclito. Luego, Demócrito, Sófocles, Eurípides, etc., con un elevado empleo en Platón (82), donde se establece una frecuente oposición polar con σοφία. Recordemos que los femeninos griegos en -iā están dotados de un sufijo muy antiguo, pues lo tenemos bien establecido ya en los primeros textos literarios: forma sustantivos a partir de otros sustantivos y adjetivos (cf., por ejemplo, ἄγγελος–ἄγγελίαι, ambos en Homero); y, posteriormente, fue muy productivo a lo largo de toda la historia de la lengua griega. En el caso presente, el sustantivo está registrado antes que el adjetivo correspondiente.

Ya hemos encontrado anteriormente una secuencia sinesiana. <sup>125</sup> Precisamente se apunta allí una idea que nuestro autor recoge en otro pasaje a propósito de algunos que le habían criticado, a saber: la estrecha relación entre

121. *Calu.* 9: καὶ γὰρ ἀμαθεῖς ὄντες, ἰσχυρογνώμονές εἰσι καὶ χαλεποὶ προστάται τῶν ἀτόπων προλήψεων, ὅστ' ἂν τίς τι τῶν πατρίων παρακινή, ταχὺ πειῖται τὸ κώνειον. De nuevo un término bastante raro: ἰσχυρογνώμων, «de opinión firme»: Aristóteles (2), Filón (4), Pólux (1), Aspasio, filósofo (7) y pocos más figuran entre los precedentes respecto a nuestro autor, que lo emplea en dos ocasiones.

122. No especificados en el contexto. Parece aludir a los que después serían llamados, respectivamente, visigodos y ostrogodos.

123. Teodosio, padre de Arcadio. En el 378 los romanos fueron derrotados por los visigodos en la batalla de Adrianópolis, donde murió el entonces emperador, Valente. Teodosio venció al año siguiente a los visigodos, pero los enfrentamientos continuaron de modo incesante. Finalmente, en el 382, Teodosio y Atanarico, en nombre respectivo de Roma y los visigodos, firmaron un tratado de paz que duró hasta 395.

124. *Regn.* 21: μαλακωτέροις δὲ ἐντυχόντες, οὐ τοῖς ὅπλοις Ῥωμαίων, ἀλλὰ τοῖς ἥθεσιν, ὅσπερ ἴσως ἔδει πρὸς ἰκέτας, γένος ἀμαθές τὸ εἰκὸς ἀπεδίδου, καὶ ἐθρασύνετο, καὶ ἠγωνόμενοι τὴν εὐεργεσίαν, ὑπὲρ οὐ πατρὶ τῷ σῶ δίκας ἐπ' αὐτοὺς ὀπλισμένῳ διδόντες, αὐθις ἦσαν οἰκτροὶ καὶ ἰκέται σὺν γυναιξὶν ἐκάθιζον.

125. Cf. texto aludido en n. 39. Después tendremos otra, apuntada en n. 129.

la ignorancia y la osadía: «Pero, cuando la ignorancia dirige la osadía, son los más dispuestos de todos aquellos para hablar sobre Dios». <sup>126</sup>

La ignorancia resulta ser un rasgo definidor de Tifón: «Aunque sabía perfectamente que cualquiera que tuviera un poco de sensatez habría condenado su completísima ignorancia, él no se acusaba a sí mismo de su excentricidad, sino que, por eso, era el enemigo común de quienes tenían inteligencia, en la idea de que cometían injusticia porque sabían juzgar: falto de recursos para aconsejar, muy provisto, en cambio, para conspirar». <sup>127</sup>

Por su lado, la ignorancia de Penélope con respecto a los sueños indica que ni era «sabía», «experta» (σοφή) en los mismos, ni los conocía (ἐπίσταμαι), concepto verbal presente en el contexto: «La Penélope de Homero admite dos puertas de los ensueños, <sup>128</sup> y a la mitad los considera mentirosos, porque no era sabia en lo tocante a los ensueños. Pues si hubiera conocido el arte referente a los mismos los habría hecho pasar todos a través de las puertas de cuerno. Ahora bien, ha resultado convicta y culpable de ignorancia a propósito de su visión por haber desconfiado de ella sin deber». <sup>129</sup>

Hallamos, una vez más, la comprobación, o refutación, de la ignorancia, vista en paralelo distante con respecto a la acción de desconocer (ἄγνοέω) «El combate se ha librado en defensa de las Musas contra los ajenos a las mismas, los cuales huyen con maldad de la comprobación de su ignorancia gracias a refugiarse en el vituperio de las cosas que desconocen». <sup>130</sup>

4.3. μάθημα (3). El sustantivo, dotado de un sufijo que indica el resultado de la acción, lo tenemos a partir del siglo V en autores como Heródoto, Sófocles, Tucídides y Aristófanes. Platón (178) sobresale en la centuria siguiente. En general pueden distinguirse en dicho sustantivo dos valores: uno,

126. *Ep.* 154: ἀλλ' ἐκεῖνων οἱ μὲν ἀμαθίας ἠγουμένης τοῦ θράσους προχειρότατοι πάντων εἰσὶ περὶ τοῦ θεοῦ διαλέγεσθαι.

127. *Prouid.* 1.4: σαφῶς δὲ εἰδὼς ὅτι πᾶς, ὅτῳ καὶ μικρόν τι φρονήσεως μέτεστι, κατέγνωκεν αὐτοῦ τὴν ἀκριβεστάτην ἀμαθίαν, ὃ δὲ οὐχ ἑαυτὸν ἠτιᾶτο τῆς ἀτοπίας, ἀλλὰ διὰ τοῦτο κοινὸς ἦν ἐχθρὸς τῶν νοῦν ἐχόντων, ὡς ἀδικούντων, ὅτι κρίνειν ἐπίστανται, βουλευσαί μὲν ἄπορος, ἐπιβουλευσαί δὲ πορνώτατος.

128. *Od.* 19, 560-569, donde Penélope habla de dos puertas diferentes por donde llegan los ensueños: una es de cuerno, la otra, de marfil; por la primera vienen los que anuncian verdades; por la segunda, los que traen palabras irrealizables. La heroína no aceptó el mensaje que le había llegado mientras dormía: veinte gansos que, en la mansión, comían trigo, fueron muertos por un águila que se precipitó sobre ellos. El ensueño era una clara premonición de lo que Odiseo haría con los pretendientes.

129. *Insomn.* 13: ἡ δὲ Ὀμήρου Πηνελόπη, διττὰς ὑποτίθεται πύλας ὄνειρων, καὶ ποιεῖ τοὺς ἡμίσεις ἀπατηλοῦς, ὅτι σοφὴ τὰ περὶ ὄνειρων οὐκ ἦν· εἰ γὰρ ἠπίστατο τέχνην ἐπ' αὐτούς, πάντας ἂν διὰ τῶν κεράτων παρήνεγκεν. πεποίηται γοῦν ἐξελεγχόμενη καὶ ἀμαθίαν ὀφλισκάνουσα περὶ αὐτὴν δῆπου τὴν ὄψιν, ἢ μὴ δέον ἠπίστησε.

130. *Dio* 12: Ἐγώνιστάι γε πρὸς τοὺς ἀμούσους ὑπὲρ Μουσῶν, οἱ κακοήθως ἀποδιδράσκουσι τὸν ἔλεγχον τῆς ἀμαθίας, τῷ καταφεύγειν ἐπὶ τὴν λοιδορίαν ὧν ἠγνοήκασιν.

activo («aprendizaje», «estudio»), con intervención personal de quien aspira a la educación; otro, pasivo, desde el punto de vista de quien recibe la acción («lo que es enseñado», «la enseñanza», «lección»).

Al primer sentido debe pertenecer la secuencia en que Osiris decide impulsar el estudio y la preparación en todas las artes:<sup>131</sup> «Pues practicó el celo por la virtud, ordenando que, para un único objetivo, se cultivaran todo estudio y toda actividad, e instituyó premios para los mejores en gobernar a los hombres y en hacer semejantes a los gobernados».<sup>132</sup> Al segundo parece corresponder el siguiente pasaje, donde el autor le escribe una carta a Asclepiódoto<sup>133</sup> contándole la muerte de su tercer hijo, el único que le quedaba vivo: «Mas la creencia de que de lo que no depende de nosotros no es ni bueno ni malo se conserva todavía en mí; y hace tiempo era más bien una lección, pero ahora se ha convertido en creencia de un alma ejercitada por las circunstancias».<sup>134</sup>

Un tercer ejemplo, en plural, tiene que ver con los «estudios matemáticos»,<sup>135</sup> valor registrado desde Arquitas<sup>136</sup> y Platón,<sup>137</sup> al menos.

4.4. μάθησις (5), «aprendizaje» (alguien lo realiza: sentido activo), «educación», «instrucción» (alguien lo recibe: valor pasivo).

El sustantivo está registrado a partir de Alcmán. En el siglo V lo emplean, entre otros, Sófocles, Eurípides, Tucídides. Posteriormente es bastante utilizado por Platón (54). En un plano general aparece el proceso de la acción verbal en

131. Cf. la cita recogida en n. 91.

132. *Prouid.* 1.12: ἀρετῆς τε γὰρ ζῆλον ἥσκησεν, πρὸς ἓν τοῦτο πᾶν μάθημα καὶ πᾶν ἐπιτήδευμα τάξας ἀσκεῖσθαι, καὶ γέρα προὔθηκε τοῖς ἀρίστοις ἄρχειν ἀνθρώπων, καὶ ποιεῖν ὁμοίους τοὺς ἀρχομένους. Entiéndase «semejantes» con referencia a los mejores, pues querían que los demás se parecieran a ellos mismos.

133. Citado sólo una vez en Sinesio. No hay otras noticias sobre el personaje al que el escritor califica de «admirable, tres veces echado de menos, el más fiel de los amigos» (θαυμάσιε καὶ τριπόθητε καὶ φίλων ἀδολότατε). Según Jones-Martindale, II. 160, sería la misma persona que Asclepiódoto (o Asclepiades) nombrado cónsul del Imperio de Oriente en el 423.

134. *Ep.* 126: ἀλλὰ τό γε δόγμα τὸ περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἔτι παρ' ἐμοὶ σώζεται, μᾶλλον δὲ πάλαι μὲν ἦν μάθημα, νυνὶ δὲ γέγονε δόγμα ψυχῆς ἐγγεγυμνασμένης ταῖς περιστάσεσιν. La Carta es del 413 d. C.

135. *Dio* 8: εἰ δὲ μή, πάντως τις εἶδησις, ἐν ὑστέροις νόησις οὔσα. καὶ γὰρ ἐνθάδε καλοῦνται τινες θεωρίαι καὶ θεωρήματα ἔργα ἐλάττονος νοῦ, ῥητορικά τε καὶ ποιητικά, καὶ ἐν φύσει καὶ ἐν μαθήμασιν: «Y si no, de cualquier forma algún conocimiento, que es percepción en las materias inferiores. Pues también aquí algunas contemplaciones y especulaciones se llaman obras propias de una mente inferior: retóricas, poéticas y también en el terreno de la naturaleza y en el campo de las matemáticas».

136. 47B1 D.-K. El pasaje procede de Jámblico.

137. *Lg.* 817e: λογισμοὶ μὲν καὶ τὰ περὶ ἀριθμοῦς ἓν μάθημα: «Cálculos y lo referente a los números, un solo conocimiento». Nótese que el sustantivo está en singular. El plural lo leemos, por ejemplo, en Aristóteles, *Metaph.* 985b24.

todo su recorrido: «el aprendizaje».<sup>138</sup> Dentro de un sentido activo puede entenderse un pasaje en que, Sinesio, refiriéndose a la adivinación mediante los sueños, afirma: «Hay que atender muchísimo a ése dentro de los aprendizajes, porque ése depende de nosotros, y está dentro y es propio del alma de cada uno».<sup>139</sup> También la secuencia en que el autor habla de la preparación y energía de los pitagóricos: «Y ya algunos vinieron aquí siendo tales en grandeza, o en familiaridad con la ciencia; no necesitaron aprendizaje, sino que ellos mismos resultaron modelos de su arte».<sup>140</sup>

Un matiz pasivo, en cambio, parece tener la secuencia siguiente, donde se nos habla de conducir a otros mediante la educación: «¡Oh los más audaces de todos! Si hubiéramos sabido que vosotros habíais obtenido felizmente aquella dignidad del alma que tuvieron Amus,<sup>141</sup> Zoroastro,<sup>142</sup> Hermes<sup>143</sup> y Antonio,<sup>144</sup> no habríamos creído oportuno aconsejaros ni conducirlos mediante la enseñanza, por tener grandeza de mente, para la que premisas son también las conclusiones».<sup>145</sup>

138. Dos referencias ya las hemos visto en recogidas en nn. 20 y 39, donde el sustantivo tiene, respectivamente, valor activo y pasivo.

139. *Insomn.* 4: Ἐπιθετέον δὲ μάλιστα μαθήσεων ταύτη, ὅτι παρ' ἡμῶν αὐτῆ, καὶ ἔνδοθεν, καὶ ἰδία τῆς ἐκάστου ψυχῆς.

140. *Dio* 17: καὶ ἤδη τινὲς ἦκον ἐνθάδε τοιοῦδε μέγεθος ἔχοντες, ἢ πρὸς ἐπιστήμην οἰκείωσιν, οἷς μαθήσεως οὐκ ἐδέησεν, ἀλλ' αὐτοὶ τέχνης ἐγένοντο παραδείγματα.

141. Sinesio, en otro pasaje (*Dio.* 9), sostiene que Amus, el egipcio, no descubrió las letras, pero expresó su juicio sobre el uso de las mismas: Ἄμοῦς ὁ Αἰγύπτιος οὐκ ἐξεῦρεν, ἀλλ' ἔκρινε χρεῖαν γραμμάτων. Con la indicada grafía sólo está registrado ocho veces en el *TLG* on-line. Pudiera tratarse del mismo personaje del que habla la *Suda*, α 1632: tras casarse, guardó castidad con su esposa; cuando murió, Antonio (¿Abad?) vio volar su alma hacia el cielo. Otra interpretación, más convincente, consiste en aceptar que se está hablando de Amón (Ἄμμων ὁ Ἄμμός), y no de Amus: cf. Hadot 2015, 7.

142. El personaje (dios, profeta, inventor, mago, filósofo, escritor: de origen persa, afgano, armenio, o de otros lugares orientales) aparece algunas veces junto a Hermes Trismegisto (cf. *Corpus Hermeticum*, fr. 20). Sinesio (1) sólo lo cita aquí. Es de los pocos autores que lo mencionan dentro del siglo IV: unas 12 veces en total; Eusebio (7) destaca entre ellos.

143. Entiéndase, Trismegisto. En el círculo de Hipatia había cierta familiaridad con el *Corpus Hermeticum* (según Juan Malalas, *Chron.* 13, p. 343, Teón, padre de la filósofa, comentó diversos pasajes de dicho *corpus*, mostrando, asimismo, su interés por Orfeo). Sinesio entró en contacto con esos escritos durante sus estudios en Alejandría, junto a Hipatia. Cf. Wallis-Bregmann 1992, 95. El apelativo Trismegisto no es muy corriente en el siglo IV. El *TLG* (2000) recoge 15 secuencias; destaca Cirilo (8), autor, propiamente hablando, del V; Sinesio, en cambio, no lo utiliza nunca.

144. Hay dudas sobre el antropónimo. No parece ser el mencionado por Sinesio otras dos veces en *Eph.* 76. Se ha pensado en Antonio Abad y en el orador romano Marco Antonio, abuelo del político. Por otro lado Hadot 2015, 7, opina que, en vez de Antonio, habría que leer Antonino.

145. *Dio* 10: ὃ τολμηρότατοι πάντων, εἰ μὲν ἠπιστάμεθα ὑμᾶς εὐμοιρήσαντας ἐκείνην τῆς ψυχῆς τὴν ἀξίαν, ἦν Ἄμοῦς, ἦν Ζωροάστρης, ἦν Ἑρμῆς, ἦν Ἀντώνιος, οὐκ ἂν ἤξιούμεν

## 4.5. μαθητής (2), «que aprende», «discípulo».

Heródoto, Aristófanes y los médicos hipocráticos, entre otros, emplearon el sustantivo en el siglo V; Platón (48) e Isócrates (39) sobresalen, con mucho, en la centuria siguiente.

Sinesio hace un uso escaso del término. Ya hemos visto un ejemplo, en que aparece dentro de una oposición léxica frente a διδάσκαλος.<sup>146</sup> En el otro, el escritor apunta a la posible relación maestro-discípulo y a los discípulos que nunca tuvo a fin de poder conservar su independencia: «Dios me otorgó esa suerte: estar sin dueño y libre, pues ni siquiera he procurado que dos o tres sean discípulos míos, por los cuales fuera necesario acudir con frecuencia a un lugar determinado y hablar ante ellos sobre asuntos acordados. Pues sabía que habría recortado mucho de mi libertad, si fuera necesario, en primer lugar, pulir exteriormente con la uña el libro, con lo que resulta actuar de acuerdo con la memoria, y, además, que esté sin ejercitar y estéril el concepto, que debe ser juez de los libros, pues a esto se dedica esencialmente el filósofo; en cambio, aquello déjese para los gramáticos».<sup>147</sup>

4.6. μαθητιάω (2), «desear ser discípulo». Otro testimonio de la cuidadosa selección léxica de nuestro autor es la presencia en él de este verbo bastante raro. Lo hallamos por vez primera en Aristófanes,<sup>148</sup> donde Estrepsíades manifiesta un interés ardiente por seguir las enseñanzas de Sócrates. Transcurren siete siglos hasta que lo vemos de nuevo en Elio Herodiano (1), Pseudo-Luciano (1), Filóstrato (1: con referencia a Antístenes, que quería llegar a ser discípulo de Sócrates), Orígenes (2); han de pasar dos centurias más hasta llegar a nuestro prosista (2) y, algo más tarde, a Cirilo de Alejandría (7).

Veamos los dos ejemplos sinesianos, procedentes ambos de las *Cartas*. De un lado el lugar donde Sinesio hace referencia a los ineptos maestros populares: «Esos pretenden que desee hacerme discípulo de ellos, y afirman que

φρενοῦν, οὐδὲ διὰ μαθήσεως ἄγειν, νοῦ μέγεθος ἔχοντας, ᾧ προτάσεις εἰσὶ καὶ τὰ συμπεράσματα.

<sup>146</sup> Cf. pasaje recogido en n. 48.

<sup>147</sup> *Dio* 12: ἐμοὶ γὰρ δὴ ταύτην ἔδωκε τὴν μοῖραν ὁ θεός, ἀδέσποτον εἶναι καὶ ἄφετον, ὃς οὐδὲ τρεῖς οὐδὲ δύο περιποιησάμην ἑμαυτοῦ μαθητὰς εἶναι, δι' οὓς ἂν ἐδέησεν εἰς ἀποδεδειγμένον χωρίον φοιτᾶν, καὶ περὶ συγκεκριμένων πρὸς αὐτοὺς διαλέγεσθαι· ἠπιστάμην γὰρ πολὺ τῆς ἐλευθερίας ὑποτεμούμενος, εἰ πρῶτον μὲν ἀνάγκην ἔξω βιβλίον ἐξουχίζειν, ὑφ' οὗ γίνεται τὸ κατὰ μνήμην ἐνεργεῖν, τὴν δὲ ἐπιβολὴν ἀγύμναστον εἶναι καὶ ἄγονον, ἦν δεῖ κριτὴν εἶναι βιβλίων, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο ὁ φιλόσοφος μᾶλλον· ἐκεῖνο δὲ ἀποδεδόσθω γραμματικοῖς. Dos puntos, entre muchos, podemos señalar en el pasaje como confirmación de la cuidada selección léxica del escritor: la expresión οὐδὲ τρεῖς οὐδὲ δύο, registrada por primera vez en él; y el uso de ἐξουχίζειν (1), «limar con la uña», «pulir», verbo poco frecuente que aparece a partir del II d. C. (11 apariciones) y el IV (5 secuencias).

<sup>148</sup> *Nub.* 183.

en poco tiempo me convertirán en sumamente atrevido en lo referente a Dios y capaz de hablar días y noches de modo incesante». <sup>149</sup> De otro, el autor recrimina el comportamiento y cobardía de Juan el frigio, <sup>150</sup> señalando que, al incitar a las gentes al combate, usaba, de modo inapropiado, términos militares carentes de sentido: «Empleando nombres de la milicia cuyo uso desconocía. Y, a resultas de eso, a algunos les pareció que era alguien, y consideraban feliz su naturaleza, e incluso muchos deseaban ser sus discípulos». <sup>151</sup>

4.7. **μανθάνω** (31). Aparece en Homero. Desde los textos más antiguos funciona con el valor de «aprender por la práctica», «aprender a hacer algo», «aprender a conocer». Paulatinamente adquirió el sentido de «comprender». Muy usado entre los filósofos (Platón: 610 apariciones) con otros matices: «percibir», «notar».

En nuestro autor, nos interesan, de modo especial, los contextos donde el verbo está relacionado con el campo de la educación. Ofrecen especial información aquellos ejemplos en que hay convergencias u oposiciones léxicas, <sup>152</sup> o en los que hallamos juicios de carácter general. Un ejemplo de oposición léxica lo encontramos en un pasaje como éste: «Pues Sócrates no se presentaba como sabio, pues era sabio. Y a los muchachos les era posible, si prestaban atención, no ignorar quién era Protágoras, el que enseñaba, y quién Sócrates, el que aprendía». <sup>153</sup>

Con respecto a los tipos de lectura hallamos una buena secuencia cuando el prosista hace referencia a la adivinación que se muestra bajo diversos signos: «Y esos caracteres son de todo tipo, como en un libro; en donde están, el sabio

149. *Ep.* 154: Οὔτοί με μαθητιᾶν ἑαυτοῖς ἀξιοῦσι, καί φασιν ἀποφανεῖν ἐντὸς ὀλίγου τὰ περὶ θεῶν παντολμότατον, ἡμέρας ἑξῆς καὶ νύκτας ἀγορεύειν δυνάμενον. La Carta es del 404.

150. Cinco veces aparece en la misma Carta, y sólo en ella, dentro de nuestro escritor, que le califica con duros términos.

151. *Ep.* 104: ποιῶν ὀνόματα τάξεων ὧν ἠγνόει τὴν χρεῖαν. καὶ τισιν ἀπὸ τούτου ἔδοξέ τις εἶναι, καὶ τὴν γε φύσιν ἐμακάριζον, καὶ ἐμαθητίων πολλοί. Propiamente, el verbo que revisamos, recogido en el pasaje, no corresponde a la esfera de la educación, pero, de modo metafórico, se amplía su espectro semántico para designar a los seguidores de un cobarde ignorante. La Carta corresponde al 401, y muestra las luchas de los habitantes de Cirene contra los nómadas que, de cuando en cuando, asediaban la ciudad. El citado Juan el frigio, cúmulo de fanfarronería y deslealtad, mentiroso como nadie, aparentaba defender a los de Cirene, pero después abandonó la lucha de modo cobarde.

152. Nos hemos ocupado ya de algunos pasajes: cf., en oposición con διδάσκω, textos recogidos en nn. 59, 60. Además, véase nn. 20 y 92 (en esta última secuencia se indica cómo han aprendido algunos, a saber: por casualidad).

153. *Dió* 14: οὐ γὰρ ἐποιεῖτο σοφὸς εἶναι Σωκράτης· ἦν γὰρ σοφός· καὶ τοῖς μειρακίοις ἔξῃν, εἰ προσεῖχον τὸν νοῦν, μὴ ἀγνοεῖν, ὅστις μὲν ὁ διδάσκων Πρωταγόρας, ὅστις δὲ ὁ μανθάνων Σωκράτης. Leyendo el *Protágoras* platónico podría pensarse que Sócrates (que no fue discípulo directo de aquél) adopta la postura de un alumno frente al maestro: realmente, el primero establece claramente varias diferencias frente al modo de actuar de los sofistas de los que el segundo era figura muy destacada.

lee unos, fenicios, otros, egipcios, otros, asirios, y el sabio los ha aprendido por propia naturaleza. Uno lee unas cosas, otro, otras; uno, más, otro, menos, tal como uno lee por sílabas, otro, toda la frase, otro, el escrito de una vez». <sup>154</sup>

En punto a los iniciados hay una secuencia relevante: «Tal como Aristóteles <sup>155</sup> piensa que los iniciados no aprenden qué hay que hacer, sino que reciben experiencias y están dispuestos, es decir: han llegado a ser aptos». <sup>156</sup>

Dentro de la *Homilía segunda* Sinesio alude a los habitantes de Leontópolis, <sup>157</sup> muy dados a mantener procesos judiciales y presentar denuncias ante los tribunales: «Pero las mismas acusaciones nos ofrecen demostraciones evidentes de que no hemos cometido injusticia alguna, cuando hemos tenido la suerte de alcanzar el oído de un juez. Y nosotros aprendimos a trabajar el campo, no a sostener en público procesos». <sup>158</sup>

4.8. ὄψιμαθία (1), «aprendizaje tardío». Platón (2) comparte con Isócrates (1) el empleo del adjetivo ὄψιμαθής, «que aprende tarde», el cual incrementa sus usos en época tardía. En cambio el sustantivo correspondiente no está registrado con seguridad hasta Aristóxeno y Teofrasto. Muy poco utilizado antes de nuestro prosista, <sup>159</sup> indica la afición de éste por el léxico especial, muy

154. *Insomn.* 2: καὶ ἔστι ταῦτα γράμματα παντοδαπά, καθάπερ ἐν βιβλίῳ, τοῖς οὖσι, τὰ μὲν Φοινίκια, τὰ δὲ Αἰγύπτια, καὶ ἄλλα Ἀσσύρια, ἀναγινώσκει δὲ ὁ σοφὸς· σοφὸς δὲ ὁ φύσει μαθὼν· καὶ ἄλλος ἄλλα, καὶ ὁ μὲν μάλλον, ὁ δὲ ἥττον, ὥσπερ ὁ μὲν κατὰ συλλαβάς, ὁ δὲ ἀθρόαν τὴν λέξιν, ὁ δὲ τὸν λόγον ὁμοῦ. Consúltese n. 64 sobre el proceso paulatino y ascendente seguido al leer un libro.

155. *Fr.* 15.

156. *Dio* 8: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους. Entre las posibilidades sintácticas de μαθεῖν transitivo está la de funcionar como infinitivo completivo, si la lectura es sana. En tal caso, destaquemos la oposición μαθεῖν / παθεῖν. Por lo demás, algunos editores prefieren la lección τι δεῖν, con lo que tendríamos τι como objeto directo de μαθεῖν y τελουμένους sería el sujeto de δεῖν: «los iniciados no necesitan aprender nada».

157. Ciudad situada en el Delta del Nilo. Oden 2011, 186, cree que, basándonos en las palabras de Sinesio, puede decirse que sus habitantes cometieron genocidio. Efectivamente, poco antes del pasaje que hemos visto, se habla de cómo, en su lucha, invocaban al verdugo hermano contra hermanos, hijo contra el padre, padre contra su estirpe. El escritor manifiesta sus dudas sobre que pudiera tratarse de «la ancestral exterminación mutua» (τὴν ἀλληλοφονίαν τὴν πάτριον); se inclina más bien por creer que del enfrentamiento de cada individuo frente a su compañero se había pasado al de la ciudad contra sus vecinos. Nos llama la atención el sustantivo ἀλληλοφονία, de escaso uso en la literatura griega anterior a nuestro escritor: Píndaro (1: *O.* 2.42, a propósito de la muerte mutua de Polinices y Eteocles), Posidonio (1), Diodoro de Sicilia (1), Diógenes Casio (1), Gregorio Nacianceno (1), Gregorio Niseno (1), *Corpus Hermeticum* (1: *Fr.* 23.65), etc.

158. *Hom.* 2: ἀλλ' ἡμῖν γε εἰς τὸ μηδὲν ἀδικεῖν αὐτὰ τὰ κατηγορημένα σαφεῖς ἀποδείξεις παρέχεται, εὐτυχηκόσιν ἀκοὴν δικαστοῦ. γεωργεῖν δὲ ἡμεῖς, οὐκ ἀγορευεῖν δίκας ἐμάθομεν.

159. El *TLG* on line registra 15 usos en toda la literatura griega.



selecto: «Y os avengonzáis del aprendizaje tardío. Pero eso no es vergonzoso. La ignorancia, y eso lo es más, eso sí es vergonzoso».<sup>160</sup>

4.9. **πολυμαθεία** (1), «aprendizaje de muchas cosas», «conocimiento de muchos asuntos». El sustantivo aparece a partir del siglo VI. Lo hallamos a partir de Heráclito, y, posteriormente, en Demócrito, Platón (7), etc. con un sufijo diferente (-*ia*);<sup>161</sup> pero, desde el siglo V, el ático, sobre el correspondiente adjetivo en -*ēs*, empezó a usar el sufijo -*eia* para la formación de sustantivos, sistema productivo durante la *κοινή*: así, pues, **πολυμαθεία** está registrada desde Critias, Clearco, Eudoxo, etc.<sup>162</sup>

Sinesio, en el 404, escribe una carta dirigida a Hipatia, donde, a propósito de dos libros suyos aparecidos aquel mismo año (*Dión y Sobre los insomnios*), alude a sus detractores, a los que agrupa de diversas formas. En general quienes le criticaban diciendo que se dedicaba a asuntos triviales podían dividirse en dos grupos: unos le censuraban que no abordara temas tan irrelevantes como los de ellos, y otros le echaban en cara que no mantuviera cerrada la boca. Dirigiéndose en especial a éstos últimos señala que su libro (aunque no lo dice expresamente parece referirse a *Dión*) «quiere ser no menos una demostración del conocimiento de muchos asuntos que un encomio del mismo, pues no abjuré de sus acusaciones, sino que, incluso, para que sufran más todavía, estoy recibiendo ese honor de modo ininterrumpido».<sup>163</sup>

4.10. A modo de conclusión, con lo recogido en este trabajo creo haber demostrado el interés de Sinesio por el léxico de la educación, así como por la selección cuidada y rigurosa del vocabulario.

160. *Dio* 10: ὑμεῖς δὲ ὀψιμαθίαν αἰσχύνεσθε· ἀλλ' οὗτοι τοῦτο αἰσχρόν· ἡ δὲ ἀμαθία, καὶ τοῦτο μείζον, τοῦτο αἰσχρόν.

161. Cf. lo que decimos en *ἀμαθία*.

162. El *TLG* on line registra 140 usos del mismo, frente a 106 de *πολυμαθία*. Si ésta forma dejó de emplearse en los siglos II a. C.-I d. C, resurgió, en cambio, a partir del II d. C. (14 secuencias). Como resultado de una selección estilística, en el IV se da la situación inversa: *πολυμαθεία* (10), *πολυμαθία* (44).

163. *Ep.* 154: καὶ βούλεται μὲν πολυμαθείας οὐχ ἦττον ἐπίδειξις ἢ ἐγκώμιον εἶναι, οὐ γὰρ ἐξωμοσάμην τὰς αἰτίας, ἀλλ' ἴν' ἔτι μᾶλλον ἀνιῶντο, συχνὰ καὶ πεφιλοτίμημαι.

## Bibliografía<sup>164</sup>

### 1. Texto básico

- A. Garzya (a c. di), *Opere: epistole, operette, inni di Sinesio de Cirene*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1989.
- R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, París, Didot, reimp. Amsterdam, Hakkert, 1965 (París, Didot, 1873<sup>1</sup>) (Texto seguido para las *Epistolae*, de acuerdo con el TLG)
- Synesii Cyrenensis Epistolae*, ed. A. Garzya, Romae, Polygraphica, 1979.
- Synésios de Cyrène. Tomes II-III. Correspondence. Lettres* (II. I-LXIII; III: LXIV-CLVI), texte établi par A. Garzya, traduction D. Roques, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- Synésios de Cyrène. Opuscles*, texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, I-III, Paris, Les Belles Lettres, 2004-2008.
- Synesii Cyrenensis opuscula*, ed. N. Terzaghi, Romae, Polygraphica, 1944 (Texto básico de los demás escritos, siguiendo el TLG).

### 2. Útiles bibliográficos y léxicos

- F. R. Adrados et alii, *Diccionario Griego-Español* (= DGE), Madrid, CSIC, 1980-.
- P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, Paris, Klincksieck, 1968.
- H. G. Liddell–R. Scott–J. H. Jones, *A Greek-English Lexicon with a Supplement* (=LSJ), Oxford, Clarendon Press, reimp. 1968<sup>9</sup> (1843<sup>1</sup>).
- TLG (*Thesaurus linguae graecae*), Irvine, University of California, 2015 (última actualización. On line).

### 3. Estudios

- P. Allen-B. Neil (eds.), *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- K. Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford, University Press, 2015.
- J. Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-bishop*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1982.
- J. Bregman, *Synesius, the Hermetica and Gnosis*, en Wallis-Bregman, 85-98.
- A. Cameron-J. Long-L. Sherry (eds.), *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, California University Press, 1993.

164. De la abundante bibliografía sobre Sinesio he recogido solamente la relacionada con algún punto tratado en este estudio.

- M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995.
- W. Fritz, *Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. und V. Jahrhundert*, Leipzig, Teubner, 1898.
- I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, trad. ingl., Leiden, Brill, 2015.
- W. Hagl, *Arcadius Apis Imperator: Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.
- J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- A. S. Hollis, *Callimachus: Light from later Antiquity*, en F. Montanari-L. Lehnus (eds.), *Callimaque*, Genève, Fondation Hardt, 2002, 35-57.
- M. Hose et alii, *Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden, Tubinga, Mohr Siebeck, 2012.
- A. H. M. Jones-J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire. 2. A. D. 395 - 527, Partes 395-527*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, reimpr. Eugen, Wipf & Stock Publ, 2008 (1983<sup>1</sup>).
- J. H. W. G. Liebeschuetz, *The Identity of Typhos in Synesius De Providentia*, «Latomus» 46/2 (1987) 419-431.
- Th. C. Oden, *Early Libyan Christianity: Uncovering a North African Tradition*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2011
- E. A. Ramos Jurado, *Paideia griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene*, «Habis» 23 (1992) 247-261.
- H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt a. M.-New York, P. Lang, 1996.
- T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemäis* (Beiträge zur Altertumskunde, 146), Monaco di B.- Leipzig, K.G. Saur, 2001.
- I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Gottinga, Vandenhoeck&Ruprecht, 2013.
- G. Ventrella, *Le prétendu éloge de la chevelure de Dion de Pruse: œuvre de pure rhétorique ou déclaration de foi philosophique?*, «Philologus» 157/2 (2013) 263-282.
- R. T. Wallis-J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State of New York University Press, 1992.
- C. White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Londra, California University Press, 2008 (2006<sup>1</sup>).



# La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino

Claudio Moreschini

Costituisce un importante approfondimento del neoplatonismo, e della cultura tardoantica influenzata dal neoplatonismo – ma anche del Rinascimento italiano – un complesso di realtà e di funzioni, materiali e intellettuali, strettamente connesse tra di loro, come quelle di “spirito” (*pneuma*), “fantasia”, “oggetto della fantasia” (*eidolon*), aventi come centro l’anima umana individuale, che di tutte queste realtà e funzioni è il nucleo portante. È nostra intenzione considerare questa problematica nell’ambito del pensiero di Sinesio (ove peraltro essa è già stata in parte studiata), e poi il suo approfondimento e il suo adattamento alle nuove condizioni culturali del Neoplatonismo cristiano ad opera di Marsilio Ficino. Questo filosofo, centrale com’è nella filosofia del Rinascimento, affiderà alla speculazione successiva molti dei suoi raggiungimenti.

## 1. *La discesa dell’anima*

Innanzitutto si deve considerare come sia possibile collocare la discesa dell’anima individuale da una regione metafisicamente determinata (l’anima cosmica) o da una regione sopraceleste per giungere nel mondo terreno, cioè materiale. Tale dottrina deve affrontare dei problemi ben precisi, che sono stati chiaramente riassunti da Marco Zambon: deve «spiegare in che modo nell’uomo due realtà eterogenee, l’anima e il corpo, costituiscano un essere vivente unitario, capace tanto di un’esperienza sensibile quanto di un’attività razionale». <sup>1</sup> Parimenti è necessario chiarire l’aspetto corrispondente, quello della

1. Cf. M. Zambon, *Il significato filosofico della dottrina dell’OXHMA dell’anima*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull’anima in Plotino*, Napoli 2005, 305-335, 307. Marsilio Ficino, di cui andremo a parlare tra breve, aveva già visto con chiarezza il problema, esprimendosi più o meno allo stesso modo (*De vita coelitus comparanda* 3, 1, 531): se esistessero solamente l’intelletto e il corpo, non sarebbe possibile alcun contatto tra di loro, a causa della totale diversità della loro natura. Per superare questo iato è stata necessaria l’anima, che ha una funzione mediatrice ed unisce tutto

risalita dell'anima al cielo, una concezione da alcuni considerata "orientale", da altri puramente greca.<sup>2</sup>

Il problema si pone, per riassumerlo nelle sue linee essenziali, nel modo seguente. La discesa dell'anima, che di per sé è immateriale, in un elemento materiale, quale è il mondo terreno, e la sua dipartita da esso, sono rese possibili solo dal fatto che l'anima assume su di sé un elemento che permette il contatto tra l'immateriale e il materiale. Tale elemento è il pneuma, la cui natura è al confine tra le due realtà. Più in particolare (e questa dottrina non fu accolta da tutti i neoplatonici), l'anima si riveste del pneuma allorquando passa attraverso i pianeti per discendere in terra, e se ne spoglia, quando risale attraverso di essi per tornare al cielo. Il pneuma costituisce quindi la natura materiale del corpo dell'anima, e, insieme, il veicolo (ὄχημα) di cui essa si riveste durante la sua discesa, il suo soggiorno in terra e l'ascesa al cielo attraverso le sfere celesti.<sup>3</sup> La dottrina del corpo astrale sembra essere stata formulata con chiarezza la prima volta da Galeno (*de plac. Hipp. et Plat.* VII, 474, 22-27 De Lacy); sviluppata poi da Porfirio, Plotino e Giamblico, si manifestò in due tradizioni distinte. L'una rappresentava il corpo astrale come parte integrante dell'anima (Giamblico e Ierocle), l'altra lo considerava come una pellicola aggiunta all'anima durante la sua discesa attraverso le sfere celesti e restituita dall'anima ad esse durante la sua risalita (Plotino, Porfirio, *Oracula Chaldaica*). Proclo approfondisce questa dottrina e giunge ad immaginare addirittura tre tipi di veicolo dell'anima.

Quella del *pneuma* è una delle dottrine neoplatoniche più diffuse nella cultura influenzata da concezioni neoplatoniche: si trova in Macrobio, ed è dottrina fondamentale in Sinesio, il quale l'attinge sia da Porfirio sia dagli *Oracula Chaldaica*, frequentemente citati nel *de somniis*.<sup>4</sup> La dottrina di Sinesio

quello che è reciprocamente distante.

2. La bibliografia al riguardo è vastissima: cf. solamente I. P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*, Leiden 1983; C. O. Tommasi, *Ascension*, in *Encyclopedia of Religion*. (L. Jones Chief Editor), Thomson, Detroit, etc. 2005<sup>2</sup>, I, 618-625.

3. La dottrina del corpo astrale e la storia di essa sono state espone nitidamente e sintetizzate con la lucidità che è tipica dei grandi studiosi, da Dodds per primo (cf. E. R. Dodds Ed., *Proclus, The Elements of Theology*, 1963<sup>2</sup>, 313-321). I neoplatonici ritenevano di poter trovare una anticipazione di questa dottrina già in Platone stesso, e rimandavano a *Phaedr.* 113d; *Phaedr.* 247b; *Tim.* 41e e 44e, 69c. Dodds, giustamente, considera funzionale solamente la attestazione di *Tim.* 41e, ove le stelle sono paragonate a dei carri su cui si posano le anime. Altrove, invece (*Tim.* III, 238, 20 Diehl), Proclo attribuisce l'origine di questa dottrina ad Aristotele, come già Temistio (*comm. de anima*, 32 CAG V/3), secondo il quale lo *αὐγοειδὲς ὄχημα* è *ἀνάλογον* al quinto corpo (Dodds, cit., 315). Una recente e chiara ricostruzione della tematica in oggetto è stata proposta da M. Zambon, *Il significato filosofico*, cit.

4. Macrobio, *comm.* I 3,18-20 afferma che l'anima, quando è libera dall'ingombro del corpo, scorge la verità. Questo avviene perché il suo pneuma è più sottile: interpretazione che proviene da Porfirio, come esplicitamente dichiarato da Macrobio stesso. In Porfirio: A. Smith, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition. A Study in Postplotinian Neoplatonism*, The Hague 1974, 152-158; la presenza di Porfirio nel *de somniis* di Sinesio, benché già ipotizzata in passato, appare chiaramente riproposta da Zambon, *Il significato filosofico*, cit., soprattutto 323-326.

dipende da Porfirio e dagli *Oracula*, e si articola nel modo seguente: la natura materiale / immateriale del pneuma si materializza in terra nella forma di un fantasma / anima, per cui sorge l'esigenza di mantenere il pneuma sempre puro mediante l'attività filosofica (o teurgica); esiste inoltre uno stretto collegamento tra il pneuma e la divinazione.<sup>5</sup>

La dottrina del pneuma, infatti, soffre di una ambiguità: certamente nella filosofia di Aristotele e degli Stoici il pneuma è materiale e la sua funzione si esaurisce nella materialità, ma nei neoplatonici tale funzione si connette alla sfera intellettuale: da qui il sorgere, nell'anima, della φαντασία e di quanto le è collegato: la divinazione e i sogni, che abbisognano di adeguata interpretazione.<sup>6</sup>

## 2. *Pneuma e veicolo dell'anima in Sinesio*

Su questa tematica molto è stato scritto, per cui si è arrivati a dei risultati sostanzialmente acquisiti. Essa è trattata da Sinesio soprattutto nel *de somniis*, ed anche in alcuni *Inni*: ma siccome Ficino non conosceva gli *Inni*, per il nostro discorso ci limiteremo al trattato sinesiano in prosa.

L'anima umana, una volta discesa in terra attraverso le sfere celesti, esercita in prima istanza la funzione del suo pneuma e quella (ad esso collegata), della φαντασία (*somm.* 7):

«La prima anima, nello scender giù dalle sfere celesti, prende come in prestito

5. Anche Giamblico, comunque, dedicò molta attenzione alla discesa dell'anima in terra; cf. G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (PA) 1995, soprattutto 61-70; il problema è sullo sfondo della ricerca di A. Motta, *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche del Fedro*, «Κοινωνία» 37 (2013) 43-69; la studiosa riesamina la polemica tra Giamblico e Plotino, come anche Zambon, *Il significato filosofico*, cit., 310-323.

6. Molta è la bibliografia sulla dottrina del pneuma in Sinesio: Chr. Lacombrade, *Synesios de Cyrene hellène et chrétien*, Paris 1951, 160 ss.; O. Geudtner, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakeln*, Meisenheim 1971, 18-24; J. Bregman, *Synesios of Cyrene Philosopher – Bishop*, Berkeley, Los Angeles, London 1982, 147-151; N. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia dans le traité des songes de Synésios de Cyrène*, «Κοινωνία» 7/2, (1983), 157-177; 8/1 (1984), 33-55 (su Ierocle, cf. lo stesso Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiérocès d'Alexandrie*, Leiden 1986, ove però non considera quasi per niente Sinesio); S. Vollenweider, *Neuplatonische und Christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985 (pochi accenni, cf. 79 e 184-186, sul pneuma e la sua funzione). Più recentemente M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze 1994, 127-139; D. Susanetti, *Sinesio di Cirene, I sogni*. Introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti, Bari 1992, 11-30 (interessato, però, più al tema dei sogni che a quello del pneuma, così come A. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero*, Milano, 158-165); H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, 239; L. Saudelli, *Un dit d'Héraclite dans le traité Sur les Songes de Synésios de Cyrène*, in: H. Seng und L.M. Hoffmann (eds.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012, 231-246.

questa pneumatica e seconda<sup>7</sup> e, su di essa imbarcandosi come su una nave, viene insieme a contatto con il mondo corporeo» (trad. di A. Garzya, Torino 1989, qui e in seguito).

Il pneuma di cui parla Sinesio è un involucro che riveste l'anima come una guaina; è una superficie sulla quale si riflettono le immagini della realtà. La natura del pneuma dipende dalla condizione dell'anima stessa, perché esso si modifica secondo il comportamento di questa. Infatti la funzione del pneuma, grazie alla sua materialità / immaterialità, è diversa da quella del corpo che contiene l'anima: mentre il corpo la racchiude e la soffoca, il pneuma, invece, l'avviluppa per proteggerla dalla materialità. Il pneuma è però materiale anch'esso, per cui esso è intermediario tra il corpo di carne e l'anima. E per questo motivo merita il nome di ὄχημα, cioè di "veicolo dell'anima", o, più esattamente, di "primo veicolo dell'anima": il secondo veicolo, infatti, è il corpo materiale. Il veicolo circola tra l'etere e la terra, o, più precisamente, seguendo il comportamento dell'anima, si assimila ora all'etere ora alla terra. Al pneuma è affidata la formazione della φαντασία, così come all'intelletto è affidata la formazione del ragionamento. La fantasia, quindi, ha una funzione conoscitiva, che però non è allo stesso livello della conoscenza razionale; ciononostante, essa è indispensabile per la vita dell'anima. Per questo motivo il pneuma è φανταστικόν, cioè esercita la fantasia – ma non la conoscenza razionale. Il termine φανταστικόν ci fa capire che l'immaginazione (φαντασία) e il πνεῦμα sono intimamente mescolati. Questa è la descrizione che Sinesio dà della funzione del πνεῦμα nel rapporto con l'anima (*somm.* 6, 3-4):

«Colui che conservi puro il pneuma fantastico (φανταστικὸν πνεῦμα) per mezzo d'una vita conforme a natura, lo ha sempre a disposizione, sì che anche in questo caso esso risulta il più generale<sup>8</sup> degli organi: reagisce alla disposizione dell'anima e non è per se stesso insensibile come invece lo è il nostro corporeo ammanto simile a ostrica (τὸ ὀστρεῶδες περίβλημα) ... quando l'anima si trova in condizioni favorevoli si fa fine e etereo, quando è in disagio diviene compatto e duro come la terra. In breve, il pneuma è come una zona di confine fra irrazionale e ragione, fra incorporeo e corporeo: un territorio comune a entrambi, attraverso il quale il divino viene a contatto con la materia».

### 3. *Pneuma e phantasia*

Se il nostro intelletto comprende le forme degli esseri, la nostra anima

7. L'anima che si è rivestita del pneuma è "la seconda anima", perché giunge in contatto con la materialità; la prima anima, infatti, è l'anima razionale.

8. Cioè è il senso più diffuso e di più ampia attività.



contiene quelle degli esseri soggetti al divenire, e gli uomini possono percepire alcune di queste forme grazie all'immaginazione (o fantasia). La vita della fantasia è una sorta di vita inferiore, che possiede una sua natura e ha luogo nel profondo di noi stessi. Parallelamente alla vita psichica, che si esercita per mezzo degli organi dei sensi, che la mettono in comunicazione con il mondo esterno, esiste un'altra vita, quella dell'immaginazione, riflesso della vita dell'anima, quando il corpo è in riposo nel sonno o quando è sotto l'influsso della divinazione.<sup>9</sup>

Il φανταστικὸν πνεῦμα è l'organo che al massimo grado è comune (κοινώτατον) a tutti i sensi; quindi è «il primo corpo dell'anima», mentre il secondo corpo è il corpo di carne. Il pneuma, quindi, contiene l'immaginazione ed è più materiale che spirituale (*somm.* 5, 2-3):

«E se atto beato è quello di guardare Dio con gli occhi, d'ancor più alta visione è il coglierlo attraverso la fantasia. Questa infatti è senso dei sensi, in quanto il pneuma rappresentativo<sup>10</sup> (τὸ φανταστικὸν πνεῦμα) è l'organo sensoriale più diffuso (κοινώτατον), il corpo primo dell'anima ... Il senso generale (o pneuma), da un lato, è indiviso nelle singole sue parti – la fantasia infatti ode con tutto il pneuma, con tutto esso vede e fa il resto –; dall'altro lato, diffonde nell'uno o nell'altro senso le sue energie, e ciascuna di codeste emerge allora singolarmente dall'individuo, come se si trattasse di tante linee fuoriuscenti da un centro e insieme dirette verso di esso: unità in ragione della comune origine di tutte, molteplicità in ragione del loro irradiarsi».

#### 4. *Pneuma e sogni*

La funzione di procurare il sogno, eventualmente mediante il contatto con la divinità, è, come già si è detto, essenziale per il pneuma: qui ci soffermiamo in breve su di essa. Sinesio ne parla in *somm.* 15 e ss. Vi sono dei sogni più divini degli altri, egli dice, quasi trasparenti e comprensibili: essi non hanno affatto bisogno d'un'arte che li interpreti. Essi però si manifestano solo a chi vive secondo virtù. L'altro tipo di sogni, il più diffuso e comune, è quello "enigmatico", per il quale occorre applicare l'arte dell'interpretazione. Tale sogno ha un'origine strana e portentosa, e a causa di questa sua origine ha un corso assai oscuro.

Sinesio non si sottrae al compito di accennare alle pratiche dell'oniromanzia (*somm.* 16,1 ss.). Ebbene, tali pratiche possono essere eseguite

9. Né si può trascurare la presenza di questa problematica in Plotino, per cui vedi recentemente E. Gritti, *La ΦΑΝΤΑΣΙΑ plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell'anima*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, cit., 251-274 (con bibliografia).

10. In questo modo Garzya traduce φανταστικὸν πνεῦμα, che successivamente invece (cap. 6), traduce con «il pneuma fantastico».

al meglio se ci si prende cura del proprio pneuma, e lo si conserva in una condizione di purezza e di distacco dalle passioni:

«La via migliore è di preparare il divino pneuma in modo tale che possa esser degno della sorveglianza dell'intelletto e di Dio e non esser ricettacolo di simulacri indefiniti. Il miglior nutrimento del pneuma si ottiene a mezzo della filosofia, che ingenera in esso il sereno distacco dalle passioni (quando queste si scatenano, esso viene occupato come se fosse un territorio in guerra), e a mezzo d'una vita moderata e temperante che faccia infuriare il meno possibile l'elemento animale ch'è in noi e procuri il meno possibile agitazione nel corpo infimo».

##### 5. *Il pneuma e la sua sorte: sua perversione*

Come è necessario curare e affinare il pneuma per ottenere le migliori interpretazioni del sogno, così è necessario purificarlo in vista della sua sorte futura (*somm.* 17, 2):

«Ma le anime che lasciarono il loro luogo naturale per il desiderio d'accostarsi alla materia, quale meno quale più a seconda della sfortuna che le accompagnò nella discesa, inquinarono il pneuma. In tale stato esse si insediano nei corpi e tutta la loro vita trascorre così frammezzo l'errore e la malattia del pneuma, una condizione, codesta, contro natura, se si ponga mente alla sua primitiva nobiltà (conforme invece a natura nell'esser vivente, giacché fu esso stesso animato da qualcosa di condizione analoga); a meno che non appartenga proprio alla natura del pneuma l'ordinamento nel quale da sé viene a collocarsi in ragione della sua pratica del male e del bene. Nulla è infatti così versatile come il pneuma».

L'anima razionale si separa dal pneuma, se questo non le obbedisce. Essa è immutabile: è il pneuma che muta. L'elemento a lei estraneo, che l'anima deve espellere il più possibile lontano, è formato di terra, da cui il pneuma è insozzato. Se il veicolo dell'anima rimane pesante e sporco, condurrà, qui in basso, una vita miserabile, e diventerà un fantasma o un demone malvagio. Quindi per Sinesio il termine εἶδωλον, che si può tradurre con "immagine", si identifica con il pneuma pesante e ribelle all'anima, alla quale è normalmente attaccato. Divenuto pallido, sporco ed esangue, esso può essere definito come un vero e proprio 'fantasma' (*somm.* 7, 2):

«Codesto 'pneuma psichico' (πνεῦμα ψυχικόν), che illustri uomini han chiamato anche 'anima pneumatica', può assumer l'aspetto d'un dio, di un multiforme demone, d'un simulacro [εἶδωλον, cioè, un fantasma]: in tal modo l'anima espia le sue pene. ... La condizione di volta in volta migliore dell'anima rende il pneuma leggero, la peggiore lascia in esso le impronte

fosche della materia. O con spontaneo moto esso si leva in alto, grazie al suo calore e alla sua secchezza (ed è ciò che s'intende per 'ali dell'anima' né ad altro pensiamo alluda Eraclito con le parole "saggia è l'anima secca")».<sup>11</sup>

Anche l'anima stessa, comunque, e non solamente il suo veicolo, subisce le conseguenze di questa materializzazione e depravazione del suo pneuma (*somm.* 7, 3):

«oppure, fattosi compatto e umido, il pneuma penetra nelle cavità della terra, rintanandosi e spingendosi con forzosa caduta nel terrestre fango (luogo adattissimo a spiriti umidi). Ivi la vita è infelice e penosa, ma all'anima pneumatica è pur possibile riemergere una volta che il tempo, la sofferenza, successive vite l'abbian purificata ... Qui [*scil.*, nel mondo corporeo] combatte la sua battaglia, o per portarsela con sé o per liberarsene. ... La liberazione di cui s'è detto può toccare all'uno o all'altro qual dono dei misteri o di Dio; ma il pneuma è per natura tale che l'anima, una volta innestatavisi, o insieme con esso trascorre o lo attrae o n'è attratta, in ogni caso ad esso congiunta sino al momento del ritorno là donde era venuta. Perciò anche, un pneuma divenuto per la malignità sua pesante può attirare a sé l'anima che gli ha permesso di appesantirsi. È da tal pericolo che gli oracoli caldaici voglion preservare il seme d'intelligenza ch'è in noi: "E non inclinare verso il cosmo dai cupi riflessi, sotto cui infido e informe abisso si dispiega, tenebroso, sordido, fantomatico, privo di mente".<sup>12</sup> E come potrebbe essere per la mente qualcosa di bello una vita sconsiderata e disennata? È al simulacro che lo spazio inferiore s'adatta,<sup>13</sup> per via dell'ispessimento proprio del pneuma. Il simile si compiace del proprio simile».

#### 6. *Il pneuma e la sua sorte: l'ascesa*

Il pneuma sul quale è inserita l'anima seguirà l'anima stessa nelle regioni dell'etere o è destinato a dissolversi dopo la morte? Un grave pericolo minaccia l'intelletto: se due esseri, unendosi, possono costituirne solo uno, l'intelletto potrebbe essere sommerso dal godimento sensuale che si riconnette al pneuma. Per questo motivo Sinesio afferma che il pneuma accompagna l'anima durante la sua ascesa solo fino al luogo in cui esso può seguirla, il che significa che non riuscirà ad arrivare fino al suo fine ultimo. Può, comunque, attaccarsi a lei.<sup>14</sup> Nella sua risalita l'anima restituisce quello che le è estraneo, e deve lasciare nei

11. Questo passo è stato l'oggetto della interpretazione di Saudelli, *Un dit d'Héraclite*, cit., 243-244.

12. Citazione di *Oracula Chaldaica*, fr. 163 des Places.

13. Cioè «convien» (*προσῆκει*).

14. Cf. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia*, cit., 56.

dintorni della terra quello che aveva raccolto dall'alto durante la sua discesa (*somm.* 9, 1):

«Direttasi l'anima verso il basso, la ragione ci dice che il pneuma s'appesantisce e sprofonda, sinché non s'imbatta nel luogo dalla fosca luce e tutt'intorno oscuro; quando invece l'anima risale, esso l'accompagna sino a quando abbia la forza di seguire (e l'ha sino a raggiungere l'estremo opposto). Ma anche su questo punto senti cosa dicono gli oracoli: "Né tu lascerai al precipizio il residuo della materia, / ma l'immagine ha anche la sua parte nella regione bagnata dalla luce"». <sup>15</sup>

### 7. *Il pneuma nella vita etica dell'anima*

Sulla base della purezza del pneuma Sinesio stabilisce una scala di valori, dai quali dipende il posto che l'anima ha nel cosmo. <sup>16</sup> È l'anima la responsabile del proprio posto nell'universo, ma è il pneuma che si alleggerisce o si appesantisce: da qui la sua importanza. Se il *φανταστικὸν πνεῦμα* è puro e la sua forma è nitida, questa è una prova della buona salute dell'anima, sia nello stato di sogno sia in quello di veglia. La filosofia deve insegnare come si debba governare il pneuma, perché esso eviti di disperdersi nella materia. Il modo migliore è l'adozione di una vita pensante (*νοερά*) e il rifiuto dei fantasmi irrazionali e sconsiderati. In questo caso il pneuma diviene sottile ed è solamente un'esigua pellicola dell'anima; quasi si confonde con lei e con gli dèi celesti. Come l'*εἶδωλον*, che è il pneuma divenuto opaco e terreno, trascina l'anima sotto terra nell'elemento fangoso, così, una volta che si è spogliato dei suoi elementi estranei sulla terra e nelle sfere celesti, il pneuma, divenuto sottile involucro etereo, unisce l'anima alla divinità. Quindi è il pneuma che produce la discesa o la risalita dell'anima (*somm.* 10, 2–11,1):

«Risalita alla primitiva nobiltà, l'anima diviene sede della verità – pura, diafana, incontaminata, una divinità, divinatrice anche, volendolo, del futuro –; caduta, invece, diviene opaca, indefinita, menzognera, ché la nebulosità del pneuma non può contenere l'attività dell'essere. ... Colui che ha il pneuma fantastico puro e ben definito, e che sia da sveglio sia nel sonno riceve conformi a verità le impronte delle cose, costui dovrebbe, per ciò che concerne la struttura della sua anima, poter contare sull'esito migliore. ... Così, viceversa, come quando il pneuma si contragga per compattezza e si faccia troppo ristretto per poter riempire tutti gli spazi predestinatigli dalla provvidenza che ha foggato l'uomo (ossia le cavità cerebrali): allora, non ammettendo la natura, alcun vuoto negli esseri, vi penetra un pneuma

15. *Oracula Chaldaica*, fr. 158 des Places.

16. Cf. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia*, cit., 42.

maligno ... nel primo è la pena degli atei che contaminarono il divino ch'era in loro;<sup>17</sup> nel secondo la mèta, o qualcosa di vicino a essa, della religiosa pietà ... L'elevazione dell'anima è il frutto migliore d'un sano pneuma, un guadagno realmente sacro, sicché fa parte dell'esercizio della pietà religiosa il tentare che tale divinazione ci appartenga».

In conclusione:

Tre punti fondamentali si possono ricavare dalla dottrina di Sinesio sulla funzione e la sorte del pneuma:

- Il pneuma è il veicolo dell'anima nella sua discesa in terra e nella sua risalita attraverso le sfere celesti;

- Il pneuma, in terra, può affinarsi o deteriorarsi a seconda del comportamento dell'anima stessa;

- Il pneuma dell'anima diviene in terra φανταστικὸν πνεῦμα e quindi permette la conoscenza "fantastica" e non razionale; in tale conoscenza fantastica rientra la divinazione.

- Il veicolo (ὄχημα) dell'anima è uno spirito (πνεῦμα), che costituisce, nell'anima incarnata, la "fantasia" (φαντασία), l'attività della fantasia si riflette nell'immagine (εἰδῶλον) dei corpi, a differenza della scienza, che procede in modo razionale.

Tutti questi termini-chiave riappariranno in Marsilio Ficino.

#### 8. Marsilio Ficino e lo spirito

Ma se il pneuma è materiale per il neoplatonismo, difficilmente questa materialità poteva essere mantenuta nel cristianesimo, avvezzo fin dai tempi di San Paolo e di Origene, a considerare il pneuma come immateriale e affine a Dio, una concezione che si ripeté anche nella cultura cristiana d'occidente con l'equivalente latino *spiritus*.<sup>18</sup> Se il *pneuma* costituiva una realtà materiale per gli Stoici, una importante innovazione nel determinarne il significato fu data da Aristotele (*gener. anim.* 736b33 – 737a5), il quale mise in luce, sebbene in modo sintetico, la sua funzione vitale.<sup>19</sup> Questa peculiarità del pneuma fu bene accetta

17. Un'eco delle famose parole di Plotino, ricordate da Porfirio, *Vita Plotini*, 3, 25-27 Henry-Schwyzler. Su di esse cf. almeno J. Pépin, *La dernière parole de Plotin*, in L. Brisson etc (ed.), *Porphyre. La vie de Plotin*. II. *Études d'introduction*. Texte grec et traduction française, Paris 1992, 355-383; C. D'Ancona Costa, "To bring back the divine in us to the divine in the all". *Vita Plotini* 2, 26-27 once again, in: Th. Kobusch-M. Erler et alii (edd.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München, Leipzig 2002, 517-565.

18. Cf. C. Moreschini, *Rinascimento cristiano: Innovazioni e riforma religiosa nell'Italia del quindicesimo e sedicesimo secolo* (in corso di stampa presso le Edizioni di Storia e Letteratura, Roma).

19. Questa caratteristica del pneuma, manifestata da due scrittori di grande rinomanza e

dal pensiero cristiano, perché poteva apparire concorde con la concezione di vitalità che era insita nel concetto cristiano dello spirito. Aristotele cerca di definire la natura del seme animale, come esso possa essere generativo, pur essendo materiale. Il seme, egli dice, contiene al suo interno le cause della sua fertilità, la quale si manifesta nella sua sostanza calda. Ma tale sostanza calda non è fuoco, bensì pneuma, che è racchiuso nel seme o nella sua materia di tipo schiumoso (ἐν τῷ ἀφρώδει). Questa sostanza è analoga all'elemento che appartiene alle stelle (καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ). Per questo motivo il fuoco non genera nessun essere animato, e noi non troviamo alcun essere animato che si formi nelle sostanze fluide o solide che siano sotto l'influsso del fuoco; al contrario, il calore del sole produce la generazione, e altrettanto fa il calore degli esseri animati, non solo attraverso il seme, ma anche se si forma un'escrescenza della sua natura, la quale, pur essendo qualcosa di diverso, tuttavia possiede, pur essa, un principio vitale (διὸ πῦρ μὲν οὐθὲν γεννᾷ ζῶον, οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον ἐν πυρομένοις οὔτ' ἐν ὑγροῖς οὔτ' ἐν ξεροῖς οὐθὲν· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζῶων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ κἄν τι περίττωμα τύχη τῆς φύσεως ὣν ἕτερον, ὅμως ἔχει καὶ τοῦτο ζωτικὴν ἀρχήν).

Certamente Ficino aveva chiara l'idea dello *spiritus*, per lunga tradizione cristiana. Nella traduzione del *Corpus Hermeticum* (1463) *spiritus* ora possiede un significato materiale (è un "soffio" che produce il vigore), ora è lo spirito cristiano. Questo significato materiale è ripreso nella *Theologia Platonica*, che fu scritta tra il 1469 e il 1474. Egli lo riconduce a Zoroastro e quindi a Pletone<sup>20</sup> (cioè gli *Oracula Chaldaica*), esattamente come Sinesio si era basato sugli *Oracula Chaldaica*, oltre che su Porfirio per la sua dottrina dello spirito e del veicolo dell'anima. Questa identità delle fonti fa sì che nella *Theologia Platonica* Ficino presenti delle dottrine simili a quelle di Sinesio, nonostante che egli non avesse ancora letto quest'ultimo. Ecco, dunque, la dottrina del pneuma e dei concetti ad esso collegati, corrispondentemente a quei termini chiave, che sopra abbiamo individuato.<sup>21</sup>

diffusione, come Aristotele e Galeno, era già stata colta da alcuni medici del Rinascimento, come ha notato D. P. Walker, *The Astral Body in Renaissance Medicine*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 21 (1958) 119-133.

20. Cf. Brigitte Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, «Accademia» 1 (1999), 9-48; Ead., *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in S. Gentile-St. Toussaint (edd.), *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999), Roma 2006, 121-143, 123-127.

21. La funzione del corpo pneumatico in unione con l'anima risulta, nei secoli XV e XVI, dopo l'affermazione del cristianesimo, ambigua e difficile a determinarsi. Questo è stato bene messo in evidenza da Walker, *The Astral Body*, cit., al quale ci rifacciamo per le brevi osservazioni seguenti. Già il Bessarione (*In calumniatorem Platonis*, 367) è conscio della non ortodossia di questa dottrina; ne parla Serveto (*Christianismi Restitutio*, 173-174), che identifica decisamente spirito ed anima, appunto per evitare tale ambiguità. La conclusione di Walker (126) è che «All philosophies

### ὄχημα–*vehiculum*

Un'ampia sezione del libro diciottesimo della *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino è dedicato alle questioni che abbiamo visto trattate in Sinesio. Ma Ficino non dipende da Sinesio: intorno al 1470–1475, quando scrisse quell'opera, egli non aveva ancora scoperto né letto Sinesio. Le sue informazioni al riguardo provengono, quindi, dalle medesime fonti del vescovo di Cirene: i neoplatonici, quali Plotino, Porfirio, Proclo, e gli *Oracula Chaldaica*, considerati dal Ficino, come da Pletone, opera dei Magi e di Zoroastro, i cui nomi ricorrono nella *Theologia Platonica*.

Il capitolo quarto del diciottesimo libro pone la domanda di quale fosse il luogo da cui l'anima è scesa nel corpo. Secondo Ficino, infatti, non si può dire che l'anima sia effettivamente discesa, dal momento che Dio, che è suo creatore, è presente in ogni luogo, e l'anima non è racchiusa in un corpo. Da qui la necessità di un riesame della questione.<sup>22</sup>

Stando a quanto dicono Zoroastro e Mercurio, la mente più bassa (cioè la mente dell'uomo, che sta in un luogo inferiore a quella angelica) dapprima si attacca all'ampio circolo del mondo, cioè al cielo, per cui l'anima rimane, appunto, nel cielo (18, 4, 1):

*neque haeret solummodo, sed infunditur, quo tamquam medio crassioribus corporibus copulatur. Spiritus simplex immortalisque non aliter composito mortali corpore quam per corpus simplex et immortale coniungitur.*

Questa concezione fu sostenuta anche da Aristotele nel *de generatione animalium* (736b 27, come indicano Allen e Hankins),

*ubi, cum probavisset intellectualem animam esse a corpore separabilem, propterea quod cum operatione sua non communicat operatio corporalis, paulo post subdidit huic animae convenire corpus aliquod, quod sit a geniturae corpore separabile.*

dominated by the concept of the spirit tend to be immanentist, and to leave little or no room for a transcendent, incorporeal soul that must be injected into a half-formed body which has been elaborated by its own spirit. When the concept of spirit is combined with astrology, the difficulties become more acute; what transcendence there is if the system is put into the stars, and therefore, since the spirit derives from these, it becomes almost a double of the soul (or vice versa) – both have a celestial or divine origin ... both are the total form of the body, both perform psychological activities».

22. Ambigua l'affermazione di Ficino in questo punto: *Sed delectat interdum una cum priscis confabulari*. Vale a dire, Ficino intende riprendere effettivamente la dottrina di Zoroastro o discuterla solamente? Spesso Ficino fa così, esamina una dottrina senza chiarire se effettivamente la approva. Il caso della sua discussione sulla magia nell'ermetismo ne è una riprova. Cf. a questo riguardo C. Moreschini, *Hermes Christianus*. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought, Turnhout 2011, 146-151 (con bibliografia).

È necessario, quindi, che l'anima razionale possa avere un corpo separabile dalla *genitura* (cioè dalla realtà caratterizzata dal venire alla nascita: con quel termine Ficino rende il neoplatonico γένεσις), e quindi non materiale. Delle tre anime esistenti nell'essere animato, solo quest'ultima, quella intellettuale, è separabile dal corpo, e comunque tutte e tre si trovano in potenza nel seme umano, come aveva detto Aristotele (*gener. anim.* 737a 17-18).

Premesse queste considerazioni, Ficino così prosegue (18, 4, 3). Il corpo dell'anima, non quello materiale, che il corpo,

*vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur.*

I Magi ritengono che questo sia necessario perché gli angeli sono separabili dal corpo in potenza e sono effettivamente separati in atto dal corpo, mentre le anime irrazionali non sono separabili dal corpo né in potenza né in atto. Ne consegue che le anime razionali occupino una posizione intermedia, cioè siano sempre separabili in potenza, perché se ad esse si toglie il corpo, non per questo periscono, ma in atto sono sempre unite al corpo, perché ricevono dall'etere un *corpus familiare*, che conservano immortale mediante la propria immortalità – si tratta di quel corpo che la tradizione cristiana è abituata a definire “il corpo glorioso”. Questo veicolo ha un suo precedente famoso nella Scrittura, come vedremo tra poco, e di esso riparlerà ancora Ficino in un'opera più tarda, il *Commento al Sofista* (271, 29–273, 3 Allen<sup>23</sup>):

*Si quando nostram animam introspexeris quasi vestitam spiritu, putabis forte daemonem te videre trinumque vehiculum. Nam et vehiculum coeleste videbis igneo cuidam aeriisque velamine prorsus infusum.*

Il veicolo di cui sta parlando è, secondo Ficino, quello che è ricordato da Platone nel *Fedro* (247b) e nel *Timeo* (41e; 44e): sono i passi dei quali si è detto all'inizio che erano considerati dai neoplatonici come i fondamenti di questa loro dottrina. Tale veicolo è purissimo nelle anime delle sfere celesti, meno puro nelle anime dei demoni, e ancor meno il nostro, a causa della mescolanza di corpo terreno nel veicolo stesso. Ficino aggiunge per conferma la citazione di Zoroastro (cioè *Oracula Chaldaica* fr. 104 des Places): μη πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς τὸ ἐπίπεδον («non insozzare il pneuma e non sprofondare quello che è piano»), derivata dalla raccolta di Pletone, framm. n. 24, come ha osservato

23. Cf. M. J. B. Allen, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989; su questo passo cf. 179-180.



Tambrun-Krasker,<sup>24</sup> dei cui risultati tengono conto Hankins e Allen nelle note.<sup>25</sup> Questa tripartizione delle anime e dei veicoli ad esse relative si trova in Giamblico, *myst.* 3, 6,17 (che poi lo stesso Ficino tradurrà nel 1497).

Ficino prosegue illustrando la struttura del veicolo dell'anima. Zoroastro afferma che esso è spirito e di forma piana (18, 4, 4), non perché non sia corpo e non abbia profondità, ma perché, grazie alla sua purezza sottilissima e luminosa, è quasi un "non corpo". Questa affermazione è una glossa della affermazione precedente ricavata dagli *Oracula* («non sprofondare quello che è piano»), che viene interpretata in senso etico, secondo la prima parte della citazione stessa («non insozzare il pneuma»):

*Praecipit ergo ne propter nimium corporis elementalis affectum cogas ipsum etiam (scil. il veicolo) post hanc vitam sordidum atque grave superfore caliginis elementalis adiunctione (il corpo glorioso nella resurrezione finale), quam animae umbram prisca theologi nuncuparunt.*

Pertanto l'anima dona al veicolo un atto che gli procura la vita (*edere actum vivificum in vehiculum*): ancora, gli dona il "corpo glorioso" di cui parla la religione cristiana. Il *vehiculum*, prosegue Ficino, era stato precedentemente da lui stesso chiamato *idolum* dell'anima, e Platone nel libro *de mundi generatione* (*Tim.* 69ce) chiama questa specie (o forma) dell'anima «l'aspetto mortale dell'anima, non perché le capiti di morire, una volta o l'altra, ma perché, se le togliessero il *vehiculum*, crollerebbe, come alcuni ritengono». Con queste parole Ficino si riferisce alla identificazione tra *vehiculum* e *idolum* dell'anima, che abbiamo visto in Sinesio, e che egli stesso riprende sulla base di Proclo e Pletone.<sup>26</sup> L'*idolum*, nell'anima, si identifica, appunto, con il suo rivestimento.

Non vogliamo trascurare un altro passo particolarmente interessante. In 13, 4, 16 Ficino spiega che le anime celesti sono ripiene della luce che proviene loro dai cieli e, analogamente, l'anima umana si illumina se rivolge il suo sguardo a Dio e, di conseguenza, si riempie della sua luce divina. Se questo avviene, i Magi ed i Platonici potrebbero dire che Elia (*2 Re* 2,11-12) e Paolo (*2 Cor.* 12,2-4) furono portati in cielo da un carro di fuoco di questo genere. Paolo non parla di un carro, ma dice: «non so se con questo corpo o con un altro corpo», cioè forse con un veicolo non materiale. La seconda cosa da osservare è l'identificazione, a cui già sopra abbiamo accennato, del veicolo luminoso con il

24. Cf. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire* par B. Tambrun-Krasker, Athens-Paris-Bruxelles 1995.

25. Una traduzione con brevi note di questo passo è data da M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Berkeley-Los Angeles 1981, 230-235; cf. anche Id., *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genres*, Berkeley-Los Angeles-London 1984, 218-220.

26. Cf. St. Toussaint, *Sensus naturae. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in F. Meroi (ed.), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del Convegno Firenze 2-4 ottobre 2003. Firenze 2007, 107-145, part. 123-124.

corpo glorioso dell'anima nella resurrezione finale:<sup>27</sup>

*tunc ... in vehiculum suum radios effundit uberrimos, perque vehiculum et corpus aerium, in corpus hoc oculis manifestum. ... tali quodam igneo curru Magi atque Platonici Heliam Paulumque raptos in caelum fuisse dicerent ac demum post mundi iudicium corpus, quod nostri glorificatum nominant, similiter raptum iri.*

Per confermare la sua ipotesi, che «i Magi potrebbero dire» che il carro di Elia e il veicolo che portò Paolo al terzo cielo fu un veicolo luminosissimo, Ficino cita i fr. 12, 21 e 15b di Pletone (e cioè fr. 96, 112 e 158 degli *Oracula* secondo des Places) congiunti insieme, come in Pletone (certo, rimane in sospeso il riferimento ad una eventuale interpretazione dell'ascesa di Paolo ad opera dei Platonici).<sup>28</sup> Del resto, già Psello, commentando il fr. 158 («e non lasciare al precipizio il residuo della materia»), aveva osservato che il «residuo della materia» è il corpo umano, che l'oracolo esorta a non abbandonare al mondo terreno, chiamato «precipizio». L'oracolo ci esorta, quindi, a consumare nel fuoco divino il corpo, che chiama «residuo della materia», o a lasciarci trasportare da Dio a un luogo immateriale e incorporeo, o corporeo, ma etereo, o celeste, come quello che ottennero Elia il Tesbite e, prima di lui, Enoch (163-164 des Places).

#### εἶδωλον-*idolum*

Si è visto, dunque, da queste ultime citazioni, che Ficino chiama anche *idolum* dell'anima il suo *vehiculum*. Su di esso Ficino parla a lungo nel tredicesimo libro della *Theologia Platonica*, ove lo collega, fin dal primo capitolo, al problema della fantasia. Siamo, quindi, in un contesto puramente sinesiano (in realtà, porfiriano). Il tenore del ragionamento di Ficino non è molto perspicuo, perché il filosofo intende vedere in che modo l'anima domini sul corpo. Questo dominio è mostrato da vari segni, e innanzitutto dagli effetti della *phantasia* (cap. 1, titolo). La fantasia, quindi, è uno strumento dell'anima, mediante il quale essa può dominare sul corpo, reggerlo, muoverlo a suo piacimento, e, in un certo senso, quasi soffocare i moti (cap. 1). Il secondo segno è, invece, prodotto dalla ragione, e a questo proposito Ficino si sofferma a lungo (cap. 2) per esaminare tutti i vari modi con i quali i filosofi, i poeti, i sacerdoti, i profeti, servendosi dei movimenti della ragione, o collegati alla ragione, possono influire sul corpo.<sup>29</sup> Ma la presenza, in questo contesto, dei poeti, dei sacerdoti e dei

27. Cf. St. Toussaint, *Zoroaster and the flying egg*, in St. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, Leiden–Boston 2011, 105-115.

28. Ricaviamo questa indicazione dalla nota di Hankins–Allen al passo.

29. Cf. M. Vanhaelen, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): An antisavonarolan reading of vision and prophecy*, in J. Hankins and F. Meroi, *The Rebirth of Platonic Theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center etc.*, Firenze 2013, 205-233,

profeti ci fa capire che non si tratta di una conoscenza schiettamente razionale, bensì di una conoscenza che è ottenuta dall'anima umana mediante strumenti non logici. Fondamentale è il passo di 13, 2, 15. Ficino prende in considerazione gli *idola*, cioè i *simulacra* delle anime, gli εἰδωλα, che sono le immagini da esse elaborate. Il principale tra tutti gli *idola* deve essere considerato quello dell'anima cosmica. Ad esso sono collegati i dodici *idola* delle dodici anime, che muovono le sfere celesti. Ma siccome molte anime abitano in un'unica sfera celeste,

*harum idola ad unum idolum unius communisque animae, quae totam illam regit sphaeram, religuntur. Atque ita omnium animarum rationalium idola mutua quadam conspiratione ex uno pendent idolo summo.*

In questo modo ogni ordine del primo *idolum* passa negli *idola* inferiori e in quelli più bassi. Ebbene, questa concordia (*conspiratio*), questa trasmissione alle anime più basse dei *semina* contenuti in quelle più alte, costituisce il fato. Tutto questo permette, quindi, la divinazione dei profeti o la ispirazione dei sacerdoti, i quali attraverso l'*idolum* personale si riallacciano all'*idolum* che pervade la struttura dell'universo; attraverso la divinazione si riconnettono al fato. Naturalmente, questo può avvenire solo nel caso in cui il *vehiculum* – *idolum* del profeta sia particolarmente purificato e reso sottile, in modo che il profeta possa vedere la concatenazione degli avvenimenti.<sup>30</sup>

Il resto del capitolo insiste sulla dottrina dell'*idolum*, che, insieme con la mente e la natura, collega l'anima singola all'ordine universale (2, 18), e si dilunga sulla funzione degli *idola* personali e sugli influssi che essi subiscono ad opera di quelli universali e di quelli delle altre anime (2, 22) - un problema su cui non è necessario soffermarsi.

Nel già citato passo di 18, 4, 4 Ficino spiega che il rapporto tra l'anima razionale e il suo *idolum* è simile a quello della luce della luna e della stella cometa: *sicut enim lunae splendor in nube promit ex se ipso pallorem, sic anima in corpore caelesti emittit idolum quasi [stella] crinita comam*. Citando ancora Zoroastro (fr. 158 des Places = Plotone, fr. 15 Tambrun), Ficino introduce l'*idolum*, il quale possiede il suo luogo specifico in una regione ben visibile (*perspicua*), in quanto esso tornerà nel cielo insieme con il *vehiculum* e con l'anima razionale.

### Φαντασία–*phantasia*

Dopo aver esposto (18, 4, 5) l'opinione di Plotino, secondo il quale l'*idolum* è assolutamente immortale, Ficino prosegue con un'altra importante

soprattutto 213-219.

30. Cf. Toussaint, *Sensus naturae*, cit., 126-129.

osservazione:

*inesse autem idolo huic opinantur phantasiam quandam irrationalem atque confusam; sensus praeterea tales, ut per totum vehiculum videatur pariter atque audiatur, quibus sensibus proprie homines quam paucissimi utantur et raro.*

Grazie ai sensi dell'*idolum* si possono ascoltare i mirabili concerti dei cieli e le voci e i corpi dei demoni, tutte le volte che uno, momentaneamente abbandonato il corpo terreno, si rifugi nel suo corpo celeste (cioè quando hanno luogo la divinazione e l'ispirazione profetica). Questa trasformazione dell'individuo grazie alla ispirazione è confermata dalla esperienza di Tat, il quale gridò a Mercurio di sentirsi trasfigurato (riferimento a *Corpus Hermeticum* XIII), allorquando fu purificato grazie ai riti e ai sacrifici appresi da suo padre e all'improvviso esclamò di essersi trasferito in un corpo immortale e di vedere e udire cose mirabili.

In conclusione, il Ficino vede in queste dottrine di Zoroastro – che noi abbiamo già riscontrato in Sinesio – degli antecedenti delle dottrine cristiane della profezia e del corpo glorioso, di cui l'anima si riveste nella sua ascesa al cielo. Sinesio, tuttavia, non è esplicitamente citato, perché, come più volte si è detto, Ficino, quando scrive la *Theologia Platonica*, non lo conosce ancora.

#### *Sinesio, Ficino e la magia*

Nel *de vita coelitus comparanda* (cioè nel terzo libro del *de vita*), che fu scritto dopo la *Theologia Platonica*, nel 1489, Ficino affronta un ambito di problemi notevolmente diverso da quello discusso nell'opera precedente. Il suo interesse è dedicato, come dice il titolo, a procurarsi una vita "perfetta", ma non in senso schiettamente morale, bensì anche fisico, grazie agli influssi dal cielo. Ma si ripresenta anche in quest'opera la tematica del *vehiculum* dell'anima, e della necessità che esista, tra l'intelletto e il mondo materiale, un'entità intermedia, che è, appunto, l'anima cosmica. Non meraviglia, quindi, che in quest'opera si faccia riferimento esplicito a Sinesio, che Ficino aveva letto pochi anni prima (intorno al 1484).

L'anima cosmica, esordisce il terzo libro (3, 1, 531 ed. Basil.), possiede le ragioni seminali di tutte le realtà, per cui si spiega la sua continua presenza, il suo influsso sul mondo materiale; da qui anche l'esigenza – tipicamente sinesiana – di collegare l'anima individuale all'anima cosmica, mediante strumenti consoni ad entrambe, che possono essere non solamente il *vehiculum*, ma anche certe forme di magia. Ficino riprende, dunque, la concezione neoplatonica dell'anima cosmica, che avevamo visto in breve nel passo di *Theologia Platonica* 13, 2: essa possiede, infatti, per volere divino le ragioni seminali delle cose (*rationes rerum seminales*), quante sono le idee nella mente divina, e con quelle ragioni essa costruisce nella materia altrettante *species*. Di

conseguenza ogni *species* corrisponde alla sua *idea* mediante la propria ragione seminale. Questo collegamento tra la materia e le ragioni seminali non deve far credere però – e con queste parole Ficino si accosta al problema del rapporto tra anima cosmica e magia – che gli dèi siano attratti da determinate materie (cioè strumenti della magia): solo i demoni lo sono. E nemmeno l'anima individuale può essere attirata per mezzo di forme materiali, solo per il fatto che è stata lei stessa a creare delle *escae* adatte a sé, mediante le quali potesse essere attratta, e per il fatto che sempre volentieri essa abita in tali “esche”.

Approfondendo il rapporto, ora chiaro ora sommerso, che lega l'anima cosmica all'anima individuale, dalla quale dipende la salute del corpo, Ficino si rifà soprattutto all'autorità di Plotino, e tiene presente anche Giamblico e Proclo. Esiste, egli afferma, una corrispondenza tra certe realtà materiali (gli *eidola*, che già avevamo incontrato nella *Theologia Platonica*) e le potenze sovrumane, celesti, demoniache e divine. Nel mondo, che è nella sua totalità un essere vivente, non si trova niente di così brutto che non posseda un'anima. Ebbene, le corrispondenze tra le forme materiali e le *rationes*, le ragioni seminali dell'anima cosmica, Zoroastro le chiamò *divinae illices* e Sinesio confermò che si trattava di *magicae illecebrae* (3, 1, 531). Queste corrispondenze sono, dunque, manifestazioni fisiche del divino, per Zoroastro, e sono «allettamenti divini», per attirare le anime, secondo Sinesio.<sup>31</sup> Il vescovo di Cirene ne aveva accennato nel *de insomniis* (2, 2: καὶ μὴ ποτε αἱ μάγων ἕγγες αὐτα).<sup>32</sup>

Quella di cui parla Sinesio sarebbe, quindi, una forma di magia: grazie a questi allettamenti divini, le potenze celesti possono essere attirate nei corpi materiali – ma, secondo Ficino (d'accordo, in questo, con Giamblico), questa è una forma di teurgia inferiore, che collega l'anima umana non agli dèi sovracelesti, come si richiederebbe, bensì agli dèi celesti (e quindi cosmici), e quindi ai demoni.<sup>33</sup> Tale forma di teurgia e tale collegamento a potenze, sovrumane, sì, ma cosmiche, costituisce, appunto la magia.

Che Ficino si serva anche di Sinesio è confermato da altri passi del *de vita*.

31. Cf. su questo passo J. Hankins, *Ficino, Avicenna and the occult Powers of the rational Soul*, in F. Meri (ed.), *La magia nell'Europa moderna*, cit., 35-52, rif. a 41.

32. Tuttavia, a leggere il testo greco, Sinesio parla in forma più dubitativa che assertiva, a differenza di come sembra intendere il Ficino; quanto alla traduzione latina, essa torna anche nella traduzione del *de insomniis* ad opera del medesimo Ficino, ove αἱ μάγων ἕγγες sono rese con *illices vel motacillae magorum* (44). È interessante osservare che anche Francesco Zorzi (forse in dipendenza da questo passo di Ficino) in *Harmonia mundi* (3, 1, 8, c. 8r.) parla delle *vitae connexiones*, che sono chiamate da Zoroastro *divinae illices* e da Sinesio *symbolicae illecebrae*. Cf. a questo riguardo C. Moreschini, *Per il Nachleben degli Oracula Chaldaica: Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi*, in A. Lecerf–L. Saudelli–H. Seng (eds.), *Oracles chaldaïques: fragments et philosophie*, Heidelberg 2014, 231-251.

33. Bisogna tenere presente che Ficino parla dei demoni nell'accezione puramente platonica, cioè ritiene che esistano demoni buoni e demoni malvagi. I demoni di entrambi i tipi possono, grazie alla loro connessione con l'anima del mondo, procurare profezie e predizioni. Cf. la trattazione di *Theologia Platonica* 13, 3, a cui abbiamo accennato sopra.

In 3 13 Ficino porta il discorso sulle “immagini”, cioè sia quelle celesti sia quelle scolpite nelle pietre, la cui efficacia deriva dai demoni, e quindi è amministrata dai maghi. A p. 549 egli dice che oltre ai Magi, a Zoroastro e a Psello, anche Porfirio nella *epistola ad Anebone* (cap. 21 e 29)<sup>34</sup> afferma che esistono delle immagini che possono produrre certi effetti (*efficaces*) e aggiunge che in certi tempi ben determinati in esse si insinuano dei demoni dell’aria in seguito a certi vapori che sono esalati da degli appropriati suffumigi. Giamblico afferma che in certe realtà materiali che siano per natura corrispondenti a quelle superne (*quae naturaliter superis consentaneae sint*) e che siano state raccolte come si conviene e secondo il rito (*opportune riteque collectae*) possono raccogliersi delle forze e degli effetti non solamente celesti, ma anche demoniaci e divini (*myst. 3, 23-29*). Concordano assolutamente con tutto questo Proclo e Sinesio.<sup>35</sup>

Di conseguenza, non solo in certi oggetti, ma anche in certe parole (cioè in parole magiche) esiste una forza determinata e grande, come affermano Origene nel *contro Celso* (1, 6 e 25), Sinesio (*insomn. 2, 2: ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν ἔλκει γὰρ ἄλλο δι’ ἄλλου ... καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα*) e Al- Khindi, quando discutono della magia (3, 21, 562).

Ed infine, in 3, 26 (p. 570), Ficino asserisce che, di conseguenza, secondo Plotino (cf. 4, 4, 40) e Sinesio (cf. *insomn. 2, 2*),<sup>36</sup> ovunque la natura è *maga*,

«allettando certe determinate cose con esche ovunque ben precise ... E che il mondo sia strettamente unito a se stesso per questa attrazione lo affermano i sapienti indiani ... A tal punto il mondo è in ogni sua parte desideroso di una reciproca unione delle sue parti» (trad. di A. Tarabochia Canavero).

Queste asserzioni di Ficino appaiono di difficile interpretazione, perché, se si ammette l’interesse dello scrittore per Sinesio nell’ambito della magia, sorge la questione se Sinesio servisse a Ficino come prova dell’esistenza di una magia naturale, così come alcuni passi ermetici hanno fatto pensare che Ficino approvasse la magia ermetica.<sup>37</sup> Tale problematica, se Ficino avesse avuto interesse a riscoprire nei neoplatonici antichi una conferma ai suoi interessi per la magia, è stata (ed è) molto dibattuta. A questo riguardo ci sembra che con ragione Copenhaver ritenga che Ficino sia esitante ad accettare l’ipotesi che effettivamente esista una magia naturale, e che le sue citazioni di Sinesio,

34. Questi sembrerebbero i punti del testo porfiriano a cui Ficino farebbe riferimento, ma le citazioni sono molto libere.

35. Ma si tratta, anche questa volta, di un riferimento molto generico.

36. Il riferimento sembra essere ancora a *insomn. 2, 2*, citato sempre in modo parafrastico: Sinesio in quel punto sta parlando della *συγγένεια* che unisce le varie parti del mondo tra di loro, di pietre ed erbe, che sono *ὁμοιοπαθῆ*. È vero che pietre ed erbe (i *certa pabula*) erano considerate da Ficino strumento, appunto, della magia naturale, cioè del legame tra le parti del mondo terrestre ed il cielo.

37. Cf. quanto abbiamo osservato in *Hermes Christianus*, cit. (sopra, nota 21).

Porfirio e Giamblico siano una constatazione di una dottrina antica, più che una adesione personale ad essa.<sup>38</sup>

*Il tardo Ficino e Sinesio*

Nel commento al *Sofista* Ficino riprende e approfondisce alcune considerazioni avanzate nella *Theologia Platonica* ed interviene con alcune altre, che si sviluppano dal testo del dialogo platonico: così facendo egli attribuisce a Sinesio quanto era stato affrontato nella *Theologia Platonica* – omette, invece, le considerazioni relative ai rapporti con la magia, che aveva avanzato nel *de vita*. Il commento al *Sofista*, la cui importanza è stata messa in piena luce dall'Allen in funzione della polemica con Pico, iniziata nel 1490, fu composto dal Ficino negli ultimi anni della sua vita e pubblicato, già morto Lorenzo ed espulsa da Firenze la dominazione medicea, nel 1496, insieme al commento al *Parmenide*, al *Timeo*, al *Filebo* e ad alcune sezioni tratte dal *Fedro* e dalla *Repubblica*.<sup>39</sup>

In questo commento, dunque, Ficino riprende la distinzione platonica del *Sofista* tra i diversi gradi dell'essere: Ficino, da un lato, l'impiega per stabilire la distinzione tra l'essere pieno e il non essere (che ha, comunque, un suo grado di essere), dall'altro attribuisce questo essere ontologicamente più debole alla *phantasia* e all'*idolum*; Sinesio, che aveva sottolineato la funzione epistemica di entrambi, assume un'importanza sempre maggiore, fino a diventare platonico a tutti gli effetti, il *Synesius noster*, come Ficino lo chiama.

Fondamentali per la questione che stiamo esaminando sono i capp. 43-46 del commento (pp. 269–277 Allen), nei quali Ficino ripropone, anche se non in modo organico, perché sta commentando un altro testo, cioè quello del *Sofista* platonico, le dottrine che abbiamo già visto in Sinesio. Così, a proposito di *Sofista* 263d, Ficino distingue il pensiero dalla *phantasia* (cap. 43). La fantasia è una “passione” dell'animo umano, o un'apparizione sostanzialmente simile alle cose che si percepiscono con i sensi, innanzitutto nel senso interno, ma talvolta anche nel senso esterno. Fondamentale, dunque, è che la fantasia colga le cose che appaiono nel senso interno; essa può essere messa in movimento anche dal pensiero e dall'opinione. Il concetto è sviluppato nel capitolo successivo, ove Ficino parla di una vera e propria *ars imaginaria*, cioè di un'arte esercitata dalla fantasia e che è imitatrice (*assimilativa*) dell'arte divina:

*altera quidem assimilativa, quae ad rei alicuius existentis exemplar aliquid exprimit;*

38. Cf. B. P. Copenhaver, *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in J. Hankins, J. Monfasani, Fr. Purnell, Jr. (edd.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton-New York 1987, 441-455, soprattutto 446-447 e 465.

39. Cf. Allen, *Icastes*, cit., 32-33.

*altera vero phantastica simulachra fingens non existentium.*

Il genere fantastico è quello tipico del sofista, che “inganna”, come è detto anche al cap. 45: *sophista est effector quidam simulachrorum falsus et imitator*. La menzione del sofista che mente e inganna introduce la distinzione tra le cose veramente esistenti, che sono state create da Dio, e le cose che sono create dall’arte umana, la quale solamente imita le cose create (*caetera vero ad horum imitationem procedentia arte efficiuntur humana*). Questa distinzione è foriera di sviluppi successivi, perché l’arte umana, che produce le cose a imitazione dell’arte divina, può essere anche quella che è mossa dalla fantasia, e tale imitazione della creazione, esercitata dalla fantasia, è la poesia (anche se qui non è detto esplicitamente), come spiegano le trattazioni sulla poetica del XVI secolo. Il successivo cap. 46 sviluppa tutti questi spunti, che ora riconsideriamo avendo sempre in mente Sinesio.

Innanzitutto Ficino considera opere aventi carattere demoniaco (i demoni sono intesi, naturalmente, nel significato platonico, ma senza che sia del tutto escluso quello cristiano) le *imagines atque umbrae* prodotte dall’arte divina, e non umana. Queste immagini ed ombre create da Dio sono, appunto, i demoni che appaiono a chi dorme, ma talvolta anche a chi è sveglio. Ma esistono anche le nostre immagini, che sorgono al nostro interno: esse sono collegate con i demoni, come è sottolineato dalla seguente affermazione: *quod in nobis imaginatur est quodammodo daemon*, per la natura e l’aspetto immaginario che il demone possiede.

Inoltre Ficino riconsidera la natura dell’anima e del suo veicolo (cap. 46, 271, 29–273, 9). L’anima è, per così dire, rivestita dello spirito, allo stesso modo di un demone, anzi di un triplice demone. Infatti, se tu guardi entro di te, tu vedi il veicolo dell’anima ricoperto di un velo composto di fuoco e di aria, vedi che tale velo è circondato dallo spirito: si tratta di una definizione che ripropone quella che sopra avevamo incontrato, del veicolo composto di fuoco quale immagine del “corpo glorioso” della ascesa al cielo.<sup>40</sup> Tutto ciò riporta alla mente del Ficino le immagini sinesiane della *phantasia* e del veicolo celeste, che non è diverso dal pneuma:

*animam primo quidem efficaciterque imaginationem in coelesti vehiculo exercere, sensumque prorsus omnem per totum vehiculum expedire.*

Come aveva detto Sinesio (*somm.* 5, 2-3: vedi sopra, 87), il pneuma (che è il veicolo) è il “senso generalissimo” (*sensus omnis*), quello che comprende tutti i sensi. In ogni caso, le immagini sorgono in noi perché sono fatte da questo “animale spirituale e demoniaco”, cioè dal pneuma (e si ribadisce, quindi, il collegamento tra immagini, fantasia e demone).

40. Maggiore approfondimento in Allen, *Icastes*, cit., 179-180.



Certo, non tutte immagini sorgono dal nostro interno: alcune provengono dall'esterno, e sono immagini luminose (per lo più), ma anche ombrose. Qui sorge alla mente del Ficino un collegamento, certo poco giustificato sul piano storico, ma suggeritogli dalla idea dell'immagine, con l'*eidolon* lucreziano, che è, come è ben noto, una sorta di immagine che si stacca dal corpo materiale e che colpisce i nostri sensi:<sup>41</sup>

*si, praeter radiales spiritalesque imagines quae dumtaxat resultant ex lumine, Lucretiana illa simulachra ponantur quae etiam lumine sublato procedant, secumque materiam corporum trahant atque naturam. Hae utique Proclus clam significavisse videtur, Synesius autem Platonicus noster in libro de somniis apertius expressisse. Vult enim in corpore sensibilem speciem esse cum materia simul extantem adeo ut, dum materia quaedam vaporalis per meatus exhalat, interim cum hac et species mixta procedat: hinc igitur effectum esse ut, sicut species ipsa Graece dicitur idos, sic et effluxus e corpore speciali idolon appelletur, quasi ex specie specimen speciesve tenuis.*

Tutte queste immagini, che di per sé sono vuote, per così dire, si riuniscono e si compattano nello specchio. Analogamente esse si riuniscono e si compattano nel pneuma animato e fantastico, che ha sostanzialmente la funzione di uno specchio (*in spiritu animali atque phantastico, quasi suo quodam speculo*). L'importante è che queste immagini, da qualunque parte sorgano, trovino poi la loro collocazione nell'animo umano: anche qui, pure se non è detto, il passo verso l'immaginazione del poeta non è poi lungo.

Il commento al *Sofista* platonico mostra, dunque, un rinnovato interesse, da parte del Ficino, per Sinesio, ma questa volta non solo e non tanto per il problema del pneuma psichico, ma anche per quello della *phantasia*. E non è strano. Il sofista, secondo Platone e secondo la interpretazione di Ficino, è colui che non "crea" la realtà, come fa il dio, ma crea solo un'immagine di essa: facile, quindi, identificare l'*idolum* di cui parla il Sofista con l'*idolum* di cui parla Sinesio nel *de somniis* e di cui aveva parlato lo stesso Ficino nella *Theologia Platonica*, come si è visto.

Testimonia questo interesse per Sinesio anche il fatto che in quello stesso torno di tempo Ficino traduce in latino il *de insomniis*, dedicando il suo lavoro a Piero, figlio di Lorenzo de' Medici.<sup>42</sup> La traduzione fu pubblicata da Aldo Manuzio nel 1497 e una seconda volta nel 1516, insieme a quella di altri trattati (tra i quali Giamblico *de mysteriis*, Alcino, il *de abstinentia* di Porfirio, in forma di estratti che hanno il titolo globale di *de divinis atque demonibus*). Per il testo greco Ficino si servì di quello contenuto nel Riccardianus 76: Ficino e Pico insieme

41. Gli *idola* del platonismo, tuttavia, sono completamente immateriali o spirituali, e possono esistere indipendentemente dalla loro fonte, come osserva giustamente Allen (*Icastes*, cit., 197), mentre quelli epicurei sono materiali e hanno origine esclusivamente da un oggetto materiale.

42. La traduzione fu eseguita nel 1484, secondo Kristeller (cf. *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937, CXXXVII-CXXXVIII). Cf. anche Allen, *Icastes*, cit., 194.

commentano a margine il testo, c. 133v;<sup>43</sup> la traduzione latina si trova nel Laurentianus 82,15 e in altri testimoni.<sup>44</sup> Il testo greco era in cattive condizioni, come ebbe a lamentarsi lo stesso Ficino in una lettera ad Aldo Manuzio (1 luglio 1497),<sup>45</sup> e di conseguenza la sua traduzione è irta di difficoltà e poco serve per lo studioso (a differenza di quella di Platone e di Plotino): per questo motivo non ci interessa in questo momento.<sup>46</sup>

La traduzione di Sinesio, quindi, viene molto tempo dopo le grandi traduzioni del *Corpus Hermeticum*, di Platone e di Plotino. Quindi l'interesse per il *de somniis* è tardo, e si inserisce nella nuova mentalità "mistica" degli ultimi anni del Ficino, esemplata in prima istanza nell'interesse rivolto al *de mysteriis* di Giamblico e al *de divinis nominibus* di Dionigi l'Areopagita.

### Conclusione

Culianu afferma:<sup>47</sup> «Ficin est un Synesius corrigé, en ce qui concerne la théorie du vehicule de l'âme, par les néoplatoniciens plus tardifs comme Proclus et Macrobe et, en ce qui concerne la doctrine des correspondances universelles, par la théorie des radiations d'al-Kindi et par la magie astrologique de celui-ci et du *Picatrix*», un'affermazione che anche Allen approva.<sup>48</sup> A noi è bastato, per ora, seguire il più possibile da vicino la ripresa dei motivi degli *Oracula Chaldaica*, che Sinesio impiegò e tornarono di attualità nella *Theologia Platonica*: quindi l'interesse per la magia naturale, favorita dalla lettura di Sinesio, nel *de vita*, e, da ultimo, una ripresa globale dei temi del veicolo dell'anima, della fantasia e dell'*idolum*, sotto l'angolatura della ontologia, proposta nel commento al *Sofista* platonico.

43. Alcune di queste annotazioni sono state edite da St. Toussaint, *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A note on spiritus, the Three books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, «Accademia» 2 (2000), 19-31, part. 24-25.

44. Cf. Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work after five Hundred Years*, in G. C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1986, 15-196, part. 87 e 97.

45. Cf. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., 95-96.

46. Cf. Allen, *Icastes*, cit., 194.

47. Cf. I. P. Couliano, *Éros et magie à la Renaissance*, Paris 1984, 176.

48. Cf. Allen, *Icastes*, cit., 194, n. 38: la definizione di Couliano è proposta «with some considerable justification, it seems to me, though the issue awaits further exploration».

## Vita quotidiana e memoria letteraria nell'*Epistola* 148 Garzya-Roques di Sinesio

Gabriele Burzacchini

Nel Convegno sulla retorica greca tardoantica e bizantina svoltosi a Napoli tre anni orsono ebbi l'opportunità, prendendo in esame a mo' d'esempio l'*Epistola* 130 Garzya-Roques, di trattare della sistematica presenza, nell'epistolario del Cireneo, di reminiscenze, citazioni, allusioni, che non solo assolvono la funzione di elevare il livello stilistico della maggior parte delle lettere conservate, ma confermano ad ogni piè sospinto l'imprescindibile ruolo ricoperto dall'autore come custode e divulgatore della tradizione culturale della grecità presso i propri contemporanei. A quel contributo<sup>1</sup> si riallaccia idealmente anche la presente relazione, avente per oggetto la suggestiva *Epistola* 148,<sup>2</sup> altro eccellente paradigma della sapiente mistione, nel nostro autore, di quotidianità e richiami letterari.

La lettera – indirizzata ad Olimpio, già condiscipolo di Sinesio ad Alessandria (cf. *Epistola* 96) – è databile con sicurezza al novembre del 402 d.C. (Roques 1989, 110-112).<sup>3</sup> Il testo di riferimento è l'edizione Belles Lettres di Garzya-Roques, dalla quale mi discosto solamente nei luoghi seguenti:

1. «Citazioni dotte come espediente retorico nell'*Epistola* 130 Garzya-Roques di Sinesio», in AA. VV., *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme*. Convegno Internazionale, Napoli 27-29 ottobre 2011, a c. di U. Crisuolo, Napoli 2012, 157-168.

2. Il testo dell'epistola che si riproduce in avanti è quello di Garzya-Roques, II, 292-298; di esso si indica la numerazione delle righe di cinque in cinque, con cifra evidenziata fra parentesi all'interno del testo e del commento. La traduzione in italiano è mia.

3. L'impeccabile dimostrazione di Roques 1989 – in particolare, la considerazione che nel finale, rr. 89ss. [=131ss.], la lettera allude a vicende della vita di corte di Costantinopoli, dove Sinesio era stato in missione d'ambasceria dall'agosto del 399 all'ottobre del 402, e che essa non contiene alcun riferimento al travagliato periodo di belliche turbolenze e incursioni di tribù nemiche tra il 405 e il 412, inoltre l'acclarata presenza di Sinesio ad Alessandria tra

r. 16 [=24]. Mantengo e interpreto come accusativo di relazione le parole τὴν ἄλλην ἡδονήν, espunte da Hercher.

r. 63 [=92]. Conservo il trådito βάραθρον (*sicil.* Βάραθρον), contro l'emendamento βάρβαρον del Musuro.

## Synesius ad Olympium

Ἀπέλιπον τὴν τάξιν τῶν φόρων. Τί γὰρ ἦν ποιεῖν, οὐδενὸς Ἑλλήνων τῶν τὴν Λιβύην ἐπρωκηκότων θέλοντος εἰς τὴν παρ' ὑμᾶς θάλατταν ἐκπέμπειν ὀλκάδας; Καὶ σὲ δὲ ἀφήμι τῆς συντάξεως· οὐδὲ γὰρ Σύροις [5] ἐπιμελὲς καταίρειν εἰς τὰ Κυρηναίων ἐπίνεια. Λάθοι δ' ἂν με τοῦτό ποτε καὶ γενόμενον· οὐ γὰρ εἰμι γείτων θalάττης οὐδὲ ἐλλιμενίζω συχνά, ἀλλ' ἀνόκισμαι πρὸς νότον ἄνεμον Κυρηναίων ἔσχατος, καὶ γείτονες ἡμῖν εἰσιν οἴους Ὀδυσεὺς μετὰ τὴν Ἰθάκην τὸ [10] πηδάλιον ἔχων ἐζήτει, μὴνιν Ποσειδῶνος ἐκ τοῦ χρησμοῦ παραιτούμενος,

«οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν

ἀνέρες, οὐδέ θ' ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν.»

10 Ἀλλὰ μὴ λόγον ἄλλως οἰηθῆς τὸ μηδὲ μέχρις ἄλων [15] τοὺς δεῦρο κεχρησθαι θalάττη μηδὲ μὴν ἀναλα διὰ τοῦτο κατεσθίειν ἡγοῦ τὰ κρέα τε καὶ τὰ πέμματα. Εἰσὶ «νὴ τὴν» ἱερὰν «Ἐστία», εἰσὶν ἡπειρώται παρ' ἡμῖν ἄλες, ἀπέχοντες πρὸς νότον ἔλαττον ἢ πρὸς ἀπαρκτίαν ἢ θάλαττα. Τοῦτους Ἄμμωνος καλοῦμεν τοὺς [20] ἄλας. Πέτρα δὲ αὐτοὺς ψαφάρὰ καὶ τρέφει καὶ κρύπτει, ἦν ὅταν ἀφέλης ἐπιβεβλημένη ὡσπερ ἐφελκίδα, ῥαστώνη πολλὴ καὶ χερσὶ καὶ σκαλίσιν ἀροῦν τὸ βάθος. Τὸ δὲ ἀναχωννύμενον ἄλες εἰσὶν ἰδεῖν τε ἡδεῖς καὶ γεύσασθαι [τὴν ἄλλην ἡδονήν]. Ἀλλ' ὅπως μὴ σοφιστικὴν ἀπειροκαλίαν οἰηθῆς τὸ ἐπεξελεθῆν τῶν [25] ἐπιχωρίων ἄλων τῷ διηγήματι· ἦκιστα γὰρ τοῖς ἀγροδιαίτοις ἡμῖν προσιζάνει τὸ φιλότιμον πάθος.

20 Ἀλλὰ σὺ γὰρ ἀπαιτεῖς ἕκαστα παρ' ἡμῶν τὰ περὶ ἡμῶν εἰδέναί. Ἀνέχου τοίνυν ἀδολεσχοῦσης ἐπιστολῆς ἵνα καὶ τῆς ἀκαίρου πολυπραγμοσύνης δῶς δίκην. [30] Ἄμα δὲ καὶ χαλεπὸν εἰς πίστιν τὸ ἐκάστοις ἀπότροφον. Οὐ φαῦλον οὖν ἔργον Σύρον ἀναπεῖσαι περὶ χερσαίων ἄλων ἐπεὶ καὶ δεῦρο πράγματα ἔχω περὶ νεῶν καὶ ἰστίων καὶ θalάττης ἀνακρινόμενος. Οἶσθα γὰρ ὡς ἐγὼ [35] καὶ φιλοσοφῶν ποτε ἅμα ὑμῖν ἐθεασάμην τὸ χρῆμα τοῦτο τὴν θάλασσαν καὶ πρὸς Φάρω καὶ πρὸς Κανώβω τὴν 25 μεγάλην λίμνην τὴν λαμυράν. Καὶ εἶλκετο ναὺς καὶ ἀνήγετο πρὸς οὐρον αὐτῆ, κόπαις ἐκείνη. Ἐγελάτε οὖν, εἰκάσαντος αὐτὴν ἐμοῦ ζῶφ πολύποδι. Οἱ δὲ διὰ[40]κείνται τὰς γνώμας ὡσπερ ἡμεῖς, ὅταν ὑπὲρ τῶν ἐπέκεινα Θούλης ἀκούωμεν, ἥτις ποτὲ ἐστὶν ἢ Θούλη, διδοῦσα τοῖς διαβάσιν αὐτὴν ἀνεύθυνα καὶ ἀνέλεγκτα ψεύδεσθαι. Ἀλλ' οὐτοί γε, κὰν προσίωνται ποτε τὰ περὶ τῶν νεῶν ἢ δόξωσιν ἐκεῖνο γελᾶν, ἀνὰ κράτος 30 ἀπιστοῦ[45]σιν ὅτι δύναται τρέφειν ἀνθρώπους καὶ θάλαττα· τοῦτο γὰρ μόνην ἔχειν ἀξιούσι τὴν μητέρα γῆν τὸ πρεσβεῖον.

Ἐγὼ δὲ ποτε αὐτοῖς ἀνανεύουσι πρὸς τὰ περὶ τῶν ἰχθύων, ἀναλαβὼν τινα κέραμον καὶ προσαράζας πέτρα, ἔδειξα τῶν ἀπ' Αἰγύπτου ταρίχη συχνά· οἱ δὲ [50] ὄφρων πονηρῶν ἔφασαν εἶναι σώματα καὶ ἀναθορόντες ἔφευγον, τὰς ἀκάνθας

il 403 e il 404 – consente di avallare la data succitata e abbandonare definitivamente altre proposte di datazione, come il 408 (Druon) o un'epoca imprecisata compresa tra il 405 e il 411 (Lacombrade), nonché lo scetticismo di chi rinunciava a qualunque tentativo di collocazione cronologica (Seeck).

35 ὑποπεύοντες ὡς οὐδὲν ἠπιωτέρας τοῦ διὰ τῶν ὀδόντων φαρμάκου. Καὶ ἔφη τις ὁ  
γεραίτατος καὶ ἐν τῇ δόξῃ φρενῶν ἐπιβολώτατος σχολῆ γούν περὶ ὕδατος ἀλυκοῦ  
πιστεῦσαι καλόν τι [55] αὐτόθι τρέφεσθαι καὶ ἐδώδιμον, τῶν πηγαίων τῶν ἀγαθῶν  
καὶ ποτίμων ναμάτων βατράχους καὶ βδέλλας γεννώντων, ὧν οὐδ' ἂν ὁ μαινόμενος  
γεύσαιτο.

40 Καὶ εἰκότα γε ἀγνοοῦσιν.

«οὐ γὰρ σφᾶς ἐκ νυκτὸς ἐγείρει κύμ' ἐπιθρώσκον»

[60] πελάγους, ἀλλ' ἵππων χρεμετισμοὶ καὶ μηκάζον αἰπόλιον καὶ προβατίων βληχὴ  
καὶ ταύρου μύκημα, πρῶτης δὲ ἀκτίνος ἐπιβαλλούσης τῶν μελιττῶν ὁ βόμβος, εἰς  
ἡδονῆς λόγον οὐδεμιᾶ παραχωρῶν μουσικῆ. Μὴ τοί σοι δοκοῦμεν ἐκδιηγεῖσθαι τὰς  
45 Ἄγεμάχου, τοιοῦτον [65] οἰκοῦντες ἀργὸν πόρρω πόλεως καὶ ὀδῶν καὶ ἐμπορίας καὶ  
τρόπων ποικίλων; Ἡμῖν γάρ ἐστι σχολὴ μὲν φιλοσοφεῖν, ἀσχολία δὲ κακουργεῖν.  
Σύνοδοι δὲ πᾶσαι πᾶσιν ἑταιρिकाί, χρωμένων ἀλλήλοις ἐπὶ γεωργίαν, ἐπὶ ποιμένας,  
ἐπὶ ποιμένας, ἐπὶ θήραν ὧν ἡ γῆ φέρει παντο[70]δαπὴν (οὐδὲ γὰρ νόμος ἡμῖν, οὐτ'  
αὐτοῖς οὐθ' ἵπποις, ἀνιδρωτὶ σίτον αἰρεῖσθαι). Ἀριστῶμεν δὲ ἐπ' ἀλίτοις, ἡδίστοις  
50 μὲν ἐμφαγεῖν, ἡδίστοις δὲ ἐμπιεῖν, ἃ καὶ τῷ Νέστορι κίρνησιν Ἐκαμήδη. Μετὰ τὸν  
κόπον ἰσχυρὸν ὁ κυκεὼν τῆς θερινῆς ὥρας ἀλέξημα. Καὶ μὴν ἐστιν ἡμῖν [75] καὶ  
πύρινα πέμματα καὶ τρωκτὰ ἀκροδρύων τὰ μὲν ἡμερα, τὰ δὲ ἄγρια, πάντα ἐγχώρια,  
γῆς ἀρίστης χυμοί, καὶ κηρία μελιττῶν καὶ γάλα ἐξ αἰγῶν (οὐ γὰρ νομίζομεν βοῦς  
ἀμέλγειν). Ποιεῖ δὲ οὐκ ἐλάττω τὴν ἀφθονίαν ἐν ταῖς τραπέζαις ἢ διὰ τῶν κυνῶν καὶ  
55 τῶν [80] ἵππων θήρα, ἣν οὐκ οἶδα πῶς οὐ προσεῖπεν Ὅμηρος κυδιάνειραν οὐδὲ  
ἀριπρεπείας ἔφη τοὺς ἄνδρας ἐν αὐτῇ γίνεσθαι· τὴν δὲ ἀγορὰν ἐγκωμῖα τοιοῦτω  
τετίμηκεν, ἀνθρώπια παρεχομένην ἀναιδῆ καὶ παμπόνηρα καὶ οὐδὲν ὑγιές, ἀλλὰ  
λοῖδορα καὶ κακορραφεῖν εἰδότα. [85] Ἐφοῖς καὶ γελῶμεν ἡμεῖς, ὅταν ποτὲ ἡμῖν  
ὁμώροφα γένηται· φρίττουσι γάρ τοι πρὸς τὰ ἐκ τῶν καμίνων κρέα τὰ θήρεια. Καὶ τί  
60 λέγω τὰ θήρεια; Φαρμάκου γ' ἂν θάπτον ἢ του τῶν παρ' ἡμῖν γεύσαιτο. Ζητοῦσι δὲ  
οἶνον μὲν τὸν λεπτότατον, μέλι δὲ τὸ παχύτατον καὶ [90] ἔλαιον μὲν τὸ κουφότατον,  
πυρὸν δὲ τὸν βαρύτατον· καὶ πατριδας αὐτῶν ὑμνοῦσι Κύπρον καὶ Ὑμηττόν τινα καὶ  
Φοινίκην καὶ βάρβαρον.

Ἡμῖν δὲ ἡ χώρα, καὶ εἰ καθ' ἐν ἐκάστης ἡττάται τῆς τὸ ἄκρον φερούσης, τοῖς  
65 λοιποῖς ἐκάστην νικᾷ. Καὶ [95] τοῦτ' ἔστι τὸ ἐκ δευτέρων πρωτεῖον ὃ καὶ Πηλεὺς καὶ  
Θεμιστοκλῆς εὐρόμενοι πάντα πάντων ἄριστοι τοῖς Ἑλλησιν ἐκηρύχθησαν. Εἰ δὲ δὴ  
καὶ δοῖμεν τὸ δένδρον μέλι χειρὸν εἶναι πρὸς τὸ Ὑμηττιον, ἀλλὰ τοιοῦτόν ἐστιν οἶου  
παρόντος οὐδὲν δεῖν τοῦ ξένου χυμοῦ. [100] Ἐλαιον μέντοι σαφῶς τὸ ἡμεδαπὸν  
ἄριστον, ἣν μὴ κρίνωσιν οἱ διεφθορότερες τὴν δίαιταν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ αὐτὸ  
70 ζυγοστατοῦσι, ῥοπή τὴν ἀρετὴν ἐξετάζοντες, καὶ τὸ μειαγωγῶν ἐν πλεονεκτικῆματος  
μοίρα λογιζονται· ἡμῖν δὲ οὐ χαλκεύονται μὲν ἐπὶ τοῦλαιον τάλαντα, [105] φαμὲν δέ,  
εἴπερ αὐτὸ δέοι ποιεῖν, φύσιν εἶναι τὸ πλέον ἔλκον τιμᾶν. Ἀμέλει τὸ θαυμαστὸν αὐτοῖς  
καὶ ὄνιον ἔλαιον ἐν ταῖς θρυαλλίσιν ὑπ' οὐδενείας ἀσθενεῖ θρέψαι φλόγα, τὸ δὲ  
αὐτόχθον ὑπὸ γενναιότητος πυρκαϊᾶν ὅλην ἀνίστησι καί, ἐπειδὴν λύχνου δέοι,  
75 χειροποίητον ἡμέραν ποιεῖ. Ἀγαθὸν δὲ λιπῆσαι μάζαν, ἀγαθὸν δὲ [110] σωμασκοῦσι  
θρέψαι νεῦρα.

Ἡμῖν δὲ καὶ τὸ μουσικῆς χρῆμα ἐπιχώριον ὡς οὐδὲν ἄλλο, καὶ ἔστιν  
Ἄγεμαχηταῖς λυρίον τι ποιμενικὸν λιτὸν καὶ αὐτόσκευον, εὐφημόν τε καὶ ἄρρεν  
ἐπιεικῶς, [115] οὐκ ἀνάξιον τοὺς ἐν τῇ Πλάτωνος πόλει παῖδας ἐκτρέφειν. Ὡς οὐ  
80 λυγίζεται τοῦτο οὐδὲ ἀρετὴν ἔχει παμφώνως ἡρμόσθαι, τῷ δὲ ἀπλῶ τῶν χορδῶν  
συμβαίνουσιν οἱ προσάδοντες· οὐ γὰρ ἐπιτίθενται τρυφώσας ὑποθέσεις, ἀλλ' ἔστιν

- 85 ἡμῖν καλόν τι χρῆμα ῥῆδῆς ἔπαι[120]νος ἐνόρχου κριοῦ, καὶ ὁ μείουρος κύων ἐγκωμίου τυγχάνει ὅτι, οἶμαι, δίκαιός ἐστι τὰς ὑαίνας οὐκ ὀρρωδῶν καὶ λαρυγγίζων τοὺς λύκους. Καὶ ὁ κυνηγέτης οὐχ ἥκιστα ῥῆδῆ γίνεται, ταῖς κατανομαῖς εἰρήνην ποιῶν καὶ εὐωχῶν ἡμᾶς πανδαισία κρεῶν, ἥ τε [125] διδυμοτόκος ὅς οὐκ ἀπαξιούται τῆς λύρας ὅτι πλείω τῶν ἐτῶν ἐκτρέφει τὰ ἔκγονα· τὴν δὲ κράδην θαμὰ καὶ τὴν ἄμπελον ἐντείναντες ψάλλομεν. Οὐδὲν δὲ ὅσον εὐχαί τινες· ἔτι τε ἄσματα καὶ αἰτήσεις ἀγαθῶν ἀνθρώποις καὶ φυτοῖς καὶ βοτοῖς.
- 90 [130] Ταῦτά σοι καὶ τὰ τοιαῦτα παρ' ἡμῖν ὄρια καὶ ἀρχαῖα καὶ πενήτων ἀγαθὰ· βασιλεὺς δὲ καὶ βασιλέως φίλοι καὶ δαίμονος ὄρχησις, οἷα δὴ συνιόντες ἀκούομεν, ὀνοματὰ τινα καθάπερ αἱ φλόγες ἐπὶ μέγα τῆς δόξης ἐξαπτόμενα καὶ σβεννύμενα, ταῦτα δεῦρο ἐπεικῶς [135] σιγᾶται καὶ σχολῇ ταῖς ἀκοαῖς τοιούτων ἀκροαμάτων. Ἐπεὶ καὶ βασιλεὺς ὅτι μὲν ζῆ τις ἀεὶ, τοῦτ' ἴσως ἐπίστανται σαφῶς (ὑπομνησκονται γὰρ ἅπαν κατ' ἔτος ὑπὸ τῶν ἐκλεγόντων τοὺς φόρους), ὅστις δὲ οὗτός ἐστιν, οὐ μάλα
- 95 ἔτι τοῦτο σαφῶς· ἀλλ' εἰσὶ τινες ἐν ἡμῖν [140] οἱ μέχρι καὶ νῦν Ἀγαμέμνονα κρατεῖν ἤγηται τὸν Ἀτρεΐδην, τὸν ἐπὶ Τροίαν, τὸν μάλα καλόν τε καὶ ἀγαθόν· τοῦτο γὰρ ὀνομάζουσιν οἱ χρηστοὶ βουκόλοι, φαλακρὸν μὲν ἄνθρωπον, [145] ἀλλὰ δεινὸν ὀμιλῆσαι πράγμασι καὶ πόρον ἐν ἀμυγᾶνοις εὐρεῖν. Ἀμέλει γελῶσιν ὅταν περὶ αὐτοῦ λέγωσιν, ἡγούμενοι πέρυσιν ἐκτετυφλῶσθαι τὸν Κύκλωπα, καὶ ὡς εἶλκετο μὲν ὑπὸ τῷ κριῷ τὸ γερόντιον, τὸ δὲ κάθαρμα τὴν θύραν ἐτήρει καὶ οὐραγεῖν ὤετο τὸν [150] ἡγεμόνα τῆς ποιμνῆς, οὐκ ἀχθόμενον τῷ φορτίῳ, τῇ δὲ αὐτοῦ συμφορᾷ συναχθόμενον.
- 100 Ἐγένου βραχύ τι διὰ τῆς ἐπιστολῆς μεθ' ἡμῶν τῇ γνώμῃ. Τεθέασαι τὸν ἀγρόν, εἶδες ἀπλόην πολιτευμάτων. Τὸν ἐπὶ Νῶε ἐρεῖς, πρὶν γενέσθαι τὴν [155] δίκην ἐν δουλείᾳ.

## Sinesio ad Olimpio

Omisi il pagamento dei tributi. D'altronde, che altro mi era possibile fare, quando nessuno dei Greci stanziatisi in Libia è disposto a mandare navi onerarie fino al vostro mare? Anche te, peraltro, io esonero dal dovuto corrispettivo, giacché neppure i Siri hanno a cuore di attraccare ai porti cirenaici. Ma poi, anche se mai ciò accadesse, la cosa mi passerebbe inosservata: giacché non abito vicino al mare né vado frequentemente al porto, ma sono venuto a risiedere all'interno della regione verso sud, all'estremo confine della Cirenaica, e abbiamo come limitrofi uomini come quelli di cui andava in cerca Odisseo, lasciandosi alle spalle la sua Itaca, munito del timone, per stornare la collera di Posidone, secondo il vaticinio:

«uomini che ignorano il mare  
né mangiano vivanda condita col sale».

Ma non pensare che io dica stranezze quando affermo che le popolazioni di qui non sfruttano il mare nemmeno per procurarsi il sale, né d'altronde devi ritenere che per questo mangino insipide le carni e le focacce. Esiste, «sì, per Estia», la sacra dea, esiste un sale continentale, che dista verso sud meno di quanto non sia lontano il mare verso nord. Questo noi lo chiamiamo 'sale di Ammone'. Lo alimenta e al tempo stesso lo cela una roccia arida, e quando la si tolga, giustapposta com'è a mo' di crosta, è assai agevole dissodare il sottosuolo sia con le mani sia coi sarchielli. Il materiale che viene così escavato

è sale, gradevole da vedere e da gustare per ogni sorta di piacere. Ma bada di non credere che sia sofisticata indelicatezza il mio insistere in dettaglio nella descrizione del sale del paese: giacché presso noialtri campagnoli non ha assolutamente dimora il vizio dell'ambizione.

Ma tu pretendi di conoscere da noi una per una tutte le cose che ci riguardano. Devi allora sopportare una lettera tutta chiacchiere, per pagare anche lo scotto della tua intempestiva indiscrezione. Al tempo stesso, bisogna anche dire che è difficile da credere ciò che per ciascuno di noi è esotico. Non è, pertanto, impresa di poco conto persuadere un Siro circa il sale continentale, dal momento che anch'io qui mi trovo in difficoltà quando mi si interroga su navi e vele e mare. Tu sai bene, infatti, che anch'io, quando un tempo studiavo filosofia assieme a voi, mi trovai a guardare con stupore questa meravigliosa che è il mare, e presso Faro e Canopo quel grande lago con la sua impressionante estensione. Una nave veniva trainata a rimorchio, un'altra prendeva il largo sospinta dal vento favorevole, un'altra ancora a forza di remi. Voi dunque ridevate, perché io quest'ultima l'avevo paragonata ad una scolopendra. Orbene, gli abitanti del posto mostrano lo stesso atteggiamento mentale che abbiamo noi quando sentiamo parlare delle terre di là da Tule, qualunque sia mai questa famosa Tule, che consente a coloro che l'hanno percorsa di mentire senza dover rendere conto e senza temere di essere sbugiardati. I miei conterranei, però, a dire il vero, quand'anche ammettano semmai le nozioni concernenti le navi o facciano mostra di ridere dell'argomento, comunque rifiutano risolutamente l'idea che anche il mare possa fornire nutrimento agli uomini: ritengono infatti che un tale privilegio lo possieda solo la madre terra.

Un giorno io, dal momento che rifiutavano di credermi riguardo alla fauna marina, preso un vaso di coccio e frantumato contro una roccia, mostrai loro una quantità di pesci in salamoia di provenienza egiziana; essi però sostenevano trattarsi di corpi di serpenti venefici, e d'un balzo fuggivano, sospettando che le spine non fossero affatto più innocue del veleno iniettato tramite i denti. E un tale, il più anziano e reputato il più sveglio di mente, affermava che gli riusciva senz'altro difficile convincersi, riguardo all'acqua salata, che vi potesse crescere qualcosa di buono e di commestibile, dato che le acque di fonte, pur salutari e potabili, generano solamente rane e sanguisughe, che neppure un folle sarebbe disposto a gustare.

Certo è naturale che siano ignoranti:

«giacché dalla notte non li desta il flutto impetuoso»

del mare, ma nitriti di cavalli e belati di greggi caprine ed ovine e muggito di toro, e quando batte il primo raggio di sole il ronzio delle api, che in fatto di piacere non è inferiore a nessuna musica. Non ti stai facendo un'idea, dal nostro dettagliato resoconto, di come sono le giornate nel nostro podere di Agemaco, dove abitiamo una siffatta campagna lontano dalla città, dalle strade, dal commercio e dalle stravaganti maniere di vita? Qui, infatti, abbiamo tempo libero per filosofare, non per fare del male. Le nostre adunanze sono tutte e per tutti fra comparì, in quanto abbiamo reciproche relazioni per l'agricoltura, i pastori, le greggi, la caccia della selvaggina d'ogni sorta che la regione ci offre (giacché non s'usa presso di noi, né per gli uomini né per i cavalli, guadagnarsi il nutrimento senza sudore). Pasteggiamo con farinata d'orzo, gradevolissima da mangiare, gradevolissima da bere, quella che anche a Nestore mesce Ecamede. Dopo la gravosa fatica il ciceone è difesa dalla stagione estiva. E poi abbiamo anche focacce di grano e frutti in guscio da sgranocchiare, in parte coltivati, in parte selvatici, tutti del luogo, succhi d'una terra ottima, e favi di api e latte di capre (giacché non abbiamo costume di mungere mucche). Ma l'abbondanza di vivande sulle nostre mense ce la procura non meno la

caccia coi cani e coi cavalli, un'attività che non so perché mai Omero non qualificò come «foriera di gloria per i prodi», né mai disse che ne risultano «insigni» gli uomini che la praticano, mentre ha gratificato di siffatto encomio la piazza, che sa produrre soltanto omuncoli impudenti e perfidi, la negazione dell'onestà, bensì maldicenti ed abili a tramare il male. Su questi individui noi, anzi, ridiamo, quando talvolta si trovino a condividere con noi lo stesso tetto: infatti rabbriviscono di fronte alle carni di selvaggina tolte dai forni. E che sto a dire le carni di selvaggina? Persino veleno gusterebbero, piuttosto che qualcosa delle nostre vivande. Però ricercano il vino più delicato, il miele più denso, e l'olio più leggero, il grano più pesante: e ne celebrano come terre d'origine Cipro e un Imetto e la Fenicia e Baratro.

La nostra terra, anche se risulta inferiore a ciascuna regione che riporti il primato in un singolo ambito, supera poi ognuna delle altre nei rimanenti settori. Ciò significa che essa detiene «il primato nei secondi posti», quel premio che anche Peleo e Temistocle conseguirono, per cui furono poi celebrati presso i Greci come eccellenti in tutto fra tutti. Quand'anche, per vero, concedessimo che il miele di qui è inferiore rispetto a quello dell'Imetto, tuttavia è tale che, quando ne disponiamo, non avvertiamo alcun bisogno del favo straniero. Quanto all'olio, il nostro è manifestamente ottimo, a meno che a giudicare non siano coloro che hanno pervertito la regola alimentare. Quelli, infatti, lo soppesano, vagliandone la qualità in base al piatto della bilancia, e assegnano in graduatoria il punteggio massimo a quello che pesa di meno; da noi non si fabbricano bilance per l'olio, ma diciamo che, se lo si dovesse fare, sarebbe naturale apprezzare maggiormente quello che pesa di più. Sicuramente il loro olio, così apprezzato e costoso, nei lucignoli per la sua inconsistenza non ha la forza di alimentare una fiamma, mentre quello indigeno per la sua gagliardia suscita un intero rogo e, se c'è bisogno d'una lucerna, produce artificialmente un'illuminazione a giorno. È buono, inoltre, per condire una focaccia, buono anche per corroborare i tendini agli atleti.

Presso di noi anche l'arte musicale è fenomeno indigeno quant'altri mai, e gli Agemacheti hanno una sorta di piccola lira pastorale, semplice e costruita dalle loro stesse mani, eufonica e insieme convenientemente virile, non inappropriata all'educazione dei fanciulli nella famosa città di Platone. Perché questo strumento non si modula né ha la proprietà d'essere accordato secondo ogni suono, ma quelli che cantano, accompagnandosi con esso, si adattano al semplice registro delle sue corde: non si cimentano, infatti, in argomenti effeminati, ma per noi è già un valido tema di canto la lode di un montone dai maschi attributi, e si guadagna un encomio il cane a coda mozza, poiché – penso – giustamente se lo merita, dal momento che non teme le iene e azzanna alla gola i lupi. E non meno oggetto di canto è il cacciatore, che garantisce pace ai pascoli e ci invita a banchetto con ogni dovizia di carni, e pure la pecora dal parto gemellare non è ritenuta indegna della lira, giacché i figli che nutre sono più numerosi dei suoi anni; e spesso mettiamo in versi e cantiamo sulle corde dello strumento anche il fico e la vite. Ma nessun argomento ci impegna tanto quanto certe preghiere: e ancora canti e richieste di prosperità per uomini, piante e bestiame.

Questi ed altri simili, ti confido, sono i nostri diversivi, legati alle stagioni e di tradizione antica, appannaggio di gente modesta; l'imperatore e gli amici dell'imperatore e la danza della sorte, argomenti di cui sentiamo parlare quando ci raduniamo, vaghi nomi come le fiamme che si accendono all'apice della gloria e poi si spengono, qui sono tutte cose che normalmente passano sotto silenzio, e alle nostre orecchie sono risparmiate siffatte recite. Perché anche il fatto che esista sempre un imperatore è cosa che qui sanno con chiarezza (a rinfrescare la memoria alla gente, infatti, provvedono ogni anno gli esattori



delle imposte), però chi sia poi questo imperatore non è più altrettanto evidente; ma ci sono taluni fra noi che sono da sempre convinti che ancor oggi a regnare sia Agamennone, l'Atride, colui che andò alla guerra di Troia, l'uomo per eccellenza nobile e valoroso: questo, infatti, è quello che ci è stato tramandato sin dall'infanzia come il nome del re. E i bravi pastori conoscono per nome anche un tal Odisseo, suo amico, un uomo calvo ma formidabile nel trattare gli affari e nel trovare una via d'uscita in mezzo a difficoltà senza scampo. Certo ridono, quando parlano di lui, ritenendo che soltanto l'anno scorso sia stato accecato il Ciclope, e ricordano come l'anzianotto venisse trascinato sotto il montone, mentre quel reietto montava la guardia alla porta e credeva che il capo del gregge occupasse la retroguardia non perché gravato dal peso, ma per condividere la pena della di lui sventura.

Grazie a questa lettera fosti per un po' in nostra compagnia in ispirito. Hai potuto ammirare la nostra campagna e vedere la semplicità delle nostre consuetudini sociali. Dirai che era la vita al tempo di Noè, prima che la giustizia venisse ridotta in schiavitù.

L'epistola propone la descrizione particolareggiata della vita che Sinesio e i suoi compaesani vivono in campagna nel possedimento denominato Agemaco, nell'entroterra libico. «È il quadro idillico», osserva la Pizzone, 80, con rinvio anche a Schmitt, 172 s., «di una società semplice e ingenua, tracciato secondo i tratti che caratterizzavano tradizionalmente l'età dell'oro. La lontananza geografica diventa lontananza temporale, un eterno presente sospeso al di fuori dei limiti cronologici, in cui la materia omerica si riattualizza». Non è un caso se la lettera si chiude con un richiamo al tempo felice del biblico Noè (rr. 104s. [=154s.]). Va da sé che l'ideale di una vita autosufficiente e libera da condizionamenti risente variamente di influssi filosofici, da Platone alla diatriba stoico-cinica, fino al neoplatonismo di Porfirio (Pizzone, 80-82).

È stato da taluni rilevato l'influsso esercitato sulla struttura di questa lettera dall'*Orazione* 7 di Dione Crisostomo, il cosiddetto *Euboico* (Asmus, 144-146), un testo non meno intriso di motivi idilliaco-agresti. La Pizzone, 80 s., indica un altro possibile modello nell'*Eroico* di Filostrato, che, alle lodi della terra coltivata dal vignaiuolo, unisce la critica alla vita cittadina, coi suoi corrotti maestri di retorica. Non per nulla Sinesio, nella nostra lettera, polemizza con l'elogio omerico dell'*agorà*, capace di produrre soltanto omuncoli spudorati, malvagi e intriganti (rr. 56-58 [=82-84]: l'Autore pensa al proprio tempo, prendendo di mira, ovviamente, i disonesti avvocati della città e della corte costantinopolitana).

L'epistola comincia con un'autogiustificazione e una parallela giustificazione *a priori* per l'amico: non c'è traffico marittimo tra Cirene e Seleucia, per cui i contatti tra Sinesio ed Olimpio sono difficili.

r. 1 [=1]. Ἀπέλιπον ~ τῶν φόρων: a prima vista l'espressione parrebbe riferirsi ad un'imposizione fiscale disattesa («stellt Synesios [...] fest, daß er die Erhebung von Ein- und Ausfuhrzöllen sistiert habe», Hansen, 466), tanto più che nella parte finale della lettera (rr. 92-103 [=136-138]) l'Autore fa argutamente rilevare che a ricordare agli abitanti l'esistenza di un monarca provvedono gli

esattori delle tasse. Tuttavia il confronto con l'*Epistola* 129, dove le lettere non recapitate a Pilemene e da Sinesio rispeditegli sono definite ὄσπερ φόρων ἔλλείμματα, «come residui d'imposte», nonché il condono immediatamente dopo accordato nel nostro testo ad Olimpio (r. 2s. [=4] καὶ σὲ δὲ ἀφήμι τῆς συντάξεως), sembrano legittimare una diversa interpretazione dei tributi non onorati di cui si parla: potrebbe trattarsi di inadempienza nel rapporto epistolare (così Roques 1989, 111 e, sia pure dubitativamente, anche Livrea, 1).

rr. 5-6 [=8]. Κυρηναίων ἔσχατος: espressione di ascendenza letteraria (vid. Omero, *Od.* 1, 23; 6, 205), divenuta proverbiale (vid. ἔσχατος Μουσῶν πλεῖν, *CPG* I, 411 s. nr. 85).

rr. 8-9 [=12s.]. I versi citati dall'Autore, Omero, *Od.* 11, 122 s., sono tratti dall'episodio del vaticinio di Tiresia, vv. 100-137: per stornare definitivamente l'ira di Posidone, Odisseo avrebbe dovuto lasciare Itaca recando un remo e viaggiare fino ad incontrare una popolazione ignara del mare, dove qualcuno avrebbe scambiato il remo per un ventilabro: a quel punto l'Itacese avrebbe dovuto sacrificare ritualmente allo stesso Posidone, poi finalmente ritornare in patria, offrire ecatombi agli dèi e attendere in serena vecchiezza la fine dei suoi giorni. Al remo odissiano (vv. 121 e 129 εὐήρης ἐρετμόν) Sinesio sostituisce il timone (rr. 6s. [=9s.] τὸ πηδάλιον ἔχων): posto che non si tratti di un banale *lapsus* mnemonico, l'autore – mi suggerisce Giulio Massimilla – avrà avuto in mente l'impiego del timone a mo' di remo.

rr. 9-18 [=14-27]. La citazione odissiana offre a Sinesio lo spunto per una lezione di scienze naturali sul salgemma, «una sorta di sale di roccia» (Garzya 1989, 358, n. 6, con rinvio a Dioscoride, 5, 109; Arriano, *An.* 3, 4, 3, cui si aggiungano Erodoto 4, 181, 2 e Plinio il Vecchio, *nat. hist.* 31, 78s.). A torto però – nonostante la definizione 'sali di Ammone' data da Sinesio – Hansen, 466, parla di «Ammoniaksalz»: il sale di ammonio o di ammoniaca, infatti, ha proprietà disinfettanti, ma non è utilizzabile in cucina, mentre qui il contesto lascia chiaramente intendere che si tratta di un sale commestibile.

r. 12 [=17]. La formula asseverativa nel nome di Estia, dea del focolare domestico, ricalca probabilmente Antifane, fr. 183, 2 K.-A. (dal *Parassita*), di cui è testimone Ateneo, 3, 96b. Livrea, 1, n. 6, rinvia anche ad Eubulo, fr. 60, 2 Hunter=K.-A., giustamente rilevando nel nostro passo, in contesto culinario, un «guizzo di ironia sinesiana».

r. 13 [=19s.]. Ἀμμωνος καλοῦμεν τοὺς ἄλας: la località non doveva essere lontana dall'oasi di Ammone.

r. 16 [=24]. Le parole τὴν ἄλλην ἡδονήν, espunte da Hercher, seguito in ciò da Garzya 1979, 261 e 1989, 358, nonché da Garzya-Roques 2000, 293, sono

forse da conservare, potendosi spiegare come accusativo di relazione con riferimento alla tematica culinaria: il 'sale di Ammone' non è solo gradevole alla vista, ma anche al gusto, per ogni tipo di piacere legato all'insaporimento dei cibi.

rr. 16-18 [=24-27]. Per prevenire un'eventuale critica di indelicato e sofisticeggiante campanilismo, Sinesio ricorre alla figura dell'*occupatio*, asserendo che non v'è ombra di vanità ambiziosa nelle lodi del salgemma epicorico. La rivendicazione di una linea antiretorica sarà esplicitamente ripresa dall'Autore più oltre, rr. 45-76 [=63-111], con l'ampia descrizione della vita semplice della campagna cirenaica e della dieta rustica che vi si pratica, l'una e l'altra rispettivamente contrapposte alle insidie forensi e alle raffinatezze gastronomiche della corrotta esistenza della città e della corte costantinopolitana.

r. 20 [=30]. Quando parla di ἄκαιρος πολυπραγμοσύνη dell'amico, il tono è ovviamente affatto scherzoso.

rr. 21-30 [=31-46]. La massima «è difficile credere tutto ciò che ci è forestiero» introduce le considerazioni che seguono: per un Siriano non è facile prestar fede al salgemma cirenaico, così come, reciprocamente, non è facile per i coabitanti continentali di Sinesio capire la realtà del mare e delle navi. Ciò offre all'Autore il destro per un sapido ricordo autobiografico (rr. 23-26 [=34-39]).

rr. 24s. [=36s.]. Trattasi della palude Mareotide. L'epiteto λαμυρός, il cui significato primario è «vorace», «sfacciato», quand'è riferito al mare o ad un lago è spiegabile, grazie alla lessicografia antica, come «estesio» (*Et. Gen.* λ, 28 Alpers = *Et. Magn.* 555, 56 λαμυρὴν τὴν θάλασσαν, οἶον πολλήν), «impressionante» (*Hesych.* λ, 270 L. = *Suda* λ, 106 A. λαμυρόν· ... καταπληκτικόν), piuttosto che «full of abysses» (LSJ<sup>9</sup>, 1028 s. v.) o «profondo» (Montanari, *GI*, 1234 s. v.). Nel nostro luogo, infatti, l'epiteto esprime «l'ammirato stupore dell'abitante dell'entroterra di fronte alla vasta e abbondante distesa d'acqua» (così Casadio, 309, con rinvio anche a Erodoto 4, 107 λίμνη μεγάλη καὶ πολλή). Banale la correzione ἄλμυράν, qui proposta dal Petavius.

r. 26 [=39]. Questo 'animale dai molti piedi' (la locuzione ζῷον πολύποδι è piuttosto generica) sarà più verosimilmente da identificare con la 'scolopendra' che non col 'millepiedi', come interpretano sia Garzya 1989, 359, sia Garzya-Roques 2000, 294.

rr. 27-29 [=40-43]. Pare evidente il riferimento al romanzo di Antonio Diogene, Περὶ τῶν ὑπὲρ Θούλην ἀπίστων, che il dotto Sinesio poteva conoscere direttamente, laddove noi ne possediamo soltanto il riassunto di Fozio (*Bibl.* 166 = II, 140-149 Henry), se si eccettuano scarse reliquie papiracee, nemmeno sempre sicure, e sporadiche citazioni di tradizione indiretta.

rr. 32ss. [= 47ss.]. La Pizzone, 82, n. 98, sostiene che «è probabile che anche l'ignoranza della pesca attribuita agli Agemacheti sia un riflesso della discussione antica sull'assenza del pesce alla mensa degli eroi omerici, interpretata come conseguenza dell'αὐτάρκεια e della semplicità di vita», ma su ciò mi permetto di dissentire, perché Sinesio narra dettagli credibili, dimostrando anche, con una divertente digressione, di aver tentato invano di convincere i suoi compaesani che dal mare può derivare nutrimento.

r. 41 [=59]. L'esametro è dato come frammento sconosciuto in Garzya 1979, 262, Id. 1989, 360 e ancora in Garzya-Roques 2000, 417, n. 24. A me pare convincente la proposta avanzata da Livrea, 2 s., il quale accampa buoni argomenti in favore dell'attribuzione alla *Telegonia* di Eugammone di Cirene. L'inosservanza del ponte di Naeke, osserva lo studioso, «induce ad escludere che possa trattarsi di poesia contemporanea, od anche di poesia alessandrina; il verso apparterrà piuttosto all'epica arcaica. L'evidente candidatura della *Telegonia* di Eugammone di Cirene è sostenuta da ragioni di contenuto (il verso descrive appunto una popolazione remota dal mare ed ignara di cose marine) e perfino dal silenzio sinesiano sull'autore, omissio sia perché si trattava di un *Lokaldichter* troppo noto per esser menzionato, poeta di corte di quell'Arcesilao II di Cirene del quale Sinesio si riteneva discendente, sia perché alle incertezze sull'attribuzione della *Telegonia* si era forse sostituita la convinzione che quest'epos concludesse il ciclo odisseo dopo la "fine alessandrina" di ψ 296. Il sommario offertoci dalla *Chrestomathia* di Proclo», prosegue Livrea, «ci consente perfino di identificare il popolo menzionato nella citazione sinesiana. Potrebbe trattarsi degli Arcadi, presso i quali Odisseo era stato inviato per sacrificare a Posidone: in effetti la monetazione di Mantinea (la polis che aveva inviato Demonatte a legiferare a Cirene, cf. Herodot. IV 161, 2) richiamata da Svoronos raffigura un Odisseo che reca sulle spalle il famoso remo-ventilabro. [...] Non possiamo però del tutto escludere l'Elide, evocata acutamente da Vürtheim<sup>4</sup>; meglio ancora sarebbe l'Epiro, ove Merkelbach colloca l'ominoso incontro di Odisseo col viandante ignaro del mare. Sembrerebbe confermarlo la notizia, tramandataci da Clem. Al. *Strom.* VI 2, 25, 1, secondo cui ad Eugammone veniva imputato il plagio della *Thesprotis* di Museo, ed una serie di testi quali Eust. *ad λ*, 122:

τίνες δ' ἂν εἶεν οἱ μὴ εἰδότες Ποσειδῶνα; ... οἱ δὲ παλαιοὶ βαρβαροφώνους τόπους ἱστοροῦσιν, Βουνίμαν λέγοντες τινὰ ἢ Κελκέαν ἐν οἷς Ὀδυσσεὺς τὸν Ποσειδῶνα ἐτίμησεν, Steph. Byz. s. v. Βουνεῖμα· πόλις Ἡπείρου οὐδετέρως, κτίσμα Ὀδυσσεύως, ἣν ἔκτισε πλησίον Τραμπύας, λαβὼν χρησμὸν ἐλθεῖν πρὸς ἄνδρας οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν· βοῦς οὖν θύσας ἔκτισε, Tzetz. *ad Lycophr.* 799 Τράμπυια πόλις Ἡπείρου, ἔνθα μετὰ νόστον Ὀδυσσεὺς ἀπῆλθεν. ἐτιμᾶτο δὲ ἐν τῇ Τραμπυίῃ Ὀδυσσεύς, Paus.

4. Sulla base di Procl. *Chrest.* 306 Sev. Ἴηλιν ἀποπλεῖ ἐπισκευόμενος τὰ βουκόλια κτλ.

I, 12, 5 Ἡπειρώταις ..., οἱ μὴδὲ ἀλούσης Ἰλίου θάλασσαν οἱ πολλοί, μὴδὲ ἀλσὶν ἠπίσταντό πω χρῆσθαι».

rr. 44-77 [=63-111]. Sinesio rivendica la sana frugalità della vita in campagna e della dieta agreste – polenta d'orzo, focacce di grano, frutti e succhi epicorici, miele locale e latte di capra, carni di selvaggina procurata dalla nobile occupazione della caccia – di contro alla schifiltosità di certi retori, svergognati e intriganti nel foro, che a mensa aborriscono la cacciagione e vanno in cerca di loro raffinate prelibatezze come vino di Cipro, miele d'Imetto, olio di Fenicia e grano di Tunisia.

r. 45 [=64]. τὰς Ἀγεμάχου: curiosamente i commentatori non si preoccupano di sciogliere l'ellissi; bisognerà verosimilmente sottintendere qualcosa come ἡμέρας, le «giornate» che si trascorrono in Agemaco, oppure μελέτας, le «occupazioni» proprie della vita che vi si conduce, o ancora – come mi propone Ferruccio Conti Bizzarro – ἡδονάς, i «piaceri» che la campagna offre. Contro il parere di Roques 1987, 137 e Id. in Garzya-Roques 2000, 417 e n. 26, che pensa ad un antroponimo (noto bensì in Cirenaica, ma che qui sarebbe da riferire ad un poeta lirico d'ispirazione bucolica altrimenti ignoto!), continuo a ritenere che Ἀγέμαχος sia la denominazione del possedimento di Sinesio.

r. 45s. [=65s.]. Roques 1989, 112 e Id. in Garzya-Roques 2000, 417, n. 27, rileva notevoli consonanze tematiche (denuncia dello *stress* della vita cittadina e apprezzamento della tranquilla esistenza in campagna) con l'*Inno* 1, 44-71 e 646-656, anch'esso datato al 402 d. C.

r. 46s. [=66s.]. Sinesio sembra qui memore di Platone, *Phaed.* 66d ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας πέρι, tuttavia ribaltandone il senso con la voluta sostituzione di σχολή ad ἀσχολία: se il Socrate platonico lamentava gli ostacoli che gli uomini, a causa delle turbolente vicende dell'esistenza, incontrano sul cammino del filosofare, Sinesio rivendica, al contrario, l'idoneità della propria rustica condizione come ottimale proprio a tal fine.

rr. 49-51 [=71-74]. La poltiglia di farina d'orzo qui menzionata, idonea – a seconda della sua densità – sia come cibo, sia come bevanda, ha un nobile ascendente letterario nel famoso ciceone, che nell'undicesimo dell'*Iliade* – come ama ricordare Sinesio, facendo sfoggio della propria dimestichezza col poema – la schiava di Nestore, Ecamede, prepara per gli ospiti, impastando la farina d'orzo con vino di Pramno e formaggio di capra grattugiato (vv. 624-641, in particolare 638 ss.); in seguito è documentata anche una composizione con l'aggiunta di ingredienti, come puleggio, miele ed altro. Come beverage ristorante, è noto pure dall'*Inno a Demetra* 209, dov'è funzionale al ristoro della dea stressata dalla penosa ricerca della figlia Kore, donde la sua consacrazione come bevanda rituale

nei misteri eleusini (Delatte, 23 ss.). Notevole è anche il fr. 48 Dg. di Ipponatte, dove il poeta minaccia scherzosamente di togliersi la vita se non gli si procuri al più presto un sacco d'orzo per farsi un ciceone, rimedio contro la mala condizione (φάρμακον πονηρίας). La citazione iliadica, che nell'esegesi antica si prestava a discussioni sulle proprietà terapeutiche o meno del ciceone, era probabilmente nota a Sinesio anche per il tramite di Platone, *Ion* 538b e *Resp.* 405e-406a, nonché di Porfirio, *ad Il.*, 1, 167,11ss. (vid. inoltre Ateneo, 1, 10a-b e 11, 493a).

rr. 51-53 [=75-77]. Si tratta di frutta da *dessert* (da sgranocchiare, τρωκτά) munita di guscio (questo il senso di ἀκρόδρυα), come noci, castagne e simili, fors'anche noci di cocco; l'interpretazione «kandierte Früchte» (Hansen, 467) è un'indebita forzatura. Non è chiaro se γῆς ἀρίστης χυμοί sia apposizione a chiosa di tali frutti («impregnati dei succhi di quest'ottima terra» traduce ad es., amplificando, Garzya 1989, 361) oppure introduca altri generici prodotti epicorici.

rr. 54-56 [=78-84]. L'Autore contrappone la nobile occupazione della caccia, non adeguatamente considerata da Omero, alla meschina attività forense, lodata dal sommo poeta ma capace di produrre soltanto omuncoli malvagi e intriganti. La tirata polemica, ovviamente, colpisce non tanto l'epos, quanto piuttosto il malcostume degli avvocaticchi contemporanei.

r. 56 [=81]. κυδιάνειρα: detto dell'ἀγορή in Omero, *Il.* 1, 490; ἀριπρεπές: detto degli uomini che si affermano nelle ἀγοραί in Omero, *Il.* 9, 441. Sono questi i *loci* che ha in mente Sinesio, che ancora una volta sfodera la sua cultura letteraria: solo in questi passi, infatti, gli epiteti si riferiscono all'assemblea e ai suoi protagonisti (ma l'Autore, come s'è detto, in realtà ha di mira il foro e i legulei del suo tempo).

rr. 61-63 [=89-92]. Cipro era famosa per i suoi vini, l'Imetto per il suo miele, la Fenicia per la produzione dell'olio d'oliva (Garzya-Roques 2000, 418, n. 35). Dopo la menzione di tre precisi toponimi, per l'appunto Cipro, «un certo Imetto» (da rilevare l'impiego di «ein fast ironisch distanzierteres τινα», Hansen, 466) e la Fenicia, non convince l'emendamento βάρβαρον del Musuro, *scil.* γῆν ο πατρίδα – accolto già da Garzya 1979, 264, Id. 1989, 362 s. e n. 14, ad indicare la Mauritania, quindi da Garzya-Roques 2000, 296 e 418, n. 35, a designare un generico paese esotico – in luogo del tradito βάρβαρον: quest'ultimo è persuasivamente difeso come toponimo da Hansen, 467, il quale lo ha felicemente identificato con la località di «Tal des Bagrada(s) (heute Oued Me[d]jerda), in der Scipio Aemilianus im Jahre 147 v. Chr. Nachschub für die in Tunes stationierte römische Belagerungsarmee hatte requirieren lassen», con rinvio ad Appiano, *Pun.* 109, 516 ἐς πεδίων ἠπέιχθη τὸ καλούμενον Μέγα

Βάραθρον καὶ πολλὴν ἐκ αὐτοῦ λείαν τε καὶ ἀγορὰν ἦκε φέρων τῷ στρατῷ περὶ Τύνητα.

rr. 65-66 [=94-97]. Il primato nei secondi posti compete al filosofo rispetto al pentatleta in Platone, *Amatores* 135e-136a. Sulla vicenda di Peleo, destinato ad essere inferiore a suo figlio e quindi sposo mortale di Tetide dopo la rinuncia degli immortali Zeus e Posidone, vd. Pindaro, *Isthm.* 8, 27-41, Apollonio Rodio 4, 790-809, Apollodoro 3, 13, 5. La vicenda del premio al valore conferito a Temistocle grazie al pieno dei secondi voti, laddove ciascuno degli altri comandanti aveva dato il primo voto a se stesso, è narrata da Erodoto 8, 123.

r. 70 [=103]. L'impiego di *μειαγωγεῖν* può forse essere memore di Aristofane, *Rane* 798 (Roques in Garzya-Roques 2000, 418, n. 40).

rr. 77ss. [=112ss.]. Sinesio mostra di apprezzare una produzione di poesia e di canto d'impronta bucolica, aliena da qualunque ricercata mollezza, accompagnata da una semplice piccola lira epicorica. Non per nulla, egli ne vanta la maschia qualità come idonea all'educazione dei fanciulli nell'ideale città platonica: un altro dotto richiamo, questa volta a Platone, *Resp.* 3, 398c-399e.

r. 86 [=125]. Forse c'è qui un'altra reminiscenza omerica, giacché in *Od.* 4, 85-90 è detto che in Libia le pecore partoriscono tre volte l'anno (Roques in Garzya-Roques 2000, 419, n. 45).

r. 89 [=131]. Se, come crediamo, coglie nel segno la datazione al 402, l'imperatore dell'epoca è Arcadio (395-408 d. C.).

rr. 94-103 [=139-151]. La parte conclusiva della lettera intreccia con sapida arguzia motivi d'attualità e richiami letterari. Sinesio fa intendere al suo interlocutore che le personalità dell'Impero e le piroette del destino non incidono gran che sulla quotidianità degli Agemacheti, se non fosse – si noti il tratto scherzoso – che gli esattori delle imposte fanno loro ricordare l'esistenza di un imperatore col suo governo centrale. Ma alcuni degli abitanti del luogo vivono come attuali le vicende dei poemi omerici: credono che il re sia ancora Agamennone, e ridono rievocando quelle che per loro sono le recenti peripezie di Odisseo, l'accecamento del Ciclope avvenuto lo scorso anno, le astuzie dell'eroe per uscire dalla grotta del mostro, il patetico equivoco di Polifemo sulla causa dell'attardarsi del montone capo del gregge in posizione di retroguardia. Il Naber, 120, invitava a confrontare la nostra epistola con le lettere 4 e 104, «ut intelligas pleraque in iis lepida ficta esse; credulus sit oportet qui non videt adulescentem voluisse delectare lectorem mendaciunculis adspergendis; quod veri subest, parum est. Ecquis serio crediderit etiamtunc in finibus Cyrenicae fuisse qui putarent superstitem esse Imperatorem Agamemnonem et superiore

anno Ulysses evasisse ex manibus Polyphemi?». Ma – a parte il fatto che Sinesio all'epoca della lettera aveva trentadue anni, quindi a rigore non era più tanto un *adulescens* – non è il caso di negare del tutto credito a quanto asserito dall'Autore, che secondo Naber avrebbe voluto solamente celiare. Sinesio non dice che *tutti* i suoi conterranei condividano tali assurdità anacronistiche, parla piuttosto di taluni ingenui – εἰσὶ τινες ἐν ἡμῖν, οἳ μέχρι καὶ νῦν κτλ. –, lasciando argutamente intendere che si tratti di individui un po' eccentrici. Vero è, comunque, che la memoria letteraria viene qui elegantemente proposta ad Olimpio in chiave palesemente ludica, mirando a comunicare al destinatario dell'epistola l'ammiccante sorriso del colto mittente. Osserva opportunamente la Pizzone, 82 s., che in questo anacronistico *revival* della monarchia di Agamennone, riattualizzata – ribadiamo – nell'opinione di soltanto certuni dei compaesani di Sinesio, «non si può non vedere una scherzosa allusione alla trattatistica sull'«ottimo principe», in cui la regalità omerica era presentata come modello e archetipo ideale, secondo un *cliché* ampiamente seguito anche nel *De regno*».

rr. 95-98 [=139-143]. Sui riferimenti omerici del passo, vd. Browning 18. rr. 143-146. Nella loro ipotiposi di Odisseo, i bovari cirenaici ricalcano inconsapevolmente «l'interpretazione morale cinico-stoica e diatribica dell'eroe, [...] riecheggiando una tematica ripresa da Sinesio nel *Calviti encomium*» (Pizzone, 83). Non è illegittimo il sospetto, avanzato da Roques in Garzya-Roques 2000, 419, n. 51, che dietro il richiamo odissiaco alla calvizie dell'eroe si celi l'allusione a un personaggio storico dell'*entourage* di Arcadio: forse il prefetto del pretorio Aureliano, console nel 400 d. C.

rr. 98s. [=145s.]. Allusione eschilea, cf. *PV* 59.

r. 100 [=147]. Cf. Omero, *Od.* 9, 382 ss.

rr. 100-101 [=148-151]. Cf. Omero, *Od.* 9, 431 ss.

r. 105s. [=154s.]. Mistione di elementi ebraico-cristiani e pagani: l'espressione ὁ ἐπὶ Νῶε βίος richiama, infatti, l'idea di una sorta di età dell'oro successiva al diluvio (*Genesi* 9, 8-21), così come nella cultura pagana tale era stata l'età di Crono, i *Saturnia regna*. Pagana è anche l'ascendenza della nozione di Dike schiavizzata dai giudici iniqui: Esiodo, *Op.* 220 s.



## Bibliografia

### Edizioni di Sinesio

- Migne = *Synesius. Opera omnia, Patrologia Graeca* LXVI, ed. J.B. Migne, Parisiis 1864.  
 Hercher = *Epistolographi Graeci*, recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit, R. Hercher, Parisiis 1873.  
 Fitzgerald = *The Letters of Synesius of Cyrene*, transl. into English with introd. and notes by A. Fitzgerald, London 1926.  
 Garzya 1979 = *Synesii Cyrenensis Epistolae*, A. Garzya recensuit, Romae 1979.  
 Garzya 1989 = *Sinesio di Cirene. Opere. Epistole Operette Inni*, a c. di A. Garzya, Torino 1989.  
 García Romero = *Sinesio de Cirene. Cartas*, introd., trad. y notas de F. A. García Romero, Madrid 1995.  
 Garzya-Roques = *Synésios de Cyrène. Correspondance. Lettres LXIV-CLVI*, texte établi par A. Garzya, trad. et comm. par D. Roques, III, Paris 2000.

### Saggi e studi sinesiani

- Asmus = J. R. Asmus, *Synesius und Dio Chrysostomus*, «Byzantinische Zeitschrift» 9 (1900) 85-151.  
 Druon = H. Druon, *Étude sur la vie et les œuvres de Synésios, évêque de Ptolémaïs, dans la Cyrénaïque, au commencement du V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1859.  
 Fritz = W. Fritz, *Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene: ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in IV und V Jahrhundert*, Leipzig 1898 (rist. Stuttgart 1982).  
 Hose = M. Hose, *Synesios und seine Briefe: Versuch der Analyse eines literarischen Entwurfs*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 27 (2003) 125-141.  
 Lacombrade = C. Lacombrade, *Synésios Hellène et Chrétien*, Paris 1951.  
 Naber = S. A. Naber, *Ad Synesii Epistulas*, «Mnemosyne» 22 (1894) 93-124.  
 Pizzone = A. M. V. Pizzone, *Sinesio e la sacra ancora di Omero: intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano 2006.  
 Roques 1987 = D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987.  
 Roques 1989 = D. Roques, *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles 1989.  
 Schmitt = T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*, München-Leipzig 2001.  
 Seeck = O. Seeck, *Studien zu Synesios*, «Philologus» 52 (1893) 442-483.

### Altri lavori

- Browning = R. B. Browning, *Homer in Byzantium*, «Viator» 8 (1975) 15-33 (rist. in Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, cap. 17).

- Casadio = V. Casadio, *Note all'Etymologicum Genuinum*, «Museum Criticum» 10-12 (1975-1977) 307-311.
- Delatte = A. Delatte, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Paris 1955.
- Hansen = G. C. Hansen, *Barathron*, «Byzantinische Zeitschrift» 92 (1999), 466 s.
- Livrea = E. Livrea, *Nuovi frammenti della Telegonia*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 122 (1998) 1-5.
- Svoronos = J. N. Svoronos, *Ulysse chez les Arcadiens et la Télégonie d'Eugammon, à propos des types monétaires de la ville de Mantinée*, «Gazette Archéologique» 13 (1888) 256-280: 269.
- Tosi = R. Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble 2010 (versione aggiornata e accresciuta del *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, più volte ristampato).
- Vürtheim = J. Vürtheim, *De Eugammonis Cyrenaei Telegonia*, «Mnemosyne» 29 (1901) 23-58.

## Le citazioni dei classici nelle epistole di Sinesio

Giuseppe Zanetto

Secondo la miglior tradizione dell'epistolografia greca, Sinesio inserisce nel tessuto delle sue lettere fitti riferimenti ai classici, in forma di citazioni o allusioni o riecheggiamenti.<sup>1</sup> Nel presente contributo intendo esaminare i passi che contengono (o possono contenere) riferimenti ai poeti della lirica arcaica: Saffo, Alceo, Archiloco.

1. Syn., *ep.* 3 (6, 13–7, 2 Garzya)<sup>2</sup>

τούτοις ἡμεῖς μὲν οὐδὲν ἀδικούμεθα, πλὴν τοῦ καταφανεῖς γεγονέναι λίαν ἀναισθήτους ἔχοντες συγγενεῖς· ὁ δὲ ἀδικούμενος Ἀρμόνιος ἐστὶν ὁ τοῦ θυρωροῦ πατήρ, ὡς ἂν εἴποι Σαπφώ, τὰ μὲν ἄλλα σώφρων καὶ μέτριος ἐν τῷ καθ' ἑαυτὸν βίῳ γενόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ εὐγενείας ἀμφισβητῶν τῷ Κέκροπι διετέλεσε.

«Questo modo di comportarsi non ci offende certo: solo, dispiace di far vedere a tutti quanto siano stupidi i nostri parenti. Quello offeso è Armonio, il padre del 'portiere' (come direbbe Saffo): un uomo che in tutta la sua vita è stato modesto e temperante, ma potrebbe competere con Cecrope in nobiltà».

L'epistola 3, scritta al fratello Evopzio, ha per tema la morte di Eschine (un parente di Sinesio e di Evopzio) e le cerimonie funebri in onore del defunto.<sup>3</sup> Si parla, in particolare, del comportamento della nipote di Eschine, figlia di una sua sorella: la ragazza si mostra in pubblico agghindata e ingioiellata, facendo

1. Cf. la definizione che di Sinesio dà Garzya 1989, 33: «letterato di cultura vasta e lettore attento di poeti e scrittori di ogni epoca»; d'altra parte, come osserva Garzya 1983, 123, *l'imitatio* – sia nella forma di *flosculi* sparsi per il testo sia come strumento di costruzione dell'epistola, nel suo impianto concettuale – è una componente essenziale della scrittura epistolare tardo antica.

2. Per il testo delle *Epistole* mi attengo all'edizione di Garzya 1979; le traduzioni italiane (di Sinesio e degli altri autori) sono mie.

3. Roques 1989, 189-191, data l'epistola agli anni 411-412.

chiaramente intendere di essere preoccupata più del suo matrimonio imminente che del lutto per lo zio. Sinesio dice di non sentirsi offeso per questo, e spiega che, se mai, a sentirsi offeso dovrebbe essere Armonio, nonno della ragazza e padre di Erode (forse un cugino di Sinesio):<sup>4</sup> Erode, zio della fanciulla, è amico del futuro sposo della ragazza, tanto è vero che gli è stato assegnato il compito di fare da ‘portiere’ nelle nozze.<sup>5</sup> Sinesio usa il termine *θυρωρός* e lo propone, esplicitamente, come una reminiscenza saffica. Il riferimento potrebbe essere al fr. 110 V., che è parte di un canto nuziale.<sup>6</sup>

Sapph., fr. 110 V.

θυρώρωι πόδες ἑπτορόγυιοι,  
τὰ δὲ σάμβαλα πεμπεβόηα,  
πίσσυγγοι δὲ δέκ’ ἐξεπόναισαν.

«Il portiere ha i piedi di sette cubiti,  
per i sandali con cinque pelli di bue  
dieci calzolari hanno faticato».

I tre versi del frammento sono cantati – con ogni probabilità – dal coro delle amiche della sposa, che se la prendono (fingono di prendersela, in realtà) con il ‘portiere’ e lo deridono per le dimensioni spropositate dei suoi piedi. Il canto, probabilmente, era un amebeo: il coro delle ragazze entrava in contrasto con il coro degli amici dello sposo.<sup>7</sup> Lo Pseudo-Demetrio (che commenta il passo) dice che nello stesso contesto Saffo si faceva beffe anche dello sposo.<sup>8</sup>

[Demetr.], *De eloc.* 167: ἄλλως δὲ σκώπτει τὸν ἄγροικον νυμφίον καὶ τὸν θυρωρὸν τὸν ἐν τοῖς γάμοις, εὐτελέστατα καὶ ἐν πεζοῖς ὀνόμασι μᾶλλον ἢ ἐν ποιητικοῖς, ὥστε αὐτῆς μᾶλλον ἐστὶ τὰ ποιήματα ταῦτα διαλέγεσθαι ἢ ἄδειν, οὐδ’ ἂν ἀρμόσαι πρὸς τὸν χορὸν ἢ πρὸς τὴν λύραν, εἰ μὴ τις εἴη χορὸς διαλεκτικός.

Viceversa [Saffo] si prende gioco dello sposo zoticone e del portiere nuziale nel modo più grossolano e con parole prosastiche più che poetiche; ecco perché è meglio recitare in forma dialogica questi suoi poemi più che

4. Garzya – Roques 2000, 88.

5. Il ‘portiere’ è colui che si pone davanti alla porta del talamo e impedisce alle ragazze, amiche della sposa, di entrare nel talamo e portare via la sposa; naturalmente, si tratta di gesti rituali, che rimandano al significato originario del matrimonio come ‘rapimento’: cf. Garzya–Roques 2000, 87-88; De Martino–Vox 1996, 1178.

6. La fonte è Heph. 7, 6 (23 Consb.), che cita il frammento come esempio di tetrametro colico catalettico.

7. Aloni 1997, 195.

8. De Martino–Vox 1996, 1176-1177.

cantarli: non si potrebbe adattarli al coro o alla lira, a meno che ci fosse un coro dialettico.

La citazione sinesiana (ammesso che il passo alluso sia proprio il canto nuziale di cui fa parte il fr. 110 V.) è interessante. Pare di capire che Sinesio – a differenza dello Pseudo-Demetrio – interpreti bene il senso del testo saffico: un canto scherzoso in cui accanto al *makarismós* c'è spazio anche per i motteggi. La nipote di Eschine e il suo promesso sposo sono un facile bersaglio di battute e facezie: lei è una civetta che pensa solo ad abiti e gioielli, lui è un avvocato figlio di una donna dalla pessima reputazione. Sinesio è spietato con lo sposo: di sua madre, che ha fatto l'etera per tutta la vita, dice che discende dalla famosa Laide; di lui, dice che non vorrebbe pagare la *gherotrophía* della madre (perché è un'etera), e invece è tenuto a farlo, dal momento che la madre è l'unico genitore certo (chi sia il padre, non si sa ...). Proprio il tono motteggiatore dell'epistola può far pensare che Sinesio si muova in una 'aura' saffica: non si limiti, cioè, a citare la preziosa glossa θυρωρός, ma abbia in mente l'intero canto nuziale.

2. Syn., ep. 146 (258, 2–7 Garzya)

ἦσαν ἄρα Αἰγύπτιοι φαρμακεῖς, καὶ οὐ πάντα Ὅμηρος ψεύδεται, ὅτε καὶ αὐτὸς ἰύγων πλήρεις ἐπιστολὰς ἐκπέμπεις ἀπ' Αἰγύπτου. Ἐλένη μὲν οὖν τὸ λαθικηδὲς φάρμακον Πολύδαμνα πόρεν Θῶνος παράκοιτις· σοὶ δὲ τίς τὸ ἀνιαρὸν δέδωκεν, ᾧ χρίσας ἔπεμψας τὴν ἐπιστολήν;

«Gli Egizi erano veramente degli stregoni, e Omero non si sbaglia in tutto, dal momento che tu stesso mi mandi dall'Egitto lettere piene di incantesimi. Il filtro consolatore a Elena lo diede Polidamna, moglie di Tono?; ma a te chi ha dato l'unguento malefico di cui hai cosperso la lettera, prima di spedirla?».

L'epistola 146 è scritta a Erculiano, compagno di studi di Sinesio ad Alessandria: è datata da D. Roques agli inizi del 399.<sup>9</sup> Come spiega Aglae Pizzone, tutta l'epistola «è giocata sul motivo della *laus epistulae acceptae* che si risolve in un insistito, duplice paragone tra il fascino della scrittura epistolare di Erculiano e il potere 'vincolante' dei filtri magici unito al seducente canto delle Sirene». <sup>10</sup> Si tratta di luoghi comuni ricorrenti nell'epistolografia tardo antica. <sup>11</sup> Nel finale l'idea della lettera come filtro, come φάρμακον o ἴυγξ, viene ampliata grazie a una raffinata reminiscenza omerica: Sinesio cita l'episodio del IV canto dell'*Odissea* in cui Elena versa nel vino un farmaco capace di placare ogni affanno; il farmaco è dono di Polidamna, moglie di Tone, e proviene da quell'Egitto in cui vi è abbondanza di φάρμακα di ogni genere e ognuno è

9. Roques 1989, 87-103, 251.

10. Pizzone 2006, 25.

11. Cf. Karlsson 1962, 94-106.

‘medico’. Sinesio si limita a citare il v. 228 del passo odissiaco, in cui è fatto il nome di Polidamna: questo deve bastare al lettore perché richiami alla memoria il modello e capisca il senso del discorso. Gli Egizi sono *φαρμακεῖς*, come dice Omero e come dimostra il caso contingente: dall’Egitto infatti provengono sia il ‘nepente’ di Elena sia le malie contenute nelle lettere di Erculiano.

Peraltro, quando Sinesio usa la formulazione *τὸ λαθικηδὲς φάρμακον* per definire il vino drogato di Elena, gioca su un’altra reminiscenza omerica, ossia il passo dell’*Iliade* 22, 83 in cui Ecuba, mostrando a Ettore la mammella con cui lo ha allattato, la definisce *λαθικηδέα μαζόν*.<sup>12</sup> Ci si può chiedere però se Sinesio non tenga conto anche del passo di Alceo (fr. 346, 3 V.) in cui il poeta, con imitazione variata di Omero, sposta l’aggettivo dal latte materno al vino.<sup>13</sup>

Alceo, fr. 346 V.<sup>14</sup>

πώνωμεν· τί τὰ λύχν’ ὀμμένομεν; δάκτυλος ἀμέρα·  
 κὰδ δ’ ἄερρε κυλίχναις μεγάλαις, ἄιτα, ποικίλαις·  
 οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Δίος υἱὸς λαθικαδέα  
 ἀνθρώποισιν ἔδωκ’. ἔγχεε κέρναις ἓνα καὶ δύο  
 πλήηαις κακ κεφάλαις, <ἀ> δ’ ἀτέρα τὰν ἀτέραν κύλιξ  
 ὠθήτω

«Beviamo! Perché aspettare le lucerne? Un dito è il giorno.  
 Prendi coppe grandi, o caro, e variopinte:  
 il vino infatti il figlio di Semele e Zeus lo diede  
 agli uomini oblio degli affanni. Riempi le coppe fino all’orlo,  
 mescolando una parte e due parti, e una coppa scacci  
 l’altra».

Sinesio sembra divertirsi a far ‘dialogare’ tra di loro i due poeti arcaici, attribuendo a Omero l’accostamento di *λαθικηδής* al vino, che è invece una novità alcaica.

3. Syn., *ep.* 66 (108, 6–9 Garzya)

ἔδόκει γὰρ οὗτος νέος τε εἶναι καὶ ῥέκτης ἀνὴρ, ἀπὸ τῆς παρὰ βασιλεῖ  
 Βάλεντι στρατείας ἦκων κατὰ χρεῖαν ἀγρῶν αἰτηθέντων ἐπιμελείας, οἷος

12. L’aggettivo compare in Omero solo in questo passo.

13. Cf. Pizzone 2006, 35: «È un epicismo ripreso già a suo tempo da Alceo (fr. 346 Voigt), dopo il quale diviene abbastanza tipico per indicare il carattere oblioso di un altro *φάρμακον* che scioglie gli affanni, il vino».

14. La fonte del frammento è Ateneo 10, 430d (vv. 1-6); 11, 480f – 481a (vv. 1-5).

ἐχθρούς τε κακῶσαι καὶ φίλους ὀνήσαι.

«Costui infatti [sc. Siderio] aveva fama di uomo giovane e dinamico: lasciato il servizio presso l'imperatore Valente, era venuto ad occuparsi delle terre che aveva rivendicato, mostrandosi capace di far male ai nemici e far bene agli amici».

L'epistola, datata da Roques al gennaio 412,<sup>15</sup> è scritta al patriarca di Alessandria Teofilo e ha per tema le complesse vicende delle chiese della Cirenaica. In un passaggio della lettera Sinesio rievoca la figura di Siderio, a suo tempo eletto – con procedimento piuttosto irregolare – vescovo di Palebisca, quando sembrava che fosse necessaria la presenza di un uomo giovane e deciso, pronto a contrastare il diffondersi dell'eresia ariana. Sinesio parla di Siderio in maniera positiva, dando spazio alla buona opinione che la gente aveva di lui: ai più Siderio appariva un νέος [...] καὶ ῥέκτης ἀνὴρ, uno senza troppi grilli per la testa e capace di schierarsi con decisione dalla parte giusta. Per esprimere questo concetto Sinesio usa l'espressione οἶος ἐχθρούς τε κακῶσαι καὶ φίλους ὀνήσαι, che si richiama a un principio (e a una massima sapienziale) molto diffuso nella poesia arcaica.<sup>16</sup> Si possono citare, per esempio, Teognide 871-872 ovvero Solone, fr. 13, 5-6 W.:

Theogn. 871-872

εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἷ μὲ φιλεῦσιν,  
τοῖς δ' ἐχθροῖσ' ἀνὴ καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι.

«[Che il cielo mi piombi addosso] se non aiuterò quelli che mi amano  
e non causerò dolore e grande pena ai nemici».

Sol., fr. 13, 5-6 W.

εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,  
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.

«Essere dolce, così, con gli amici e amaro con i nemici,  
e gli amici mi guardino con rispetto, i nemici con paura».

Interessante anche il confronto con Platone, *Menone* 71e:

αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ  
πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν

15. Roques 1989, 64.

16. Cf. De Martino–Vox 1996, 608; Aloni 1997, 15.

εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν.

«La virtù di un uomo è questa: essere capace di svolgere attività politica e svolgendola fare del bene agli amici e del male ai nemici, e stare attento a non subire lui un danno».

Peraltro, la formulazione adottata da Sinesio sembra particolarmente vicina ai vv. 14-15 del fr. 23 W. di Archiloco, dove un personaggio maschile è impegnato in un dialogo con una donna, «una sorta di precoce Artemisia».<sup>17</sup>

Archil., fr. 23, 14-15 W.

ἐπίσταμαί τοι τὸν φιλέω[τα] μὲν φιλῆειν,  
τὸν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε [κα]ὶ κακοῖ

«Sono capace di amare chi mi è amico.  
e di odiare il nemico e [fargli] del male».

Il personaggio archilocheo «sa» (ἐπίσταμαι) amare gli amici e odiare i nemici, Siderio «è capace» (οἶος [ἐστί]) di fare lo stesso; in Archiloco il danneggiamento del nemico (ἐχθρόν) è espresso da una formulazione che inizia con κακο – (e.g. κακοῖ[ς] δακεῖν Bossi), e Sinesio dice ἐχθρούς [...] κακῶσαι. Queste consonanze formali fanno pensare che l'epistolografo avesse conoscenza diretta del testo di Archiloco.

4. Syn., ep. 122 (209, 6–210, 1 Garzya)

φάραγξ δὲ αὐτῆ προμήκης τε καὶ βαθεῖα καὶ ὕλη συνηρηφής. ἀλλ' ὑπὸ τοῦ  
μηδὲν τοῖς βαρβάροις ὄπλον πολέμιον ἀπνητηκένοι καὶ τὰς δυσχωρίας  
ἐθάρρησαν· ἔμελλον δὲ πού καὶ μελαμπύγου τεύξεσθαι Φαύστου τοῦ  
διακόνου τῶν ἱερῶν.

«Una gola lunga e profonda, coperta di foreste. I barbari vi si erano insinuati audacemente, poiché in quell'aspra contrada non avevano incontrato fino ad allora nessuna resistenza: ma dovevano scontrarsi con il «culo nero» Fausto, diacono della chiesa!».

L'epistola 122 è scritta al fratello Evopzio, forse nel 405 (questa la datazione più probabile secondo Roques):<sup>18</sup> racconta un episodio della guerra contro gli Ausuriani, ossia uno scontro in cui i sacerdoti di Axum affiancati dai contadini del luogo riescono a respingere i barbari. Sinesio loda in particolare il

17. De Martino–Vox 1996, 606.

18. Roques 1989, 167.



coraggio di un diacono di nome Fausto, che affronta i nemici armato soltanto di una pietra e ne abbatte molti, trascinando i suoi alla vittoria. La lode di Fausto è introdotta dalla citazione di un verso di Archiloco, il fr. 178 W., che fa parte dell'*ainos* della volpe e dell'aquila: parla la volpe, che mette in guardia l'aquila dicendole che potrebbe incontrare qualcuno ancor più forte e violento di lei.<sup>19</sup>

Archil., fr. 178 W.

μή τευ μελαμπύγου τύχης.

«Che non ti capiti di incontrare un culonero».

I commentatori antichi spiegano che ci sono due tipi di aquile, le *μελάμπυγοι* e le *πύγαργοι*, e che le prime sono più forti.<sup>20</sup> Poi la frase passa in proverbio (Zenobio 5, 10 *μή σύ γε μελαμπύγου τύχης*; Diogeniano 6, 38 *μή μελαμπύγου τύχης*), ed è messa in rapporto con la figura di Eracle, che diventa il *μελάμπυγος* per definizione. Sinesio potrebbe avere in mente la tradizione proverbiale, ma nulla esclude che si rifaccia direttamente all'epodo archilocheo.

5. Syn., *ep.* 45 (65, 22–30 Garzya)

ὅπως οὖν αὐτὸν παραδοὺς τῷ ναυκλήρῳ πλεῖν ἀναγκάσεις εὐθὺ τῆς ἐνεγκούσης αὐτόν· ἐκείνη γὰρ ἂν αὐτοῦ καὶ ἀνάσχοιτο δικαιότερον. πλείτω δὲ δεδεμένος ἐπὶ τοῦ καταστρώματος· μὴ γὰρ εἰς κοίλην ναῦν καταβαίη, ἐπεὶ μὴ θαυμάσης εἰ συχνὰ τῶν κεραμίων ἡμιδεῆ σοι ποιήσει. εἰ δὲ ὁ πλοῦς παρατείνοιτο, καὶ μέχρι τρυγὸς ἂν ἐκροφοίη τὸν ἀνθοσμῖαν, καὶ τοὺς ναύτας δ' ἂν αὐτὰ ταῦτα ποιεῖν ἀναπέσειε· πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις καὶ πιθανώτατον τὸ κακὸν εἰς ἀπολαύσεις ἡγήσασθαι.

«Perciò, vedi di consegnarlo a un capitano, per rimandarlo al più presto alla città che l'ha messo al mondo: sia lei a sopportarlo, come è giusto. Che resti però, durante la navigazione, legato sul ponte, e non scenda nella stiva: in caso contrario, non stupirti se ti lascerà molte anfore semivuote. Se poi il viaggio dovesse prolungarsi, si scolorirebbe il vino fino alla feccia, e persuaderebbe i compagni a fare lo stesso: oltre al resto, infatti, questo farabutto è un eccellente maestro di vizi».

Di questa epistola, e del suo possibile modello archilocheo, si è occupato Garzya.<sup>21</sup> L'epistola è indirizzata al fratello Evopzio, e riguarda un *paidotribes*

19. West 1974, 133.

20. Cf. West 1989, 68.

21. Garzya 1958; Garzya 1963, 161-166.

acquistato da Sinesio ad Alessandria verso la fine del 411; dopo il suo ritorno a Cirene, Sinesio si rende conto che il *paidotribes* è un pessimo soggetto, decide di liberarsene e lo affida al fratello, residente a Ficunte (il porto di Cirene), perché lo rispedisca al più presto ad Alessandria.<sup>22</sup>

Sinesio spiega che il soggetto deve essere tenuto legato sul ponte per tutta la durata del viaggio, perché in caso contrario scenderebbe nella stiva e svuoterebbe buona parte degli orci di vino; anzi, se la navigazione durasse a lungo, si scolerebbe il vino fino alla feccia e persuaderebbe i compagni di viaggio a fare lo stesso. Nel fr. 4 W. di Archiloco il poeta si rivolge a un 'tu' invitandolo ad andare avanti e indietro tra i banchi della nave, ad attingere vino dalle anfore fino a svuotarle, e a distribuire il vino ai compagni, impegnati in una veglia di guardia.<sup>23</sup>

Archiloco, fr. 4 W.

φρα[  
 ξεινοί.[  
 δείπνον δ' ου[  
 οὔτ' ἐμοὶ ὠσαῖ[  
 ἀλλ' ἄγε σὺν κώθωνι θοῆς διὰ σέλματα νηὸς  
 φοῖτα καὶ κοίλων πάματ' ἄφελκε κάδων,  
 ἄγρει δ' οἶνον ἐρυθρὸν ἀπὸ τρυγός· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς  
 νηφόμεν ἐν φυλακῆι τῆιδε δυνησόμεθα.  
 [. . . . .]

«Forza, passa con il *kothon* tra i banchi della nave veloce, e toglì i coperchi dai *kadoi* panciuti: attingi vino rosso fino alla feccia, perché noi certo non possiamo restare sobri in questa veglia».

È abbastanza evidente che il passo di Sinesio richiama l'elegia archilochea; la situazione di fondo è la stessa (qualcuno che, a bordo di una nave, raggiunge il deposito del vino e vi attinge senza risparmio) e sono riconoscibili almeno due elementi formali che 'marcano' l'*imitatio*: il motivo dell'esortazione (ἀλλ' ἄγε κτλ. ≈ ταῦτα ποιεῖν ἀναπέσειε) e l'idea del «bere fino alla feccia» (ἀπὸ τρυγός ≈ μέχρι τρυγός). Soprattutto questo secondo punto è decisivo: non ci sono altri passi in cui ricorra il medesimo nesso, se non Teocrito 7, 70 πίομαι ... εἰς τρύγα χεῖλος ἐρείδων, dove però l'espressione riguarda il modo di svuotare

22. La lettera è databile al mese di marzo del 412 secondo Roques 1989, 57-58, 164.

23. Cf. Aloni 1981, 55-59.

la singola coppa. Nonostante i dubbi di B. Gentili,<sup>24</sup> sembra difficile non pensare a un consapevole e deliberato sfruttamento del modello.

6. Syn., *ep.* 130 (223, 2-18 Garzya)

ἀλλὰ σύγγνωθι, τειχήρης γάρ εἰμι καὶ πολιορκούμενος γράφω, τῆς ὥρας  
πολλάκις φρυκτοὺς ὄρων, καὶ αὐτοὺς ἀνάπτων καὶ αὐτὸς καὶ ἄρων τοῖς  
ἄλλοις σημεῖα. κυνηγέσια δὲ ἐκεῖνα τὰ πρόσω, οἷς ἐπ' ἐξουσίας ἐχρώμεθα  
πρότερον οὐχ ἥκιστα διὰ σέ, πάντα ἔρρει. καὶ στένομεν μεμνημένοι  
ἡβῆς τ' ἐκείνης, νοῦ τ' ἐκείνου καὶ φρενῶν. ἀλλ'  
ἵπποκρατεῖται μὲν ἅπαντα καὶ τὴν χώραν ἔχουσιν οἱ πολέμιοι, ἐγὼ δὲ ὑπὸ  
μεσοπυργίῳ τεταγμένος ὑπνομαχῶ.

ἐν δορὶ μὲν μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ' οἶνος  
Ἴσμαρικός, πίνω δ' ἐν δορὶ κεκλιμένος.

οὐκ οἶδ' εἰ μᾶλλον Ἀρχιλόχῳ προσήκοντα ἦν ταῦτα εἰπεῖν. κακὸς κακῶς  
ἀπόλοιτο Κερεάλιος, εἰ μὴ καὶ προαπόλωλε τῆς ἀράς, ὡς ἄξιός γε ἦν  
ἔργον γενέσθαι τοῦ πρώην χειμῶνος, ὃς ἐπειδὴ τὴν χώραν εἶδεν ἐν ᾧ  
κινδύνου κατέστησεν, ἠπίστησε καθάπαξ τῇ γῆ, καὶ τὸ χρυσίον ἐνθεὶς  
διαρμένους ὀλκάσιν ἐπὶ μετεώρου σαλεύει.

«Scusami, ti prego. Ti sto scrivendo dietro le mura nelle quali sono assediato;  
più volte all'ora vedo risplendere le fiaccole, e ne accendo anch'io per dare  
segnali agli altri. Quelle nostre caccie che ci portavano lontano dai pascoli, in  
piena libertà, soprattutto per tua iniziativa, ora sono tutte finite. E tra i gemiti  
richiamiamo alla memoria “quegli anni giovanili, quello spirito, quei  
pensieri”.<sup>25</sup> Ora tutto risuona degli zoccoli dei cavalli, i nemici occupano il  
paese, io sto combattendo con il sonno facendo la sentinella tra due torri.

*ἐν δορὶ la mia focaccia impastata, ἐν δορὶ il vino  
di Ismaro, e bevo appoggiato ἐν δορὶ*

Non so se tali parole si adattino più ad Archiloco che a me. Che vada in  
malora, quel farabutto di Ceriale, se già non è morto prima della mia  
maledizione! Meriterebbe di essere portato via dalla prossima tempesta.  
Appena ha visto in quale pericolosa condizione aveva ridotto la regione, ha  
finito per una volta di riporre fiducia nella terra e, imbarcato l'oro su navi  
mercantili a due vele, se ne sta all'ancora in alto mare».

24. Gentili 1965, 132 n. 1: «Il Garzya ... trova un'eco dei vv. 6-9 del fr. 5a D. nella lettera 32 Hercher di Sinesio. Purtroppo gli elementi di confronto che egli scopre non sono così puntuali e tipici da confermare la sua ipotesi».

25. Citazione dai *Demi* di Eupoli, fr. 99, 48 K-A; cf. Garzya –Roques 2000, 387 n. 25.

L'epistola è databile al mese di maggio del 405,<sup>26</sup> ed è scritta a Simplicio, a quest'epoca *magister militum praesentalis*. Sono iniziate da poco le incursioni dei Maceti e la situazione a Cirene e nella regione è molto difficile, soprattutto per la scandalosa condotta di Ceriale; Ceriale, nominato *dux Lybiarum* e arrivato nella Pentapoli nel mese di marzo, ancora in tempo di pace, si è rivelato un comandante venale, pusillanime e inetto. In poche settimane, per colpa delle sue scelte disastrose, l'esercito si è indebolito moltissimo, la situazione politica si è deteriorata, e i barbari ne hanno approfittato per intraprendere scorrerie e saccheggi. Ceriale non ha saputo far meglio che ritirarsi sulle navi della flotta, lasciando agli abitanti di Cirene il compito di difendere se stessi e la città. Sinesio descrive la sua situazione di assediato, costretto a montare la guardia di notte. La citazione del fr. 2 W. di Archiloco è introdotta allo scopo di illustrare come la situazione dello scrivente sia difficile e aspra: esplicitamente Sinesio assimila se stesso ad Archiloco.

Archiloco, fr. 2 W.

ἐν δορὶ μὲν μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ' οἶνος  
Ἰσμαρικός· πίνω δ' ἐν δορὶ κεκλιμένος.

«ἐν δορί» la mia focaccia impastata, ἐν δορί il vino  
di Ismaro, e bevo appoggiato ἐν δορί.

Il frammento, oltre che da Sinesio, ci è tramandato da Ateneo 1, 30f. La sua interpretazione è molto controversa: gli studiosi che se ne sono occupati non sempre hanno ritenuto di dover tener conto – ai fini dell'interpretazione – del contesto cui Sinesio affida la citazione; e d'altra parte anche quelli che ne hanno tenuto conto, non ne hanno tratto le stesse conclusioni.

Tentando di semplificare una storia filologica molto complessa,<sup>27</sup> si può dire che le interpretazioni prevalenti sono due. Quella tradizionale intende δορί nel senso (concreto o figurato) di «lancia»: Archiloco parla della sua condizione di soldato, di uomo che si guadagna da vivere con il mestiere delle armi o che comunque ha a che fare, in ogni momento della vita, con lo *status* del combattente. Una possibile traduzione allora sarebbe: «Nella lancia c'è per me la focaccia impastata, nella lancia il vino d'Ismaro e bevo appoggiato alla lancia». Ci sono almeno due varianti di questa interpretazione: a) ἐν δορί, nelle prime due occorrenze, sarebbe da intendere in senso concreto, in senso strettamente locativo: «appesa alla lancia è la focaccia, appeso alla lancia il

26. Roques 1989, 113, 207.

27. Un'accurata ricostruzione è offerta da Nicolosi 2005.

vino»;<sup>28</sup> b) ἐν δορί, in tutte e tre le occorrenze, non è da prendere alla lettera, ma è una metafora che allude alla condizione di soldato in armi.<sup>29</sup>

La seconda interpretazione risale, in prima battuta, a J. Davison,<sup>30</sup> il quale fa notare che: a) ἐν δορί, se si vuole che l'anafora conservi la sua efficacia, deve avere tutte e tre le volte lo stesso valore; b) ἐν δορὶ κεκλιμένος molto difficilmente può significare «appoggiato alla lancia». Davison propone, allora, di intendere ἐν δορί nel senso di «sulla nave» (e suggerisce che il distico 2 W. sia un testo poetico completo). La proposta di Davison è stata ripresa, e ulteriormente sviluppata, da B. Gentili,<sup>31</sup> che intende però δόρυ non nel senso generico di «nave» ma nel senso di «tavola della nave». Gentili collega il fr. 2 W. con il fr. 4 W.,<sup>32</sup> considerandoli frammenti della stessa elegia, e arriva a questa conclusione anche grazie al passo di Sinesio. Il ragionamento dello studioso è sintetizzabile così: Sinesio sta parlando della sua faticosa veglia notturna, in armi, nella città assediata, e cita le parole di Archiloco nel fr. 2 W. come particolarmente adatte alla sua situazione; ma di una veglia in armi, a bordo di una nave, parla esplicitamente il fr. 4 W.; dunque, è ipotizzabile che il fr. 2 appartenga allo stesso contesto (veglia in armi a bordo di una nave) e che ἐν δορὶ significhi «sul legno della nave».<sup>33</sup>

L'interpretazione di Gentili, pur ripresa da altri studiosi, è tuttora oggetto di vivace discussione. C'è però un punto sul quale Gentili ha fatto scuola e che si può considerare, in certo modo, acquisito: chi ora propone una nuova interpretazione del frammento (o ripropone, con nuovi argomenti, un'interpretazione già tentata in passato) dà per scontato di doverla giustificare anche in base a un confronto con il passo di Sinesio. Gli esiti sono peraltro diversi; vediamo alcuni esempi.

François Lasserre è molto esplicito:<sup>34</sup> «[...] je crois pleinement justifié le principe d'expliquer la situation d'Archiloque à partir de celle de Synésius». Lasserre (che accetta la collocazione 'navale' del frammento 2 W.) fa presente che Sinesio sta contrapponendo la sua serenità e felicità di un tempo alla durezza e alla miseria del presente; dunque, secondo lo studioso, nel fr. 2 W. si

28. Cf. Arnould 1980, 286; gli studiosi che sostengono questa lettura fanno riferimento all'uso, documentato dall'iconografia, di portare appeso alla lancia il sacco con le razioni della giornata.

29. Le traduzioni possono essere diverse: «armato di lancia, in servizio attivo, al mio posto, ecc.»: cf. Burzacchini 2012, 161 n. 20.

30. Davison 1960.

31. Gentili 1965; Gentili 1976.

32. Cf. Aloni 1981, pp. 62-64.

33. Come giustamente osservano Nicolosi 2005, 36, e Burzacchini 2012, 162, il prosieguo del racconto nell'epistola 130, là dove Sinesio denuncia la vigliaccheria di Ceriale (che se ne sta al sicuro in alto mare), non ha alcun rapporto con la citazione archilochea: il rifugio acquatico di Ceriale non è perciò un argomento che possa sostenere la collocazione marina del fr. 2 W.

34. Lasserre 1979, 51.

deve cogliere un riferimento nostalgico a una situazione ideale (il buon vino d'Ismaro e la focaccia pronta, da consumare con agio su un comodo sedile) ora perduta. Archiloco, per una qualche ragione, ha perso il contatto con la nave e i compagni e si rappresenta quello che aveva e che ora non ha più.

P. A. Perotti<sup>35</sup> accetta la lettura di ἐν δορὶ nel senso di «nella nave», come proposto da Davison (pur senza respingere la proposta di Gentili «sul legno della nave»); e concorda con Gentili nel ritenere che il fr. 2 W. sia la continuazione del fr. 4 W., ossia che facesse parte in origine dello stesso componimento e venisse dopo, a qualche distico di distanza. L'elegia, nella ricostruzione dello studioso, descrive una scena di vita militare, a bordo di una nave: Archiloco invita un compagno a trafugare il buon vino di Ismaro (forse riservato al comandante, comunque non destinato alla truppa), che potrà compensare la qualità non eccelsa del pane d'orzo; di qui la constatazione soddisfatta «nella nave c'è per me pane d'orzo impastato, ma nella nave c'è anche (l'assenza di μοι nel secondo *colon* è assai significativa, a giudizio di Perotti) vino d'Ismaro, e quindi bevo coricato nella nave». La scena si svolge probabilmente di giorno, come lascerebbe intendere δεῖπνον al v. 3. In che consiste, allora, il collegamento con la situazione descritta da Sinesio? Perotti ritiene che i due scenari non debbano necessariamente essere identici: anzi, proprio la formulazione usata («non so se tali parole si adattino più ad Archiloco che a me») lascia intendere che tra essi c'è, sì, una qualche rassomiglianza, ma c'è anche una sostanziale differenza.

D. Arnould<sup>36</sup> riassume le varie posizioni, per concludere che ἐν δορὶ significa «armato di lancia». Lo studioso ritiene però che il frammento non contenga un'esaltazione della vita militare (o comunque un apprezzamento dei piaceri che la vita militare concede al soldato), ma abbia una punta ironica, contenuta in κεκλιμένος. Ossia, pur armato di lancia, il poeta quando beve il vino d'Ismaro si allunga sulla schiena e si addormenta, come il Ciclope odissiaco. Questa sfumatura ironica è confermata, secondo Arnould, dal testo di Sinesio. Sinesio infatti, subito prima di citare i versi archilochei dice di sé ἐγὼ δὲ ὑπὸ μεσοπυργίῳ τεταγμένος ὕπνομαχῶ: si presenta, cioè, come uno che deve lottare per non addormentarsi. Perciò Sinesio non intende dire che i versi di Archiloco si adattano alla sua situazione più ancora che a quella del poeta, ma piuttosto che essi sono altrettanto fuor di luogo in bocca ad Archiloco quanto sono fuor di luogo per lui.

Come si può vedere, questi tre studiosi affrontano il fr. 2 W. di Archiloco con strumenti interpretativi molto personali, e una volta definita una loro lettura del testo 'tirano la giacca' a Sinesio per far tornare i conti, cioè per far dire a Sinesio qualcosa che non contraddica le loro ipotesi.

35. Perotti 1985.

36. Arnould 1980.

Torniamo a Gentili e tentiamo di ricostruire, nei singoli passaggi, in che modo la sua lettura dei due frammenti archilochei metta a partito il contesto evocato da Sinesio. I passi fondamentali dell'argomentazione di Gentili sono questi: Sinesio è impegnato in una veglia d'armi, faticosa e ingrata; trova che la sua situazione è molto simile a quella di Archiloco, e cita il fr. 2 W.; dunque, la scena del frammento 2 W. è una veglia d'armi, faticosa e ingrata; ma anche la scena del fr. 4 W. è una veglia d'armi, a bordo di una nave, una veglia confortata da abbondanti libagioni di vino rosso; di vino si parla anche nel fr. 2 W.; allora, dal momento che il fr. 2 W. e il fr. 4 W. hanno in comune il tema della veglia d'armi e il tema del vino, si può pensare che facciano parte della stessa elegia; se è così, anche il fr. 2 W. è ambientato a bordo di una nave, e allora l'interpretazione di ἐν δούρῳ nel senso di «sul legno della nave» risulta ulteriormente rafforzata.

Che la si condivida o no, la linea argomentativa di Gentili è molto chiara. L'ipotesi di Garzya, secondo la quale anche l'epistola 45 di Sinesio rimaneggia i materiali contenuti nel fr. 4 W. di Archiloco, va a sostegno – di fatto – della lettura che del fr. 2 W. dà Gentili: se è vero, infatti, che i fr. 2 e 4 W. provengono dalla stessa elegia, è comprensibile che Sinesio ne citi due diversi passaggi, in due diverse epistole. Naturalmente, nulla impedisce che Sinesio possa citare due diverse elegie di Archiloco; però, di norma gli intellettuali tardo antichi quando citano i poeti arcaici attingono le loro citazioni da un numero ridotto, e ricorrente, di testi e di passi.

## Bibliografia

- Aloni 1981 = A. Aloni, *Le Muse di Archiloco*, Copenhagen.
- Aloni 1997 = *Saffo. Frammenti*, a cura di A. Aloni, Firenze.
- Arnould 1980 = D. Arnould, *Archiloque et le vin d'Ismaros* (Fr. 2 Diehl = 2 West = 7 Lasserre-Bonnard), «Rev. Phil.» 54, 284-294.
- Burzacchini 2012 = G. Burzacchini, *Citazioni dotte come espediente retorico nell'Epistola 130 Garzya-Roques di Sinesio*, in U. Criscuolo (a c. di), *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme*, Napoli, 157-168.
- Davison 1960 = J. A. Davison, *Archilochus fr. 2 Diehl*, «Classical Review» 74, 1-4.
- De Martino–Vox 1996 = *Lirica greca*, a c. di F. De Martino e O. Vox, I-III, Bari.
- Garzya 1958 = A. Garzya, *Una variazione archilochea in Sinesio*, «Maia» 10, 66-71.
- Garzya 1963 = A. Garzya, *Studi sulla lirica greca da Alcmane al primo Impero*, Messina-Firenze.
- Garzya 1979 = *Synesii Cyrenensis Epistolae*, A. Garzya recensuit, Romae.
- Garzya 1983 = A. Garzya, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli.
- Garzya 1989 = *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, a c. di A. Garzya, Torino.
- Garzya–Roques 2000 = *Synésios de Cyrène. Correspondance. Lettres*, texte établi par A. Garzya, trad. et comm. par D. Roques, I-II, Paris.
- Gentili 1965 = B. Gentili, *Interpretazione di Archiloco fr. 2 D. = 7 L.-P.*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 93, 129-134.
- Gentili 1976 = B. Gentili, *Nota ad Archiloco, P.Col. 7511; fr. 2 Tard., 2 West*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 21, 17-21.
- Karlsson 1962 = G. Karlsson, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine: textes du Xe siècle analysés et commentés*, Uppsala.
- Lasserre 1979 = F. Lasserre, *Archiloque Fr. 2 West*, «Grazer Beiträge» 8, 49-56.
- Nicolosi 2005 = A. Nicolosi, *La frustrazione del guerriero in armi, ovvero il simposio negato* (*Archil. Fr. 2 W<sup>2</sup>*), «Prometheus» 31, 35-40.
- Perotti 1985 = P. A. Perotti, *Archiloco fr. 2 D.* «Giornale Italiano di Filologia» 16, 223-231.
- Pizzone 2006 = A. M. V. Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano.
- Roques 1989 = D. Roques, *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles.
- West 1974 = M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York.
- West 1989 = *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati (editio altera aucta atque emendata)*, I, Oxford.



## Tracce plutarchee in Sinesio

Giuseppe Lozza

Plutarco appartiene a quei non molti autori greci che non vennero mai dimenticati: la mescolanza di erudizione e piacevolezza, l'ampiezza dei suoi orizzonti ne fecero una lettura privilegiata e apprezzata sui fronti più vari. Filosofi, storici, biografi, moralisti, letterati, semplici poligrafi trovarono immancabilmente nelle sue pagine qualche spunto interessante. È noto come Sinesio rinvenisse una sorta di padre spirituale e modello letterario soprattutto in Dione di Prusa, che di Plutarco fu quasi coetaneo e che ai suoi occhi incarnava in modo perfetto l'indispensabile sintesi di retorica e filosofia: il *Dione* sinesiano documenta nel modo più intenso questa filiazione. È pur vero, però, che il Crisostomo fu prevalentemente retore, anche se di alto profilo e influenzato in qualche misura dallo stoicismo; dunque a Sinesio non poteva bastare completamente tale orizzonte, tutto sommato angusto, e infatti non mancò di dissentire in qualche caso da lui. I tre autori furono per altro accomunati dalla medesima origine sociale: tutti appartenevano a quell'aristocrazia di provincia, che dovette progressivamente subire il peso sempre maggiore della fiscalità imperiale, ma dalla quale il governo romano seppe trarre anche i suoi funzionari più capaci e nello stesso tempo si vide sollecitato a non trascurare completamente la periferia a esclusivo vantaggio di un avido centralismo. Tutti e tre si fecero portavoce di quest'ultima esigenza, sia pure in modi e in misura diversi. Dione dovette sperimentare la durezza del potere negli anni di regno di Domiziano, ma poi, come Plutarco, fece in tempo a vivere la pace e la prosperità degli anni di Nerva e di Traiano. Sinesio, tre secoli più tardi, si trovò a subire in prima persona la precarietà di una situazione ormai gravemente compromessa, e la separazione – ancora embrionale ma destinata a diventare irreversibile – fra la *pars Orientis* e la *pars Occidentis* dell'Impero, dove ormai i barbari germani si erano infiltrati nella burocrazia e nell'esercito, e dove, soprattutto, il conflitto fra l'antico politeismo e il cristianesimo, pur trionfante, non si era ancora placato. E l'aristocratico di Cirene, per natura incline a una vita comoda e appartata, si rivelerà in circostanze drammatiche uomo d'azione così efficace e autorevole da essere acclamato vescovo di Tolemaide, lui neoplatonico per formazione e convinzione, simbolo vivente di quel connubio fra filosofia e cristianesimo che

caratterizzò alcune fra le menti più brillanti di quel tormentatissimo quarto secolo.

Nella sua produzione Plutarco non viene mai citato per nome, ma questo non deve sorprendere chi sappia come gli autori antichi e tardoantichi quasi mai citassero le loro fonti; a dire il vero, nell'*ep.* 136 Garzya-Roques, indirizzata al fratello, Sinesio cita «la coppia di sapienti plutarchei (ἡ ζυγοῖς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων)», miseri epigoni della grande tradizione filosofica ateniese, di cui al suo tempo rimaneva soltanto il nome. Allusione alquanto criptica in cui qualche esegeta ha voluto scorgere il figlio e il genero di Plutarco di Cheronea; ma è una soluzione molto improbabile: più plausibilmente, Sinesio avrà voluto alludere a Plutarco di Atene e al suo discepolo Siriano, entrambi neoplatonici vissuti al tempo del retore cirenese.<sup>1</sup> È indubbio però che i punti di consonanza sembrano più frequenti soprattutto nell'epistolario – forse la parte più interessante, certo la più godibile, dell'intera opera sinesiana – e nel *De providentia*, in cui, come vedremo, Sinesio riprende il mito di Iside e Osiride che tanto aveva interessato Plutarco; altri passi dove si possono rinvenire probabili reminiscenze plutarchee sono contenuti nel *De insomniis* e in quel *divertissement* sofisticato che è l'*Elogium calvitii*, meno disimpegnato però di quanto possa sembrare a prima lettura, perché anche lì Sinesio non rinuncia a spunti di carattere filosofico che gli stavano molto a cuore. E occorre aggiungere che egli si mostra più interessato agli scritti morali che alle *Vite*, dato che nella sua stessa produzione l'interesse per il passato storico sembra alquanto ridotto. Plutarchea sembrerebbe ragionevolmente l'aperta ostilità nei confronti della superstizione, di quella δεισιδαιμονία, a cui il saggio di Cheronea aveva dedicato un opuscolo giovanile ma già molto ben strutturato: anche per Sinesio come per Plutarco, la δεισιδαιμονία è una falsa virtù, un'empietà che si tinge di virtù ma non lo è affatto; come ogni vizio, ἀρετῆς προσωπεῖον περικειμένη, essa è in realtà il terzo grado dell'empietà.<sup>2</sup> Al contrario di Plutarco, però, egli non insiste sullo schema ternario, di impronta aristotelica e più precisamente teofrastea, che vedeva questo fenomeno religioso come difetto per eccesso rispetto alla vera religiosità (εὐσέβεια), ma in sostanza lo presuppone, dato che il contesto non richiedeva di soffermarsi su una vera e propria trattazione teorica: in una lettera già molto lunga e tutta dedicata alle convulse vicende che determinarono la sua elezione episcopale, Sinesio non poteva se non definire velocemente quell'atteggiamento popolare che a lui sembrava appunto nient'altro che superstizione. L'impegnativo scritto, indirizzato al patriarca Teofilo e databile forse al 411, denuncia una situazione agitata da controversie ecclesiastiche in Eritro, una cittadina della Pentapoli ai confini con il deserto libico, poco incline

1. Cf. *Synésios, Correspondance*. Tome III, a c. di A. Garzya e D. Roques, Paris 2003, 397 n. 17, dove sono citate e discusse le varie interpretazioni.

2. *Ep.* 66, 168: τὸ τρίτον ... τῆς ἀθείας εἶδος.

a rispettare l'autorità patriarcale che Sinesio tentava invece di far valere. Possiamo immaginare quale fosse il suo disappunto nel dover risolvere contese assai meschine: in tutta la lettera emergono, insieme a qualche tocco di *amplificatio* retorica, il suo grande equilibrio, la sua moderazione di uomo pratico e sensato, in base ai quali egli non può che definire δεισδαιμονία l'atteggiamento prevaricante che si ammantava di zelo religioso per coprire interessi molto mondani. Il punto di contatto fra il testo sinesiano e quello plutarco si può ravvisare nella valutazione sulla sostanziale falsità di tale atteggiamento: anche il superstizioso, afferma Plutarco, se ne avesse il coraggio, vorrebbe essere ateo;<sup>3</sup> allo stesso modo, nel contesto della lettera di Sinesio, si denuncia un comportamento solo apparentemente impregnato di religiosità, ma in sostanza del tutto profano nella sua avida spregiudicatezza. Per il resto, la trattazione di Plutarco mette in risalto soprattutto la viltà, la debolezza morale e pratica del δεισδαίμων, mentre Sinesio condanna invece l'audacia arrogante dei litiganti che deve tentare di rappacificare: il medesimo termine è dunque usato in una prospettiva molto diversa da quella del suo probabile modello, secondo una modalità peculiare agli autori tardoantichi, che, pur rifacendosi ai modelli di un passato più o meno lontano, li risemantizzano in tutto o in parte. Più che δεισδαιμονία, il comportamento degli ecclesiastici di Eritro si vorrebbe dunque definire, nella prospettiva sinesiana, αὐθάδεια, ὕβρις.

Sinesio risponde, in un certo senso, a Plutarco in *De insomniis* 13, insistendo sull'efficacia benefica dei sogni, che avvertono l'uomo non solo di eventuali pericoli ma anche e soprattutto lo incoraggiano prospettandogli speranze che poi egli, una volta sveglio, troverà l'ardire di realizzare: esattamente il contrario dell'effetto paralizzante che, secondo il plutarco *De superstitione*, la δεισδαιμονία esercita sull'infelice superstizioso, mai libero spiritualmente neppure di notte, perché anche mentre dorme è agitato da terribili paure e da spettri orrendi considerati, anche al risveglio, come del tutto reali, e vive tormentosamente, quindi, sia di notte che di giorno.<sup>4</sup>

Si è detto già come pochissime siano le reminiscenze dalle *Vite*: pochissime, ma non del tutto assenti. Nella *ep.* 56, breve lettera indirizzata al fratello Euoptio forse fra il 395 e il 399, Sinesio, ancora a Cirene, manifesta il desiderio di recarsi ad Atene, per non sentirsi più finalmente inferiore ai suoi concittadini che già ci erano stati, i quali, afferma Sinesio, per avere visto l'Academia, il Peripato e la Stoa Pecile, «si aggirano fra noi come se fossero semidèi in mezzo a muli» (ἀναστρέφονται δὲ ἐν ἡμῖν ὡσπερ ἐν ἡμίονοις ἡμίθεοι); un'espressione spiritosa e allitterante, forse proverbiale, in cui però sembra non inverosimile scorgere l'eco di *Alex.* 51, 4-5: Alessandro, nel bel mezzo della sua aspra contesa verbale con Clito, che l'aveva rimproverato di

3. Cf. *superst.* 170 F.

4. Cf. *superst.* 165 EF.

dare la precedenza sui Macedoni ai barbari persiani, si rivolge a due cortigiani con queste parole di scherno volte a relativizzare, anzi a umiliare, la presunta superiorità macedone: «Non vi sembra che i Greci passeggino fra i Macedoni come semidèi in mezzo ad animali?» (οὐ δοκοῦσιν ὑμῖν οἱ Ἕλληνες ἐν τοῖς Μακεδόσιν ὡσπερ ἐν θηρίοις ἡμίθεοι περιπατεῖν;). La consonanza fra il passo sinesiano e quello plutarcheo sembra in questo caso evidente, data anche la similarità della prospettiva: pure per Sinesio il senso di superiorità mostrato da quei concittadini non ha ragion d'essere, come per Alessandro quello dei Macedoni; ovvio che il tono sinesiano si mantenga sul piano di un piacevole gioco di reminiscenza letteraria, senza l'aggressività che spira dal passo plutarcheo. Fonte plutarchea ha probabilmente la citazione del comportamento di Temistocle nell'*ep.* 93 a Esichio, un amico di Cirene, al quale Sinesio chiede un favore per la famiglia acquisita del fratello, ricordandogli che Temistocle «declinava ogni carica nella quale i suoi amici non avessero avuto nulla di più dei forestieri».<sup>5</sup> Qui la notizia corrisponde esattamente a quanto Plutarco narra in *Aristid.* 2, 4, dove la parzialità di Temistocle è messa svantaggiosamente a confronto con l'onestà scrupolosa di Aristide, che mai si era curato dell'appoggio di una potente cerchia di amici come invece aveva fatto il suo rivale. Ancora una volta, la prospettiva sinesiana permette di alludere al passo plutarcheo ma nello stesso tempo di piegarlo, anzi rovesciarlo, a fini più modesti e squisitamente personali: Sinesio non chiede appoggi o favori per se stesso, quanto un provvedimento di sgravî fiscali per la suocera del fratello; lungi dal rifarsi retoricamente a un passato lontanissimo, la situazione è assai realistica, dato che il peso della tassazione ricadeva sempre più pesantemente sul ceto dei *curiales* a cui lo scrittore e il suo *entourage* appartenevano.<sup>6</sup>

Altra probabile reminiscenza plutarchea si può rinvenire nell'*ep.* 3, indirizzata al fratello ma non databile, là dove Sinesio cita un *λογογράφος* a proposito della genealogia di Laide, la nota cortigiana di quarto secolo a. C., di cui viene appunto ricordata l'origine servile: qui il raffronto non può che condurre a Plutarco, *Nic.* 15, 4. Appena Alcibiade ebbe abbandonato la flotta ateniese in Sicilia, Nicia prese il comando supremo e compì il periplo dell'isola, ma si limitò ad attaccare Iccara, una fortezza di poco conto; e in quell'occasione, narra il biografo, fu catturata Laide, ancora giovanissima, e portata nel Peloponneso: λέγεται καὶ Λαΐδα τὴν ἐταίραν ἔτι κόρην ἐν τοῖς αἰχμαλώτοις παραθεῖσαν εἰς Πελοπόννησον κομισθῆναι. Di questa notizia Plutarco è infatti, prima di Sinesio, l'unica fonte a noi nota. Una notevole concordanza verbale si ravvisa in *ep.* 137, dedicata al compagno di studi e amico

5. Cf. *Sinesio, Opere* a c. di A. Garzya, Torino 1989, 238.

6. In proposito non esistono più dubbi: cf. D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987, 128.

Erculiano e relativamente giovanile.<sup>7</sup> Sinesio ricorda un precetto fondamentale dell'epistolografia tardoantica, quello della *συντομία* (*brevitas*), e di una certa riservatezza disimpegnata, tale da escludere dal commercio epistolare argomenti troppo speculativi.<sup>8</sup> Egli ritorna con il pensiero agli anni del comune studio alla scuola di Irazia, e alla pronta confidenza che l'amico gli aveva ispirato e che l'aveva spinto a rivelare a lui, pur conosciuto di recente, il suo pensiero filosofico; questo egli vorrebbe approfondire, ma sa che per lettera ciò risulterebbe improprio: τὸ γὰρ τῆς ἐπιστολῆς πρᾶγμα οὐκ ἐχέμυθον, ἀλλὰ φύσιν ἔχει τῷ περιτυχόντι προσδιαλέγεσθαι. Come giustamente commenta A. Garzya, la segretezza dei contenuti filosofici era raccomandata soprattutto dai pitagorici, e di conseguenza dai loro continuatori tardoantichi, ma anche da un neoplatonico come Giamblico intriso di pitagorismo; e ancora una volta ci soccorre la testimonianza di Plutarco: Numa, re filosofo e pio per eccellenza, vuole temperare la durezza guerriera della Roma arcaica ereditata da Romolo con provvedimenti legislativi e con rituali più miti, non esclusa una certa qual riverenza superstiziosa nei confronti della divinità (ὑπὸ δεισιδαιμονίας):<sup>9</sup> tutto ciò dovuto, secondo il biografo, all'influsso di Pitagora, nonché al culto delle Muse, fra le quali Numa istruì i Romani a venerare soprattutto Tacita, la musa del silenzio, e Plutarco commenta: ὅπερ εἶναι δοκεῖ τὴν Πυθαγόρειον ἀπομνημονεύοντος ἐχεμυθίαν καὶ τιμῶντος.<sup>10</sup> Alla medesima immagine Sinesio ritorna nell'*ep.* 142, sempre rivolta a Erculiano e strettamente legata alla precedente: egli riconosce la propria debolezza, che lo allontana parecchio dagli eroi, anche se forse potrebbe imitare la loro riservatezza taciturna, πλὴν ὅσον μιμητὴς εἶναι τῆς ἐχεμυθίας ἠὲ ξάμην.<sup>11</sup> Anche qui sono in gioco la frequenza e la profondità di contenuti dello scambio epistolare fra i due amici.

Letterale è la citazione da Plut. *Phoc.* 1, 2, a proposito della passata grandezza di Atene – un tema che, come abbiamo visto, Sinesio riprende più volte –, di cui restano solo le tracce nei suoi edifici, come di una vittima sacrificale di cui rimangano soltanto la lingua e le viscere, καθάπερ ἱερείου διαπεπραγμένου γλῶσσα καὶ κοιλία μόνον ἀπολείπεται. In Plutarco queste parole sarebbero state pronunciate da Antipatro sul conto di Demade, ormai vecchio e inutile dopo una vita spesa a compiacere i sovrani macedoni tradendo la sua stessa città, Atene per l'appunto. Sinesio riprende il dettato plutarcheo variandolo appena: ἱερείου διαπεπραγμένου τὸ δέσμα λείπεται γνώρισμα τοῦ

7. Garzya, *Opere*, cit., 330, la data fra il 393 e il 399, anni in cui Erculiano si trovava ad Alessandria.

8. Anche per ragioni precauzionali, perché le lettere venivano affidate a qualche intermediario, della cui segretezza non si poteva sempre essere certi, e neppure del fatto che andassero a destinazione.

9. Cf. *Num.* 8, 3.

10. Cf. *Num.* 8, 6.

11. Cf. *ep.* 142, 7.

πάλαι ποτὲ ζῶου, ma l'ipotesi rimane evidente, e certo il destinatario della lettera era perfettamente in grado di apprezzare la citazione colta.

L'ultima reminiscenza dalle biografie plutarchee ravvisabile nell'epistolario è tratta dalla vita di Temistocle, in un'altra lettera indirizzata a Erculiano, *l'ep.* 144, non databile. Come molte altre, essa rappresenta un biglietto di raccomandazione a vantaggio di un amico, che in questo caso è anche il latore della missiva. In procinto di impegnarsi direttamente nell'attività politica per la sua città, Sinesio vuole assicurarsi l'appoggio di personaggi ragguardevoli, fra i quali il cristiano Isidoro di Pelusio, qui chiamato «il tuo sacro amico diacono» (τὸν ἱερὸν ἑταῖρον τὸν διάκονον), a cui Sinesio raccomanda di prepararsi «a affrontare l'avversario cavaliere»: γυμναζέσθω πρὸς ἀνταγωνιστὴν ἵππεά. La metafora agonistica sembra riprendere *Them.* 25, 1, dove Plutarco accenna ai cavalli di Ierone pronti a gareggiare a Olimpia, ἵππους ἀγωνιστάς.

Ma le consonanze più notevoli fra Sinesio e Plutarco si rinvencono indubbiamente nell'opuscolo *De Aegyptiis*, che reca nella tradizione manoscritta il sottotitolo *De providentia*. In forma quasi romanzesca si narra la vicenda di Osiride e del malvagio fratello Tifone, che tentò di contendergli il regno d'Egitto, dapprima vittorioso ma poi rovinosamente sconfitto. Questa esile trama è il travestimento allegorico di convulse vicende politiche di cui Sinesio stesso fu almeno in parte testimone quando dovette recarsi a Costantinopoli, dove rimase suo malgrado per tre anni, dal 399 al 402,<sup>12</sup> per donare ad Arcadio l'*aurum coronarium* ma soprattutto per chiedere sgravî fiscali a favore di Cirene. In tal senso, questo opuscolo è strettamente legato e forse di poco posteriore al *De regno*, anche nella polemica contro l'intervento dei barbari germani nell'impero romano, ormai unito solo di nome, ma *de facto* sul punto di separarsi definitivamente in due metà, orientale e occidentale. Non è dunque casuale che nel racconto il malvagio Tifone si serva dell'aiuto dei barbari, che Sinesio, alla fine del primo libro, designa come «dupi» (gli Unni) e come «leoni» (i Goti), e che la congiura contro Osiride venga organizzata con l'aiuto della moglie del comandante in capo dell'esercito egizio, una donna scitica, per caratterizzare la quale Sinesio ricorre a tutti i *loci communes* della misoginia antica e che, in quanto scita, appariva barbara per eccellenza, poiché i Greci davano spesso quell'appellativo a tutti quanti i popoli barbari. In Osiride tutti gli interpreti sono ormai concordi nell'identificare Aureliano, amico di Sinesio e *praefectus praetorio Orientis*, mentre in Tifone il fratello di lui Cesario, oppure – secondo alcuni – Gainas, da semplice soldato assunto alla carica di *magister utriusque militiae*, e capo dei Goti che si ribellarono al debole e giovanissimo imperatore Arcadio nel 400; ma con la prima interpretazione il contrasto fra i due fratelli sembrerebbe meglio corrispondente alla trama del racconto. La scelta di tale

12. Questa almeno è la datazione più probabile.

allegoria riflette il prestigio di cui nel mondo greco, fin dall'età arcaica, godette l'Egitto con la sua cultura e la sua religione antichissima; e il precedente letterario più immediato si può rinvenire facilmente nel *De Iside et Osiride*, molto probabilmente ben noto a Sinesio. I due autori sono in fondo legati da molti elementi comuni: entrambi gentiluomini di campagna, *bonnêtes hommes*, spesero però le loro energie al servizio delle proprie città d'origine, meno Plutarco e più Sinesio; la loro formazione culturale li portò ad apprezzare la filosofia platonica e un'etica che privilegiasse un accorto equilibrio morale, quella *μετριοπάθεια* stoica che però in fondo poco si distingueva dalla *μεσότης* aristotelica, e in ciò essi non si discostavano dall'ecllettismo dominante negli ultimi secoli del paganesimo. Certo, l'esistenza di Sinesio fu assai più tormentata di quella del Cheroneo, perché ben diversi furono i tempi in cui l'uno e l'altro vissero. Ma la lettura degli scritti sinesiani – esperienza molto piacevole anche per il lettore di oggi – rivela un saggio equilibrio non molto lontano da quello che domina i *Moralia* plutarchei. Date queste premesse, le finalità dei due scritti sono però completamente diverse: l'opuscolo plutarcheo rivela interessi storico-religiosi e antiquari, mentre il *pamphlet* sinesiano ha, come si è detto, precisi agganci con la realtà contemporanea e forse anche il desiderio, pur prudentemente velato, di influire su di essa. Il ruolo di Iside, la sposa-sorella di Osiride, viene perciò completamente trascurato da Sinesio, mentre nell'opuscolo plutarcheo esso riveste un'importanza primaria, e anche Osiride è solo un principe reale, non più il dio della morte e della rinascita, non più il dio dell'Oltretomba che promette la salvezza ai suoi fedeli. Tuttavia la caratterizzazione di Osiride e di Tifone risponde ai medesimi stilemi, e in entrambi gli autori la contrapposizione fra bene e male non potrebbe essere più netta. In Plutarco la molteplicità degli elementi che entrano in gioco e l'interesse prevalente per l'eziologia dei riti legati alle divinità egizie risultano quasi dispersivi, mentre Sinesio trascura completamente questi elementi ed è assai più stringato e unitario nella sua narrazione. Ma vediamo qualche esempio concreto. Innanzi tutto, la caratterizzazione univocamente positiva di Osiride rispetta quella plutarchea, dove egli è l'opposto di tutte le forze del male, è la luce del sole, è la giustizia, il signore delle forze naturali benefiche, ancor più della divinità che muore e regna sui morti, com'era tradizione nella religione e nel culto egizi. All'opposto, Tifone è allegoria della tracotanza, del disordine, delle forze disgregatrici nella natura e nella società umana;<sup>13</sup> in ciò entrambi gli autori avevano facile gioco nell'etimologia del nome proprio, che suggeriva l'immediata connessione con *τῦφος*, ossia appunto con la tracotanza, la superbia, che tutta l'etica classica e la filosofia ellenistica condannavano senza appello; del resto, la lunga fortuna letteraria di Tifone era cominciata con

13. È interessante ricordare come in Temistio, *or.* 2, 34 A, Tifone sia identificato senza esitazione con il dominio dei barbari.

Esiodo,<sup>14</sup> Eschilo<sup>15</sup> e Pindaro.<sup>16</sup> Specularmente, Plutarco etimologizza il nome di Osiride come derivante da ὄσιος e ἱερός).<sup>17</sup> In Plutarco, però, i due sono soltanto fratellastri, perché Tifone, corrispettivo dell'egizio Seth, nacque da Rea e Crono, mentre Osiride da Rea e Helios;<sup>18</sup> entrambi sono considerati dèmoni, ma Osiride e Iside vennero, secondo Plutarco, assunti fra gli dèi. In Sinesio non c'è traccia di demonologia, ed egli potenzia il contrasto innovando il mito e immaginandoli fratelli, entrambi figli del re Tauro, e avendo cura di aggiungere: «le anime sono o “nobili o ignobili”, e così può accadere che un Libico sia congiunto di un Parto e che al contrario quelli che noi chiamiamo fratelli non sieno per nulla legati da parentela di anime».<sup>19</sup> Osiride è dipinto secondo l'immagine del *puer senex*, ossia di colui che, fin dall'infanzia e dall'adolescenza, unisce al vigore fisico del giovane la prudenza e la saggezza dell'uomo adulto. Analogo è il dettato di Plutarco (356 AB), che definisce Osiride μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης figlio di Helios (355 E) preannunciato al mondo da un misterioso oracolo tebano di Zeus.<sup>20</sup> Ben presto, egli si accinge a civilizzare gli Egizi, insegnando loro a coltivare i campi, a rispettare le leggi e a venerare gli dèi (356 B); poi percorre il resto della terra, attirando a sé tutti i popoli non con la violenza, ma con una dolce persuasione, con il canto e ogni sorta di musica: per questo, continua Plutarco, i Greci l'hanno assimilato a Dioniso;<sup>21</sup> ma, potremmo aggiungere noi, tale figura divina presenta notevoli analogie anche con Eracle uccisore di mostri e civilizzatore.

In realtà più diffusa e colorita appare la caratterizzazione del fratello malvagio Tifone, supremo esempio di brutalità, disonestà, lussuria e soprattutto rozzezza incolta, ma anche di incoerenza e incostanza: due tratti negativi, questi ultimi, che lo caratterizzano in antitesi al saggio stoico e neoplatonico, e lo privano del controllo di se stesso e degli altri, rendendolo incapace di assolvere adeguatamente a qualsiasi funzione pubblica; e da questo punto di vista, come è stato giustamente rilevato,<sup>22</sup> il Tifone sinesiano appare anche antitesi del legittimo e benefico βασιλεύς e invece incarnazione del τύραννος quale ormai veniva inteso in età tardoantica e bizantina: anche Temistio,

14. Cf. *Theog.* 820-68.

15. Cf. *Aesch. Pr.* 351-72.

16. Cf. *Pyth.* 1, 16-28.

17. Cf. *Is. et Os.* 375 E.

18. Cf. *Is. et Os.* 351 F, 355 F-356 A.

19. Cf. *Sinesio, Opere*, cit., 457 (la traduzione, qui e altrove, è di A. Garzya).

20. In tutto questo passo, Plutarco si lancia in una spericolata *interpretatio Graeca* delle divinità egizie, che ovviamente manca completamente nel testo sinesiano.

21. Ed è anche assimilabile all'Oceano, in quanto signore dell'acqua e dell'umido elemento fecondante e origine di tutte le cose (364 D), di cui egli sarebbe ἀπορροή (365 B). In generale, per l'azione benefica attribuita a Osiride cf. anche 356 B.

22. Cf. A.V.M. Pizzone, *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene. TAXIS e EUKOSMLA*, I, «Prometheus» 27 (2001) 73-92 (soprattutto 84-86); II, *ibid.* 175-186.



qualche anno prima, si era servito della mitologia tifonia per condannare l'usurpatore Magnenzio e esaltare Costanzo II. Ciò significa che lo scritto sinesiano va letto su un doppio registro: il riferimento immediato è al dissidio fra Aureliano e Cesario, ma più latamente esso mira a mettere in evidenza l'ideologia imperiale, che viene ribadita esplicitamente nel *De regno*, il βασιλικός λόγος rivolto ad Arcadio. Comunque, nel racconto sinesiano, Tauro, il padre loro, «re, sacerdote e filosofo», e secondo gli Egizi anche dio, avvedendosi di tutto ciò e rendendosi conto dell'approssimarsi della morte, decide di preparare la successione al trono per il saggio Osiride: un momento a cui Sinesio dedica ampio spazio e che presenta, certo non casualmente, forti analogie con il cerimoniale dell'elezione imperiale tardoromana e bizantina: un'elezione a cui partecipano essenzialmente i militari e i sacerdoti,<sup>23</sup> nonché gli dèi egizi stessi, che, in questo caso, si pronunciano immediatamente a favore di Osiride, prima ancora che abbia luogo la votazione vera e propria. Una volta eletto, Osiride rifiuta la proposta di scacciare il fratello, sebbene il padre lo incoraggi in questo senso con argomentazioni che costituiscono una vera e propria lezione di filosofia neoplatonica.<sup>24</sup> Al nome di Osiride nella scrittura geroglifica appartiene, secondo Plutarco, «il disegno di un occhio e di uno scettro», e il suo nome stesso lo indicherebbe come il dio dai molti occhi;<sup>25</sup> e il simbolo dell'occhio ritorna, potenziato, in Sinesio, che ricorda del dio «l'immagine misterica recante due coppie di occhi, delle quali la inferiore deve chiudersi quando la superiore stia guardando, e quando questa si chiuda quella passa a sua volta a guardare. Considera che questo è l'enigma della teoria e della prassi».<sup>26</sup> Preciso riscontro plutarcheo trova anche la menzione degli eroi custodi dell'umanità (ἡρώων φύλον ἱερὸν ἐπιμελὲς ἀνθρώπων): in *Is. et Os.* 361 B. Plutarco infatti chiama in causa esplicitamente la demonologia di Senocrate, parlando di dèmoni malvagi e dèmoni buoni, che sono φύλακας ἀνθρώπων, secondo il dettato già esiodeo,<sup>27</sup> e che in *De defectu oraculorum* 415 A vengono senz'altro definiti come intermediari fra gli dèi e gli uomini, secondo il celebre spunto platonico del *Simposio*.

Altro raffronto puntuale è l'utilizzo dell'immagine dei due orci, ossia la citazione di *Il.* 24, 527-530, rispettivamente nel *De insomniis* 8 e nel *de providentia*

23. Si veda, anche a questo proposito, tutto l'ampio contributo, già citato, di Pizzone. Fra l'altro, Sinesio ha cura di ricordare come gli stranieri, anche mercenari, fossero esclusi dalla possibilità di votare: questo in coerenza con la sua avversione per i barbari. Non a caso, «porcari e stranieri, massa sciocca e numerosa», avrebbero sostenuto lo stolto Tifone. Tutto questo episodio presenta strette consonanze con Plut. *Is. et Os.* 354 BC.

24. Garzya segnala, ad esempio, Plot. 1, 6, 9, 41; e la complessa gerarchia degli esseri dalla Monade agli esseri sensibili molteplici, nella quale trovano posto dèmoni buoni e dèmoni malvagi, sviluppata soprattutto da Giamblico nel *De mysteriis*.

25. Cf. *Is. et Os.* 355 A.

26. Cf. *Sinesio, Opere*, cit., 475.

27. Cf. Hes. *Op.* 123 = 253.

Il 6 sinesiani e in *de Iside et Osiride* 369 C plutarco.<sup>28</sup> In entrambi i passi sinesiani la citazione dei versi omerici vale a spiegare l'opposizione dei caratteri e dei destini umani: è la divinità stessa a distribuire equamente agli uomini il bene e il male, come Achille aveva ricordato a Priamo mediante l'allegoria dei due orci, l'uno datore di beni e l'altro datore di mali. È, nel caso del *De providentia*, un'allegoria nell'allegoria, che serve a spiegare l'opposizione assoluta l'uno rispetto all'altro dei due fratelli Osiride e Tifone.<sup>29</sup> Nel *De insomniis* la medesima allegoria giustifica l'inestricabile legame dell'anima umana con la materia, quest'ultima intesa evidentemente come l'elemento negativo del composto. Analogamente, in Plutarco i versi omerici rappresentano icasticamente il dualismo intrinseco che segna il racconto del conflitto fra Osiride e Tifone ma anche l'interpretazione filosofica del cosmo. Ecco le sue parole: «Sono molti gli elementi che determinano (l'universo), e in tutti il bene e il male sono mescolati; o, per meglio dire, quaggiù non esiste niente in natura che sia completamente puro. D'altra parte non si può pensare che ci sia un solo dispensiere che versi le nostre esperienze da due orci differenti, mescolandole con vera arte da locandiere come se fossero vino: la nostra vita è sì frutto di una mescolanza, e così pure il cosmo, ma di una mescolanza che deriva dall'essere trascinati da due principî contrari e da due forze in opposizione, che ci spingono ora a destra ora a sinistra, ora in avanti ora all'indietro».<sup>30</sup> Plutarco sembra con queste parole porsi in atteggiamento critico nei confronti dei versi omerici: alla sua religiosità ripugna pensare che la divinità possa essere causa del male, e perciò sottolinea come Omero proponga una spiegazione semplicistica, troppo schematica della presenza del bene e del male nel mondo, che, a suo giudizio, sono invece sempre inscindibili e mescolati. Sinesio ha invece alle sue spalle la lunga tradizione neoplatonica, che in sostanza ammetteva tale dualismo molto pronunciato; e dunque aderisce alla rappresentazione omerica, anche perché tutto il suo discorso mira a creare il contrasto maggiore possibile fra Osiride (il bene) e Tifone (il male). E tuttavia egli, pur salvando il dettato omerico, tenta di conciliarlo con il dogma platonico, secondo il quale la divinità sarebbe comunque incolpevole (*θεὸς ἀναίτιος*), affermando che la provvidenza rende il male stesso uno strumento del bene: così Sinesio si pronuncia anche nell'*ep.* 41. Essa è in realtà una lunga lettera aperta indirizzata ai fedeli e ai sacerdoti di Tolemaide e probabilmente databile al 412, quando ormai Sinesio

28. Questi versi erano d'altronde entrati al centro di una polemica plurisecolare a partire da Plat. *resp.* II 379cd, che li cita come esempio di immortalità poetica.

29. Del resto fu Plutarco colui che per primo usò nel significato traslato il verbo *ἀλληγορέω* in *Is. et Os.* 362 AB, sebbene egli, come poi Sinesio, usi di preferenza il verbo *αἰνίττομαι*.

30. Come osserva A.V.M. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero*. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia, Milano 2006, 131-133, questi versi omerici dovettero essere molto presenti a Plutarco, che li cita più volte, oscillando fra il desiderio di assolvere Omero e l'adesione alla critica platonica.

aveva assunto l'impegnativa carica vescovile, per metterli in guardia dal prefetto Andronico, che viene presentato come un vero e proprio flagello e strumento del male. Ma subito fin dall'esordio Sinesio afferma: «Le potenze del male contribuiscono alla realizzazione nell'universo dei disegni della provvidenza (puniscono infatti chi merita punizione), ma cionondimeno sono in odio a Dio e bisogna abborrirle.»<sup>31</sup>. Fra l'altro, questa lettera presenta una consonanza con *Is. et Os.* 354 B, laddove Sinesio ricorda come «gli Egizi e la nazione degli Ebrei furon governati per lungo tempo dai loro sacerdoti»; e Plutarco infatti, in quel passo dichiara che gli Egizi sceglievano i loro sovrani ἐκ τῶν ἱερέων – ma anche dai soldati, particolare che Sinesio omette, forse perché non pertinente alla sua argomentazione. Insomma, nell'epistola come nel trattato, egli afferma la medesima teoria, che in sostanza subordina il male al bene in un'ottica che non stona nemmeno con la teologia cristiana, alla quale Sinesio si sforzava faticosamente di conciliare il neoplatonismo. Come sottolinea nel *De providentia*, in definitiva chi compie il male lo compie sempre volontariamente, ed è dunque responsabile l'individuo, non la divinità.<sup>32</sup>

Tornando alla narrazione delle vicende di Osiride e Tifone, lo spunto plutarco serve a Sinesio per procedere a intessere, come si è detto, una trama quasi romanzesca: evidentemente non gli interessano le interpretazioni e le digressioni sulla religione egizia che arricchiscono, ma rendono anche faticoso, l'opuscolo plutarco, non a caso definito da Norden come una delle opere più difficili dell'intera letteratura greca.<sup>33</sup> Piuttosto, il lettore moderno ammira la fluidità e la vivacità della narrazione sinesiana, non priva di qualche spunto decisamente comico, per esempio nel dipingere la disperazione di Tifone per l'avvento al trono dell'odiato fratello e le trame intessute dalla moglie di costui, ritratta secondo la più tradizionale misoginia greca in contrasto con le perfette virtù della moglie di Osiride.<sup>34</sup> Non c'è traccia, nell'opuscolo sinesiano, della morte di Osiride e della laboriosa ricerca del suo cadavere da parte di Iside, che invece occupa molte pagine plutarchee: era questo un elemento indispensabile nell'ambito del mito egizio, intorno al quale Plutarco costruì uno schema filosofico ternario, dove Osiride rappresenterebbe il Logos, l'Essere supremo, Iside, in posizione subordinata, la materia ricettiva, e Horos il mondo nato dall'unione di quei due elementi. Invece Sinesio non dimentica la vera destinazione del suo scritto, ossia Arcadio e i suoi cortigiani, e preferisce ampliare l'abbrivio plutarco sui benefici che il buon sovrano, appena salito al trono, procurò ai suoi sudditi. Plutarco scrive così: «Uno dei primi atti che si

31. Cf. *Sinesio, Opere*, cit., 121.

32. Per un'ampia trattazione di tutto questo aspetto del pensiero sinesiano cf. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero*, cit., 134-150.

33. Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924, 98.

34. Forse questa figura può essere lo sviluppo di un cenno plutarco all'aiuto ricevuto da Tifone da parte di una non meglio identificata regina etiope: cf. *Is. et Os.* 356 B.

dice Osiride abbia compiuto durante il suo regno, fu quello di liberare gli Egizi dal loro modo di vivere povero e primitivo, mostrando loro i frutti dei campi, dando loro leggi e insegnando a venerare gli dèi. Poi egli percorse tutta la terra, civilizzandola senza il minimo ricorso alle armi, ma attirando a sé la maggior parte dei popoli incantandoli con la persuasione, con la parola, il canto e ogni genere di musica. Ecco perché i Greci giunsero a identificarlo con Dioniso». <sup>35</sup> Anche Sinesio dichiara che Osiride, «un essere per nulla adatto a questa terra», ben presto s'accinse a blandirne i mali senza fare nessun uso della forza, ma sacrificando a Peitò, alle Muse e alle Cariti per indurre tutti a conformarsi spontaneamente alla legge». <sup>36</sup> Qui il richiamo a Plutarco sembra fuori dubbio; ma poi egli preferisce sviluppare l'embrione plutarco in un vero e proprio *Fürstenspiegel* che raffigura Osiride con i tratti tradizionalmente attribuiti al sovrano ideale. In particolare, Sinesio si sofferma sui benefici che vengono conferiti ai sudditi sul piano economico e più propriamente fiscale – punto dolente dell'amministrazione tardoantica per chi, come Sinesio, apparteneva al ceto dei *curiales* vessato dalla tassazione; ma anche sull'elevazione morale che al popolo derivava da un sovrano esemplare come Osiride. Ed è interessante notare come, nella reazione negativa che viene attribuita al malvagio Tifone, irato di fronte alle lodi rivolte al fratello, si possa scorgere l'eventuale rovescio della medaglia dei βασιλικοὶ λόγοι, forse non sempre a tutti graditi, anche se pochi avrebbero avuto l'ardire, nella realtà, di esprimere il proprio disappunto con la rozza violenza del mostro. La congiura di costui contro il fratello prende pur essa spunto da Plutarco, ma solo per alcuni tratti: mentre questi si attiene al mito egizio della morte, e poi rinascita, del dio Osiride, Sinesio non può che adottare un'altra soluzione. Osiride viene sconfitto dalla perfidia di Tifone, ma gli viene risparmiata la vita dai soldati stessi e trattato con rispetto per timore della reazione popolare; sarà semplicemente costretto ad allontanarsi per un certo tempo, che Sinesio non vuole precisare, così come non si sofferma su nessuno dei crudi dettagli che il mito egizio proponeva nella narrazione plutarca. Tutto si svolge in un clima che in fondo non ha nulla di feroce né di minaccioso, dove il lieto fine s'intuisce facilmente. La rivincita di Osiride avverrà per opera degli Egizi stessi, che si ribellano agli Sciti oppressori schierati dalla parte di Tifone, e li sconfiggono. Ma l'autore avverte che non gli è lecito addentrarsi nella narrazione: tutto questo deve rimanere avvolto nel mistero, e sarebbe cosa empia rivelare le cose sacre: «a questo punto dobbiamo guardarci dal rivelare i misteri ineffabili»; <sup>37</sup> dichiarazione che anticipa di poco la discussione sul problema del male e la citazione dei versi omerici di cui s'è detto sopra, di stampo neoplatonico ma in fondo non discordante dall'aura misterica che anche secondo Plutarco finì per circondare il mito egizio. La meditazione

35. Cf. *Is. et Os.* 356 AB.

36. Cf. *prov.* 1, 12.

37. Cf. *prov.* 2, 6.

trova del resto ampio spazio nella figura di «un uomo d'indole severa, educato dalla filosofia a un costume rude, estraneo ai modi cittadini».<sup>38</sup> Egli osserva i tristi accadimenti che turbano il regno egizio, la sconfitta e l'esilio di Osiride, ascolta voci misteriose che sembrano preannunciare il crollo imminente dell'empio Tifone, quando costui giunga ad attentare alla religione e al culto tradizionali. E anche qui si riscontra un punto di contatto veramente testuale con lo scritto plutarqueo: sarebbero giunti, medita il saggio, «anni futuri nei quali il figlio Oro<sup>39</sup> avrebbe preferito allearsi col lupo anziché col leone.» (I 18). Questo passo corrisponde strettamente a *Is. et Os.* 358 C: nell'ambito di un dialogo fra Osiride e Horos, il padre chiede al figlio quale animale ritenga più utile per la battaglia imminente contro Tifone; «quando Oros rispose “un cavallo”, τοῦ δ' Ὄρου ἵππον εἰπόντος, Osiride rimase sorpreso perché non avesse detto “un leone” anziché un cavallo». Qui Benseler proponeva di correggere λύκον al posto di ἵππον proprio sul fondamento del passo sinesiano, anche con il vantaggio di evitare lo iato. Ma la proposta non ha incontrato favore, perché evitare lo iato non è preoccupazione costante di Plutarco; in verità, come sottolinea nel suo commento Griffiths,<sup>40</sup> il lupo era animale sacro a Horos; ma il dio veniva spesso rappresentato a cavallo, sicché, a fronte della concorde tradizione manoscritta, l'emendazione di Benseler sembra piuttosto arbitraria.

In questo breve contributo ho scelto di concentrarmi particolarmente sull'influenza esercitata su Sinesio dal *de Iside et Osiride*; ma nell'opera sinesiana si possono rinvenire tracce di altri opuscoli plutarchei, oltre agli esempi qui riportati tratti dall'epistolario, anche in scritti apparentemente meno impegnati come l'encomio della calvizie. Il quadro complessivo che si ricava dalla lettura di Sinesio offre dunque l'impressione che egli non abbia sfruttato Plutarco in maniera intensiva; piuttosto, il biografo e moralista, ma anche l'esponente del medio platonismo appare, per così dire, sotto traccia un po' dovunque nella sua produzione, anche se costituì una fonte primaria solo per il *De providentia*, senza dubbio, insieme al *De regno*, l'opuscolo sinesiano più impegnato e rilevante. Una presenza, quella plutarchea, che, pur non essendo continua come quella di Dione Crisostomo, è però tutt'altro che priva di rilievo per la messa a punto delle letture che costituirono il fondamento della ricca e molteplice cultura sinesiana.

38. Cf. *prov.* 1, 18.

39. Evidentemente il corrispettivo di Horus.

40. Cf. J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970, 347.

## Bibliografia

- Griffiths, J. G., *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970.
- Norden, E., *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924
- Pizzone, Aglae V. M., Simboli di regalità nel *De providentia* di Sinesio di Cirene. TAXIS e EUKOSMIA, I, «Prometheus» 27, 2001, 73-92; II, *ibid.*, 175-186.
- Pizzone, Aglae V. M., *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero*. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia, Milano 2006.
- Roques, D., *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987.
- Sinesio. Opere*, a c. di A. Garzya, Torino 1989.
- Synésios, Correspondance*. Tome III», a c. di A. Garzya-D. Roques, Paris 2003.

Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen.  
Philosophische Reminiszenzen in  
*De providentia* 1, 1

Helmut Seng

*Politik – Literatur – Philosophie* lautet der Untertitel eines kürzlich erschienenen Tagungsbandes zu Synesios von Kyrene, der mit diesen Bestimmungen dem facettenreichen Werk und der vielseitigen Persönlichkeit des Autors zu entsprechen versucht.<sup>1</sup> Die dreifache Charakterisierung passt besonders auf die Schrift mit dem Doppeltitel *Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας*,<sup>2</sup> meist zitiert als *De providentia*.<sup>3</sup> Das politische Interesse des Synesios<sup>4</sup> manifestiert sich deutlich in der Wahl des Themas; denn der ägyptische Mythos spiegelt die Machtkämpfe politischer Führungspersonlichkeiten im zeitgenössischen Konstantinopel und das Massaker vom 12. Juli 400 an den Goten in der Stadt.<sup>5</sup> Zu den zahlreichen literarischen Aspekten gehört nicht zuletzt eine klar strukturierte und in sich schlüssige Handlung, aber auch eine von Synesios selbst in seiner Vorrede herausgestellte *ποικιλία*.<sup>6</sup> Am philosophischen Gehalt der Schrift hebt Synesios die Erörterung bislang

1. Seng-Hoffmann (ed.).

2. Zum Doppeltitel cf. Hose, 14-15.

3. Editionen, Übersetzungen, Kommentare: Terzaghi; Nicolosi; Garzya; Cameron-Long; Lamoureux-Aujoulat III; Hose.

4. In pragmatischer Hinsicht gerichtet auf Steuererleichterungen für die Pentapolis, als deren Vertreter Synesios nach Konstantinopel reist, und Privilegien für die eigene Person. Cf. die mythisch verschlüsselte Darstellung in *De providentia* 1, 18 (105, 10-107, 13 Terzaghi, insbesondere ab 107, 8) sowie *hy.* 1, 474-509; dazu *ep.* 154, 277, 1-5 Garzya; *De insomniis* 14, 176, 2-6 Terzaghi sowie weiterführend *ep.* 100 und Seng, «Auf dem Weg».

5. Cf. *De providentia* 2, 1-3, 109, 10-118, 15 Terzaghi; cf. ferner, in den Einzelheiten divergierend, neben Nicolosi 21-40 die neueren Darstellungen bei Liebeschuetz, 111-125; Cameron-Long, 199-236; Hagl, 46-62; Schmitt, 316-358; Hoffmann, 56-59; Schuol, 133-135.

6. 64, 10 Terzaghi.

ungelöster Probleme hervor;<sup>7</sup> aber auch die Schilderungen von gegensätzlichen Charakterzügen und Verhaltensweisen der Protagonisten lassen sich als Beitrag zur politischen Philosophie verstehen.<sup>8</sup> Dazu kommen Einzelheiten, die immer wieder philosophische Vorstellungen und Texte aufnehmen.<sup>9</sup> Im Folgenden wird das Eingangskapitel *De providentia* 1, 1 etwas näher auf verarbeitete Vorbilder untersucht, und zwar insbesondere mit Blick auf die *Chaldaeischen Orakel* (= *OC*), die im Zusammenhang bislang nahezu unbeachtet geblieben sind.<sup>10</sup>

Zunächst scheint freilich der Bezug auf Plutarchs Schrift *De Iside et Osiride* besonders wichtig;<sup>11</sup> allerdings wird rasch deutlich, dass die Bedeutung dieses Vorbilds begrenzt ist. Dies zeigt ein kurzer Überblick zu Handlung und Hintergrund von *De providentia*:

Von den zwei Söhnen des Königs von Ägypten ist der ältere namens Typhos ein dämonischer Charakter, während Osiris als jüngerer beste Anlagen zeigt. Bei der Königswahl, noch zu Lebzeiten des Vorgängers, wird folgerichtig Osiris zum Nachfolger bestimmt (1, 5-8). Doch Typhos gelingt es mit Hilfe der Skythen, die als Söldner in der Hauptstadt sind, den Bruder zu verjagen und selbst die Herrschaft zu übernehmen (1, 13-17). Später allerdings kommt es zu einem Volksaufstand gegen die Skythen. Typhos verliert die Macht (2, 1-3) und Osiris kehrt zurück (2, 4). Die vier spiegelsymmetrisch angelegten Handlungsmomente sind durch Einschübe voneinander abgesetzt. Nach der Wahl des Osiris steht die Rede des Vaters, der vor Nachsicht gegen Typhos warnt (1, 9-11); vergeblich, wie der Fortgang der Ereignisse zeigen wird. Nach der Machtergreifung durch Typhos endet das erste Buch mit dem Wirken eines Philosophen vom Lande, der sich für Osiris einsetzt, und Hinweisen auf dessen Wiederkehr (1, 18).<sup>12</sup> Zwischen dem Sturz des Typhos und der Wiederkehr des Osiris steht eine auktoriale Bemerkung, die nicht nur die Geschichte des Typhos für abgeschlossen erklärt, sondern zugleich die sehr sparsamen Bemerkungen, die zu Osiris folgen, mit Rekurs auf das Motiv der Arkanphilosophie rechtfertigt (2, 5-8).

7. 64, 5-7 Terzaghi. Solche Themen wären etwa «Il dramma dell'uomo nel dualismo del *De providentia*» (Nicolosi, 119-135) oder «Provvidenza, determinismo e libertà nei *Racconti Egiziani*» (Nicolosi, 162-172); cf. auch Lamoureux-Aujoulat III, 57-91 mit weiteren Angaben.

8. Cf. Nicolosi, 105-118; Hagl, 158-163 und vor allem Pizzone, *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia* sowie *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia II*. Streckenweise finden Gedanken politischer Philosophie, wie sie in der an den Kaiser adressierten Rede *De regno* formuliert sind, in *De providentia* eine narrative Umsetzung.

9. Cf. auch die Aufstellung von Vorlagen bei Nicolosi, 81-104 und die Kommentare.

10. Cf. immerhin Pizzone, *Simboli di regalità*, (I), 87, und Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero*, 144, Anm. 84; 145, Anm. 88.

11. Zur Plutarchrezeption bei Synesios cf. auch den Beitrag von G. Lozza in diesem Band.

12. Die Schilderung gilt allgemein als eine Art 'Selbstporträt' des Synesios; cf. Nicolosi, 76-78; Lamoureux-Aujoulat III, 135, Anm. 131; Hose, 120 [Anm. 82] etc.



Mit den Mythen von Osiris und Typhon, wie sie von Plutarch und anderen Autoren überliefert werden,<sup>13</sup> hat die Erzählung des Synesios nicht viel mehr gemein als die Namen der Protagonisten, ihre gegensätzlichen Charaktere und den Machtkampf, in dem Typhos sich nicht endgültig durchsetzen kann. Vielmehr orientiert sich die Handlungsführung an Ereignissen der Zeitgeschichte:<sup>14</sup> dem Amtsantritt und der Tätigkeit des Aurelianus als *Praefectus Praetorio Orientis*, seiner Ablösung durch seinen Bruder Caesarius<sup>15</sup> (möglicherweise auch den anderen Bruder Eutychianus),<sup>16</sup> der Auslieferung des Aurelianus an die Goten, dem Massaker an diesen und der Rückkehr des Aurelianus.<sup>17</sup> Auch hier sind die Übereinstimmungen jedoch begrenzt:<sup>18</sup> Aurelianus wird nicht zum βασιλεύς gewählt, sondern von Kaiser Arcadius zu seinem wichtigsten Amtsträger ernannt, und wird nicht Nachfolger seines Vaters, sondern seines Bruders Eutychianus.<sup>19</sup>

Nach dem Muster biographischer Erzählung<sup>20</sup> beginnen sowohl das Vorwort als auch die Erzählung selbst mit der Herkunft der ungleichen Brüder. Während jedoch die προθεωρία sie als Söhne des Tauros nennt<sup>21</sup>, führt der Eingang von Buch 1 ihre Herkunft auf ontokosmologische Prinzipien zurück:<sup>22</sup>

13. Cf. Hose, 8-11. Zu Typhon als Topos in ideologischen Texten des späten 4. Jahrhunderts cf. die Belege bei Baudy sowie Pizzone, *Simboli di regalità*, (I), 85.

14. «L'interprétation historiques des *Récits égyptiens* est infiniment complexe et délicate», bemerken Lamoureux-Aujoulat III, 29 mit Recht. Die Einzelheiten sind hier nicht zu diskutieren; die im Folgenden aufgegriffene Darstellung nach Cameron-Long, 143-197, entspricht der widersprüchlichen Quellenlage und dem komplexen Zusammenspiel zwischen Faktizität und Fiktionalität in *De providentia*, ohne dass letzte Gewissheit zu erlangen wäre. Cf. auch den Hinweis auf Typhos als mögliche «Kompositgestalt» bei Schuol, 140.

15. Barnes, 94-102; Cameron-Long, 143-197.

16. *PLRE* I 319-321, gefolgt von Roques, 243; Liebeschuetz, 253-271; Schmitt, 304-341.

17. Insbesondere ist unklar, ob es tatsächlich zu einer Ablösung des *Praefectus Praetorio Orientis* kam (dann wäre er kaum mit dem Ende des Jahres 400 amtierenden Caesarius zu identifizieren) oder ob in der Dynamik der Erzählung allein die Rückkehr des Aurelianus als Niederlage des Typhon zu deuten ist. (*Il trionfo di Aureliano* bei Nicolosi, 32, ist, übertrieben).

18. Cf. auch Nicolosi, 41-49.

19. Cf. auch Nicolosi, 62-73, zur älteren Forschung, sowie umfassend Lamoureux-Aujoulat III, 29-57, sowie Schuol. Die These von Hagl (zusammenfassend 196-198), Osiris und Typhon seien als Arcadius und Honorius zu verstehen, wird ausführlich zurückgewiesen von Lamoureux-Aujoulat III, 42-55.

20. Cf. βίοι in *De providentia*, προθεωρία, 64, 7 Terzaghi. Cf. auch Schmitt, 308-310.

21. Der Bezug auf Flavius Taurus, cos. 361 [*PLRE* I 879-880.] passt historisch und wird fast allgemein angenommen; dass Caesarius und Eutychianus tatsächlich seine Söhne sind, lässt der gemeinsame Name Flavius vermuten, bei Aurelianus der Name seines Sohnes Flavius Taurus [*PLRE* II 1056-1057]. Dass es sich um bestreitbare Hypothesen handelt, betont Hagl, 134-136 und weist zudem mit Recht auf die Ambivalenz, die sich aus der Wortbedeutung «Stier» ergibt. Der Name des Vaters steht somit ebenso auf der Grenze von Faktizität und Fiktion wie die weitere Erzählung. Cf. auch Hose, 114 [Anm. 3]. Die weiteren Angaben zur Familie sind in

Ὅσιρις καὶ Τυφὸς ἦσθιν μὲν ἀδελφὰ καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐγενέσθην σπερμάτων. ἔστι δὲ οὐ μία ψυχῶν καὶ σωμάτων συγγένεια· οὐ γὰρ τὸ τοῖν αὐτοῖν ἐπὶ γῆς ἐκφῶναι γονέοιν τοῦτο προσήκει ψυχαῖς, ἀλλὰ τὸ ἐκ μιᾶς ῥυθῆναι πηγῆς. δύο δὲ ἡ τοῦ κόσμου φύσις παρέχεται, τὴν μὲν φωτοειδῆ, τὴν δὲ αἰδιῆ· καὶ τὴν μὲν χαμόθεν ἀναβλύζουσαν, ἅτε ἐρριζωμένην κάτω ποι, καὶ τῶν [τῆς] γῆς χηραμῶν ἐξאלλομένην, εἴ πη τὸν θεῖον νόμον βιάσαιτο· ἡ δὲ τῶν οὐρανοῦ νότων ἐξήπται· καταπέμπεται μὲν γὰρ ἐφ' ᾧ κοσμήσαι τὴν περίγειον λῆξιν, ἐπιτάττεται δὲ κατιοῦσα διευλαβηθῆναι, μὴ ἐν ᾧ κοσμεῖ καὶ τάττει τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον, αὐτὴ πελάζουσα αἴσχους τε καὶ ἀκοσμίας ἀναπλησθῆ. κεῖται δὲ Θέμιδος νόμος ἀγορεύων ψυχαῖς, ἥτις ἂν ὁμιλήσασα τῇ τῶν ὄντων ἐσχατιᾷ τηρήσῃ τὴν φύσιν καὶ ἀμόλυτος διαγένηται, ταύτην δὲ τὴν αὐτὴν ὁδὸν αὐθις ἀναρρῦθαι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἀναχυθῆναι πηγὴν, ὥσπερ γε καὶ τὰς ἐκ τῆς ἐτέρας μερίδος τρόπον τινὰ ἐξορμησαμένας φύσεως ἀνάγκη ἐς τοὺς συγγενεῖς ἀλίσθῆναι κευθμῶνας,

ἔνθα Φθόνος τε, Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν  
Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

«Osiris und Typhos waren Brüder, und sie entstammten demselben Samen. Freilich bedeutet die Verwandtschaft der Körper nicht zugleich eine Verwandtschaft der Seelen. Denn nicht die Abstammung von denselben Eltern ist bei den Seelen von Belang für die Verwandtschaft, sondern vielmehr das Fließen aus ein- und derselben Quelle. Zwei Quellen stellt die Natur des Kosmos bereit, die eine lichtgestaltig, die andere gestaltlos; und letztere von unten herauf sprudelnd, da sie irgendwo unten eingewurzelt ist, und aus den Höhlungen der Erde hervorbrechend, als ob sie irgendwie das göttliche Gesetz gewaltsam brechen könnte. Die andere hängt an den Rücken des Himmels. Sie wird mit der Aufgabe hinabgeschickt, den Bereich um die Erde herum zu ordnen. Hierbei ist ihr aufgetragen, beim Abstieg auf der Hut zu sein, sich nicht, während sie das Ungefügte und Ungeordnete ordnet und fügt, durch die Annäherung daran mit Schande und Unordnung anzufüllen. Es gilt ein Gesetz der Themis, das den Seelen verkündet, dass jede Seele, die mit dem Tiefsten des Seienden Gemeinschaft hat und dennoch ihre Natur wahr und unbefleckt bleibt, deswegen auf demselben Weg wieder hinauf fließt und in die ihr eigene Quelle wieder zurückgegossen wird, gerade so wie es auch eine Notwendigkeit der Natur gibt, dass die Seelen, die aus dem anderen Teil auf irgendeine Weise herausbrechen, wieder in den ihnen verwandten Höhlungen lagern müssen,

“wo Neid und Groll und die Völker der anderen Keren

*PLRE* unter Voraussetzung der dort angenommenen Identitäten, insbesondere des Typhos mit Eutychianus, ohne jede Quellenkritik aus Synesios übernommen und methodisch wertlos.

22. *De providentia* 1, 1, 64, 16-5, 16 Terzaghi; Übersetzung teilweise angelehnt an Hose.

auf der Wiese der Verblendung im Dunkel umherziehen”».

Die gegensätzliche Herkunft der ungleichen Seelen erinnert an die Gegenüberstellung von Osiris und Typhon bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 49 (371 a-b):<sup>23</sup>

Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς καὶ πρὸς τὴν βελτίονα αἰεὶ δυσμαχοῦσαν. ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὅσιρίς ἐστίν, ἐν δὲ γῆ καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον ὥρας καὶ κράσει καὶ περιόδοις Ὅσιρίδος ἀπορροή καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη· Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ [καὶ] Τυφῶνος.

«Denn gemischt ist unsere Welt: Sie ist entstanden durch die Verbindung von Mächten, die entgegengesetzt, aber nicht gleich stark sind; vielmehr hat die bessere die Oberhand. Dennoch kann die schlechte nicht völlig vergehen, weil sie im Wesen des Körpers stark verwurzelt ist und ebenfalls in der Weltseele, wo sie stets gegen die bessere Kraft in einem aussichtslosen Kampf liegt. In der Seele nun sind Intellekt und Denken der Anführer und Herr all dessen, was am besten ist: Osiris. In der Erde aber, in Winden und Wassern, Himmel und Sternen sind Ordnung und Stabilität und Gesundheit, welche auf den Jahreszeiten, ausgeglichenem Klima und den Umläufen der Sterne beruhen, ein Ausfluss und darin sich manifestierendes Bild des Osiris. Typhon aber ist einerseits das den Leidenschaften Verhaftete und Titanische, das Irrationale und Sprunghafte der Seele; andererseits sind das Hinfällige und Krankhafte und Ungeordnete des Körperlichen, in unpassenden Jahreszeiten und Extremklimaereignissen, in Sonnen- und Mondfinsternissen, gleichsam Ausfälle und Abwerfen der Zügel durch Typhon».

Weiterhin sind eine Anspielung auf Platon<sup>24</sup> und die abschließende Abwandlung eines Empedokleszitats<sup>25</sup> leicht zu erkennen. Insbesondere aber ist diese Passage, ohne ein wörtliches Zitat zu enthalten, mit Ausdrücken und Motiven der *OC* durchsetzt;<sup>26</sup> zum Teil gibt es Berührungen mit den *Hymnen*,

23. Übersetzung in Anlehnung an Görgemanns.

24. 65, 4-5 Terzaghi nach *Phaidros* 247b6-c2; siehe unten zu (8).

25. 65, 15-16 Terzaghi modifiziert nach 31 [21] B 121 D.-K.; siehe unten zu (10).

26. Auf die Kommentierungen bei des Places und Majercik sei vorab verwiesen.

die chaldaeische Ausdrücke in hohem Maße verwenden.<sup>27</sup> Im Folgenden werden solche Reminiszenzen benannt und kommentiert.

(1) **ἐκ μιᾶς ... πηγῆς** erinnert an *OC* 37, 2.8.15 (an der letzten Stelle ohne **μία**)<sup>28</sup>:

Νοῦς πατρὸς ἐρροΐζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ	
παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἅπο πάσαι	2
ἐξέθορον· ...	
	ὧν μία πηγῆ,
ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται ...	8
Ἄρχεγόνους ιδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε	15
αὐτοτελής πηγῆ.	

«Der Intellekt des Vaters rauschte, denkend mit kräftigem Willen  
allgestaltige Ideen, und aus einer einzigen Quelle  
heraus sprangen sie alle ...

ihre Quelle ist eine einzige,

aus der sie rauschen ...

Im Anfang geborene Ideen sprudelte diese als erste hervor des Vaters  
selbstvollendete Quelle ...».

Allerdings ist dort nicht von Seelen, sondern von den Ideen die Rede, die aus dem Intellekt des Vaters als ihrer ersten und einen Quelle hervorgehen. Synesios nimmt also eine Übertragung der Metaphorik vor. Indessen ist das Motiv der Quelle in zahlreichen Orakelfragmenten belegt und wird in der davon ausgehenden Tradition (wie zum Beispiel den *Hymnen* des Synesios) zu einem der charakteristischen Begriffe.<sup>29</sup>

So ließe sich als weiteres Beispiel *OC* 52 anführen:

Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῆ,  
ἔνδον ὅλη μίμουσα τὸ παρθένον οὐ προϊέισα.

«In Hekates linken Weichen ist die Quelle der Tugend,  
Vollständig innen verharrend, das Jungfräuliche nicht von sich werfend».

27. Cf. Theiler und Seng, *Untersuchungen*, 119-170.

28. Auf das Fragment weist auch Pizzone, *Simboli di regalità*, (I), 87. Eine ausführliche Kommentierung des Fragments findet sich bei Luna-Segonds III 2, 154-163; cf. auch Gigli Piccardi und Seng, *Un livre sacré*, 67-71.

29. Seng, *Untersuchungen*, 126-128.

Proklos, Psellos und Michael Italikos nennen in chaldaisierenden Zusammenhängen *πηγή τῶν ψυχῶν*,<sup>30</sup> *πηγή τῆς ψυχῆς*,<sup>31</sup> *ζωογόνος ψυχῆ*<sup>32</sup> und *πηγαία ψυχῆ*.<sup>33</sup> Speziell die *eine* Quelle der Seele findet sich in zwei Belegen bei Arnobius, die ebenfalls stark chaldaeisch geprägt sind. Arnobius polemisiert hier gegen so genannte *virī novi*; damit scheinen vor allem Porphyrios und sein Umfeld gemeint.<sup>34</sup>

Verbunden mit dem Motiv des Vergessens, das ebenfalls zum chaldaeischen Seelenabstieg gehört<sup>35</sup> und auch in den anderen Schriften des Synesios mehrfach in chaldaeisch geprägter Umgebung bezeugt ist,<sup>36</sup> erscheint die *eine* Quelle in *adv. nat.* 2, 45, 118, 22 Marchesi:<sup>37</sup>

... *oblitae unius esse se fontis, ...*

«... vergessend, dass sie von einer einzigen Quelle sind ...».

Dazu kommt *adv. nat.* 2, 15, 83, 11 Marchesi:

... *uno ex fonte omnium nostrum defluunt animae, ...*

«... aus einer einzigen Quelle fließen die Seelen von uns allen herab, ...».

Hier findet sich auch das Bild vom Fließen<sup>38</sup>, wie es komplementär zum Vorstellungsbereich der Quelle gehört und in *De providentia* 1, 1 aufgenommen ist.<sup>39</sup>

30. Psellos, *op. phil.* 38, 134, 1-2; 135, 13f. O'Meara; *op. phil.* 40, 149, 21-22 O'Meara; *op. phil.* 41, 152, 7-8 O'Meara.

31. Proklos, *Theol. Plat.* 5, 23, V, 87, 11 Saffrey-Westerink; Damaskios, *in Parm.* III 181, 9 Westerink-Combès-Segonds; Michael Italikos, *ep.* 17, 182, 30 Cramer = *Epist.* 28, 190, 15 Gautier.

32. Proklos, *in Crat.* 81, 3 Pasquali (Kontext von *OC* 56); *Theol. Plat.* 5, 20, V, 76, 2 Saffrey-Westerink.

33. Proklos, *in Tim.* I 318, 12; Psellos, *op. phil.* 39, 147, 5.20 O'Meara; *op. phil.* 40, 150, 10-11 O'Meara.

34. Cf. Kröll, 28, Anm. 2; Courcelle, 269; Beatrice mit dem Hinweis 121 auf die Bezeichnung des Porphyrios bzw. seiner Anhänger als *νέοι* bei Eusebios, *Praep. Euang.* 3, 6, 7; weitere Angaben bei Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ*, 151-152.

35. Cf. Geudtner, 25-27.

36. Cf. *hy.* 1, 525. 659; 9, 96; *De insomniis* 8, 159, 12 Terzaghi; dazu Seng, *Untersuchungen*, 159-160 mit Hinweis auf *OC* 109, 2 und 171.

37. Hier polemisch umgedeutet: Das Vergessen des gemeinsamen Ursprungs sei Ursache bzw. Voraussetzung für das feindselige Verhalten der Seelen untereinander. Zur polemischen Tendenz des Arnobius cf. Föllinger.

38. Fließen vom Himmel und Quelle der Seele finden sich auch bei Macrobius, *somn.* 1, 9, 1, 54 Armisen-Marchetti, dessen (durch Porphyrios vermittelte) Rezeption der *OC* hier sichtbar wird, cf. Seng, *Seele und Kosmos bei Macrobius*, 118-121.

(2) Die beiden Quellen, die Synesios hier ansetzt, werden gegensätzlich charakterisiert:

**τὴν μὲν φωτοειδῆ, τὴν δὲ ἀειδῆ**

«die eine lichtgestaltig, die andere gestaltlos»

Damit ist die erwartbare Gegenüberstellung von hell und dunkel umspielt und auf den metaphorischen Gehalt der Beschreibung hingewiesen. Insbesondere wird die Aufmerksamkeit auf ἀειδῆ gelenkt, das gerade in der folgend ausgeführten Bildhaftigkeit von oben und unten an den Hades denken lässt; die quasi-etymologische Verknüpfung von ἀειδής und Ἄιδής ist topisch.<sup>40</sup> Während Lichthaftigkeit innerhalb und außerhalb der OC eine geläufige Charakterisierung des Göttlichen und Geistigen darstellt, kommt die Gestaltlosigkeit der Materie zu. Besonders expressiv ist OC 163 mit weiterer Unterweltmetaphorik;<sup>41</sup> Synesios zitiert die ersten drei Verse des Fragments in *De insomniis* 7 und bezieht es dort auf die sublunare Welt:<sup>42</sup>

Μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,  
ᾧ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής,  
ἀμφικνεφῆς ῥυπόων εἰδωλοχαρῆς ἀνόητος  
κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσω,  
αἰεὶ νυμφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνευμον.

«Und neige dich nicht hinab zur schwarzglänzenden Welt,  
unter der ein Abgrund, immer gestaltlos und formlos, gebreitet ist,  
ringsumdunkelt, schmutzig, an Trugbildern sich freuend, vernunftlos,  
abschüssig, krumm, torsoartige Tiefe immer umkreisend,  
immer sich vermählend mit glanzlosem Körper, trägem, ohne  
Lebensodem».

39. Cf. auch Synesios, *hy.* 1, 712-713 = Π 295-295 ὅθεν ἂ ψυχᾶς προρέει παγὰ; dazu *hy.* 2, 202-204 ὅθεν ὁ ζωᾶς ὀχετὸς προρέων φέρεται μέχρι γᾶς (zu ὀχετός unten Abschnitt 8). Zur Formulierung ἀναβλύζουσαν siehe unten Abschnitt 3.

40. Cf. etwa die Zusammenstellung von Ἄιδου und αἰδές bei Platon, *Gorgias* 493b4-5.

41. Cf. auch Kroll, 62 und Lewy, 297-298, die jedoch an eine Unterwelt im wörtlichen Sinne denken; ausgehend von Synesios (siehe die folgende Anmerkung) spricht sich auch Pfligersdorffer, 151-154 gegen diese Deutung aus. Cf. ferner Saudelli.

42. *De insomniis* 7, 158, 4-6 Terzaghi; dort mit der Variante ἄπιστος für ἄμορφος; cf. auch Damascius, in *Parm.* IV 126, 3-4 Westerink-Combès-Segonds.

Die Einzelheiten, die Materievorstellungen im Platonismus aufnehmen, sind hier nicht zu kommentieren.<sup>43</sup> Hinzuweisen ist jedoch auf die negative Lichtmetaphorik in μελαναυγής und ἀμφικνεφής. Der Gegenbegriff ἀμφιφαής ist in OC 1, 4 auf die höchste, über-intelligible Entität bezogen; Synesios charakterisiert mit den konträren Ausdrücken in *De insomniis* 9-10 den irdischen und den himmlischen Bereich, indem er ἀμφιφαής mit Bezug auf εἰς τόπον ἀμφιφάοντα in OC 158, 2 als synonym verwendet.<sup>44</sup> Allerdings wird ἀμφιφαής in der Orakellexegese regelmäßig auf Hekate bezogen, den Ursprung der Seelen und eine der höchsten Entitäten des chaldaeischen Systems. Dies passt besonders zum hier vorliegenden Zusammenhang.<sup>45</sup>

(3) Zu den Quellen gehört das bei Synesios im Kontext begründete Kompositum **ἀνα-βλύζουσαν**, dem sich das Simplex ἔβλυσε in OC 37, 15 als vergleichbare Formulierung an die Seite stellen lässt. Näher kommt jedoch OC 51:<sup>46</sup>

Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων  
πολλὴ ἄδην βλύζει ψυχῆς λιβάς ἀρχιγενέθλου  
ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμους.

«Denn um der rechten Flanke Knorpelhöhlungen  
sprudelt üppig der mächtige Schwall anfangsgeborener Seele  
vollends beseelend Licht, Feuer, Aither, Welten».

Hier ist βλύζει intransitiv vom Entstehen der Urseele aus Hekate gebraucht. Somit liegt auch eine sachliche Anlehnung vor, wenngleich bei Synesios von individuellen Seelen die Rede ist.

(4) Besonders deutlich ist das Fragment mit dem ungewöhnlich Ausdruck **τῶν [τῆς] γῆς χηραμῶν** aufgenommen; in OC 51 bezeichnet χήραμα χόνδρων, wie gerade gesehen, eine Höhlung von Knorpeln an der anthropomorph

43. Cf. Platon, *Tim.* 51a7-b2; Lewy, 295-298; Seng, ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ. *Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques*; instruktiv auch Dörrie-Baltes, 491-497. Speziell auf die Frage, ob die Materie als Ursache des Bösen gilt, zielt des Places, *La matière dans le Platonisme moyen. Surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*. Dabei beschränkt er sich auf Numenius, die OC und Iamblichos (mit einer Passage aus Calcidius als Anhang).

44. Cf. auch Pizzone, *Simboli di regalità*, 87, (I) Anm. 51.

45. Cf. Seng, Ἀμφιφαής: *Facetten einer chaldaeischen Vokabel*.

46. Cf. jetzt auch Hoffmann, 101-120.

vorgestellten Hekate. Der gesamte Ausdruck καὶ τῶν [τῆς] γῆς χηραμῶν ἐξαλλομένην<sup>47</sup> variiert die ersten Worte von OC 90:

... ἐκ δ' ἄρα κόλπων  
γαίης θρόσκουσιν χθόνιοι κύνας οὔποτ' ἀληθές  
σήμα βροτῶ δεικνύντες.

«... aus den Schößen  
der Erde springen erdhafte Hunde, die niemals ein wahres  
Zeichen einem Sterblichen zeigen».

Das Fragment bezieht sich auf Dämonen;<sup>48</sup> indem Synesios es auf den Seelenquell anwendet, von dem der böse Bruder stammt, charakterisiert er diesen als dämonisch. Wichtig ist festzuhalten, dass Synesios sich zwar auf Formulierungen der OC und zum Teil auch Motive chaldaeischer Seelenlehre bezieht, diese aber keineswegs treffend wiedergibt, sondern stattdessen einen ontologischen Seelendualismus entwickelt. Demgegenüber kennen die OC zwar die Vorstellung von Abstieg und Aufstieg der Seelen und konträre Haltungen, die sich als moralischer Dualismus beschreiben ließen.<sup>49</sup> Doch die Herkunft auch der Dämonen vom Himmel wird ausdrücklich festgehalten, so in der Erläuterung des zitierten Fragments bei Psellos, Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν (= *op. phil* II 38, 139, 1-3 O'Meara):

καὶ κύνας μὲν τούτους καλεῖ ὡς τιμωροὺς τῶν ψυχῶν, χθονίους δὲ ὡς ἐξ  
οὐρανοῦ πεπτωκότας καὶ καλινδουμένους περὶ τὴν γῆν.

«Das Orakel bezeichnet diese als Hunde, weil sie die Seelen strafen, und als irdisch, weil sie vom Himmel gefallen sind und um die Erde herum schweifen».

Auch im Vergleich mit *De insomniis*<sup>50</sup> wird die Abweichung deutlich. Zu ergänzen ist eine Einzelheit: In *De insomniis* ist der Aufenthalt der an das Pneuma gebundenen Seele in den χήραμα und unterirdischen Orten das Resultat eines ethisch verfehlten Lebens, das sich nach dem Tode einstellt,<sup>51</sup> sodass mit der Zuordnung in *De providentia* zugleich ein moralisches Urteil

47. In *De providentia* 1, 1 variiert aufgenommen mit τὰς ἐκ τῆς ἐτέρας μερίδος τρόπον τινὰ ἐξορμησαμένας φύσεως ἀνάγκη ἐς τοὺς συγγενεῖς ἀλίσθηται κευθμῶνας (cf. *hy.* 2, 46 und Seng, *Untersuchungen*, 70).

48. In Nicolosis Kapitel *La tradizione demonologica greca e la demonologia sinesiana* (136-161) sind die OC nicht berücksichtigt; cf. aber Geudtner, 56-63 (mit weiteren Angaben).

49. Zur Frage des Dualismus in den OC cf. Seng, ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ, zitiert.

50. Siehe oben unter (2).

51. *De insomniis* 7, 156, 16-157, 5 Terzaghi.



anklingt. Doch erweisen die Unterschiede, dass es Synesios in dieser Schrift nicht, oder zumindest nicht immer, darum geht, seine philosophischen Ansichten zu entwickeln. Vielmehr können philosophische Motive auch im Dienste einer politischen Tendenz oder der narrativen Konstruktion stehen.

(5) Der böse Seelenquell wird ferner charakterisiert als

**ἐρριζωμένην κάτω ποι**

«irgendwo unten eingewurzelt».

Wurzelmetaphorik zur Bezeichnung der Herkunft und mit dem implizierten Aspekt eines Verbleibens im Ursprung trotz des Hervorgangs ist vor allem seit Plotin in der neuplatonischen Tradition geläufig. Synesios verwendet den Ausdruck mehrfach in den Hymnen.<sup>52</sup> Hier passt das Motiv der Wurzel natürlich besonders zur Herkunft von unten.

(6) Der himmlische Ursprung der guten Seele ist mit einem Ausdruck Platonischer Provenienz formuliert:<sup>53</sup>

**ἡ δὲ τῶν οὐρανοῦ νότων ἐξήπται**

«Die andere hängt an den Rücken des Himmels».

Zugrunde liegt *Phaidros* 247b6-c2:

αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἥνικ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἕξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεοροῦσι τὰ ἕξω τοῦ οὐρανοῦ.

«Wenn die unsterblich genannten [sc. Seelen] zur Höhe gelangen, dringen sie durch nach außen und stellen sich auf den Rücken des Himmels; während sie aber stehen, dreht sie der Umschwung herum und sie betrachten, was außerhalb des Himmels ist».

Allerdings ist zugleich wieder auf Chaldaeisches angespielt. Denn auch die φύσις als eine niedere Erscheinungsform der Weltseele hängt von Hekate ab (OC 54):

**Νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠόρηται.**

52. Cf. Plotin., *Enn.*, III 3 [48] 7, 10-23 etc.; dazu Seng, *Untersuchungen*, 214 mit weiteren Angaben.

53. Der Übergang vom Seelenquell zur Seele selbst geschieht grammatikalisch unvermerkt.

«Um den Rücken der Gottheit herum schwebt die unermessliche Natur».

Der nicht von Platon vorgegebene Rücken im Plural und der Ausdruck für das Hängen, morphologisch übereinstimmend im Perfekt Medium formuliert, lassen auch diese Formulierung des Synesios, deren Bildhaftigkeit befremdet,<sup>54</sup> als Anspielung auf die *OC* erscheinen.

Zugleich wird erneut deutlich, dass es Synesios in seiner aus philosophischen Quellen gespeisten Ursprungserzählung nicht um die Wiedergabe eines kohärenten Systems geht. Denn beide Anspielungen auf die *OC* führen auf die Herleitung aus Hekate; selbst der Ausdruck *πηγή* erscheint nunmehr in einem neuen Licht und lässt sich wiederum als Anspielung auf *OC* 52 verstehen.<sup>55</sup> Die Herkunft aus Hekate wäre damit den beiden Brüderseelen gemeinsam; der Hypotext wiederlegt den Hypertext.

Als weitere mögliche Vorlage ist *OC* 218 zu nennen, ein Fragment, das allein bei Synesios in *De insomniis* überliefert ist. Da dort eine klare Zuschreibung fehlt, wird es mit Recht als *dubium* angesehen; auch eine allgemeine Zuordnung zu den theologischen Orakeln, wie sie am umfänglichsten bei Porphyrios, *De philosophia ex oraculis haurienda* und in der *Tübinger Theosophie* zu fassen sind, ist gut denkbar. Der Text lautet:

Ἡ μάλα δὴ κείναι γε μακάρταται ἕξοχα πασῶν  
 ψυχῶν ποτὶ γαίαν ἀπ' οὐρανόθεν προχέονται  
 κείναι δ' ὄλβισταί τε καὶ οὐ φατὰ νήματ' ἔχουσαι,  
 ὄσσαι ἀπ' αἰγλήεντος, ἄναξ, σέθεν, ἠδὲ καὶ αὐτοῦ  
 ἐκ Διὸς ἐξεγένοντο, μίτου κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.

«Fürwahr, weitaus am seligsten vor allen anderen  
 Seelen ergießen jene sich zur Erde hin vom Himmel.  
 Jene sind die gesegnetsten, unnennbar ist ihr Schicksalsgespinnst,  
 die aus Dir, glänzender Herr, und aus  
 Zeus selbst geworden sind, unter des Fadens starker Notwendigkeit».

Die Herkunft vom Himmel, beschrieben in einer Metaphorik fließenden Wassers, entspricht der Bildhaftigkeit in *De providentia*.

(7) Zur Seelenlehre der *OC* gehört die Vorstellung vom Abstieg der Seele:

**καταπέμπεται μὲν γὰρ ἐφ' ᾧ κοσμήσαι τὴν περίγειον λήξιν**

54. Cf. Hose, 115.

55. Siehe oben unter (1).

«Sie wird mit der Aufgabe hinabgeschickt, den Bereich um die Erde herum zu ordnen».

Formulierungen mit *πέμπεσθαι* in ähnlichen Kontexten finden sich zwar in den *OC*,<sup>56</sup> sind aber nicht sehr spezifisch. Die Synesios am nächsten kommenden Formulierungen bietet Psellos in seinem chaldaeischen Kompendium mit dem Titel Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίοις δογμάτων<sup>57</sup> (= *op. phil.* II 41, 152, 9-11 O'Meara):<sup>58</sup>

Καταβιβάζουσι δὲ πολλάκις τὴν ψυχὴν εἰς τὸν κόσμον δι' αἰτίας πολλάς, ἢ διὰ πτερορρύησιν ἢ διὰ βούλησιν πατρικὴν εἰς τὸ κοσμήσαι τὴν περιγύειον λήξιν.

«Sie schicken die Seelen oftmals in die Welt hinab, aus vielen Gründen: entweder aufgrund des Ausfalls der Federn oder aufgrund des väterlichen Willens, zur Ordnung des Losanteils, der um die Erde ist».

Auch wenn die Vorstellung von einer kosmischen Aufgabe der Seele als Ursache ihres Abstiegs nicht auf die *OC* beschränkt ist, sondern sich zum Beispiel auch im *Corpus Hermeticum* findet,<sup>59</sup> so stimmt der spezifische Ausdruck des Psellos doch so auffällig mit der Formulierung bei Synesios überein, dass die Vermutung einer gemeinsamen Vorlage nahe liegt. Da beide Kontexte chaldaeisch geprägt sind, lässt sich eine Quelle aus dem Bereich der Orakellexegese plausibel, wenngleich vorsichtig vermuten.<sup>60</sup>

(8) Bei der Betätigung der Seele im Kosmos ist Vorsicht geboten. Denn es besteht die Gefahr, durch allzu große Nähe zum Materiellen, das durch einen ontologischen Mangel an Ordnung charakterisiert ist, selbst angesteckt zu werden:

ἐπιτάττεται δὲ κατιούσα διευλαβηθῆναι, μὴ ἐν ᾧ κοσμεῖ καὶ τάττει τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον, αὐτὴ πελάζουσα αἴσχους τε καὶ ἀκοσμίας ἀναπλησθῆ

56. Cf. Geudtner, 8-9.

57. Zur Gleichsetzung von Chaldaern und Assyern cf. Porph., *De phil. ex or.*, 141 W. = fr. 324F 8-9 Smith.

58. Ähnlich *op. phil.* II 39, 147, 26-148, 2 O'Meara mit 148, 5 O'Meara (dazu auch die Fortsetzung der ausgeschriebenen Stelle, 152, 12-13 O'Meara).

59. Cf. *Asclepius* 8 (II 304, 20-306, 21 N.-F.), dort bezogen auf Landwirtschaft, Architektur, Seefahrt, Gesellschaftsordnung etc. als kulturelle Mission.

60. Auch die Rede vom Herabschicken der Seele (*καταπέμπεται*) passt zu den *OC* (cf. *OC* 115 und den Kontext von *OC* 94); doch ist der Ausdruck zu wenig spezifisch, wie die bei Geudtner, 8-9 zusammengestellten Belege zeigen, die mit Plotin beginnen.

«Hierbei ist ihr aufgetragen, beim Abstieg auf der Hut zu sein, sich nicht, während sie das Ungefügte und Ungeordnete ordnet und fügt, durch die Annäherung daran mit Schande und Unordnung anzufüllen».

Im 8. Kapitel von *De insomniis* ist dieser Gedanke in Form eines didaktischen Mythos ausgeführt, der den Begriff der Zeitarbeiterin, *θησσα*, entwickelt.<sup>61</sup> Demnach steigt die Seele hinab vom himmlischen Bereich des Lichts und erfüllt ihre Dienstpflicht. Allerdings kann es passieren, dass sie dem Charme der Materie erliegt und freiwillig weiter (das heißt in einer erneuten Einkörperung nach dem Tod) auf Erden dient. Synesios vergleicht dies mit dem Verhalten eines freien Lohnarbeiters, der von einer schönen Sklavin seines Arbeitgebers dermaßen angezogen ist, dass er, um mit ihr zusammen sein zu können, sich selbst in die Sklaverei bei demselben Herrn begibt.<sup>62</sup>

In *hy.* I finden sich umfangreiche Parallelen zu dem gesamten Abschnitt samt weiteren Motiven;<sup>63</sup> auch der Ausdruck *ἀμόλυντος* findet sich dort.<sup>64</sup> Die Ausführungen in der Eingangspartie von *De providentia*<sup>65</sup> zeigen große Ähnlichkeit zu beiden Stellen, wenngleich der Begriff der *θησσα* ebenso fehlt wie die narrative Ausgestaltung. Zugrunde liegt jedoch jeweils *OC* 110 (Psellos, *op. phil.* II 38, 138, 16-18 O'Meara):<sup>66</sup>

Δίξῃαι ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει  
σώματι θητεύσας \*\* ἐπὶ τάξιν  
αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

«Du suchst der Seele Kanal, woher oder welcher Ordnung  
nach dem Dienst am Körper ... in den Rang  
du wieder aufrichtest, indem du heiliges Wort und Werk vereinst».

61. 159, 14-160, 13 Terzaghi.

62. Cf. Geudtner, 27-29 et Susanetti, 139-146.

63. *hy.* 1, 571-576.591-608.639-679. Cf. den Vergleich von *De insomniis* 8, 158, 10-161, 8 Terzaghi, und *hy.* 1 bei Baldi, 88-99.

64. *hy.* 1, 548, nach *OC* 104. Cf. Seng, *Untersuchungen*, 160.

65. Das Motiv der doppelten Fässer, aus denen Zeus zuteilt (nach *Ilias* 24, 527), findet sich in den Abschnitten aus *De insomniis* und in *hy.* 1; in *De providentia* erst in 2, 6 (wörtlich zitiert nach Homer).

66 Cf. auch *OC* 99 mit Kontext (Proklos, *in Remp.* II 99, 1-4): Καὶ οἱ θεοὶ φασιν τὴν γένεσιν ἐπιστρεφομένους (sc. τὰς ψυχὰς τὰς ἐφημέρους) θητεύειν, ἀλλ' ἀδαμάστω / τῷ αὐχένι θητεύουσας / ἀνάγεσθαι πάλιν ἐντεῦθεν καταλιπούσας τὴν γένεσιν («Auch die Götter sagen, dass die Seelen, wenn sie sich der Welt des Werdens zuwenden, Zeitarbeit leisten; doch wenn sie mit umgebengtem / Nacken ihre Zeitarbeit leisten, / sie die Welt des Werdens wieder verlassen und von hier aus wieder emporsteigen»).

Hier bietet der typisch chaldaeische Ausdruck ὄχετός, der Kanal des Seelenab- und -aufstiegs,<sup>67</sup> die Vorlage für den schlichten Weg;<sup>68</sup> doch ist die Metaphorik des Fließens in Kombination mit αὐθις ἀναστήσεις aufgenommen in

**ταύτην δὴ τὴν αὐτὴν ὁδὸν αὐθις ἀναρρυθῆναι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἀναχυθῆναι πηγὴν.**

«deswegen auf demselben Weg wieder hinauf fließt und in die ihr eigene Quelle wieder zurückgegossen wird».

Weitere Übereinstimmungen zwischen *De insomniis*, *hy.* I und *De providentia* sollen hier nicht verfolgt werden. Zwar liegt in diesen drei chaldaeisch geprägten Kontexten die Vermutung nahe, dass weitere Übernahmen aus den OC vorliegen, auch wenn sich die Herkunft nicht anderweitig nachweisen lässt. Doch könnte es sich auch um spezifische Eigenheiten des Synesios handeln, die seinen drei Texten gemeinsam sind.

(9) Die göttlich verankerte Ordnung der Rückkehr zum Ursprung formuliert Synesios, indem er **Θέμιδος νόμος** und **φύσεως ἀνάγκη** gegenüberstellt. Dabei ist letzteres eine chaldaeisch konnotierte Formulierung. OC 114 lautet mit Kontext (Proklos, *Th. Pl.* 5, 24, 297, 32-35 P. = 87, 22 - 88, 1 S.-W.):

[...] τὸν Προμηθεῖα κοσμοῦντα τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ προνοοῦντα τῆς λογικῆς ἡμῶν ζωῆς, ἵνα μὴ

βαπτισθεῖσα χθονὸς οἴστοις  
καὶ ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις, ὡς φησί τις θεῶν, ἀπόληται [...]

«... Prometheus, der das Menschengeschlecht einrichtet und Vorsorge für unser rationales Leben trifft, damit es nicht,

getaucht in der Erde Triebe  
und die Zwänge der Natur, wie einer der Götter sagt, zerstört werde ...».

Die genaue Abgrenzung des Fragments ist nicht eindeutig, doch legt die Stellung der Zitationsformel nahe, auch die Formulierung **φύσεως ἀνάγκαις** noch auf das Orakel selbst zurückzuführen. Aber auch wenn sie der Exegese

67. Cf. Geudtner, 53-56; Seng, *Untersuchungen*, 140.

68. Entsprechend τὴν πρώτην κάθοδον ἀναδραμούση in *De insomniis* 8, 161, 8 Terzaghi nach ὄχετὸν ... αὐθις ἀναστήσεις, cf. Geudtner, 7-8. Zu ἱερῶ λόγων ἔργον ἐνώσας cf. τὰ δρώμενά τε καὶ τὰ λεγόμενα, *De insomniis* 8, 158, 17-18 Terzaghi.

zuzuordnen sein sollte, wird der Zusammenhang mit Synesios deutlich. Indem er den unteren Bereich des Seienden mit φύσις und ἀνάγκη verbindet, überträgt er die negativen Assoziationen<sup>69</sup> wiederum auf den von dort stammenden Typhos.

(10) Das rhetorische Finale des Abschnitts bildet ein modifiziertes Empedokleszitat (31 [21] B 121 D.-K.):

ἔνθα Φθόνος τε, Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν  
Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

«wo Neid und Groll und die Völker der anderen Keren  
auf der Wiese der Verblendung im Dunkel umherziehen».

Nicht alle textkritischen Einzelheiten brauchen hier betrachtet zu werden. Bemerkenswert ist jedoch der erste Vers. Zu den Varianten, die bei anderen Autoren überliefert sind,<sup>70</sup> zählen:

ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν  
(Hierokles, *In carmen aureum* 24; Lydos, *De mensibus* 4, 159, 176, 24 W.)

ἔνθα κότος τε φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν  
(Theon von Smyrna, 149, 6 Hiller;<sup>71</sup> Proklos, *in Crat.* 97, 23; *in Remp.* II 157, 27)

ἔνθα κότος τε χόλος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν  
(Planudes, *ep.* 90, 138, 10 Leone)

Synesios am nächsten kommt zeitlich, räumlich und im Wortlaut Hierokles. Allerdings ändert Synesios φόνος in φθόνος,<sup>72</sup> wie es dem zu erzählenden Mythos entspricht: Denn Typhos, auf den die Zitatvariation zielt, neidet Osiris das Königsamt und verdrängt ihn aus diesem, um es selbst zu usurpieren; er tötet den Bruder aber nicht. Dazu kommt eine weitere Abwandlung. Nach übereinstimmender Auskunft der übrigen Zitationskontexte, soweit ersichtlich, beziehen sich die Verse des Empedokles auf die irdische Welt, zu der die menschliche Seele vom Himmel herabkommt;

69. Cf. den Zusammenhang von φύσις und Dämonen in OC 88 mit Kontext (Psellos, *op. phil.* II 38, 136, 15-16 O'Meara); dazu Seng, *Untersuchungen*, 237-238 und *Un livre sacré*, 107-110.

70. Angesichts ähnlicher Zitationskontexte vermuten Cameron-Long 282 mit Anm. 124 und 339 Anm. 14 einen Traditionszusammenhang (ohne Bezug auf die OC).

71. Von Theon hängt Calcidius, 123, 15 Waszink ab; die lateinische Fassung dort lautet: <N>ex ubi vis rabies furiarum examina mille. Cf. die Apparate bei Waszink, 123-124.

72. Φθόνος auch bei Michael Choniates (*ep.* 2, 25, 38, 25 und 50, 81, 5) sowie Theophylaktos (*ep.* 55, 4), offenbar jeweils nach Synesios.

in diesem Sinne adaptiert Synesios das Fragment auch in *hy.* 9, 98. In *De providentia* hingegen verwendet er das Zitat wiederum im Zusammenhang eines originären Dualismus der Seelen mit Unterweltbezug, um die Rückkehr der schlechten Seelen zum chthonischen Ort ihres Ursprungs und damit die substanzhafte Schlechtigkeit des Typhos zum Ausdruck zu bringen.

Besonders interessant ist, dass Proklos das Empedokles-Fragment nicht nur wie die übrigen Zeugnisse auf die materielle bzw. sublunare Welt bezieht, sondern auch stets zusammen mit Material aus *OC* 134 anführt:

Μηδ' ἐπὶ μισοφαῖ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης,  
ἔνθα φόνος στάσιές τε καὶ ἀργαλέων φύσις ἀτμῶν  
αὐχμηραὶ τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε ῥευστά·  
ταῦτα χρεὼ φεύγειν τὸν ἔραν μέλλοντα πατρὸς νοῦ.

«Und nicht zur Welt eilen, die das Licht hasst, Ungestüm der Materie,  
wo Mord und Aufstände und das Wesen übler Dünste,  
trockene Krankheiten und Fäulnisse, Werke im Fluss,  
Dies muss fliehen, wer des Vaters Intellekt lieben will».

So heißt es bei Proklos, *in Crat.* 97, 23-24:

ἔνθα κότος τε φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν,  
αὐχμηραὶ τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε ῥευστά.

«wo Groll und Mord und die Völker der anderen Keren,  
trockene Krankheiten und Fäulnisse, Werke im Fluss».

Hingegen lautet Proklos, *in temp.* II 157, 27-158, 1:

Ἐνθα Κότος τε Φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν  
Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότος ἠλάσκοντα·  
μισοφαῖς γὰρ οὗτος ὁ χώρος.

«wo Groll und Mord und die Völker der anderen Keren,  
auf der Wiese der Verblendung im Dunkel umherziehend;  
denn dieser Ort hasst das Licht».

Dazu kommt Proklos, *in Tim.* III 325, 30-326, 1:

‘ὁ τῆς Ἄτης λειμῶν’, ὡς φησιν Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ λάβρον τῆς ὕλης καὶ  
ὁ μισοφαῖς κόσμος, ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι

«‘die Wiese der Verblendung’, wie Empedokles sagt, und das Ungestüm der  
Materie, und die Welt, die das Licht hasst, wie die Götter sagen».

Während Proklos, *in remp* II 157, 24-158, 2 und *in Tim.* III 325, 30-326, 2 zwischen Empedokles und OC unterscheidet, fehlt *in Crat.* 97, 24 ein Trennhinweis nach dem Empedoklesvers. Diese unpräzise Zitationsweise des Proklos hat zu erheblicher Verwirrung der Fragmentherausgeber geführt, die das erst 1969 von H. D. Saffrey publizierte *λόγιον* noch nicht oder erst zu spät berücksichtigen konnten.<sup>73</sup> So hat Diels OC 134, 3 als Teil des Empedoklesfragments angesehen,<sup>74</sup> und Edouard des Places hat aus der zuletzt zitierten Stelle mit dem Material aus OC 134 zwei Fragmente gebildet:<sup>75</sup>

OC 180 : ... τῆς ὕλης τὸ λάβρον ...

«... der Materie Ungestüm ...»

OC 181 : ... ὁ μισοφαῆς κόσμος ...

«... die Welt, die das Licht hasst ...»

Wichtig für Synesios ist, dass die Verbindung von Empedokles, 31 [21] B 121 D.-K. und OC 134 bei Proklos die Vermutung nahe legt, dass es einen – vielleicht exegetisch geprägten – Zitationszusammenhang dieser Art gegeben hat. Dann aber dürfte auch die Kombination bei Synesios darauf zurückgehen.

Somit bleibt zusammenzufassen:

Synesios bedient sich in *De providentia* 1, 1 zahlreicher philosophischer Reminiszenzen, um die ungleiche Herkunft der ungleichen Seelen darzulegen. Besonders deutlich sind zum einen Platon und Empedokles zu erkennen; im Mittelpunkt steht zum anderen aber die chaldaeische Tradition, wobei neben den Orakeln selbst auch ihre Exegese aufgegriffen ist. Im fraglichen Abschnitt bedient sich Synesios der Bezüge auf die philosophische Tradition nicht, um eine stringente Seelenlehre zu entwickeln. Seine Ausführungen widersprechen nicht nur dem, was sich für die OC erschließen lässt, sondern auch seinen eigenen Ausführungen an anderer Stelle (*De providentia* 1, 9-11; 2, 6;<sup>76</sup> *De*

73. Cf. Saffrey, 64-67, auch zum Folgenden. Die mangelnde Unterscheidung bei Proklos, *in Crat.* 97, 23-24, «s'explique certainement par le fait que, dans son état actuel, l'*In Crat.* n'offre que des extraits du commentaire de Proclus» (Saffrey, 66).

74. Bezweifelt schon von Koster, 88 und Wilamowitz, 637-638 (= 488-489). Cf. auch Saudelli, 59-60.

75. Majercik hat die beiden Fragmente in der Nachfolge von Tardieu, *Concordance*, 680, mit Recht als *dubia* markiert. Cf. auch Seng, *Un livre sacré*, 38.

76. 81, 9-82, 5; 83, 17-20; 125, 11-126, 8 Terzaghi; dazu Lamoureux-Aujoulat III, 155, Anm. 199: «Contradiction flagrante avec le livre I, 1-3». Cf. auch Nicolosi, 119-121.



*insomniis, Hymnen*).<sup>77</sup> Somit wird deutlich, dass er hier die philosophischen Motive frei und kreativ gebraucht, um durch eine ontologisch aufgeladene Charakterisierung der beiden Brüder, die eine Notiz zu Abstammung und Vorfahren ersetzt und überbietet,<sup>78</sup> nicht nur den konkreten biographischen Bezug in der Schwebelasse zu lassen, sondern zugleich eine politische Tendenz zu verfolgen. Osiris ist himmlischen, Typhos infernalischen Ursprungs. Der vom geistigen Licht stammende Osiris ist von Natur aus zur Herrschaft über den materiell umdunkelten Typhos bestimmt.<sup>79</sup>

## Literaturangaben

### 1. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare

#### Arnobius

*Arnobii Adversus nationes libri VII*. Recensuit C. Marchesi. Torino 1953<sup>2</sup>.

#### Calcidius

*Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink. London–Leiden 1962. (Plato Latinus 4).

#### Empedokles

*Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*. Recensuit et illustravit S. Karsten. II Empedocles. Amsterdam 1838.

#### Hierokles

*Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*. Recensuit F. G. Koehler. Stuttgart 1974.

#### Johannes Lydos

*Ioannis Lydi Liber de mensibus*. Edidit R. Wuensch. Leipzig 1898. (ND Stuttgart 1967).

#### Oracula Chaldaica

*Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É. des Places. Troisième tirage revue et corrigé par A.-P. Segonds. Paris 1996 (1971<sup>1</sup>).

*The Chaldean Oracles*. Text, translation and commentary by R. Majercik. Leiden 1989. (SGRR 5).

#### Planudes

77. Cf. neben Geudtner auch Pfligersdorffer; Vollenweider, 160-164; Seng, *Untersuchungen*, 157-168. 246-273 (ergänzend: «Der Körper des Theurgen», insbesondere 854-856); Lamoureux-Aujoulat I, 194-252; vor allem paraphrastisch (mit Bemerkungen zur Forschungsgeschichte) Lamoureux-Aujoulat III, 57-91.

78. Immerhin nennt die *προθεορία* Tauros als Vater.

79. Als methodische Konsequenz bleibt die Frage nach der Möglichkeit chaldaischer Reminiszenzen ohne wörtliche Zitate sowohl im Rest von *De providentia* (cf. Cameron-Long, 355 Anm. 110; Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero*, 119, Anm. 1 und 141, Anm. 76; 148-149) und in den weiteren Schriften des Synesios (siehe oben Anm. 68 zu *De insomniis*) als auch bei weiteren Autoren (cf. etwa Tardieu, *L'oracle de la pierre mnouziris*, 104-105 zu Anklängen an OC 147 bei Iamblichos, *De mysteriis* 2, 4, 75, 11-15 P. = 56, 23-27 S. - S. - L. und Seng, *Un livre sacré*, 99 Anm. 14 zu Anklängen an OC 134; 163; 172 bei Iamblichos, *De mysteriis* 2, 7, 84, 14-17 P. = 63, 23-25 S. - S. - L.).

*Maximi Monachi Planudis epistulae*. Edidit P. A. M. Leone. Amsterdam 1991. (Classical and Byzantine Monographs 18).

### **Platonismus**

Dörrie, H.-Baltes, M.: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Baustein 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

### **Plutarch**

Plutarque, *Œuvres morales* V 2: *Isis et Osiris*. Texte établi et traduit par C. Froidefond. Paris 1988.

*Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris*. Griechisch-deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Görgemanns unter Mitarbeit von R. Feldmeier und J. Assmann. Düsseldorf-Zürich 2003.

### **Proklos**

*Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Edidit G. Pasquali. Leipzig 1908. (ND Stuttgart–Leipzig 1994).

*Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*. III 2 livre III. Par C. Luna et A.-P. Segonds. Paris 2011.

*Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii*. Edidit G. Kroll. I-II Leipzig 1899-1901. (ND Amsterdam 1965).

*Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Edidit E. Diehl. I-III Leipzig 1903-1906. (ND Amsterdam 1965).

*Proclus, Théologie Platonicienne*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. I-VI Paris 1968-1997.

### **Psellos**

*Michaelis Pselli philosophica minora*. II edidit D. J. O'Meara. Leipzig 1989.

### **Synesios**

*Opere di Sinesio di Cirene*. Epistole Operette Inni. A cura di A. Garzya. Torino 1989.

*Synesii Cyrenensis Opuscula*. N. Terzaghi recensuit. Romae 1944.

*Synésios de Cyrène*. IV *Opuscules* I. Texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat. Paris 2004.

*Synésios de Cyrène*. VI *Opuscules* III. Texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat. Paris 2008.

*Sinesio di Cirene, I sogni*. Introduzione, traduzione e commento di D. Susanetti. Bari 1992 (Studi e commenti 10).

Nicolosi, S.: *Il De Providentia di Sinesio di Cirene*. Studio critico e traduzione. Padova 1959 (Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania 15).

*Synesios von Kyrene, Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*. Herausgegeben von M. Hose, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Hose, W. Bernard, F. Feder und M. Schuol. Tübingen 2012. (Sapere 21).

### **Theon von Smyrna**

*Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Recensuit E. Hiller. Leipzig 1878.

## **2. Sekundärliteratur**

Baldi, I., *Gli inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*. Berlin–Boston 2012. (BzA 299).

- Barnes, T., *Synesius in Constantinople*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 27 (1986) 93-112.
- Baudy, G., *Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 nC.*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 32 (1995) 47-82.
- Beatrice, P. F., *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, In: *Mémorial Dom Jean Gribomont*. Roma 1988, 107-129. (Studia Ephemeridis Augustinianum 27).
- Cameron, A.-Long, J. with a contribution by L. Sherry, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley–Los Angeles–Oxford 1993. (The Transformation of the Classical Heritage 19).
- Courcelle, P., *Les sages de Porphyre et les 'viri novi' d'Arnobe*, «Revue des études latines» 31 (1953) 257-271.
- Föllinger, S., *Aggression und Adaption: Zur Rolle philosophischer Theorien in Arnobius' apologetischer Argumentation*, In: Fuhrer, T.-Erler, M., in Zusammenarbeit mit K. Schlapbach (ed.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart 1999, 13-31. (Philosophie der Antike 9).
- Geudtner, O.: *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*. Meisenheim 1971. (BzKPh 35).
- Gigli Piccardi, D., *Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici*, «Prometheus» 12 (1986) 267-281.
- Hagl, W., *Arcadius Apis imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*. Stuttgart 1997. (Frankfurter althistorische Beiträge 1).
- Hoffmann, L. M., *Die Lebenswelt des Synesios von Kyrene – ein historischer Überblick*, In: Seng - Hoffmann (ed.), 35-65.
- Hoffmann, Ph., *Φάος et τόπος: le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicius (Corollarium de loco)*, In: Lecerf-Saudelli-Seng (ed.), 101-152.
- Hose: vd. Synesios von Kyrene, *Ägyptische Erzählungen*.
- Karsten: vd. Empedokles.
- Kroll, G., *De oraculis Chaldaicis*. Breslau 1894. (ND mit einem Nachtrag Hildesheim 1962). (BphA VII 1).
- Lecerf, A.-Saudelli, L.-Seng, H. (ed.), *Oracles chaldaïques, fragments et philosophie*. Heidelberg 2014. (Bibliotheca Chaldaica 4).
- Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Troisième édition par M. Tardieu avec un supplément *Les Oracles chaldaïques 1891-2011*. Paris 2011. (Le Caire 1956<sup>1</sup>, Paris 1978<sup>2</sup>). (CEAA 77).
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford 1990.
- Luna-Segonds : vd. Proclus.
- Pfligersdorffer, G., *Der Schicksalsweg der Menschenseele nach Synesios und nach dem jungen Augustinus*, «Grazer Beiträge» 5 (1976) 147-179.
- Pizzone, A., *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia*, «Prometheus» 27 (2001) 73-92.
- Pizzone, A., *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia, II*, *Prometheus* 27, 2001, 175-186.
- Pizzone, A., *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*. Milano 2006. (Università degli Studi di Milano. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 231).
- des Places, E., *La matière dans le Platonisme moyen. Surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*, In: *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan E. de*

- Strycker*. Antwerpen 1973, 215-223 (= É. des Places, *Études platoniciennes*, 1929-1979. Leiden 1981. [EPROER 90]. 285-293).
- PLRE = Jones, A. H. M.-Martindale, J. R.-Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire* I. Cambridge 1971. Martindale, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire* II. Cambridge 1980.
- Roques, D., *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*. Bruxelles 1989 (Collection Latomus 205).
- Saffrey, H. D., *Nouveaux Oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. Gr. 1853*, «Revue de philologie» 43 (1969) 59-72.
- Saudelli, L., *Monde, abîme, corps : le fragment 163 des Places (p. 62 Kroll) des Oracles chaldaïques*, In: Lecerf-Saudelli-Seng (ed.), 47-60.
- Schmitt, T., *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*. München–Leipzig 2001. (BzA 146).
- Schuol : vd. Synesios von Kyrene, *Ägyptische Erzählungen*, 125-155.
- Seng, H., *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*. Frankfurt/Main 1996. (Patrologia 4).
- Seng, H., *Auf dem Weg nach Konstantinopel: Die gescheiterte zweite Reise des Synesios in die Hauptstadt*. In: Cavallero, P.-Frenkel, D.-Buzón, R. (ed.), *Koronis. Homenaje a Carlos Ronchi March en sus ochenta años*. Buenos Aires 2003, 305-314.
- Seng, H., *Seele und Kosmos bei Macrobius*, In: Feichtinger, B.-Lake, S.-Seng, H. (ed.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*. München–Leipzig 2006, 115-141. (BzA 215).
- Seng, H., *Der Körper des Theurgen*. In: Institutum Patristicum “Augustinianum” (ed.), *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*. Roma 2006, 849-860. (Studia Ephemeridis Augustinianum 96).
- Seng, H.: ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Heidelberg 2009. (Bibliotheca Chaldaica 1).
- Seng, H.: Ἄμφοραίς: *Facetten einer chaldaeischen Vokabel*. In: Seng-Tardieu (ed.), 193-208.
- Seng, H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout 2016 (BEHE 170).
- Seng, H., ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ. *Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques*. In : Jourdan F.,-Vasilu, A., *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, Paris 2015, 279-304. (Còra. Hors-série 2015).
- Seng, H.-Hoffmann, L. M. (ed.), *Synesios von Kyrene. Politik–Literatur–Philosophie*. Turnhout 2012. (Byzantios 6).
- Seng, H.-Tardieu, M. (ed.), *Die Chaldäischen Orakel : Kontext, Interpretation, Rezeption*. Heidelberg 2010. (Bibliotheca Chaldaica 2).
- Tardieu, M., *Concordance*, In: Lewy, 679-691.
- Tardieu, M., *L'oracle de la pierre mnouziris*, In: Seng-Tardieu (ed.), 93-108.
- Theiler, W., *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*. Halle 1942. (SKGG 18, 1). [= *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin 1966. (QSGPh 10), 252-301.]
- Vollenweider, S., *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*. Göttingen 1985. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 35).
- Wilamowitz, U. von: *Die Καθαρμοί des Empedokles*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 1929, 626-661 [= *Kleine Schriften*. I., Berlin 1935, 473-521].

## Sull'*Inno* IX di Sinesio<sup>1</sup>

Onofrio Vox

Mi occuperò quasi solo della parte iniziale dell'*Inno* IX,<sup>2</sup> un inno anche a mio avviso programmatico, destinato comunque ad introdurre un complesso *corpus* innodico sinesiano, qualunque ne sia l'epoca di composizione – se precoce oppure tardiva.<sup>3</sup> Si tratta dei primi 51 versi, quelli di interesse più propriamente letterario e metaletterario, dove si enuncia la necessità, di origine divina, per una composizione poetica 'diversa', adombrandone caratteristiche di forma e contenuto. Fra i primi 51 versi ed i successivi 76 – che toccano i più alti contenuti dottrinari: 52-70 la ἐνὰς ἄγνά (il Padre) e la Trinità; 76-99 il νοῦς (il Figlio) e la sua azione nel cosmo; 100-127 la ψυχά e il suo destino<sup>4</sup>– è del resto avvertibile un divario stilistico, coerente con la differenza di argomento. Così

1. I testi sono normalmente tratti dall'archivio elettronico del *Thesaurus Linguae Graecae* di Irvine (Calif.), dunque, salvo indicazione esplicita dell'edizione seguita, dipendono dalle edizioni lì considerate, così per gli *Inni* di Sinesio il testo stabilito da Dell'Era 1968; per le opere di Sinesio poi si riproduce la traduzione italiana di Garzya 1989.

2. Su funzione programmatica e originaria posizione 'proemiale' dell'*Inno* IX vd. Baldi 2012, pp. 46-64, in particolare 41-45 per la dimostrazione che i vv. 128-134, agglutinati per un qualche accidente della trasmissione più antica, vanno tenuti distinti; del resto questi versi, con una nuova apostrofe alla ψυχά, sembrano particolarmente sotto l'influenza dell'anacreontica di Gregorio di Nazianzo, *ad animam suam* (*carm.* 2. 1. 88) 65-71, non solo per essere rivolti appunto alla ψυχή, ma anche per presentare l'immagine dell'anima, che, una volta compiuta la sua ascesa, danzerà indiatà, Ἄγε μοι, ψυχά, πιοῖσα / ἀγαθορρῦτοιο παγὰς, / ἰκετεύσασα τοκῆα / ἀνάβαινε, μηδὲ μέλλε, / χθονὶ τὰ χθονὸς λιποῖσα / τάχα δ' ἀμμιγεῖσα πατρὶ / θεὸς ἐν θεῶν χορεύσεις (Baldi 2012, 41 e n. 59).

3. Precoce la ritiene Baldi 2012, 44-45.

4. Seguo la partizione di Baldi 2012, 60.

solo nella seconda parte si presentano *hapax legomena*,<sup>5</sup> espressivi del desiderio di Sinesio di poetare su nuovi ardui temi; invece l'esposizione della prima parte è svolta facendo ricorso soprattutto a procedimenti retorici e letterari che vorrei chiosare.

\* \* \*

Anzitutto si nota il ricorso ad uno dei *progymnasmata*, gli esercizi retorici di base, la *synkrisis* o *comparatio*, fin dall'inizio, dai vv. 1-15:

Ἄγε μοι, λίγεια φόρμιγξ,  
 μετὰ Τηϊάν ἀοιδάν,  
 μετὰ Λεσβίαν τε μολπάν,  
 γεραρωτέροις ἐφ' ὕμνοις  
 κελάδει Δώριον ᾠδάν. (5)  
 ἀπαλαῖς οὐκ ἐπὶ νύμφαις  
 ἀφροδίσιον γελώσας,  
 θαλερῶν οὐδ' ἐπὶ κούρων  
 πολυηράτοισιν ἦβαις·  
 θεοκύμονος γὰρ ἀγνὰ (10)  
 σοφίας ἄχραντος ᾠδὴς  
 μέλος ἐς θεῖον ἐπέιγαι  
 κιθάρας μίτους ἐρέσσειν,  
 μελιχρᾶν δ' ἄνωγεν ἄταν  
 χθονίων φυγεῖν ἐρώτων. (15)

«Orsù, lira sonora, dopo il canto di Teo, dopo la melodia di Lesbo, intonami, per degl'inni più severi, un'ode dorica, che né delicate fanciulle coinvolge dal riso amoroso né giovinetti fiorenti dall'amabile giovinezza: è il santo travaglio senza corruzione d'una sapienza promanante da Dio (10) che m'induce a far vibrare le corde della cetra per un canto divino, che m'incita a fuggire il dolce accecamento dei terrestri amori».

Questi versi presentano i temi affidati al suono della lira intrecciati ma distinti per cronologia o per metaforico spazio in un *prima / avanti* ed un *dopo / oltre* attraverso la preposizione *μετά* ai vv. 2-3: *prima* la poesia nel solco di

5. Vd. 66 τρικόρυμβος, 83 θεοκοίρανος, 114 χθονογηθής, 121 νοερηφόρος, 129 ἀγαθόρρυτος, cfr. Seng 1996, pp. 53, 153, 174, 202, 391-392. Invece ὑψίθακος al v. 54 è *h. l.* ingannevole, in quanto semplice «phonetische Variante zu ὑψιθόωκος» (Seng 1996, p. 392).

Anacreonte di Teo e Saffo di Lesbo, con i temi erotici relativi a fanciulle e ragazzi, *poi* / *oltre* essa, inni più severi, un canto dorico, un canto divino, che rifugga dalla tematica erotica (4-11).

La giustificazione della scelta e del ravvedimento è manifestata nei vv. 16-18 (τί γὰρ ἀλκά, τί δὲ κάλλος, / τί δὲ χρυσός, τί δὲ φᾶμαι / βασιλήϊοί τε τιμαὶ / παρὰ τὰς θεοῦ μερίμνας;: «Cosa sono infatti forza e bellezza, oro, fama e onori regali a fronte della ricerca di Dio?»), espressa con una esplicita *synkrisis* di valori; ma già i vv. 1-15 operavano una *synkrisis* fra i due tipi di poesia lirica, fra poesia frivola, saffico-anacreontica, e poesia austera, 'dorica', si potrebbe dire semplificando.<sup>6</sup>

I vv. 20-46 presentano invece le contrapposte scelte di vita che stanno alla base dei due diversi tipi di poesia e li sostanziano:

Ὅ μὲν ἵππον εὖ διώκοι, (20)  
 ὁ δὲ τόζον εὖ τιταίνοι,  
 ὁ δὲ θημῶνα φυλάσσοι  
 κτεάνων, χρύσειον ὄλβον·  
 ἑτέρῳ δ' ἄγαλμα χαίτη  
 καταειμένη τερόντων· (25)  
 πολύυμνος δὲ τις εἴη  
 παρὰ κούροις, παρὰ κούραις  
 ἀμαρύγμασιν προσώπων·  
 ἐμὲ δ' ἀψόφητον εἴη  
 βιοτὰν ἄσημον ἔλκειν, (30)  
 τὰ μὲν εἰς ἄλλους ἄσημον,  
 τὰ δὲ πρὸς θεὸν ἰδυῖαν.  
 σοφία δέ μοι παρέη,  
 ἀγαθὰ μὲν νεότατα,  
 ἀγαθὰ δὲ γῆρας ἔλκειν, (35)  
 ἀγαθὰ δ' ἄνασσα πλούτου·  
 πενίαν δ' ἄμοχθος οἴσει  
 σοφία γελῶσα, πικραῖς  
 ἄβατον βίου μερίμναις,  
 μόνον εἰ τόσον παρέη (40)  
 ὅσον ἄρκιον καλιῆς  
 ἀπὸ γειτόνων ἐρύκειν,  
 ἵνα μὴ χρεώ με κάμπτοι

6. Per la poetica di Sinesio vd. Pizzone 2006, 55-96; sul significato di poesia 'dorica' vd. Baldi 2012, 32-33.

ἐπὶ φροντίδας μελαίνας.  
κλύε καὶ τέττιγος ὄδᾶν (45)  
δρόσον ὀρθρίαν πίνοντος.

«Piaccia pure a uno condur bene i cavalli, (20) a un altro tirar bene d'arco; a uno far la guardia a un ammasso di ricchezze, felicità fondata sull'oro, a un altro gloriarsi della chioma sparsa sulle spalle, a un altro ancora sentirsi lodare da fanciulli e fanciulle per lo splendore del volto; io, invece, mi auguro di poter trascorrere in discrezione una vita senza mostra (30) nei confronti degli altri, cosciente nei riguardi di Dio. Mi sia di sostegno la saggezza, preziosa in gioventù, preziosa nella vecchiaia, preziosa per governare la ricchezza. La saggezza sopporterà senza cruccio, col sorriso, la povertà, che resta inaccessibile alle amare cure della vita sol che si abbia quel tanto (40) che basti a tenermi lontano dal granaio del vicino, affinché il bisogno non mi pieghi verso nere preoccupazioni. Ascolta il canto della cicala che s'abbevera alla rugiada dell'aurora».

Una nuova *synkrisis* dunque, questa volta una topica σύγκρισις βίων, sia pure non fra due singoli βίοι ma due gruppi di βίοι, perché ai vv. 20-28 con una *Priamel* sono elencati i tre tipi di vita mondana più tradizionali (φιλότιμος, φιλήδονος, φιλοχρήματος), cui segue ai vv. 29-46 la scelta personale della vita oscura, umile, ma confortata dalla σοφία.<sup>7</sup>

\* \* \*

Si nota poi il ricorso ad una forma di mimesi di ambigua definizione.

I versi iniziali propongono un rifiuto, una *recusatio* – secondo la terminologia in uso anzitutto per la poesia augustea – della lirica erotica, teiolesbia, ed insieme un suo superamento: rifiuto e superamento forse interpretabili anche in senso cronologico autobiografico («non mi dedicherò più a ..., ma a ...»). *Recusationes* vere e proprie s'incontrano ripetutamente nei *Carmina Anacreontea* (ad esempio 23, 26, come si ricorderà fra breve), e anche in Gregorio di Nazianzo, ad esempio nel poemetto *Sul silenzio quaresimale* (*carm.* 2.

7. La *Priamel* sinesiana, esemplata soprattutto su Saffo, fr. 16 V., si inserisce peraltro, come si dirà, in un filone di tradizione poetica anacreontica (*Anacreont.* 8, 26 W.), vd. Schmid 1964, 99-104, cfr. Seng 1996, 295; per il modello saffico inoltre Schmid 1964, 53-58; Race 1982, 63-64 (e 108-109 per i casi negli *Anacreontea*). Per il tema della scelta di vita vd. Terzaghi 1920, Costanza 1978.



1. 34a) 69-79, dove sono rifiutati sia temi epico-eroici, dalla guerra troiana alle vicende argonautiche, dalla caccia al cinghiale calidonio alle imprese di Eracle, sia temi epico-didascalici, come periegesi, descrizioni di pietre e astri, sia temi lirici erotici, in favore della celebrazione della divina Trinità<sup>8</sup>.

Come è stato notato ampiamente, l'enunciazione del rifiuto e del superamento della poesia erotica, teio-lesbia, viene svolta con dizione allusiva, mimetica degli stessi modelli rifiutati, anzitutto Saffo e Anacreonte – tanto l'Anacreonte genuino quanto le *Anacreontiche*<sup>9</sup> –, ma combinando anche altri melici antichi, da Pindaro a Bacchilide, ed ancora poesia didascalica sia epica (Esiodo) sia elegiaca (Tirteo, forse Solone, Senofane), ed ancora avendo forse presente la giambografia ellenistica cinica – come del resto già faceva Gregorio di Nazianzo proprio nell'anacreontica *ad animam suam* (*carm.* 2. 1. 88).

Questo particolare impiego di ipotesti, che ha fatto parlare di «composizione musiva»,<sup>10</sup> deriva anch'esso dall'educazione retorica, corrispondendo alla prassi della parafrasi, anzi della metafrasi, ossia la resa di un modello in una forma espressiva diversa (ad esempio in prosa anziché in poesia), finanche la sua traduzione da un genere letterario ad un altro (ad esempio dall'epos al giambo), proprio come si nota qua, dove nei versi giambici<sup>11</sup> si trovano echi da melica, epica, elegia. Questo procedimento di metafrasi si potrebbe anche chiamare μεταποίησις;<sup>12</sup> tenendo in particolare conto i numerosi esempi di 'variazioni' o 'trasformazioni' di uno stesso luogo

8. Questa *recusatio* di Gregorio segnalava Hawkins 1939, 39, rinviando peraltro ad una precedente segnalazione di Terzaghi nelle prime cure degli *Inni* (*Synesii Cyrenensis hymni metrici*, in «Atti della R. Accademia di Napoli», 1915). Per altre *recusationes* in poeti cristiani come Giovenco, Paolino di Nola, Sedulio, vd. Costanza 1988.

9. L'incertezza fra il modello di Anacreonte e degli *Anacreontea* è riconosciuta da Müller 2010, 95.

10. Vd. Del Grande 1963.

11. Gli anacreontici sono sentiti come giambici: Baldi 2012, 43.

12. Sull'operazione di 'parafrasi' ed i termini tecnici per indicarla vd. Zucker 2011; per il suo uso nella produzione poetica tardo-antica vd. Agosti 2013, 371-373. L'esempio più antico, e più noto, di *metapoiesis* è costituito dalla riforma di un'affermazione elegiaca suggerita da Solone a Mimnermo: a Mimnermo, che in un'elegia simposiale si augurava di morire a sessant'anni (fr. 11. 2 G.-P. ἐξηκονταέτη μοῖρα κίχθι θανάτου), Solone, in una occasione simposiale certo diversa, con una criptica apostofe *in absentia* proponeva di spostare l'età per quell'augurio ad ottant'anni (fr. 26 G.-P. Ἄλλ' εἴ μοι κἄν νῦν ἔτι πείσῃαι, ἔξελε τοῦτο, / μηδὲ μέγαυρ', ὅτι σεῦ λῶον ἐπεφρασάμην, / καὶ μεταποίησον, Λιγυαστάδη, ὧδε δ' ἄειδε: / “ὀγδοῶκονταέτη μοῖρα κίχθι θανάτου”).

omerico o demostenico nel trattato intitolato appunto *Rielaborazioni* (Μεταποιήσεις) – a noi giunto solo in epitome – del retore Sopatro, forse di pieno V secolo.<sup>13</sup> E naturalmente conviene richiamare la ben nota prassi parafrastica che dette origine, già dal IV secolo, alla poesia biblica cristiana, anche prescindendo dalle notizie sulla gigantesca operazione di metafrasi che sarebbe stata compiuta dagli Apollinari di Laodicea, padre e figlio, per dar vita ad un progetto culturale cristiano alternativo al pagano, traducendo l'Antico Testamento in versi ed il Nuovo Testamento in forma dialogica<sup>14</sup>.

È superfluo ripercorrere analiticamente i *loci similes* ampiamente segnalati dagli studiosi in questi versi;<sup>15</sup> conviene piuttosto considerare i confronti più probanti relativi alla poesia di Saffo e di Anacreonte o degli *Anacreontea*, ossia alle tradizioni poetiche esplicitamente richiamate da Sinesio ai vv. 2-3.

a. Di Saffo sono riconosciuti più echi. Al v. 1 l'apostrofe allo strumento musicale richiama il fr. 118 V. ἄγι δὴ χέλυ δῖα † μοι λέγε † / φωνάεσσα † δὲ γίνεο †<sup>16</sup>. Poi, ai vv. 20-46, la *Priamel* delle scelte di vita mostra forte affinità con l'inizio di una celebre ode saffica, fr. 16.1-4 οἶ μὲν ἱππῶν στρότον οἶ δὲ πέσδων / οἶ δὲ νάων φαῖς' ἐπ[ι] γᾶν μέλαι[ν]αν / ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ- / τω τις ἔραται. E dalla stessa ode proviene poi il nesso dei vv. 27-28 παρὰ κούραις / ἀμαρύγμασιν προσώπων (~ fr. 16.16-17 τᾶ]ς <κ>ε βολλοίμαν ἔρατόν τε βᾶμα / κάμάρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω). Inoltre l'aggettivazione del v. 6 ἀπαλαῖς ... νύμφαις ha riscontro diffuso nei resti saffici, fr. 81b.1 ἀπάλαισι χέρσιν, 82a ἀπάλας Γυρίνωσ, 126 ἀπάλας ἐταίρας, 96.13-14 κάπαλ' ἄν-/ θρυσκα; al v. 7 ἀφροδίσιον γελώσαις ricalca la *iunctura* di Sapph. fr. 31.5 γελαίσας ἡμέροεν.

13. Vd. i resti delle μεταποιήσεις in Glöckner 1910; per l'opera e l'autore ora Maggiorini 2012, spec. pp. 21-23.

14. Le discusse notizie sugli Apollinari sono fornite da Socr. Schol., *hist. eccl.* 3. 16. 1-5 e Sozom., *hist. eccl.* 5. 18. Sulla poesia parafrastica cristiana vd. Agosti 2001 ed anche Agosti 2013, 371-373.

15. I contributi successivi di Terzaghi 1921 e 1939, Hawkins 1939, Del Grande 1963, Placco 1979, Gruber–Strohm 1991, Seng 1996, Brogginini 1998, Medda 2008.

16. Ma si veda la ricchissima raccolta di *Apostrofi a strumenti musicali* presentata da De Martino 1996, 1082-1090.

b. Più complesso sembra il riflesso della tradizione poetica che fa capo ad Anacreonte, piuttosto labile per quel che riguarda la dizione ed invece tangibile a livello tematico. Così al v. 9: nel nesso πολυηράτοισιν ἦβαις, che pure ha un precedente in *H. Hymn.* 5.225 πολυήρατος ἦβη, il sostantivo ἦβη richiama un motivo stabile nella tradizione anacreontica (An. fr. 30. 1-2 P. ἐρασμῖν... ἐς ἦβην, 50. 3 χαρίεσσα ... ἦβη, 74.2 ὄλεσας δ' ἦβην, *Anacreont.* 53.2 πάρεστιν ἦβα). Ai vv. 24-25, ἑτέρω δ' ἄγαλμα χαίτη / καταειμένη τερόντων, è toccato il motivo della chioma, fra i più frequenti nella tradizione anacreontica, dove la chioma figura ora come dote orgogliosa per gli efebi ora come mancanza lamentata dai vecchi (An. fr. 69 P. ἀπέκειρας δ' ἀπαλῆς κόμης ἄωμον ἄνθος, *Anacreont.* 7. 3-5 λαβὼν ἔσοπτρον ἄθρει / κόμας μὲν οὐκέτ' οὔσας, / ψιλὸν δέ σευ μέτωπον, 9.17 στέμμα τοῦτο χαίτης, 17. 1-8 Γράφε μοι Βάθυλλον οὔτω / τὸν ἑταῖρον ὡς διδάσκω· / λιπαρὰς κόμας ποίησον, / τὰ μὲν ἔνδοθεν μελαίνας, / τὰ δ' ἐς ἄκρον ἠλιώσας· / ἔλικας δ' ἐλευθέρους μοι / πλοκάμων ἄτακτα συνθεῖς / ἄφες ὡς θέλωσι κείσθαι, 18. 12-13 ἀπαλὰς δ' ἔσεισε χαίτας / μαλακωτάτω κλαδίσκῳ; anche 33. 21-22 ἐκ δὲ χαίτης / ἀπέθλιβον ὑγρὸν ὕδωρ). Al v. 26 con πολύυμνος sembra ripreso, in accezione chiaramente negativa, un epiteto ambiguamente usato da Anacreonte per un'etera.<sup>17</sup>

Problematica invece è parsa la menzione del canto della spensierata ma sobria cicala ai vv. 45-46, κλύε καὶ τέττιγος ῥῶδαν / δρόσον ὀρθρίαν πiónτος:<sup>18</sup> l'accenno, del tutto lusinghiero, richiama l'elogio dell'insetto che compare in *Anacreont.* 34:

Μακαρίζομέν σε, τέττιξ, / ὅτε δενδρέων ἐπ' ἄκρων / ὀλίγην δρόσον  
πεπωκώς / βασιλεὺς ὅπως αἰεΐδεις. / (5) σὰ γὰρ ἔστι κείνα πάντα, / ὅποσα  
βλέπεις ἐν ἀγροῖς / †κοπόσα† φέρουσιν ὕλαι. / σὺ δὲ φεΐδεις γεωργῶν, /

17. An. fr. 101 P., da Eust., *comm. Il.* 1329. 34 (Suet., π. βλασφ. p. 51 T.) ὁ Ἄνακρέων τὴν τοιαύτην οὐ πάνυ σφοδρῶς, ἀλλὰ περιεσκεμμένως, πανδοσίαν ὠνεΐδισε καὶ λεωφόρον καὶ πολύυμνον (l'osservazione si deve a Seng 1996, 296).

18. Vd. ad esempio le perplessità di Gruber-Strohm 1991, p. 235, con la proposta di trasporre i vv. 45-46 dopo il v. 129 (dopo il v. 49 li trasponeva Keydell 1956).

ἀπὸ μηδενός τι βλάπτων / (10) σὺ δὲ τίμιος βροτοῖσιν, / θέρεος γλυκὺς  
 προφήτης. / φιλέουσι μὲν σε Μοῦσαι, / φιλέει δὲ Φοῖβος αὐτός, / λιγυρὴν  
 δ' ἔδωκεν οἴμην / (15) τὸ δὲ γῆρας οὐ σε τείρει. / σοφέ, γηγενής, φύλυμνε,  
 / ἀπαθής, ἀναιμόσαρκε / σχεδὸν εἶ θεοῖς ὅμοιος.<sup>19</sup>

A mio avviso però Sinesio stravolge, ma solo parzialmente, il valore che la cicala aveva nella poesia anacreontica in due direzioni: perché l'insetto, che in quella tradizione poteva essere emblema del poeta edonista, diviene modello di esistenza parca, dedicata solo alla poesia, in quanto si nutre di sola rugiada, e magari anche modello di poesia profetica,<sup>20</sup> perché l'invito ad ascoltare il suo canto anticipa, quasi prepara, l'attenzione verso i suoni numinosi che guidano al canto nuovo della seconda parte dell'inno (vv. 47-51):

Ἴδε μοι βοῶσι νευραὶ  
 ἀκέλευστα καὶ τις ὁμφὰ  
 περὶ τ' ἀμφὶ με ποτᾶται.  
 Τί ποτ' ἄρα τέξεταί μοι (50)  
 μέλος ἀθέσκελος ὠδὶς;

«Ecco, mi stridon da sé stesse le corde, una voce numinosa echeggia come volando a me tutt'intorno. Qual mai canto mi partorirà (50) il divino travaglio?».

19. Per *Anacreont.* 34 vd. Dihle 1967; Brioso Sánchez 1970; Rosenmeyer 1992, pp. 201-202; Lambin 2002, pp. 280-283; Zotou 2014, pp. 183-189; Müller 2014, pp.260-266.

20. Sinesio potrebbe aver presente tanto il mito della cicala esposto nel *Fedro* platonico (258e-259d) quanto il suo simbolismo poetico nel prologo degli *Aitia* callimachei, fr. 1. 29-35 Pf./Mass. ἐνὶ τοῖς γὰρ ἀεῖδομεν οἱ λιγὺν ἦχον / (30) τέττιγος, θ' Ἰόρυβον δ' οὐκ ἐφύλησαν ὄνων. / θηρὶ μὲν οὐατόθεντι πανεῖκελον ὀγκήσαιτο / ἄλλος, ἐγὼ δ' εἶην οὐλ[α]χός, ὁ περὶ οἴκῳ, / ἄ πάντως, ἴνα γῆρας ἴνα δρόσον ἦν μὲν ἀεῖδω / πρῶκιον ἐκ δῆς ἠέρος εἶδαρ ἔδων, / (35) αὐθι τὸ δ' ἐκιδούμι, τό μοι βᾶρος ὄσσον ἔπεστι, visto che ai vv. 33-36 associa *sophia*, semplicità di vita e vecchiaia, proprio come Callimaco (ma si ricorderà, con Wilamowitz 1941, 169, n. 4, che la cicala rappresentava il poeta stesso già in Archiloco, fr. 223 W.). Non si può nemmeno escludere, con Hawkins 1939, 67, che Sinesio conosca una interpretazione cristiana del canto della cicala come inno a Dio, testimoniata in Clem. Alex., *protr.* 1. 1 e Diosc. Aphrod., fr. 5. 15-16 e 7. 5-7 Heitsch; sembrano invece meno significativi i confronti con Gregorio di Nazianzo, ché in *de humana natura* (*car.* 1. 2. 14) 5-7 Οἱ δ' ἀπὸ δένδρων / στηθομελεῖς, λιγυροὶ, ἠελίοιο φίλοι, / τέττιγες λαλαγεῦντες ὄλον κατεφώνεον ἄλλος le cicale sono elementi del *locus amoenus* di chiara derivazione platonica, e in *or.* 28. 24 sono soltanto una delle meraviglie del creato, riflesso del disegno divino.

La tradizione anacreontica sembra peraltro ben presente per il motivo della *recusatio*.<sup>21</sup> *Metapoiesis* e *recusatio* sono infatti, fin dalle origini, caratteristiche peculiari della poesia anacreontica, pronta a contestare polemicamente opinioni e valori stabiliti, in questo davvero poesia 'giambica': così, nel solco di Archiloco contestatore di ricchezze e potere attraverso il carpentiere Carone (fr. 19 W.<sup>2</sup>), Anacreonte si dichiarava a sua volta disinteressato a ricchezze e regni (fr. 16/361 P.),<sup>22</sup> seguito da vicino da *Anacreont.* 8, in cui la *recusatio* si dispiega con la *Priamel*:

Οὔ μοι μέλει τὰ Γύγεω / τοῦ Σαρδίων ἄνακτος, / οὐδ' εἰλέ πώ με ζῆλος, /  
οὐδὲ φθονῶ τυράννοις. / (5) ἐμοὶ μέλει μύροισιν / καταβρέχειν ὑπήνην, /  
ἐμοὶ μέλει ῥόδοισιν / καταστέφειν κάρηνα· / τὸ σήμερον μέλει μοι, / (10)  
τὸ δ' αὖριον τίς οἶδεν; / ὡς οὖν ἔτ' εὔδι' ἔστιν, / καὶ πῖνε καὶ κύβευε / καὶ  
σπένδε τῷ Λυαίῳ, / μὴ νοῦσος ἦν τις ἔλθῃ / (15) λέγει σε μηδὲ πίνειν.<sup>23</sup>

Procedimento analogo si osserva in *Anacreont.* 26, che pare a sua volta riflettere l'ode saffica del fr. 16: Σὺ μὲν λέγεις τὰ Θήβης, / ὃ δ' αὖ Φρυγῶν ἀντάς, / ἐγὼ δ' ἐμὰς ἀλώσεις. / οὐχ ἵππος ὄλεσέν με, / (5) οὐ πεζός, οὐχὶ νῆες, / στρατὸς δὲ καινὸς ἄλλος / ἀπ' ὀμμάτων με βάλλων.<sup>24</sup> Particolarmente interessante, poi, a confronto con l'inno sinesiano, è la forma dell'*Anacreont.* 23 W., che sarebbe rivolta εἰς κιθάραν, secondo la didascalia nella tradizione manoscritta:

Θέλω λέγειν Ἀτρείδας, / θέλω δὲ Κάδμον ἄδειν, / ὁ βάρβιτος δὲ χορδαῖς /  
ἔρωτα μοῦνον ἤχεϊ. / (5) ἤμειψα νεῦρα πρῶην / καὶ τὴν λύρην ἄπασαν· /  
κάγω μὲν ἦδον ἄθλους / Ἡρακλέους, λύρη δέ / ἔρωτας ἀντεφώνει. / (10)  
χαίροιτε λοιπὸν ἡμῖν, / ἦρωες· ἡ λύρη γάρ / μόνους ἔρωτας ἄδει.<sup>25</sup>

21. Vd. Rosenmeyer 1992, 96-106.

22. Una precoce variazione, è noto, presenta il coro di vecchi tebanici nel terzo stasimo dell'*Eracle* euripideo, rigettando ogni ricchezza a favore della giovinezza (Eur., *Her.* 642-648).

23. Sull'*Anacreont.* 8 vd. Rosenmeyer 1992, 159-160; Lambin 2002, 169-170; Zotou 2014, 57-61; Müller 2014, 196-198.

24. Per l'*Anacreont.* 26 vd. Rosenmeyer 1992, 166-168; Lambin 2002, 215; Zotou 2014, 155-157; Müller 2014, 221-223.

25. Per l'*Anacreont.* 23 vd. Rosenmeyer 1992, 97; Lambin 2002, 213-214; Zotou 2014, 144-146; Müller 2014, 134-135.

Infine, la stessa combinazione dei modelli costituiti da Saffo e Anacreonte, con l'aggiunta di Pindaro, s'incontra esplicitamente teorizzata come miscela poetica simposiale, adatta perfino alla triade divina di Dioniso, Afrodite ed Eros, in *Anacreont.* 20: Ἡδυμελής Ἀνακρέων, / ἠδυμελής δὲ Σαπφώ· / Πινδαρικὸν δ' ἔτι μοι μέλος / συγκεράσας τις ἐγγέοι. / (5) τὰ τρία ταῦτά μοι δοκεῖ / καὶ Διόνυσος ἐλθὼν / καὶ Παφίη λιπαρόχροος / καὐτὸς Ἔρωσ ἄν ἐκπιεῖν.<sup>26</sup>

La principale originalità stilistica presentata da Sinesio rispetto a questa tradizione poetica sta poi nella semplice adozione di una veste linguistica inusitata: l'inno è una abnorme composizione *anacreontica*,<sup>27</sup> ma nella lingua *dorica*, quasi un ossimoro concettuale e poetico.<sup>28</sup>

c. Ma Sinesio sembra avere anche un ulteriore modello poetico in Gregorio di Nazianzo, modello peraltro anche dottrinario.<sup>29</sup> L'influenza di Gregorio qui si osserva solo in parte per il precedente di poesia anacreontica, il carne in emiambi *Alla propria anima* (*carm.* 2. 1. 88), in apparenza come in una sorta di diatriba indirizzato nella prima parte alla ψυχή (vv. 1-8 Τί σοι θέλεις γενέσθαι; / ψυχὴν ἐμὴν ἐρωτῶ. / Τί σοι μέγ', ἢ τί μικρὸν / τῶν τιμίῳν βροτοῖσι; / ζήτει μόνον τι λαμπρὸν, / καὶ δώσομεν προθύμως. / Θέλεις τὰ Γύγεώ σοι / τοῦ Λυδίου γενέσθαι, / ...) e nella seconda al proprio corpo (76-81 Σὺ δ', εἰπέ μοι, κάκιστον / ὧ σαρκίον δυσῶδες, / ἐπεὶ συνεζύγη σοι, / ἢ δεσπότης μαγείρω, / τί σοι θέλεις γενέσθαι, / πρὸς τὸ πνοὴν κρατεῖσθαι), in realtà un soliloquio (176-177 Οὕτω μὲν αὐτὸς αὐτῷ / πᾶς τις σοφῶν λαλήσει). Gregorio con questa composizione si inseriva nella tradizione del genere solo per rifiutare ogni desiderio di beni materiali ed affermare la superiorità spirituale.<sup>30</sup>

26. Sull'*Anacr.* 20 vd. Rosenmeyer 1992, 138; Lambin 2002, 177-178; per il riflesso in confronto con Sinesio Seng 1996, 312.

27. Per di più cantata secondo Wilamowitz 1941, 171.

28. La *facies* dorica nella raccolta di *Anacreontea* è del tutto limitata, vd. Sens 2014, 104-107.

29. Per l'influenza dell'opera di Gregorio di Nazianzo nella poesia di Sinesio vd. ora Criscuolo 2010.

30. Sulle anacreontiche di Gregorio vd. Crimi 1996.

Ma forse ancora più istruttiva era la *recusatio* che Gregorio inseriva nell'elegiaco carme *Sul silenzio quaresimale* (*Carm.* 2. 1. 34a) 69-92:

Ὅργανόν εἰμι Θεοῖο, καὶ εὐκρέτοις μελέεσσιν / (70) Ὑμνον ἄνακτι φέρω, τῷ  
 πᾶν ὑποτρομέει. / Μέλω δ' οὐ Τροίην, οὐκ εὐπλοον οἶά τις Ἀργῶ, / οὐδὲ συδὸς  
 κεφαλὴν, οὐ πολὺν Ἡρακλέα, / οὐ γῆς εὐρέα κύκλα ὅπως πελάγεσσιν ἄρηεν, /  
 οὐκ ἀνὰ λιθάκων, οὐ δρόμον οὐρανίων· / (75) οὐδὲ πόθων μέλω μανίην, καὶ  
 κάλλος ἐφήβων, / οἷσι λύρη μαλακὸν κρούετ' ἀπὸ προτέρων. / Μέλω δ'  
 ὑψιμέδοντα Θεὸν μέγαν, ἠδὲ φαεινῆς / εἰς ἓν ἀγειρομένης λάμπιν ἐμῆς  
 Τριάδος, / ἀγγελικῶν τε χορῶν μεγάλους ἐριηγέας ὕμνους / (80) πλησίον  
 ἑσταότων, ἐξ ὁπὸς ἀντιθέτου / κόσμου θ' ἁρμονίην, καὶ κρείσσονα τῆς  
 παρεούσης, / ἣν δοκέω, πάντων εἰς ἓν ἐπειγομένων / καὶ Χριστοῦ παθέων  
 κλέος ἄφθιτον, οἷς μ' ἐθέωσεν, / ἀνδρομέην μορφήν οὐρανίη κεράσας. / (85)  
 Μέλω μίξιν ἐμὴν. Οὐ γὰρ φατὸν ἔργον ἐτύχθην / ἔργον, ὅπως πλέχθην θνητὸς  
 ἐπουρανοῖς. / Μέλω δ' ἀνθρώποισι Θεοῦ νόμον, ὅσσα τε κόσμου / ἔργματα,  
 καὶ βουλὰς, καὶ τέλος ἀμφοτέρων· / ὄφρα τὰ μὲν κεύθῃς σῆσι φρεσὶ, τῶν δ'  
 ἀπὸ τῆλε / (90) φεύγῃς, καὶ τρομέῃς ἡμᾶρ ἐπερχόμενον. / Τόσσων γλῶσσαν  
 ἔχω, κιθάρην· φράζεσθ', ἱερῆς, / μὴ τι παρακρέξῃ ἔκτροπον ἁρμονίης.<sup>31</sup>

Qui Gregorio, attraverso la struttura oppositiva della *recusatio*, non solo delimitava con chiarezza i temi poetici cristiani da affrontare, ma definiva se stesso «strumento musicale di Dio» (69 Ὅργανόν εἰμι Θεοῖο), e per questo la sua lingua «una cetra» (91 γλῶσσαν ἔχω, κιθάρην).<sup>32</sup>

Sinesio con la sua anacreontica cristiana si inserisce però a sua volta nella tradizione della poesia anacreontica in modo originale, anche rispetto al possibile modello del Nazianzeno, con le sue ripetute apostrofi alla propria anima ed al proprio corpo (τί σοι θέλεις γενέσθαι; 1, 64, 80). Perché – non mi

31. Per questa *recusatio* vd. Costanza 1988 e Agosti 2009, 317-318. Sulla poetica e sullo stile di Gregorio mi limito a rinviare a Costanza 1984; Demoen 1993; Simelidis 2009, 24-46.

32. Allo stesso modo in *carm.* 2. 1. 38. 50 ἀλλά μ' ἔχεις ὕμνοπλόην κιθάρην. Cfr. *or.* 12.1 Ὅργανόν εἰμι θεῖον, ὄργανον λογικόν, ὄργανον καλῶ τεχνίτη τῷ Πνεύματι ἁρμοζόμενον καὶ κρουόμενον; *or.* 43.67.3 καὶ ναὸς Θεοῦ γίνομαι δεκτικός, καὶ ὄργανον κρουόμενον Πνεύματι...

sembra che sia stato notato finora – l’inizio dell’inno sinesiano, con l’apostrofe rivolta alla φόρμιγξ, potrebbe essere una variazione di un Salmo davidico, *Psalm.* 56. 9 = 107. 3 Rahlfs ἐξεγέρθητι, ψαλτήριον καὶ κιθάρα· ἐξεγεθήσομαι ὄρθρου. In questo Salmo, del resto, i due strumenti apostrofati, *psalterion* e *kitbara*, in ambito cristiano erano interpretati allegoricamente: se distinti, venivano spiegati rispettivamente come ψυχή e σῶμα, o come νοῦς e ψυχή; quando invece erano ritenuti una coppia endiadica, venivano interpretati semplicemente in riferimento allo stesso salmista, come un ‘se stesso’ del profeta.<sup>33</sup> In ogni caso, la contiguità fra questa poesia innodica ed i Salmi sarà stata evidente sia per Sinesio sia per il suo pubblico.<sup>34</sup>

\* \* \*

Alla fine del *Dione* (§ 18) Sinesio descriveva la mimesi praticata sotto forma di *lusus*, di agonistica assimilazione ad un modello:

33. Per la prima interpretazione vd. da un lato Euseb., *comm. ps.* 23. 513. 15ss. M. Εἶθ’ ὡσπερ ἐπὶ θύραις ἐστῶτος, ἐπιστρέφεται ὁ Προφήτης, καὶ διεγείρει αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπὶ τὴν διακονίαν τῆς προφητείας ... τὴν μὲν ψυχὴν διὰ τοῦ ψαλτηρίου, τὴν δὲ κιθάραν διὰ τοῦ σώματος αἰνιττόμενος, 1329. 16ss. ψαλτήριον δὲ τὰς ἀσωμάτους καὶ λογικὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, ἃς δὴ παρασκευάζων εἰς τὴν τοῦ Πνεύματος ὑποδοχὴν φησιν· Ἐξεγέρθητι, ψαλτήριον καὶ κιθάρα (ed anche Athan., *exp. ps.* 27. 260. 51ss. M. Ἐξεγέρθητι, ἡ δόξα μου. Δόξαν ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ προφητικὸν φησιν. Ἐξεγέρθητι, ψαλτήριον καὶ κιθάρα. **Ψαλτήριον μὲν τὴν ψυχὴν φησι, κιθάραν δὲ τὸ σῶμα καλεῖ**), dall’altro Orig. (?), *fr. ps.* 1–150, *ad ps.* 107. 3 Τοῦ νοῦ μὲν σύμβολόν ἐστι τὸ ψαλτήριον, τῆς δὲ ψυχῆς ἡ κιθάρα. Καὶ νοῦς μὲν ἐγείρεται ἀποβάλλον ἄγνοιαν, ψυχὴ δὲ κακίαν. Per l’interpretazione endiadica [Jo. Chrys.], *in ps.* 101–107, 55. 672. 72 M. Ψαλτήριον καὶ κιθάραν ἑαυτὸν ὁ προφήτης καλεῖ. Theod., *interp. ps.* 80. 1293. 14 ss. M. Ἐαυτῷ λοιπὸν ἐγκελεύεται τὸν θεῖον ὕμνον ὑφῆναι· δόξαν δὲ οἰκίαν τὴν προφητικὴν χάριν καλεῖ· ἑαυτὸν δὲ ψαλτήριον, καὶ κιθάραν, ὡς ὄργανον γεγεννημένον τοῦ Πνεύματος. 80. 1749. 40 Ψαλτήριον καὶ κιθάραν ἑαυτὸν ὁ προφήτης καλεῖ. Interpretazioni diverse alternative (il Signore, i pastori, il popolo) presentava Clem. Al., *strom.* 6. 11. 88. 3-5, nel sottolineare l’importanza dell’educazione musicale: εἶη δ’ ἂν τῷ ψαλμοδῶν κιθάρα ἀλληγορουμένη κατὰ μὲν τὸ πρῶτον σημαίνονμενον ὁ κύριος, κατὰ δὲ τὸ δεύτερον οἱ προσεχῶς κρούοντες τὰς ψυχὰς ὑπὸ μουσηγέτη τῷ κυρίῳ. κἂν ὁ σφζόμενος λέγηται λαὸς κιθάρα, κατ’ ἐπίπνοιαν τοῦ λόγου καὶ κατ’ ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ δοξάζων μουσικῶς ἐξακούεται, κρουόμενος εἰς πίστιν τῷ λόγῳ. λάβεις δ’ ἂν καὶ ἄλλως μουσικὴν συμφωνίαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ τὴν τε ὑποβεβηκυῖαν, τὴν καθ’ ἕκαστον προφήτην κατὰ τὰς μεταπηδήσεις τῶν προσώπων συνωδίαν.

34. Wilamowitz 1941, 170 affermava: «Nach ihrem Vortrage sollten solche Gedichte bei den Christen ψαλμοὶ heißen».



«Per concludere, non mi vanterò con nessun altro, ma dirò a te la verità. Spesso io non voglio neanche attender la chiusa di un libro per ricavarne qualcosa di buono, ma fisso gli occhi e mi commisuro con lo scrittore, non lasciando perder nessun momento, ma tenendo dietro all'occasione; così vado inserendo, ricavandolo dalla mia riflessione quasi che continuassi nella lettura, ciò che mi pare dovrebb'essere il séguito, e quindi confronto ciò che ho detto con ciò che sta scritto. So che più volte ho colpito proprio nello stesso senso e nella stessa parola dello scrittore. Altra volta ho mirato bene al concetto, ma c'era qualcosa di discrepante nella dizione, pur sempre, peraltro, ottimamente adattantesi al tono dell'opera. Oppure, il pensiero era diverso, ma comunque conveniente all'autore del libro, il quale, se lo avesse preso in considerazione, non lo avrebbe ripudiato. So altresì che mi son trovato una volta a sedere in circolo con altri; avevo in mano un libro dei più nobili e degni; mi si chiese di leggerlo in modo che tutti sentissero e io feci così: là dove sembrava conveniente, aggiungevo qualcosa di ritrovato da me, non, per il dio del discorso, essendomi a ciò preparato, ma tal quale accogliendo ciò che mi sopraggiungeva alla mente e alla lingua. Si levò un grande applauso, scoppiò un battimani: volevano lodare l'uomo che aveva composto il libro, e in parte non minima a causa proprio di quelle aggiunte! ... Così, dio ha fatto della mia anima un delicato impasto (ἐκμαγεῖον) di cera capace di riprodurre le note distintive della lingua e dei caratteri. Se poi avessi anche rivolto la mia attenzione a esercitarmi sui libri non corretti, la natura m'avrebbe fornito anche per codesto tentativo la relativa capacità. Coloro le cui orecchie han risonato a lungo del suono di flauti, un'eco li accompagna anche quando la musica sia cessata e rimangono in preda di quelle melodie per tutto un tempo. Io spesso ho imitato, in stile tragico, la tragedia, ho gareggiato in lazzi con la commedia per adattarmi alla fatica di ciascun autore. Mi avresti potuto dire contemporaneo ora di Cratino e di Cratete, ora di Difilo e Filemone. Non c'è forma di prosa ritmica (φιλομετρίας)<sup>35</sup> o di poesia verso la quale io non mi rivolga per tentare la prova, e rifacendo intiere opere in altre consimili e confrontandomi con piccoli pezzi; ma per quanto svariate sieno le caratteristiche degli stili, e distinte notevolmente fra loro, in ciascuna delle mie imitazioni dovrà pur sempre risuonare anche una nota personale, così come la corda più alta, nell'attendere la cadenza nuova, risona essa stessa della melodia suscitata».

Antonio Garzya metteva in guardia dal sopravvalutare queste compiaciute dichiarazioni sinesiane di bravura mimetica;<sup>36</sup> eppure non conviene neanche svalutarle.<sup>37</sup> Per questo è opportuno notare che, all'opposto, nella parte iniziale dell'*Inno IX* Sinesio sembra talora praticare una forma di mimesi più

35. Questo *hapax legomenon* sinesiano, opportunamente difeso da Garzya, si può intendere diversamente, come «espressione in versi», con Baldi 2012, 59.

36. Garzya 1989, 712, n. 107.

37. Riprendo ancora un'osservazione di Baldi 2012, 59, n. 39.

dissimulata, anzi quasi di *Kontrastimitation*,<sup>38</sup> una mimesi che stravolge il contesto dell'ipotesto, smentendone così più pienamente il senso, nello stesso momento in cui riprendendolo mostra di riconoscerne il prestigio nell'ambito di una cultura evidentemente condivisa dal pubblico.<sup>39</sup>

Annoto soltanto un ultimo esempio di questa mimesi tutt'altro che pacifica o connivente con gli ipotesti, anzi 'ironica' verso di essi. La dizione dei vv. 2-3, μετὰ Τηϊάν ἀοιδάν, / μετὰ Λεσβίαν τε μολπάν, in realtà evoca una nota espressione proverbiale, μετὰ Λέσβιον ἀοιδόν (da Cratino, fr. 263 K.-A.), che indicava una metaforica 'seconda posizione' sul podio – una seconda posizione scontata in caso di presenza in gara di poeti di Lesbo –, proprio nello stesso momento in cui enuncia il superamento della tradizione poetica di matrice anche lesbica: la proverbiale insuperabilità dei poeti di Lesbo viene allusa solo per essere in realtà smentita.<sup>40</sup>

\* \* \*

I vv. 71-75 presentano una nuova apostrofe alla *phorminx*:

Μένε μοι, θρασεῖα φόρμιγξ,  
μένε, μηδὲ φαῖνε δήμοις  
τελετὰς ἀνοργιάστοις.  
ἴθι, καὶ τὰ νέρθε φώνει  
τὰ δ' ἄνω σιγὰ καλύπτοι. (75)

«T'arresta, ti prego, lira ardita, t'arresta, non disvelare i misteri al volgo dei non iniziati. Canta, sì, le cose di quaggiù, le superne ricopra il silenzio».

38. Agosti 2010, 317, che a proposito della *recusatio* in Gregorio di Nazianzo riprende la definizione proposta per una parte dell'epica cristiana da Thraede 1962, coll. 1039-1041.

39. Particolari declinazioni della mimesi in Sinesio illustrano qui Giuseppe Zanetto e Giuseppe Lozza, mostrando rispettivamente casi di imitazione dell'ipotesto, compreso il contesto originale, e processi di risemantizzazione di modelli antichi.

40. Seng 1996, 311-312 nota opportunamente la distorsione: «Die Bedeutung von μετὰ ist in diesem neuen Zusammenhang in ihr Gegenteil verkehrt. Nicht etwas Zweitrangiges soll auf das Unübertreffliche folgen, sondern vielmehr etwas Erhabeneres auf das, was ihm gegenüber nur von geringerem Wert sein kann. Mit dieser kühnen Umwertung eröffnet Synesios prononciert sein poetisches Programm»; perché la poesia erotica evocata di Anacreonte e Saffo «ist als Gegenbild zum Hymnus des Synesios gebraucht».

Anche il rinnovato invito allo strumento musicale, ma per fermarsi prima di cantare le realtà supreme, che bisogna evitare di rivelare ai profani, sembra rientrare nei *topoi* della melica.<sup>41</sup> Quel che più importa notare è però che con questa apostrofe alla lira, un'esortazione programmatica, Sinesio delimita l'immediato tema di canto, un argomento 'terreno', ossia l'azione del *voûς* (il Figlio). Così, anziché delimitare il proprio pubblico, escludendone i profani, i pagani – come credo che si ripeta per dare piena efficacia allo scrupolo del riserbo di matrice iniziatica<sup>42</sup>–, Sinesio mostra di rivolgersi sia ai cristiani (gli iniziati) sia ai pagani (i non iniziati): un doppio pubblico, come si osserva anche in altri poeti tardoantichi.<sup>43</sup> O dovremmo credere che Sinesio congedi ora i non iniziati, dando avvio ad una nuova fase dell'inno, pur nello stesso metro, solo per un pubblico riservato?<sup>44</sup>

41. Si rinvia ad esempi della lirica corale come Pind., *P.* 10. 50 *κόπαν σχάσον*, ed anche a Hor., *car.* 3.3. 70-72 *quo, Musa, tendis? desine pervicax / referre sermones deorum et / magna modis tenuare parvis* (rinvio ancora a De Martino 1996). Hawkins 1939, 110 annota anche un'apostrofe a se stesso da Greg. Naz. *de humana natura* (*car.* 1. 2. 14) 124-126 *Ἴστασο. Πάντα Θεοῦ δεύτερα. Εἶκε λόγῳ. / Οὐδέ με μαριδίως τεῶξεν Θεός. Ἐμπαλιν ῥόδῃς / Ἴσταμαι ἡμετέρης τοῦτ' ὀλιγοφρενίης.*

42. Così ad es. Seng 1996, 337-338; ma vd. Baldi 2012, 39.

43. Agosti 2010, 327.

44. Nella poesia proto-bizantina, com'è noto, prologhi diversi, in metro diverso e con una diversa destinazione, avviano facilmente *corpora* poetici: così il *Ciclo* di Agazia, addirittura preceduto da tre prologhi distinti, in trimetri giambici, esametri, distici elegiaci (*A. P.* 4, 3. 1-46, 47-133, 134-143), o la *Descrizione di S. Sofia* di Paolo Silenziario, preceduta da due prologhi giambici (vv. 1-80 e 81-134).

## Bibliografia

- Agosti 2001: G. Agosti, L'epica biblica greca nell'età tardoantica. Autori e lettori nel IV e V secolo, in F. Stella (ed.), *Atti del Congresso Internazionale "La Scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica"* (Firenze, 25-28 giugno 1997), Firenze, 67-104.
- Agosti 2009: G. Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, «Cristianesimo nella Storia» 31, 313-335.
- Agosti 2013: G. Agosti, *Greek Poetry*, in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S. F. Johnson, Oxford, 361-404.
- Baldi 2012: I. Baldi, *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, Berlin.
- Brioso Sánchez 1970: M. Brioso Sánchez, *Estoicos y Anacreónticas*, «Emerita» 38, 311-324.
- Broggini 1998: M. Broggin, *Sinesio di Cirene, Inno 9, 1-15: una proposta di esegesi*, (Acme) 52, 213-220.
- Caltabiano 1996: M. Caltabiano, "Litterarum lumen": ambienti culturali e libri tra il 4. e il 5. secolo, Roma 1996.
- Cavalcanti 1969: E. Cavalcanti, *Alcune annotazioni su Sinesio di Cirene*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 5, 122-133.
- Costanza 1978: S. Costanza, La scelta della vita nel carme 1, 2, 10 di Gregorio di Nazianzo. La Priamel dei valori e delle professioni e il topos ἄλλοι μὲν - ἐγὼ δέ, in *Studi in onore di A. Ardizzoni*, Roma, I, 223-280.
- Costanza 1984: S. Costanza, Gregorio di Nazianzo e l'attività letteraria, in *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di F. M. Pontani*, Padova, 219-242.
- Costanza 1988: S. Costanza, Antitesi tra poesia mitologica e filosofica e poesia teologica della verità nei poeti cristiani, in *Poesia epica greca e latina*, a c. di S. C., Soveria Mannelli, 207-223.
- Crimi 1996: C. U. Crimi, *Le anacreontee di Gregorio Nazianzeno: tra metrica e tradizione manoscritta*, in *Byzantina Mediolanensia* (Atti del V Congresso Nazionale di Studi Bizantini), a c. di F. Conca, Soveria Mannelli, 117-125.
- Criscuolo 2010: U. Criscuolo, *Marginalia Synesiana: gli Hymni e i Carmina Arcana di Gregorio di Nazianzo*, «Paideia» 65, 381-392.
- Del Grande 1963: C. Del Grande, *Composizione musiva in Sinesio*, «Byzantion» 33, 317-323.
- Dell'Era 1968: Sinesio di Cirene, *Inni*, introduzione, traduzione e note di A. Dell'Era, Roma.
- De Martino 1996: F. De Martino, in F. D. M.-O. Vox, *Lirica greca*, Bari 1996.
- Demoen 1993: K. Demoen, *The Attitude Towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen*, in J. den Boeft and A. Hilhorst (eds), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden - New York - Köln, 235-252.
- Dihle 1967: A. Dihle, *The Poem on the Cicada*, «Harvard Studies in Classical Philology» 71, 107-113.
- Garzya 1989: Sinesio, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino.
- Glöckner 1910: S. Glöckner, *Aus Sopatros Metapoieseis*, «Rheinisches Museum für Philologie» 65, 504-514.
- Gruber-Strohm 1991: Synesius von Kyrene, *Hymnen*, eingel., übers. und kommentiert von J. Gruber u. H. Strohm, Heidelberg.

- Hawkins 1939: *Der erste Hymnus des Synesios von Kyrene*, Text und Kommentar v. M. M. Hawkins, München.
- Keydell 1956: R. Keydell, *Zu den Hymnen des Synesios*, «Hermes» 84, 151-162.
- Lacombrade 1978: Synésios de Cyrène, *Hymnes*, texte ét. et trad. par Ch. Lacombrade, Paris.
- Lambin 2002: G. Lambin, *Anacréon: fragments et imitations*, Rennes.
- Maggiorini 2012: Sopatro, *Demostene e la corona di Alessandro* (Diairesis zetematou, VIII.205.5-220.10 Walz), a c. di D. Maggiorini, Alessandria.
- Medda 2008: E. Medda, *Una reminiscenza eschilea: il canto "akeleustos" di Sinesio* (Aesch. Ag. 795-79, Syn. Hymn. 9.47-49), «Lexis» 26, 313-317.
- Müller 2010: A. Müller, *Die Carmina Anacreontea und Anakreon: ein literarisches Generationenverhältnis*, Tübingen.
- Pizzone 2006: A. M. V. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano.
- Placco 1979: G. Placco, *Appunti sulla tradizione classica negli Inni di Sinesio. L'inno IX Terzaghi*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata» 12, 243-260.
- Race 1982: W. H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden.
- Rosenmeyer 1992: P. A. Rosenmeyer, *The Poetics of Imitation: Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge.
- Schmid 1964: U. Schmid, *Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus*, Wiesbaden.
- Seng 1996: H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main.
- Sens 2014: A. Sens, *Dialect in the Anacreontea*, in *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis and the Poetic Inspiration in the "Carmina Anacreontea"*, ed. by M. Baumbach and N. Dümmler, Berlin, 97-112.
- Simelidis 2009: Ch. Simelidis, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus: I.2.17; II.1.10, 19.32: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Göttingen.
- Terzaghi 1920: N. Terzaghi, *La scelta della vita*, «Studi Italiani di Filologia Classica» N. S. 1 (= 22), 1920, 364-400 (= *Studia Graeca et Latina*, Torino 1963, 253-290).
- Terzaghi 1921: N. Terzaghi, *Studi sugli Inni di Sinesio. Capitolo II. Reminiscenze classiche*, «Rivista Indo-Greca-Italica» 5, 1-15.
- Terzaghi 1939: *Synesii Cyrenensis Hymni*, rec. N. Terzaghi, Roma 1939.
- Thraede 1962 = K. Thraede, *Epos*, «Reallexikon für Antike und Christentum» 5, coll. 983-1042.
- Wilamowitz 1941: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften» 1907, 272-295 = *Kleine Schriften*, II, Berlin, 163-191 (da cui si cita).
- Zotou 2014: A. Zotou, *Carmina Anacreontea 1-34: ein Kommentar*, Berlin-Boston 2014.
- Zucker 2011: A. Zucker, *Qu'est-ce qu'une paraphrasis? L'enfance grecque de la paraphrase*, «Rursus» [Online], 6, 2011, Online since 16 February 2011, connection on 19 May 2015. URL: <http://rursus.revues.org/476>
- Zuntz 2005: G. Zuntz, *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlass herausg. von H. Cancik und L. Käppel, Tübingen.



Νόμος e : una proposta interpretativa per gli *incipit*  
degli *Inni* 6 e 7

Idalgo Baldi

Gli inni 6-8 del *corpus* poetico sinesiano, com'è noto, si differenziano dal resto delle composizioni superstiti per una serie di caratteristiche del tutto peculiari che, nel corso del tempo, non hanno mancato di suscitare l'interesse e l'attenzione di gran parte degli studiosi.

Tra gli elementi senza dubbio più innovativi spicca l'impiego di una misura metrica assai rara, gli *apokrota*,<sup>1</sup> 'riportati in vita' da Sinesio per dar corso a un nuovo programma poetico, come pare di poter desumere dai brevi, ma pregnanti accenni dell'autore stesso nei versi di queste composizioni.

Sono, in particolare, gli *incipit* dell'inno 6 e del successivo a meritare una disamina più approfondita, dal momento che vi si trovano, a mio parere, delle vere e proprie dichiarazioni programmatiche:

Πρῶτος νόμον εὐρόμαν  
ἐπὶ σοί, μάκαρ, ἄμβροτε,  
γόνε κύδιμε παρθένου,  
Ἰησοῦ Σολυμήιε,  
νεοπαγέσιν ἄρμογαῖς  
κρέξαι κιθάρας μίτους. (6, 1-6)

«Io per primo ho trovato un *nomos* per te, beato, immortale, glorioso Figlio della vergine, Gesù di Gerusalemme, per pizzicare le corde della cetra con armonie connesse in modo nuovo».

Ἐπὶ δῶριον ἄρμογὰν  
ἐλεφαντοδέτων μίτων  
στάσω λιγυρὰν ὄπα  
ἐπὶ σοί, μάκαρ, ἄμβροτε,

1. Sulla natura e il significato del metro impiegato da Sinesio mi sia consentito rimandare a I. Baldi, *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, Berlin-Boston 2012, 116-124.

γόνε κύδιμε παθένου. (7, 1-5)

«Secondo l'armonia dorica fisserò<sup>2</sup> la voce sonora delle corde intarsiate d'avorio, per te, beato, immortale, glorioso Figlio della vergine».

L'importanza di questi versi non è sfuggita a un nutrito gruppo di interpreti siniesiani, dei quali si riassumono brevemente qui di seguito le posizioni. Il Christ, nella breve dissertazione introduttiva anteposta al testo degli *Inni* stampato nella *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, riteneva che il primo di questi due testi volesse trasmettere la persuasione dell'autore di essere il 'primo' ad aver creato e composto carmi in gloria di Cristo;<sup>3</sup> su questa scia, qualche decennio più tardi, Weyman sostenne addirittura che Sinesio dava qui inizio a un nuovo libro consacrato all'innografia cristologica.<sup>4</sup> Terzaghi, nel rigettare l'interpretazione di Christ, insostenibile a suo dire perché non era possibile che Sinesio avesse ignorato la poesia cristiana di Gregorio Nazianzeno, spostava l'accento sugli aspetti formali di questi inni, scrivendo nel suo commento che egli *principem novos numeros ad cantum aptandos [...] invenisse*:<sup>5</sup> sarebbe l'*apokroton* in altre parole a costituire l'autentica novità di questi carmi, tesi questa sostenuta poi anche da Lacombrade, Seng e in parte anche da Schmitt.<sup>6</sup> Bregman, invece, vi ravvisava il momento di distacco dai precedenti contenuti filosofici pagani per intraprendere un percorso forse non completamente ortodosso, ma in cui fosse inglobato lo 'scandaloso', secondo la prospettiva filosofica neoplatonica, evento dell'Incarnazione;<sup>7</sup> Vollenweider, infine, vi leggeva la scelta del poeta di cantare Cristo «in dorisch-archaischer Weise, wie er es auch in den Prooemien von Hymnus 7 und 9 ausdrückt».<sup>8</sup>

2. Sul significato di ἴσθημι in questo contesto cfr. *infra*, pp. 193-194.

3. Cfr. W. Christ, M. Paranikas (eds.), *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig 1871, x: *Ipse in exordio hymni septimi primum se cantilenam Iesu Solymitano, praeclarissimo virginis filio, panxisse gloriatur.*

4. Cfr. C. Weyman, *Analecta sacra et profana*, in M. Jansen (ed.), *Festgabe zum 7. September 1910 Hermann Grauert zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet von seinen Schülern*, Freiburg 1910, 2-4. La tesi di Weyman non è ovviamente sostenibile, soprattutto in relazione al contenuto non puramente cristologico di questi inni; tuttavia, l'idea che i vv. iniziali dell'inno sesto demarchino il passaggio a una innografia formalmente diversa dalla precedente non è del tutto fuori luogo, come si vedrà più avanti.

5. Cfr. N. Terzaghi (ed.), *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*, 1. *Hymni*, Romae 1939, 246.

6. Cfr. Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951, 286; Id., (ed.), *Synésios de Cyrène*, 1. *Hymnes*, Paris 1978, 24, 85; H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, 307; T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*, München-Leipzig 2001, 363.

7. Cfr. J. Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, 100-101.

8. Cfr. S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985, p. 151. Mi pare tuttavia che l'interpretazione di νόμος nel senso proposto dallo studioso sia



A me pare che, oltre all'aspetto tecnico-formale, Sinesio qui insista su elementi che solo sporadicamente hanno ricevuto la necessaria attenzione. In particolare, trovo rilevante non solo il ricorso a immagini di canto e di esecuzione particolarmente concrete, come non si ritrovano altrove negli *Inni*, ma anche l'impiego di un lessico quanto mai preciso pertinente agli aspetti tecnico-pragmatici delle *performances* musicali. Il nostro poeta, del resto, lascia trasparire nei suoi scritti notevole dimestichezza anche con gli elementi più tecnici dell'esecuzione e della produzione musicale, basti pensare alle ultime righe del *Dion* (18, 5) in cui interviene una metafora musicale per chiarire in cosa consista un'imitazione letteraria non pedissequa ma personalizzata da un'inconfondibile 'nota' d'autore:

Ἐν ἐκάστῃ τῶν μιμήσεων προσηχεῖν ἀνάγκη καὶ τοῦμόν ἴδιον, ὥσπερ ἢ ὑπάτη χορδῇ τὸν ῥυθμὸν αὐτῇ μένουσα παραβομβεῖ κινουμένῳ τῷ μέλει.

«In ciascuna delle mie imitazioni è necessario che riecheggi anche la mia propria nota personale, come la corda *hypate* vibra in risonanza alla melodia suscitata, mantenendo lei stessa il ritmo (stabilito)».

Oppure si pensi all'immagine, evocata nel *De insomniis* (2, 3) delle corde di una lira che vibrano in precisi rapporti matematici di risonanza secondo leggi armoniche immutabili, così come nell'universo si possono rintracciare rapporti di *συγγένεια* tra le varie parti che lo compongono:

Ὡσπερ ὁ τὴν ὑπάτην ψήλας οὐ τὴν παρ' αὐτήν, τὴν ἐπόγδοον, ἀλλὰ τὴν ἐπιτρίτην καὶ τὴν νήτην ἐκίνεσεν.

«Come colui che pizzica la *hypate* non fa vibrare la corda seguente, l'*epogdoia*, ma l'*epitrita* e la *nete*».

Sinesio mostra, dunque, di saper padroneggiare con perizia precise conoscenze tecniche e un linguaggio, anche non di immediata comprensione per il lettore antico e moderno,<sup>9</sup> che, come vedremo, di queste conoscenze

del tutto insostenibile, come pure il richiamo a Dion. Chrys. 1, 1 (Φασί ποτε Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ τὸν αὐλητὴν Τιμόθεον τὸ πρῶτον ἐπιδεικνύμενον αὐλήσαι κατὰ τὸν ἐκείνου τρόπον μάλα ἐμπείρωσ καὶ μουσικῶς· οὐ μαλακὸν αἴλημα [...] ἀλλ' αὐτὸν οἶμαι τὸν ὄρθιον, τὸν τῆς Ἀθηνῶς ἐπικαλούμενον νόμον), che, semmai, va nella direzione dell'esegesi che propongo *infra*, dacché il *nomos Orthios* in alcune fonti è connesso proprio con i *nomoi* terpandrei. La questione è discussa in A. Gostoli (ed.), *Terpander. Veterum testimonia collegit fragmenta edidit A. G.*, Romae 1990, xvii-xxii).

9. Mi paiono significative le parole iniziali del lungo scolio dedicato da Niceforo Gregora proprio a questo passo del *De insomniis* (PG 149, 543a-546a), in cui si riconosce la necessità di chiarire qualche aspetto della scienza degli armonici: Ταῦτα ἐκ κατατομῆς τοῦ ἀρμονικοῦ κανόνος εἰληπτα παραδειγματικῶς. Δεῖ οὖν ἐκεῖθεν ἡμᾶς ἀρξαμένους ἀναπτύξαι καὶ ταῦτα

lascia traccia, o per meglio dire, un'eco' anche nei versi iniziali dei carmi poco fa citati.

In primo luogo risulta di estrema rilevanza l'uso in *hymn.* 6, 1 di νόμος come cifra distintiva del tipo di poesia composto da Sinesio. In senso strettamente tecnico, νόμος va riferito a precisi motivi melodici musicali, fruibili soprattutto nel campo degli inni rituali, che, a partire dalla loro prima sistematizzazione operata da Terpandro nel VII sec. a.C., nel corso dei secoli avevano conosciuto un'estrema varietà di realizzazioni, in relazione non solo all'occasione rituale o sociale (e dunque ai contenuti) in cui venivano adoperati, ma anche, ad esempio, a seconda dello strumento impiegato nell'esecuzione, cosicché nelle fonti antiche i νόμοι ricevono denominazioni derivate di volta in volta dal loro presunto inventore, dalla cerimonia pubblica o privata che richiedeva il loro impiego, dalla loro struttura interna e così via.<sup>10</sup> Nell'accezione non specialistica, invece, - è il caso prevalente delle occorrenze del termine in poesia - νόμος indica più genericamente una melodia «with a definite identity or character»,<sup>11</sup> ma non legata, è bene sottolinearlo, a uno dei *nomoi* 'canonici'. Nell'uno e nell'altro caso si tratta evidentemente di *musica* composta secondo determinati criteri nella quale incanalare contenuti dalla natura piuttosto variabile. Nel nostro caso, difficilmente si potrà congetturare il ricorso da parte di Sinesio alla prima forma di νόμος, un genere sempre più raramente frequentato dall'età classica in poi,<sup>12</sup> ma nondimeno non si potrà negare un inequivocabile riferimento ad aspetti 'melodici' di queste composizioni. Del resto, stando a quanto si legge negli *scholia* ad Aristofane, *Eq.* 9 (8, 17-18 Mervyn Jones, lemma ripreso anche in *Suid.* Ξ 117, p. 500, 31 Adler: Νόμοι δὲ καλοῦνται οἱ εἰς θεοῦς ὕμνοι)<sup>13</sup> e inoltre ancora in *Suid.* Ν 478 (477, 14-15

πρὸς σαφήνειαν τῶν ἐντυχανόντων ἔνεκα. Gregora stesso era notevolmente interessato alla musica, come risulta dalla sua attività scolastica agli *Harmonica* di Claudio Tolomeo, della cui redazione bizantina è considerato responsabile. Cfr. I. Düring (ed.), *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios. Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, New York 1980, lxxviii-lxxxiii.

10. Cfr. M. L. West, Stesichorus, in «Class. Quart.» 21 (1971) 302-314, 310; A. J. Neubecker, *Altgriechische Musik. Eine Einführung*, Darmstadt 1977, 44-46; Gostoli, *op. cit.*, xvi ss.; M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992, 215-217.

11. Cfr. West, *Ancient Greek Music*, cit., 215 e n. 61, ma anche Gostoli, *op. cit.*, xxii e n. 81.

12. Cfr. Neubecker, *op. cit.*, p. 46. Faccio notare, tuttavia, che Dione Cassio (77, 13, 7 Dindorf, ripreso poi in *Suid.* Μ 668, 367, 11-12 Adler: Τῷ τε Μεσομήδει τῷ τοὺς κιθαρῳδικοὺς νόμους γράψαντι) e Eusebio di Cesarea (tradotto da Girolamo in *Chron.* 284 F. 22-24, 202 Helm: *Mesomedes Cretensis citharodicorum carminum musicus poeta cognoscitur*, e ripreso anche da Sincello, *Ecl. Chron.* 662, 429, 3 Mosshammer) attribuiscono a Mesomede la composizione di *nomoi* citarodici. Inoltre, i cataloghi dei vincitori ai *Museia* di Thespiae e un'iscrizione dell'età dei Severi proveniente da Smirne documentano la pratica dell'attività citarodica ancora nei primi secoli della nostra era. Su tutti questi dati si veda S. Lanna, *Mesomede Inno a Φύσις*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Tesi di Dottorato (a. a. 2010/2011), Roma 2011, 1-3, 19-21 e n. 130.

13. Lo scolio al v. 9 dei *Cavalieri* è più esteso (8, 14-9. 3 Mervyn Jones) e chiarisce, in realtà, il significato del termine *ξυναυλία* (nel testo aristofaneo, infatti, il personaggio di Nicia dice a

Adler: Νόμος· ὁ κιθαρωδικὸς τρόπος τῆς μελωδίας, ἄρμονίαν ἔχων τακτὴν<sup>14</sup> καὶ ῥυθμὸν ὄρισμένον), gli *hymn.* 6-8 di Sinesio sembrano proprio avere tutte le caratteristiche per essere definiti proprio come νόμοι (ben inteso nella sua seconda accezione): essi sono rivolti al dio (6, 10-11 ὑμνήσομεν [...] θεόν) per il quale, si tenga sempre presente, il νόμος è stato espressamente concepito (6, 2-4 e 7, 4-5) e, fatto ancor più decisivo, sono indubbiamente intonati secondo una ἄρμονία τακτὴ, vale a dire la dorica (7,1 ὑπὸ Δώριον ἄρμολογάν). Credo sia proprio questa indicazione, infatti, a sgombrare il campo da dubbi circa l'effettivo significato da attribuire ad ἄρμολογία<sup>15</sup>, che in greco non ha mai il significato moderno di 'armonia', ma vale, in prima istanza, come 'intonazione di uno strumento': la precisazione Δώριον, infatti, indica l'adozione di una scala tonale, quella dorica, appunto, non intercambiabile o confondibile con altre, caratterizzata da una determinata sequenza di intervalli (ovvero toni e semitoni), che ne definivano il peculiare *ethos*.<sup>16</sup> Dunque, non solo riferimento alla lingua

Demostene: δεῦρό νυν πρόσελθ', ἵνα ξυναυλίαν κλαύσωμεν Οὐλύμπου νόμον), mentre aggiunge solo incidentalmente le stringate notizie sulla natura di νόμον, prima di passare a dare qualche essenziale informazione su Olimpo, il compositore frigio considerato l'inventore della musica per aulo. Gostoli, *op. cit.*, xxii, n. 81 ritiene, forse però sulla base della prima parte dello scolio, (Ὁ δὲ Ὀλυμπος [...] ἔγραψε δὲ αὐλητικὸς καὶ θρηνητικὸς νόμους, non recuperata dal lessico bizantino), che in *Suida* νόμος vada inteso nel suo senso strettamente tecnico, senso che a me non pare di ravvisare nelle parole dello scoliasta.

14. Il testo di Adler offre ταύτην per τακτὴν, che è lezione del solo *Parisinus* 2623 (G). Propendo, con Gostoli, *op. cit.*, 28-29 e 109-110, per la variante minoritaria τακτὴν, oltre che in base al senso anche per la consonanza con [Plut.], *De mus.* 1133b-c (Ἐν γὰρ τοῖς νόμοις ἐκάστω διετήρουν τὴν οἰκείαν τάσιν), testo di cui si parlerà *infra*, p. 193. Com'è noto, lo scambio κ / υ è frequentissimo nella minuscola antica.

15. H. Seng, *op. cit.*, 307 e n. 64, ventila l'ipotesi che ἄρμολογία stia per *Vermass* (ipotesi che diventa certezza in Schmitt 2001, 361), ma se tale lettura può trovare appoggio nell'aggettivo νεοπαγής (6, 5), in quanto «deutlich gehört das Metrum zum Neuartigen des Gedichts», è decisamente messa in crisi proprio da Δώριος, visto che non esiste nessuna misura metrica che nelle fonti antiche riceva l'appellativo di 'dorica' (di δωρικοὶ στίχοι parla W. J. W. Koster, *Traité de métrique grecque suivi d'un précis de métrique Latine*, Leyde 1966, pp. 120-121, in riferimento, però, a misure giambiche nelle quali, contrariamente alla norma, si trova un piede spondaico in sede pari. La definizione data da Koster rimane, comunque, sconosciuta a metricologi antichi e studiosi moderni).

16. Cfr. e.g. Aristid. Quint., *De mus.* 1, 8, 15, 8-11 Winnington-Ingram: Παρὰ μέντοι τοῖς παλαιοῖς [...] ἐκαλεῖτο [...] τὸ δὲ διὰ πασῶν ἄρμονία, ὃ καὶ ποικίλων κατ' εἶδος ὀνομασιῶν τετυχῆκει; in altre parole viene chiamata armonia la successione dei suoni in un'ottava; le differenti armonie sono individuate dalla nota di partenza della scala (15, 13: Τὸ δ' ἀπὸ μέσων ὑπάτης δώριον) e dalla sequenza di toni e semitoni (15, 17-19: Ἐκ τῆς τῶν ἐφεξῆς φθόγγων ἀκολουθίας τὴν τῆς ἄρμονίας ποιότητα φανερὰν γενέσθαι συμβαίνει). È questo il significato principale del termine dall'epoca ellenistica in poi; più anticamente ebbe uno spazio semantico più esteso su cui cfr. G. Comotti, *La musica greca*, citato dal saggio introduttivo a Plutarco di R. Ballerio (ed.), *La musica*, Milano 2000, xv-xvi e xxxvi-xxxvii. Sulla teoria metrica antica relativa alle scale musicali e alle tonalità cfr. Neubecker, *op. cit.*, 93-118; West, *Ancient Greek Music*, cit., 160-

‘dorica’ adottata per i suoi carmi (preferenza del resto già proclamata in *hymn.* 9, 5)<sup>17</sup>, ma in questo caso anche scelta dell’intonazione su cui accordare la propria *κιθάρα*, un aspetto tecnico cui rimanda, peraltro, proprio l’impiego del termine *ἄρμογά* in luogo del più diffuso *ἄρμονία*, che pure Sinesio utilizza altrove nel *corpus* innodico (cf. *hymn.* 1, 341 e 8, 37). Come sottolinea dottamente Seng<sup>18</sup>, infatti, nei due passi appena menzionati *ἄρμονία* assolve piuttosto la funzione di *terminus technicus* filosofico designante la ‘simpatia’ tra le varie parti del cosmo e in particolare delle sfere celesti (tema su cui Sinesio ritorna diffusamente anche nei capitoli iniziali del *De insomniis*)<sup>19</sup>, in riferimento alla musica da esse prodotta:

Σοὶ διὰ πάντων ἴστησι χοροῦς μάτετρα φύσις	335
[...]	
ἐκ δὲ ζῶων ἕτεροφθόγων	340
μίαν ἄρμονίαν	

189; sulla *harmonia* dorica in particolare cfr. Neubecker, *op. cit.*, pp. 105 ss.; West, *Ancient Greek Music*, cit., 174-175, 179-180.

17. Cfr. M. M. Hawkins, *Der Erste Hymnus des Synesius von Kirene. Text und Kommentar*, München 1939, 36-38 e Baldi, *op. cit.*, 32-33.

18. Cfr. Seng, *op. cit.*, 220-221.

19. Cfr. in particolare *De insomn.* 2, 2-3 (2, 3: Καὶ ἔστιν ἐν αὐτῷ [*scl.* κόσμῳ] μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα, καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμόνοιαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγων ἔστιν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων· τὸ δ’ ἐξ ἀντικειμένων ἔν, ἄρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου, su cui cfr. D. Susanetti, *Sinesio di Cirene: I sogni. Introduzione, traduzione e commento*, Bari 1992, 103-104), evidentemente permeato dalle dottrine pitagoriche, ma anche *De prov.* 1, 11, 4. Per una panoramica sui significati e l’impiego di *ἄρμονία* in questo senso, rimando per brevità al denso ma ottimo contributo di J. Pépin, *Harmonie der Sphären*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* XIII, Stuttgart 1986, 593-618. A tal proposito, mi sembra inoltre degno di menzione il parallelo istituibile con un altro testo poetico, ovvero [Orph.], *hymn.* 34, 16-23, rivolto ad Apollo, in cui il dio è rappresentato nell’atto di temperare le stagioni e di amministrare le sorti degli uomini grazie al suono delle corde della sua cetra, accordata proprio secondo l’armonia dorica: [...] σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ / ἄρμόζεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων, / ἄλλοτε δ’ αἰθ’ ὑπάτης, ποτὲ δώριον εἰς διάκοσμον / πάντα πόλον κινὰς κρίνεις βιοθρέμματα φύλα, / ἄρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν, / μίξας χειμῶνος θέρεός τ’ ἴσον ἀμοτέρουσιν, / εἰς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας, / δώριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὄριον ἄνθος («Tutta la sfera celeste tu accordi con la cetra sonora, talora andando al limite della corda più corta, talora invece della più lunga, talora secondo il modo dorico accordando tutta la sfera celeste distingui le specie viventi, con l’armonia contemperando per gli uomini il destino universale, mischiando ugual misura d’inverno e d’estate per gli uni e per gli altri, distinguendo nelle corde più lunghe l’inverno, nelle corde più corte l’estate, nel dorico il fiore fresco della primavera molto amabile»: trad. di G. Ricciardelli in Ead., (ed.), *Inni Orfici*, Milano 2000, 97). Su questi versi cfr. Ricciardelli, *op. cit.*, 371-372.

ὁμόφωνον ἄγει. (1, 333-342)

«A te, attraverso ogni suo elemento, la natura madre istituisce cori [...], dalla dissonanza delle voci degli esseri viventi compone un'armonia all'unisono».

Αἰθὴρ δὲ γελάσσας,  
σοφὸς ἁρμονίας πατήρ,  
ἔξ ἑπτατόνου λύρας  
ἐκεράσσατο μουσικᾶν  
ἐπνίκιον ἐς μέλος. (8, 36-40)

«L'etere, savio padre dell'armonia, sorridendo, dalla lira dalle sette note temperò la musica per un canto di vittoria».

Ora, se Sinesio in *hymn.* 6, 5 e 7, 1, due passi deputati ad annunciare forme e motivi inediti, adotta ἄρμολόγια al posto di ἁρμονία, non sembra azzardato pensare che egli si riferisca a qualcosa di più preciso, dal momento che, come ricorda West, il termine indica propriamente «the physical process of tuning»<sup>20</sup>, e quindi, in questo contesto, l'adozione della 'chiave' musicale dorica.

Quest'ultima, poi, godeva di un indubbio prestigio consacrato da secoli di tradizione artistica e letteraria: gli scoli a Pind., *Ol.* 1, 26, 26, 19-21 Drachmann (= Pind. fr. 67 Maehler) assicurano che secondo il grande poeta lirico essa era la più solenne fra tutte (Περὶ δὲ τῆς Δωριστὴ ἁρμονίας εἴρηται ἐν παιᾶσιν ὅτι Δώριον μέλος σεμνότατόν ἐστιν)<sup>21</sup>; in più occasioni Platone la esalta come l'unica armonia veramente greca, quella in cui si realizza l'accordo tra le parole e le opere di un uomo saggio (*Lach.* 188d: Μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἁρμονίαν καλλίστην ἡρμολογούμενος, [...] ἀτεχνῶς δωριστὴ [...] ἥπερ μόνη Ἑλληνικὴ ἐστὶν ἁρμονία)<sup>22</sup> o come particolarmente adatta al coraggio e al valore di un uomo in guerra (*Resp.* 399a-b: [...] τὴν ἁρμονίαν, ἣ ἐν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαιῶν ἐργασίᾳ πρεπόντως ἀν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσωδίας)<sup>23</sup>; Eraclide Pontico, citato da Ateneo (14, 624d),

20. Cfr. e.g. Ptol., *Harm.* 3,1, p. 84, 17-20 Düring, in cui si spiega il processo di accordatura di uno strumento a corde con l'ausilio di 'ponticelli' (μαγάδια): Μεταφερομένων τῶν μαγαδίων εἰς ἄλλου γένους ἢ τόνου τόπους, ἡρμολογούμενον ἔσται καὶ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, διὰ τὸ τὴν πρώτην ἁρμολογίαν ἰσοτόνους πάλιν ἐν τοῖς ἴσοις μήκεσι τοὺς φθόγγους καθιστάνειν. Cfr. West, *Ancient Greek Music*, cit., 189.

21. Cfr. su questo frammento I. Rutherford, *Pindar's Paean. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001, 80. Stesso concetto presso Aristosseno, fr. II 3, 45,9-10 Kaiser (= fr. 82 Wehrli; in [Plut.], *De mus.* 1136f: Πολὺν τὸ σεμνόν ἐστι ἐν τῇ Δωριστί).

22. Cfr. C. Emlin-Jones (ed.), Plato, *Laches*, Bristol 1996, 86-87.

23. Cfr. M. Vegetti (ed.), Platone, *La repubblica*, 2. *Libri 2 e 3*, Napoli 1998, 374 ss. Analogamente si esprime Aristotele in *Pol.* 1342b 12 (Περὶ τῆς δωριστὴ πάντες ὁμολογοῦσιν ὡς στασιμωτάτης οὔσης καὶ μάλιστα ἦθος ἐχούσης ἀνδρείων).

la considera espressione di coraggio e generosità, priva di futili abbellimenti e lodevolmente semplice (Ἡ μὲν οὖν Δώριος ἀρμονία τὸ ἀνδρῶδες ἐμφαίνει καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ οὐ διακεχυμένον οὐδ' ἰλαρόν, ἀλλὰ σκυθρωπὸν καὶ σφοδρόν, οὔτε δὲ ποικίλον οὔτε πολύτροπον)<sup>24</sup> e Aristide Quintiliano la stima la più profonda e la più adatta a un carattere virile (*De mus.* 2, 14, 81, 18-19 Winnington-Ingram: Τῶν τρόπων τοίνυν ὁ μὲν Δώριος βαρύτατος καὶ ἄρρενι πρέπων ἦθει).<sup>25</sup> Del resto lo stesso Sinesio, nella sua autorappresentazione in *De providentia* 1, 18, 1-2, non faceva mistero della sua preferenza accordata al modo dorico, proprio in virtù del particolare ἦθος connesso con questa ἀρμονία (Ἴδε τὸν τρόπον τὸν Δώριον, ὃν μόνον ὤετο χωρεῖν βάρος ἦθους καὶ λέξεως):

Οὐ μὴν ἐξέφερον εἰς τὸ πλῆθος, ἀλλ' εἴ τις ἦν ἀκοὴ λόγων ἀρρένων  
 ξυνείσα καὶ γαργαλίεσθαι μὲν οὐκ ἀνεχομένη, ξυντετριμένη δὲ ἐπὶ τὴν  
 καρδίαν κτλ.

«Non divulgava (*sic.* le sue composizioni) alla massa, ma se c'era un ascoltatore disposto a comprendere concetti virili e a non tollerare d'essere futilmente solleticato, ma pronto a farsi compenetrare dritto dentro il cuore...».

A tal proposito, le parole del *De providentia* appena ricordate permettono di richiamare un importante passo della lettera 148, nella quale Sinesio descrive all'amico Olimpio i semplici svaghi e occupazioni tipici della vita campestre del Sud della Cirenaica, tra i quali appunto anche le pratiche musicali, uniche nel loro genere, a detta del nostro filosofo, e ispirate alla poesia bucolica di un certo Agemaco.<sup>26</sup> I canti prodotti dalla semplice ispirazione pastorale sono descritti in modo particolarmente consonante al passo or ora letto, ma anche alle testimonianze di Sesto Empirico e Aristide Quintiliano relative all'«armonia» dorica, tanto che, se anche non vi si specifica secondo quale modo essi fossero composti, le analogie sono tali da far pensare proprio al dorico,<sup>27</sup> dal momento che Sinesio dichiara il tipo di musica diffuso tra i suoi connazionali conforme addirittura al modello educativo prospettato da Platone nella *Repubblica* (399a-c),

24. Cfr. le note al passo in questione di L. Canfora (ed.), Ateneo, *I Deipnosofisti: i dotti a banchetto*, prima traduzione italiana commentata su progetto di L. Canfora, introduzione di C. Jacob, *Libro XIV* tradotto e commentato da L. Citelli, Roma 2001, 1611-1612.

25. Sull'equivalenza semantica tra τρόπος e ἀρμονία cfr. Neubecker, *op. cit.*, 107-108 e West, *Ancient Greek Music*, cit., 188 e n. 103.

26. Forse un poeta locale, su cui questa sarebbe l'unica testimonianza, cfr. A. Garzya, D. Roques (eds.), Synésios de Cyrène, 2-3. *Correspondance*, Paris 2000, 417, n. 26. Cf. però in questo volume il contributo di G. Burzacchini.

27. Cfr. anche A. M. V. Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano 2006, 87.

dove, com'è noto, le uniche armonie 'ammesse' risultano significativamente solo la dorica e la frigia:<sup>28</sup>

Ἡμῖν [...] ἔστιν Ἀγεμαχηταῖς λύριον τι ποιμενικὸν λιτὸν καὶ αὐτόσκευον, εὐφημόν τε καὶ ἄρρεν ἐπιεικῶς, οὐκ ἀνάξιον τοὺς ἐν τῇ Πλάτωνος πόλει παῖδας ἐκτρέφειν. Ὡς οὐ λυγίζεται τοῦτο οὐδὲ ἀρετὴν ἔχει παμφώνως ἠρμόσθαι, τῷ δὲ ἀπλῶ τῶν χορδῶν συμβαίνουσιν οἱ προσάδοντες· οὐ γὰρ ἐπιτίθενται τρυφώσας ὑποθέσεσιν κτλ. (*Epist.* 148,112-119)

«Noi seguaci di Agemaco abbiamo una piccola lira pastorale, alla buona e di semplice fattura, adatta alla lode e adeguatamente virile, non indegna di educare i fanciulli nella città di Platone. Poiché essa non modula né possiede la proprietà di essere accordata secondo tutti i toni, coloro che vi cantano si adattano alla semplicità delle sue corde: essi, infatti, non si applicano a temi voluttuosi...».

La piccola lira dei pastori cirenaici (λύριον), ma si può intendere metonimicamente la loro musica, è semplice e senza fronzoli, ovvero, secondo le parole di Eraclide Pontico, οὔτε ποικίλον οὔτε πολύτροπον, virile (ἄρρεν sia in Sinesio che in Aristide Quintiliano), e non adatta ad argomenti voluttuosi, in altre parole οὐδ' ἱλαρόν, ἀλλὰ σκυθρωπὸν (Eraclide Pontico) e βαρὺ (Aristide Quintiliano). Ebbene, queste connotazioni, concordemente attribuite dalle fonti all'ἁρμονία dorica, nel testo epistolare ne portano con sé un'altra che manifesta una sorprendente concordanza ancora una volta con le dichiarazioni sinesiane relative alle caratteristiche del suo νόμος. La semplicità dei canti della tradizione libica – costituiti soprattutto da suppliche a Dio, ricorda Sinesio<sup>29</sup> – è particolarmente apprezzabile, infatti, in quanto quella musica οὐ λυγίζεται,

28. Ἀλλὰ κινδυνεύει σοι δωριστὶ λείπεσθαι καὶ φρυγιστί, con queste parole Glaucone nel terzo libro della *Repubblica* individua le uniche ἁρμονίαι confacenti ai severi requisiti imposti da Socrate. Sinesio stesso sembra conformarsi pienamente al pensiero platonico dividendo di prendere in considerazione solo queste due tra le 'armonie', cfr. *Enc. calv.* 4.6: Ἀγωνιοῦμαι τοῖς πράγμασι, μόνον εἰ τῆς γλώττης τὸν τόνον ἀπὸ τῆς διαλέξεως εἰς ἐπιστροφὴν μεθαρμόσαμι, ἀπὸ Δωρίου, φασίν, ἐπὶ Φρύγιον. Si tenga presente, comunque, che l'espressione ἀπὸ Δωρίου ἐπὶ Φρύγιον era considerata proverbiale, cfr. Nonn., *Dion.* 12, 149, su cui F. Vian (ed.), *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, 5. *Chants XI-XIII*, Paris 1995, 194, e *Suid.* Δ 1461, 136, 2-9 Adler, che cita proprio il passo sinesiano. Si noti qui la connessione tra Δώριος e il termine διάλεξις, che nei retori della tarda antichità indica, molto significativamente, un 'discorso filosofico'. Così nel *Glossary of Rhetorical Terms* dell'edizione Loeb di Filostrato ed Eunapio, 568-569; cfr. anche J. Lamoureux, N. Aujoulat (eds.), *Synésios de Cyrène*, 4. *Opuscles I*, Paris 2004, 55, n. 38: il modo dorico risulta, dunque, particolarmente adatto, secondo Sinesio, a contenuti impegnativi, quali, in parte almeno, quelli di *hymn.* 6 e 8. Si tenga presente anche l'importanza attribuita a questo aspetto dal diadoco neoplatonico Proclo, come testimonia uno scolio a lui attribuito relativo al passo platonico qui chiamato in causa (*sch. Plat., Resp.* 399a Green, cfr. *infra* n. 40).

29. Cfr. *Ep.* 148, 127-128: Οὐδὲν δὲ ὅσον εὐχαί τινας. Si ricordi che questo è proprio il caso di *hymn.* 7.

‘non modula’, vale a dire è caratterizzata da una melodia nella quale, ad esempio, la tonalità non viene trasportata in un’altra ma rimane fissa. La natura della modulazione, espediente compositivo generalmente indicato dal termine *μεταβολή*,<sup>30</sup> cosa esattamente gli antichi intendessero con questo termine e le modalità con cui veniva impiegata, sono questioni complesse che non mette conto di affrontare qui,<sup>31</sup> basti tuttavia sapere che essa, introdotta nella tecnica musicale a partire dal V sec. a.C. con le innovazioni diffuse dagli esponenti della *New music*<sup>32</sup>, aveva preso sempre più piede ed era, verosimilmente, ancora praticata al tempo di Sinesio,<sup>33</sup> almeno stando alle parole dell’epistola 148, in cui il riferimento alla modulazione nasce certo dal desiderio di contrapporre una pratica musicale scevra di futili impreziosimenti a una moda più sofisticata evidentemente ancora diffusa. Anche l’autore dello scritto pseudo-plutarco *De musica*, ad esempio, sembra lamentare la deviazione delle composizioni musicali dalla semplicità del costume antico proprio a causa della modulazione:

Τὸ δ’ ὅλον ἢ μὲν κατὰ Τέρπανδρον κιθαρωδία [...] παντελῶς ἀπλῆ τις οὔσα διετέλει· οὐ γὰρ ἐξήν τὸ παλαιὸν οὕτως ποιεῖσθαι τὰς κιθαρωδίας ὡς νῦν οὐδὲ μεταφέρειν τὰς ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς· ἐν γὰρ τοῖς νόμοις ἐκάστῳ διετήρουν τὴν οἰκειάν τάσιν. Διὸ καὶ ταύτην ἐπωνυμίαν εἶχον· νόμοι γὰρ προσηγορεύθησαν, ἐπειδὴ οὐκ ἐξήν παραβῆναι τὸ καθ’ ἕκαστον νενομισμένον εἶδος τῆς τάσεως. (1113b-c)<sup>34</sup>

«In generale, la citarodia al tempo di Terpandro rimase del tutto semplice: infatti non era permesso in passato comporre canti citarodici come si fa ora né modulare armonie e ritmi. Nei *nomoi*, infatti, si manteneva per ciascuno la tensione caratteristica (*scil.* delle corde, ovvero l’intonazione); per questo motivo ricevettero tale appellativo: vennero infatti chiamati *nomoi* perché non era lecito trasgredire il modo di accordatura regolato per norma per ciascuno di essi».

L’*ἀπλότης* propria dei *nomoi* antichi (e, si ricordi, anche del tanto apprezzato *λύριον* pastorale cirenaico), dunque, consisteva nell’assenza di

30. Cfr. Aristid. Quint., *De mus.* 1, 11, 22, 11-12 Winnington-Ingram: *Μεταβολή* δέ ἐστιν ἀλλοίωσις τοῦ ὑποκειμένου συστήματος καὶ τοῦ τῆς φωνῆς χαρακτήρος. Vi erano quattro tipi fondamentali di modulazione, ovvero *κατὰ γένος* (di genere), *κατὰ σύστημα* (di scala), *κατὰ τρόπον* o *τόνον* (di modo), *κατὰ ἦθος* o *μελοποιίαν* (di carattere), cfr. Cleonid., *Harm.* 13-14, 204-207 Jan.

31. Sul termine cfr. Neubecker, *op. cit.*, 112; più in generale sulla modulazione Cfr. W. Vetter, *Metabole*, in *RE* 15.2 (Halbband 30), Stuttgart 1932, 1313-1316, e West, *Greek Ancient Music*, cit., 194-196.

32. Particolarmente illuminante West, *Greek Ancient Music*, cit., 356-372.

33. Un riferimento esplicito si trova proprio in *Enc. calh.* 4, 6 (cfr. *supra*, n. 28). Cfr. West, *Greek Ancient Music*, cit., 382-385.

34. Su questo brano cfr. Gostoli, *op. cit.*, 101-103.



modulazione (μεταφέρειν τὰς ἁρμονίας)<sup>35</sup>, una peculiarità cui Sinesio conforma anche il suo *nomos*: esso, infatti, avrà una ἁρμονίαν τακτὴν, per riprendere le parole di *Suida*, dorica e non modulata al pari della consuetudine musicale antica, in quanto, egli afferma in *hymn.* 7, 2, στάσω λιγυρὰν ὄπα, espressione che probabilmente sinora non è stata ben compresa. Tutte le traduzioni moderne, infatti, connettono la forma verbale ἴστημι all'idea del 'sollevare', intendendo il passo come l'espressione da parte di Sinesio del proposito di innalzare, appunto, canti al Figlio con la 'voce sonora'<sup>36</sup> della propria cetra. Tuttavia si noti che per esprimere questo concetto negli *Inni* si trova impiegato, con molta più pregnanza direi, solo il verbo ἀνάγω (cf. *hymn.* 1, 27-28 σοί [...] / ὕμνους ἀνάγω, 724-725 ἀνάγειν ὁσίως / νοερούς ὕμνους; 2, 58-59 Ἰλεφ δὲ λιτὰς / ἀνάγειεν ἐμάς; 7, 47 ὕμνους ἀνάγειν δίδου; 8, 27 ὕμνους ἀνάγεις πατρί), che per altro poteva essere inserito in *hymn.* 7, 2 senza danno alcuno alla struttura metrica del verso. In questo caso, invece, credo che il significato sia notevolmente diverso, e vada stabilito tenendo in particolar conto il contesto di questo *incipit*: il riferimento alla Δώριος ἁρμογὰ fa, infatti, pensare piuttosto a una sfumatura tecnica del verbo. Ebbene, negli scritti dei musicologi antichi ἴστημι si trova impiegato, ad esempio, per indicare lo stazionamento della voce su una nota (cf. e.g. Aristox., *Harm.* 13, 18, 10-11 Da Rios: Τὸ μὲν ἐστάναι τὴν φωνὴν τὸ μένειν ἐπὶ μιᾶς τάσεώς ἐστι), oppure per distinguere, in un accordo di quarta, ovvero un tetracordo secondo la nomenclatura antica, le note 'esterne' dell'accordo stesso (la più bassa e la più alta) che sono appunto ἐστῶτες (o anche ἀκίνητοι)<sup>37</sup> 'fisse', 'non mobili', di contro a quelle interne all'accordo che invece possono variare (κινούμενοι, φερόμενοι)<sup>38</sup> permettendo proprio la modulazione, come chiarisce il seguente passo di Porfirio tratto dal suo commento agli *Harmonica* di Claudio Tolomeo:

Τῶν μὲν ἄκρων δύο φθόγγων μενόντων, ἵνα τηρῶσι τὸ προκειμένον σύμφωνον ἐν ἐπιτρίτῳ λόγῳ, παρ' ἣν αἰτίαν καλοῦσιν αὐτοὺς ἐστῶτας, τῶν δὲ μεταξὺ δύο κινουμένων, ἵνα ποιῶσιν ἀνίσους τὰς τῶν ἐντὸς φθόγγων ὑπεροχάς, καὶ δηλονότι τοὺς λόγους ἐν ταῖς τῶν γενῶν μεταβολαῖς, ὡς ἀπὸ χρώματος εἰς ἐναρμόνιον ἢ διατονικόν (*In harm.* 12, pp. 135.30-136.4 Düring)

35. Critico nei confronti della modulazione anche Platone in *Resp.* 397b-d.

36. *Argutam vocem in tuum honorem tollam* (Terzaghi); «Leverò il suono armonioso» (Dell'Era); «Je ferai monter le chant mélodieux» (Lacombrade); «Leverò il limpido suono» (Garzya); «Will ich die helle Stimme erheben» (Gruber-Stroh).

37. Cfr. anche la sintetica definizione in Alyp., *Isag.* 4, 368, 9-10 Jan: Ἐστῶτες μὲν οὖν λέγονται, ὅτι ἐν ταῖς τῶν γενῶν διαφοραῖς οὐ μεταπίπτουσιν.

38. Cfr. Neubecker, *op. cit.*, 99-100.

«Le due note esterne non variano, per conservare l'accordo in questione in un rapporto epitrito (*scl.* di quarta), motivo per cui esse sono chiamate "fisse", variano invece le due centrali per rendere dissimili le altezze delle note interne, ossia i rapporti nelle modulazioni di genere,<sup>39</sup> come ad esempio nel passaggio dal sistema cromatico a enarmonico o diatonico».

Dunque, da questi testi sembra di poter inferire un rapporto di sinonimia tra ἴσθημι (intransitivo) e μένω, talché credo che in στάσω (transitivo) di *hymn.* 7, 2 sia ravvisabile un medesimo significato tecnico (forse obliterato dal poeticissimo nesso λυγρὰν ὄπα): l'uso di νόμος per circoscrivere entro determinate caratteristiche il tipo di canto cui si dà avvio, la precisa indicazione del tipo di accordatura (e dunque di scala) per la composizione della melodia, la particolareggiata lode espressa nell'*ep.* 148 per lo strumento che non modula, mi pare siano tutti elementi che possono confermare il dotto richiamo di questo verso alla trattatistica musicologica antica, cosicché esso debba essere tradotto press'a poco «manterrò fissa la tonalità della voce sonora», ovvero l'armonia, e dunque, «non modulerò il mio canto».<sup>40</sup>

Ebbene, se il percorso fin qui svolto risulta plausibile, esso sembra indirizzare verso la conclusione che Sinesio abbia composto gli inni 6-8 perché fossero realmente cantati al suono della cetra e che lo abbia programmaticamente dichiarato con parole che, alla luce degli elementi qui forniti, ne lasciano chiara testimonianza.

39. Si ricorda che la modulazione ' di genere ' cui qui fa riferimento Porfirio è solo una delle quattro possibili nella pratica musicale antica, cfr. *supra*, n. 30.

40. A tal proposito, non è forse fuori luogo ricordare uno scolio alla *Repubblica* platonica attribuito a Proclo (*scl.* Plat. *Resp.* 399a Green: Ὁ Πρόκλος φησὶ τὴν μὲν Δώριον ἁρμονίαν εἰς παιδείαν ἐξαρκεῖν ὡς καταστηματικὴν, cf. *supra*, n. 28), dove l'ἁρμονία doricà è caratterizzata da un ἦθος καταστηματικόν, ossia «stabile». Sull'*ethos* proprio dei vari modi musicali cf. West, *Greek Ancient Music*, cit., 246-253.

## Cosmologia e retorica negli *Inni* di Sinesio: l'immagine della *choreia* astrale

Maria Carmen De Vita

In un saggio del 1984, Eugenio Corsini definiva eminentemente 'teologica' la poesia di Sinesio, individuando come temi dominanti degli *Inni* il mistero della generazione divina nel rapporto fra le tre persone della Trinità e la preoccupazione esistenziale della salvezza, espressa dallo slancio dell'anima del poeta di sfuggire al «latrato vorace» della materia.<sup>1</sup> Una simile definizione, senza dubbio corretta, va tuttavia integrata con l'osservazione che esiste un altro motivo-chiave della poesia sinesiana che si sovrappone a quello teologico completandolo: l'ampio respiro cosmologico, che si manifesta – oltre che nella celebrazione del sublime atto creatore che produce tutto l'universo – nella descrizione estatica della danza armoniosa degli astri e di tutto quanto il creato intorno al Figlio-demiurgo, dispensatore di beni al mondo per volontà del Padre, Monade suprema.<sup>2</sup>

Da un passo dello scritto *A Peonio sul dono* apprendiamo che Sinesio attribuiva un'importanza cruciale allo studio degli astri e del cosmo nel *cursus* filosofico, presentando l'astronomia non soltanto come una scienza dotata in sé e per sé di alta dignità, ma anche come «un tramite verso l'ineffabile teologia» (πορθμείον τῆς ἀπορρήτου θεολογίας) giacché il moto del beato corpo del cielo, ossia il suo oggetto di studio principale, non è altro che un'imitazione

1. Cf. Syn., *hymn.* 9, 109; Corsini 1984, 365 e 375. Le edizioni delle opere di Sinesio utilizzate in questo saggio sono quelle di Lacombrade 1978 (per gli *Inni*); Terzaghi 1944 (per gli *Opuscoli*); Garzya-Roques 2000 (per le *Epistole*). Le traduzioni sono quelle di Garzya 1989.

2. Cf. Syn., *hymn.* 2, 220 ss. Dei tre assi portanti del neoplatonismo sinesiano (ossia, la trattazione dell'Unità Triplice del divino, la celebrazione dell'Intelletto demiurgico e della sua azione nel cosmo e l'esposizione delle vicende legate all'anima) è senza dubbio il secondo che riceve maggiore sviluppo negli *Inni*; cf. Baldi 2012, 60.

dell'intelletto».<sup>3</sup> È probabile che una simile osservazione rifletta quello che doveva essere un *iter* pedagogico consolidato nelle scuole neoplatoniche tardoantiche, ove l'astronomia e in generale le discipline matematiche erano considerate propedeutiche alla scienza più elevata, la metafisica-teologia;<sup>4</sup> del resto, che gli interessi matematico-astronomici fossero preponderanti nel tipo di insegnamento filosofico impartito da Ipazia ai suoi allievi, è un dato ormai chiaramente riconosciuto dagli studiosi.<sup>5</sup>

In questo mio contributo mi propongo di analizzare in una prospettiva culturale ampia, filosofica e retorica, alcune delle immagini cosmiche e astrali presenti negli *Imni* di Sinesio: in particolare, mi soffermerò sul *topos* della danza degli astri, per dimostrare come l'immagine, proprio in Sinesio, assuma un certo rilievo anche metaletterario, fino ad elevare la stessa attività poetica dell'autore al rango di *mimesis* terrena dell'eterno movimento – al tempo stesso danzante, cioè ritmicamente regolato, e ascensionale – dei pianeti e del creato. Non prenderò in considerazione, in questa sede, la fortuna della metafora negli autori cristiani dei secoli I-III, che pure ricorrono ad essa con una certa frequenza;<sup>6</sup> per ragioni di brevità, limiterò il mio esame ai soli possibili modelli pagani, retorici e filosofici, delle composizioni di Sinesio.

### 1. *Il modello platonico e le variazioni retoriche*

L'associazione fra i movimenti regolari dei pianeti, i suoni e i movimenti di una danza (*χορεία*) costituisce senz'altro un *topos* antichissimo, le cui origini sono riconducibili alla speculazione dei primi pitagorici e il cui impiego in ambito letterario risulta bene attestato in età classica, soprattutto nella produzione tragica.<sup>7</sup> Un posto assolutamente centrale, nella storia della tradizione di quest'immagine, è occupato però dagli scritti platonici; in particolare, dal noto

3. Cf. Syn., *don.* 4, 310d, 137-138; Lozza 2012, 70.

4. Nei *Prolegomena Philosophiae* di Ammonio (VI secolo), riconducibili all'insegnamento praticato nelle scuole neoplatoniche di Alessandria, la filosofia è divisa in due branche principali, la teoretica e la pratica: la filosofia teoretica comprende a sua volta discipline come la teologia, la matematica e la fisica, con la matematica che svolge un ruolo di mediazione e dal punto di vista ontologico e da quello pedagogico; la matematica è a sua volta suddivisa in geometria, astronomia, musica e aritmetica. La filosofia pratica, infine, è ripartita in etica, economia e politica: cf. Wildberg 1990. Per una suddivisione analoga, cf. Alcin., *didasc.* 3, 153, 25-154, 9 (Whittaker-Louis 1990).

5. Cf. Bregman 1982, 20-21; Ronchey 2010, 149-153, 162-163, 273-274.

6. A tal proposito, rinvio a Miller 1986, 264-273, 344-413.

7. Cf. Soph., *Ant.* 1146-1151 (Dawe 1996); Eur., *Ion* 1074-1089; *El.* 465-469 (Murray 1904). Per ciò che concerne la dottrina pitagorica dell'armonia astrale, rinvio a Riedweg 2007, 145-148.

passo del *Timeo* (40c), ove, dopo aver contrapposto l'unico movimento regolare del cerchio dell'identico, che caratterizza il cielo delle stelle fisse, al movimento diviso del cerchio del diverso, che implica ben sette traiettorie circolari concentriche, corrispondenti alle orbite dei sette pianeti, l'autore rinuncia a descrivere in dettaglio le peculiarità e le irregolarità di queste ultime:

«Le danze di questi astri (χορείας δὲ τούτων αὐτῶν), poi, e i loro reciproci incontri, gli arretramenti e gli avanzamenti rispettivi delle loro traiettorie circolari, e quali fra gli dèi, nelle loro congiunzioni, si accostino gli uni agli altri e quanti invece si trovino in posizioni opposte [...] parlare di tutto ciò, senza averne sotto gli occhi le immagini, sarebbe un'inutile fatica».<sup>8</sup>

La rappresentazione dei movimenti astrali come 'danze' in tutto paragonabili a quelle armonicamente regolate dei coreuti è presente poi anche nel celebre passo del *Fedro* (246e-247a) ov'è descritta la successione ordinata e scandita degli dèi che si volgono intorno a Zeus, grande condottiero in cielo:<sup>9</sup> i riferimenti astronomici sono dissimulati nel tessuto mitico della narrazione, ma è indubbio che gli dèi che vi sono menzionati (Zeus, Estia, Ares) abbiano perduto i propri connotati antropomorfici per essere elevati al rango di divinità astrali. E che la divina intelligenza degli astri – che è tutt'uno con la loro bellezza e bontà – possa essere dimostrata soprattutto dall'armonia dei movimenti, è un argomento ripreso infine dall'autore dell'*Epinomide*, un altro scritto platonico (o pseudoplatonico) destinato ad esercitare una certa influenza nella tarda antichità:

«[...] si deve riconoscere come dotato d'intelligenza appunto ciò che sempre agisce secondo le stesse regole, nello stesso modo, per gli stessi motivi, e che tale è la natura degli astri, bellissima alla vista e che in evoluzioni e danze corali, più belle e magnifiche di tutti i cori, porta a compimento ciò di cui hanno bisogno tutti gli esseri viventi».<sup>10</sup>

Dopo Platone l'immagine della danza astrale gode di un'enorme fortuna, di cui si colgono gli echi, oltre che in ambiente filosofico-astronomico, anche in ambiente retorico-letterario: se, infatti, da una parte, il motivo acquista una nuova energia e vitalità nella visione simpatetica del cosmo che è propria della prima

8. Cf. anche *Tim.* 47a-b (Burnet 1901-1907); per la traduzione e il commento a questo brano rinvio a Fronterotta 2003, 224-225, n. 147.

9. È stato sottolineato l'impiego da parte di Platone di un verbo (ἐπιστρέφω) tipico del lessico coregico; cf. D'Alfonso 1993-1994, 454.

10. Plat., *epin.* 982e; per la traduzione rinvio a Adorno 1953.

filosofia ellenistica, in particolare stoica, che tanti elementi – è stato dimostrato – accoglie dalla cosmologia platonica,<sup>11</sup> anche figure di *Populärphilosophen*, più facilmente inquadrabili nell'ambito della retorica che non in quello della filosofia, sanno farla propria, rendendola quasi un *cliché* per i lettori colti, in realtà, di volta in volta rinnovandola, in funzione delle loro esigenze comunicazionali.<sup>12</sup> Così, nelle orazioni di Dione Crisostomo la danza degli dèi-pianeti è manifestazione dell'ordine dell'universo, che è gerarchicamente strutturato, sotto la supervisione di una mente suprema, ed è pietra di paragone e modello ideale di ogni stato terreno;<sup>13</sup> nella *dialexis* 41 di Massimo di Tiro diventa metafora dell'azione provvidenziale svolta da Zeus, che è sia corifeo delle rivoluzioni astrali sia dispensatore (corego) di beni agli uomini;<sup>14</sup> essa ispira perfino l'operetta semiseria di Luciano di Samosata *Περὶ ὀρχήσεως*, ove le movenze armoniche di sfere, stelle e pianeti sono prova della danza della prima divinità, Eros.<sup>15</sup>

Al di là delle differenze di destinazione e di tono delle singole opere, ciò che risulta chiaro dalle molteplici occorrenze della danza astrale è lo specificarsi dell'immagine in senso teologico come danza dei pianeti-dèi subordinati ad un dio sommo; quest'ultimo è indicato dagli autori, alla maniera stoica, come un *nous-logos* (è il caso di Dione), oppure alla maniera platonica, come Zeus-demiurgo (è il caso di Massimo di Tiro). Si tratta di una trasformazione che ha senz'altro precise motivazioni di ordine filosofico – e all'influsso platonico e stoico sulla tradizione retorica va aggiunto quello del trattato pseudoaristotelico *De Mundo*<sup>16</sup> –

11. La celebrazione della *μεγάλη συμφωνία* degli astri, veicolata in special modo dall'*Epinomide* platonico, assume un particolare rilievo nell'ambito della cosmologia e della teologia stoiche, costituendo la base della cosiddetta teologia astrale, oltre che di una visione artistica del mondo governato da una perfetta intelligenza ordinatrice. Cf. Alesse 2012, 221-225. Per l'influenza della cosmologia del *Timeo* sulla fisica stoica, cf. da ultimo Powers 2013.

12. Si definisce solitamente come *Populärphilosophie* quella cultura filosofica “semplificata” e “volgarizzata” che si afferma all'epoca della Seconda Sofistica (I-II secolo) soprattutto in ambito retorico-letterario: essa, propria di retori e intellettuali di medio livello (gli *Halbphilosophen* o *pepaideumenoí*), è veicolata da repertori e manuali scolastici e privilegia alcune tematiche ricorrenti: l'epoteismo, la demonologia, il fato; cf. Anderson 1989; Moreschini 1994.

13. Cf. in particolare Dion Chrys., *or.* 12, 34 (Cohoon-Lamar Crosby 1932-1951); *or.* 36, 22; *or.* 40, 38-39; Desideri 1978, 320-322.

14. Cf. Max. Tyr., *or.* 41, 1 (Koniaris 1995); Trapp 1997, 324, nn. 8-10.

15. Cf. Luc., *salut.* 7 (Harmon 1913-1921).

16. Nel *De mundo* i movimenti degli astri sono la prova dell'esistenza di un ordine cosmico finalisticamente orientato verso un solo principio: «L'armonia unica che scaturisce da tutti i corpi che insieme producono armoniosi concetti e intrecciano danze per il cielo deriva da un solo principio e tende ad un solo fine, e per questo ha fatto dare all'universo, e con proprietà di significato, il nome di cosmo, ossia di ordine e non di disordine. [...] Infatti al segnale dato dall'alto, da

ma alla quale non è estranea la tendenza, bene attestata, all'enotheismo che caratterizza la religiosità filosofica nella prima età imperiale.<sup>17</sup>

Lo stesso tipo di religiosità, inoltre, si riflette anche nella tradizione retorica degli inni in prosa che, secondo un'ipotesi avanzata di recente, accanto ai modelli poetici tradizionali potrebbero aver esercitato una certa influenza sulle composizioni sinesiane: e ciò sia a livello linguistico-stilistico, sia a livello più propriamente metaforico.<sup>18</sup> La danza degli astri ricompare infatti – a rimarcare la centralità cosmologico-teologica della divinità suprema, quella solare – nell'inno ad Apollo Sminteo, che conclude il secondo trattato *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* di Menandro retore;<sup>19</sup> e la si ritrova nell'inno *A Zeus* di Elio Aristide, dove il sole e la stessa figura di Apollo sono dipendenti da Zeus e con lui quasi interscambiabili:

«E il movimento incessante del sole al di sopra della terra e al di sotto della terra è un ordine che Zeus ha dato al sole perché tutto il mondo fosse illuminato: le evoluzioni della luna e le danze di tutti gli astri sono una disposizione di Zeus (σελήνης δρόμοι καὶ χορεῖαι πάντων ἄστρον Διὸς ἐστὶν διάκοσμος)».<sup>20</sup>

E che sia Zeus, anziché Apollo a presiedere al movimento del sole non è un elemento che fa difficoltà allo spirito religioso dell'innografo; giacché in un altro passo dell'inno si specifica che le varie divinità tradizionali – *in primis* Apollo – non sono altro che espressioni o emanazioni di Zeus, conformemente, ancora una volta, all'ideologia stoica che nelle divinità tradizionali riconosceva altrettanti aspetti della divinità suprema:<sup>21</sup>

«[...] tutte le specie di dèi possiedono ciascuna un'emanazione della potenza di Zeus, padre di tutte le cose (ἀπορροὴν τῆς Διὸς τοῦ πάντων πατρὸς

colui che propriamente si potrebbe chiamare corifeo, si muovono gli astri eternamente e tutto quanto il cielo (*mund.* 399a, [Lorimer 1933]; per la traduzione rinvio a Reale–Bos 1995)».

17. Sull'opportunità di usare il termine *enotheismo* in luogo di *monoteismo* perché «su un'unica divinità finiscono per convergere tutte le prerogative [...] e simboli di divinità più o meno analoghe [...]», cf. Sanzi 2003, 30; Belayche 2010; Goeken 2012, 261.

18. Cf. Roques 2007, 342-351.

19. Cf. in particolare Men. Rhet., 2, 446, 1-2 (Russell–Wilson 1981); per tutto l'inno cf. le nn. di commento in Russell–Wilson 1981, 351-361.

20. Aristid., *or.* 43, 24 (Keil 1898).

21. Cf. Diog. Laert., 7, 47 (Long 1966). Sulla conformità di Elio Aristide agli insegnamenti della teologia stoica nella concezione di un dio supremo superiore al destino e che governa l'universo, cf. Goeken 2012, 258 e 263; Dillon 1996<sup>2</sup>, 210.

δυνάμεως) e sono tutte sospese a lui davvero alla maniera della catena di Omero [...]».<sup>22</sup>

Il passo aristideo, con l'accento alla metafora plotiniana e neoplatonica dell'emanazione, sembra quasi anticipare un motivo che troverà ampio sviluppo in un altro inno in prosa, cronologicamente più vicino ai tempi di Sinesio: l'inno *A Helios re* di Giuliano Imperatore, ove le varie divinità del *pantheon* tradizionale sono del pari presentate come emanazioni o δυνάμεις dell'essenza unica di Helios-Zeus; questi assume il compito già proprio del demiurgo platonico, del coordinamento e dell'armonizzazione dei movimenti regolati degli altri pianeti, a loro volta associati a divinità:

«È evidente infatti che i pianeti, danzando in cerchio intorno a lui (περὶ αὐτὸν χορεύοντες), mantengono, come misura del loro moto, un'armonia tra questo dio e le loro posizioni, così che il cielo nella sua interezza, che si adatta a lui in ogni sua parte, è ripieno di dèi che procedono da Helios».<sup>23</sup>

Ho ritenuto opportuno soffermarmi sugli esempi di Elio Aristide e di Giuliano perché, pur considerando le differenze nella fisionomia culturale dei singoli autori (Aristide è un retore-filosofo che degli spunti filosofici si serve come un arricchimento dei suoi inni, il cui valore resta eminentemente retorico-letterario; Giuliano è, si può dire, un filosofo-retore, profondamente appassionato di filosofia neoplatonica e utilizza la retorica come uno strumento per esporre contenuti metafisici complessi) i loro inni in prosa condividono, a mio avviso, una caratteristica peculiare: sono entrambi concepiti anzitutto come rendimenti di lode (ὑμνεῖν) alle divinità supreme che reggono il cosmo e la vita degli uomini, e mantengono, pur nella loro ostentata letterarietà, la dimensione pragmatico-performativa dell'atto religioso.<sup>24</sup> Alla pari, cioè, di un'offerta liturgica o di un sacrificio rituale sono presentati come segni tangibili di ringraziamento per un beneficio ottenuto, oppure come pegno votivo destinato a propiziare l'elargizione di

22. Aristid., *or.* 43, 15. Sulla fortuna neoplatonica dell'immagine, cf. Lévêque 1959, 61-75.

23. Iul., *or.* 11, 146d (Lacombrade 1964); per la traduzione dell'inno *A Helios* rinvio a Fontaine-Prato-Marcone 1987).

24. Ciò conformemente alla definizione più diffusa di ὕμνος quale canto di lode alla divinità che, a partire dai testi platonici (*resp.* 10, 607a; *leg.* 3, 700b) trova ampia accoglienza nella retorica d'età imperiale; per i riferimenti testuali, cf. Pernot 1993, 216 e n. 502; 217 e n. 503; Goeken 2012, 37-38. Sulla concezione platonica di inno, cf. ancora Velardi 1991; sulle differenze fra inno in prosa e inno in versi cf. Pernot 2007.



un bene superiore ad un individuo (il retore appunto) che per loro tramite rivendica con la divinità un rapporto speciale.

Questa dimensione è in realtà intrinseca alla struttura stessa dell'inno – in prosa o in poesia – che in quanto «rito parlato» è per definizione un genere *borderline* fra pratica religiosa e meditazione filosofica;<sup>25</sup> ma acquista nuovo valore alla luce della concezione onnicomprensiva e sacrale della *paideia* (retorico-filosofica) greca che comincia ad affermarsi proprio con le opere in prosa degli autori della Seconda Sofistica;<sup>26</sup> e permane anche negli *Inni* di Sinesio, ov'è espressa, appunto, ricorrendo alla metafora della danza.

## 2. Plotino, Proclo e le variazioni filosofiche

Prima di esaminare in dettaglio le occorrenze della danza cosmica negli *Inni* sinesiani occorre aprire una parentesi sulla fortuna della metafora in ambito neoplatonico, ossia nel *milieu* filosofico che Sinesio considerava a sé più vicino; del resto, proprio in merito a quest'immagine, sono stati già riscontrati dagli studiosi evidenti affinità fra gli *Inni* del vescovo di Cirene e alcuni brani presenti negli scritti dei neoplatonici più famosi (in particolare Plotino e Proclo).<sup>27</sup> Vale la pena, dunque, di recuperare questi parallelismi, al fine di cogliere con maggiore esattezza tutti i possibili significati veicolati dalla metafora nei testi sinesiani.

Sia Plotino sia Proclo ricorrono con frequenza all'immagine della *χορεία*, e non solo in ambito astronomico, per descrivere, platonicamente, la regolarità e l'ordine dei movimenti astrali; anche le relazioni fra i principi supremi completamente trascendenti del loro sistema metafisico sono presentate come diverse e superiori forme di danza. Così, per quanto riguarda il primo aspetto, Plotino, nell'affrontare il tema della provvidenza divina e dell'influsso degli astri sulla vita del cosmo, illustra la varietà ordinata del movimento celeste, unico ma fonte di diversi

25. Cf. Rudhardt 1992<sup>2</sup>, 7. Sulla tradizione poetica dell'inno come strumento per esprimere gratitudine, cf. Pernot 1993, 285 e n.179.

26. È stato osservato che la concezione aristidea della retorica come «voie alternative ou parallèle à la philosophie» che trova la sua migliore espressione nell'inno in prosa, anticipa sotto certi aspetti la visione giuliana di Ellenismo: un patrimonio culturale-religioso costitutivo dell'identità ellenica, basato sull'unione inscindibile di λόγοι (filosofico-retorici) e di ἱερά θεῶν e polemicamente contrapposto al cristianesimo; cf. Goeken 2012, 317; Iul., *c. Gal.* fr. 55, 15-21 (Masaracchia 1990); *ep.* 61c, 422a (Bidez 1924).

27. Cf. Miller 1986, 333-343; Di Pasquale Barbanti 1994, 93 e n. 27. Sulla forte presenza di metafore neoplatoniche negli *Inni* sinesiani, cf. anche Di Pasquale Barbanti 2008, 413-433.

movimenti parziali (con relativi riflessi nel mondo terreno)<sup>28</sup> paragonandolo proprio ad «un'unica danza in un coro variopinto (οἷον μίαν ὄρχησιν ἐν ποικίλῃ χορείᾳ)».<sup>29</sup> Se, poi, l'universo appare come un singolo essere vivente,<sup>30</sup> ne consegue che può essere rappresentato anche come un singolo danzatore, che si esprime in una varietà di movenze armonicamente coordinate:

«Ma anche le parti di colui che danza (τὰ μέρη τοῦ τὴν ὄρχησιν παρεχομένου), necessariamente, non potrebbero restare sempre allo stesso modo in ogni figura: delle membra del corpo che segue la danza e si incurva, una parte è premuta mentre l'altra si rilascia, quella si affatica mentre questa prende fiato quando muta la configurazione della danza. L'intenzione del danzatore è rivolta ad altro, ma le sue membra sono affette secondo le esigenze della danza, servono la danza e insieme la realizzano compiutamente [...] colui che danza non ha scelto di fare questo per nessuna ragione, tuttavia mentre danza, nel movimento dell'intero corpo, ogni parte assume la posizione necessaria. In questo modo, dunque, bisogna dire che anche gli astri in cielo fanno, e a volte anche segnalano ciò che fanno [...]».<sup>31</sup>

Altrove, poi, Plotino ribadisce che l'immagine non è solo metaforica, ma è piuttosto la descrizione esatta della realtà attuale del cosmo:

«[...] la sua vita si svolge secondo un principio razionale, sempre in accordo con se stessa, priva del caso, ma espressione di una sola armonia e di un solo ordine; [...] anche le configurazioni astrali seguono un principio razionale, e i singoli astri si muovono secondo leggi numeriche, come le parti danzanti di un essere vivente (τὰ χορεύοντα ζώου μέρη) [...]».<sup>32</sup>

28. Alla natura del movimento celeste sono dedicati i trattati 2, 2, 14 *Sul movimento circolare* e 2, 1, 40 *Sul mondo*. Plotino respinge ivi la tesi aristotelica secondo cui il moto circolare degli astri andrebbe associato al corpo (l'etere) di cui essi sono composti e lo giustifica con il tipo di causalità che su di essi esercita l'anima del mondo; cf. Linguiti 2003.

29. Cf. Plot. 4, 4, 33, 7-8 (Henry-Schwyzler 1964-1982).

30. Cf. Plot. 4, 4, 35, 8.

31. Plot. 4, 4, 33, 11-26 (per la traduzione rinvio a Canaglia-Guidelli-Linguiti-Moriani, Torino 1992-1997). Il brano fa parte del trattato *Sul fato* dove Plotino critica le tesi deterministiche degli astrologi pur riconoscendo ad essi una certa capacità di individuare il significato degli astri in un cosmo 'simpateticamente' coeso: se vale l'equivalenza fra il cosmo e il danzatore, nello stesso modo in cui un esperto potrà comprendere, osservando alcune parti del corpo del danzatore, quale posizione sta assumendo il resto del suo corpo, così l'astrologo potrà intuire, a partire dalla configurazione assunta da una parte del cosmo, i movimenti che hanno luogo nel resto di esso, come avviene nel movimento di un unico animale.

32. Plot. 4, 4, 35, 10-14.

Non è questa la sede per approfondire l'interpretazione plotiniana del tema della causalità astrale,<sup>33</sup> o la sua visione della libertà umana e della provvidenza divina, che persistono pur all'interno di un *kosmos* unificato in virtù della *σμπάθεια* fra le parti costituenti:<sup>34</sup> va piuttosto sottolineata la fertilità speculativa della metafora che, originariamente limitata alle danze visibili degli astri, conosce nelle *Enneadi* anche una significativa applicazione a realtà di ordine sovrasensibile. Ad esempio, il movimento della terza ipostasi, l'Anima del mondo, intorno al Νοῦς è descritto come una danza in cerchio che avviene nell'immota, imperturbabile serenità della contemplazione pura<sup>35</sup> e che può essere imitata, almeno parzialmente, dalle anime particolari; anzi, è nella perpetua tensione intellettuale, nella danza verso i principi superiori che si realizza, nella misura del possibile, la relazione umana con il divino:

«Noi siamo sempre intorno all'Uno [...], ma non sempre siamo rivolti all'Uno. Quando noi guardiamo l'Uno, allora lì è per noi “il termine e il riposo”<sup>36</sup> e non cantiamo più senza accordo, noi che danziamo realmente intorno all'Uno una danza in cui siamo posseduti dal dio (τὸ μὴ ἀπάδειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτὸν χορείαν ἔνθεον). E in questa danza l'anima vede la fonte della vita, la fonte dell'intelletto, il principio dell'essere, la causa del bene, la radice dell'anima».<sup>37</sup>

Quest'ultimo motivo poi trova uno sviluppo più ampio nelle opere di Proclo; qui, in un orizzonte spirituale che è diverso da quello plotiniano, e che mette in rilievo la teurgia e non più la speculazione filosofica come principale strumento

33. La critica plotiniana agli astrologi può essere analizzata alla luce di una distinzione, latente nelle *Enneadi*, fra *hard astrology* (la convinzione che siano gli astri a determinare gli eventi) e *soft astrology* (il riconoscimento agli astri di una capacità esclusivamente di tipo simbolico-rappresentativo); obiettivo del filosofo è quello di insistere sul carattere parziale della causazione astrale per salvaguardare sia la libertà umana, sia il ruolo assunto da altre cause di ordine fisico (diverse dalle stelle); cf. Adamson 2008.

34. Sulla concezione plotiniana della *σμπάθεια*, cf. Gurtler 1984.

35. Cf. Plot., 1, 8, 2, 23-25. Grazie poi alla «suprema tangenza metafisica» tra le ipostasi, la danza intorno al *Nous* diventa anche, per l'anima, un modo per volgere lo sguardo al Primo Principio; cf. Gatti 1996, 96.

36. Plat., *resp.*, 7, 532e.

37. Plot. 6, 9, 8, 41-9, 2: la metafora della 'danza interiore' rappresenta il movimento di conversione (*ἐπιστροφή*) all'Uno che coincide con l'eliminazione di tutto ciò che è estraneo all'anima (*ἄφελε πάντα*: 3, 17, 38) e che rappresenta una delle più vistose novità della speculazione plotiniana: cf. Gatti 1996, 217.

di elevazione verso le realtà soprasensibili, l'immagine della danza ritorna in riferimento alla parte più alta dell'anima, l'«uno» o il «fiore».<sup>38</sup> Si tratta di una sorta di facoltà iperrazionale che è presente in tutti gli uomini come immagine dell'Uno e costituisce come l'organo dell'ascesa teurgica:

«[...] elevandoci al di sopra di tutto ciò che di intelligibile è in noi stessi [...] per venire a contatto con lui solo e danzare intorno a lui (ἵνα ἐκεῖνῳ μόνῳ συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν)».<sup>39</sup>

Poiché poi, da un punto di vista più generale, l'Uno-Bene è il perno strutturale intorno a cui ruotano non solo le anime individuali, ma tutti gli esseri, di ogni ordine e grado, è agevole comprendere come nel sistema procliano la metafora della χορεία venga ad acquistare una dimensione cosmica ed universale ancora più accentuata rispetto a quanto osservato in Plotino:

«[...] tutti danzano intorno ad esso (περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει) e da un lato con travaglio riescono, per così dire, anche a presagirlo, dall'altro ne hanno un desiderio incessante e continuo».<sup>40</sup>

Tutte le realtà di ordine inferiore – viene detto in questo punto chiave della *Teologia Platonica* – ‘danzano’ intorno a quelle di ordine superiore in una χορεία metafisica che coincide con il processo eterno di πρόδος-ἐπιστροφή da e verso i principi divini.<sup>41</sup> E la riprova di ciò è fornita in un'opera come il *Commento al Timeo*, ove il discorso fisico-cosmologico diventa immediatamente un discorso

38. Proclo distingue τὸ ἐν τῆς ψυχῆς dal νοῦς, come la parte più alta o anche il «fiore» dell'intelletto (ἡ ἀκρότης [...], τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ), l'equivalente a livello psichico di ciò che l'Uno è in ambito cosmico. Esso consente di realizzare la più alta forma di contemplazione, la ἔνωσις con le enadi divine o con lo stesso Uno assoluto; cf. Procl., *theol. Plat.* 1, 3, 15, 1-6 (Saffrey–Westerink 1968-1997); Beierwaltes 1990, 397-411 e, per l'uso del termine ἄνθος in riferimento all'intelletto, *or. Chald.* (in avanti = OC), fr. 1 e 49 (Des Places 1989<sup>2</sup>). Per l'ulteriore distinzione procliana fra il «Fiore dell'Intelletto» della *Teologia Platonica* e il «Fiore dell'Anima» degli *Excerpta chaldaica*, cf. Abbate 2008, 165-183 con tutti i riferimenti testuali.

39. Procl., *in Parm.* 6, 1072, 9-12 (Steel 2007-2009); il medesimo verbo περιχορεύω ricorre anche in *in Parm.* 3, 808, 5-7; *theol. Plat.* 1, 3, 16, 20-21. Cf. Miller 1986, 502-503.

40. Procl., *theol. Plat.* 1, 22, 102, 17-20 (trad. Abbate 2005). La danza coinvolge anche le anime intorno agli intelligibili (*theol. Plat.* 3, 16, 19-27) e i corpi intorno alle anime (*ibid.* 4, 5, 21, 2-5); la conoscenza stessa nasce come movimento circolare intorno all'essere che ne costituisce l'oggetto (*ibid.* 4, 13, 43, 20-23). Cf. Moutsopoulos 2004, 182.

41. Sul sistema procliano di causazione, che prevede una successione 'circolare' di tre momenti (μὴνῆ dell'effetto nella causa; πρόδος dalla causa e il ritorno o ἐπιστροφή ad essa), cf. Procl., *elem. theol.* 35, 38, 9-10 (Dodds 1963<sup>2</sup>); Gersh 1973, 49 ss.

teologico sulle divinità che presiedono alla costituzione del cosmo e orientano l'azione del demiurgo o sono da lui coordinate; perfino il tempo, immagine mobile dell'eternità secondo la celebre definizione platonica (*Tim.* 37d), diventa Intelletto danzante, ossia un'entità divina, custode e garante degli esseri encosmici, dipendente da entità superiori (il demiurgo, l'eternità)<sup>42</sup> e da essi procedente in un movimento di natura circolare, o meglio, elicoidale.<sup>43</sup> Da questa realtà invisibile superiore è poi distinto il tempo visibile e apparente, scandito dalle rivoluzioni degli astri;<sup>44</sup> questi ultimi ruotano intorno al loro corifeo, il Sole, la cui luce è dotata di una natura intellettiva e anagogica:

«Il Sole, una volta apparso, ha sbalordito (ἐξέπληξεν) i pianeti e tutti vogliono danzare intorno a lui (πάντες περὶ ἐκεῖνον χορεύειν ἐθέλουσι) e ricolmarsi della sua luce, e così questo nostro cosmo risulta bello e di forma simile al sole».<sup>45</sup>

«Gli astri, vestiti dei tuoi raggi sempre vivi, con perenni e instancabili danze (ὅπ' ἀλλήκτοισι καὶ ἀκαμάτοις χορείαις) mandano sempre sulla terra gocce feconde di vita».<sup>46</sup>

La posizione di preminenza che Proclo attribuisce al Sole nelle danze planetarie e la virtù speciale, ipercosmica ed encosmica della sua luce sono giustificate dalla relazione stretta che lega questo pianeta al divino principio demiurgico<sup>47</sup> e rispecchiano il rilievo fortissimo – di tipo astronomico-metafisico,

42. La natura del tempo è simultaneamente ipercosmica ed encosmica nel sistema procliano, immobile e mobile, perché da una parte, in quanto intelletto per essenza, è identico a sé, dunque immobilmente stabilito nell'eternità (*in Tim.* III, 27, 4-5 Diehl); dall'altra è “mobile” e “danzante” in virtù degli esseri che di lui partecipano (*in Tim.* III, 31, 28-31), principio e causa dei loro movimenti; cf. Beierwaltes 1990, 182-183. Sulle speculazioni neoplatoniche relative al tempo cf. ancora *infra*, n. 68.

43. Si tratta di un movimento comprensivo, che in sé racchiude sia quello rettilineo sia quello circolare (cf. *in Tim.* III, 20, 25-21, 5). Si esplica come un ritorno periodico al punto di partenza che coinvolge anime, nature e corpi; cf. *in Tim.* III, 28, 15-29. E in virtù della rivoluzione temporale si accentua la somiglianza del Mondo al Modello Intelligibile (*in Tim.* III, 28, 28-30).

44. Sulla distinzione fra il tempo apparente κινητόν e il tempo-causa che esiste καθ' αὐτό, cf. Procl., *in Tim.* III, 26, 20ss.

45. Procl., *theol. Plat.* 6, 12, 63, 7-10.

46. Procl., *hymn.* 1, 8-10 (Vogt 1957); per la traduzione rinvio a Giordano 1957.

47. Più esattamente, nella concezione procliana, il sole è caratterizzato da una «doppia processione» (διπτή πρόοδος, *theol. Plat.* 6, 12, 62, 25-63) dal *Nous* demiurgico. Ad un livello più basso, infatti, la generazione del sole è affine a quella degli altri corpi celesti; per quanto riguarda tuttavia la sua luce, il demiurgo «non l'ha ricavata da un sostrato materiale, ma è egli stesso che l'ha prodotta da sé» e «l'ha presentata agli esseri encosmici come simbolo delle potenze intellettive (σύμβολον τῶν νοερῶν οὐσιῶν)»; cf. *theol. Plat.* 6, 12, 63, 1-6. Essa è propriamente «luce noerica» (νοερὸν φῶς),

ma anche spirituale-anagogico – che il Sole e le immagini solari rivestono all'interno del sistema caldaico.<sup>48</sup> Tutto ciò, come vedremo, non rimane senza influssi sulla tradizione retorica che riflette lo stesso *milieu* filosofico entro cui si inseriscono le opere procliane (si pensi soprattutto agli squarci cosmologici dell'inno *A Helios re* di Giuliano); ma sopravvive anche all'interno di un contesto completamente diverso com'è quello cristianizzato degli *Inni* di Sinesio, che alla simbologia solare (interpretata secondo categorie neoplatoniche) fanno ricorso in alcuni punti significativi della celebrazione delle lodi del Figlio-demiurgo.

### 3. Alcune precisazioni

Tirando ora le somme da questa breve rassegna di variazioni retorico-filosofiche sul tema della *χορεία* astrale è possibile individuare alcuni principali significati – non reciprocamente escludentisi – veicolati dall'immagine nei testi degli autori pagani di età imperiale e tardoantica:

– in primo luogo (è l'interpretazione stoica che permane anche negli autori neoplatonici), l'idea di una sinergia, di una corrispondenza armonica fra gli esseri viventi nel cielo e nell'universo che è prova dell'esistenza di un ordine provvidenziale;

– in secondo luogo (è l'interpretazione che acquista importanza soprattutto nei testi degli autori neoplatonici), l'orientamento centripeto di questa danza verso un Principio sovraessenziale nel quale la varietà e la molteplicità insite nella nozione di *χορεία* si dissolvono nella visione estatica e immobile di un'Unità trascendente;

– in terzo luogo l'affermazione della centralità (bene evidente sia nella tradizione retorica, sia in quella filosofica dei secoli II-V) del Sole come 'corifeo' della danza astrale, associato alla divinità suprema quale sua rappresentazione o emanazione visibile.

Per l'individuo, infine, che assiste alla *χορεία* astrale, si apre la possibilità di essere parte non passiva, ma attiva di tale spettacolo, imitandone l'ordine e l'armonia nella propria realtà sociale e politica (come sembra suggerire il caso di Dione Crisostomo), oppure, a livello individuale, rendendosi artefice di un progressivo perfezionamento delle proprie capacità mistico-contemplative, fino a

che ha la sua origine nell'Uno-Bene e presiede alla generazione dei corpi e all'elevazione delle anime; cf. *theol. Plat.* 2, 7, 48, 9-14; 6, 12, 61, 7, 15; in *Tim.* III, 80, 31-83, 17; *hymn.* 1, 1 (πυρὸς νοεροῦ βασιλεύς). Cf. Van Den Berg 2001, 152-155.

48. Secondo l'interpretazione proposta da Lewy 2011<sup>3</sup>, 138-139, all'interno del sistema caldaico il sole è il reggitore del mondo etereo, intermedio fra quello empireo e ctonio (cf. *OC*, fr. 73) e gode di una posizione astronomica e metafisica assolutamente centrale.

raggiungere la dimensione intelligibile propria degli esseri divini (è il caso dei neoplatonici) e a condividere il loro slancio unificante verso il Principio del Tutto.

Bisogna ora verificare in quali modalità i vari significati dell'immagine siano presenti negli *Inni* di Sinesio, trasposti in un linguaggio che è insieme poetico e filosofico e rinnovati alla luce di una nuova sensibilità, quale è quella di un raffinato umanista neoplatonico<sup>49</sup> fra IV e V secolo.

#### 4. *Danza degli astri e danza di parole negli Inni di Sinesio*

È ben noto il celebre passo del *Dione* sinesiano ove l'autore, nel commentare il significato dei rapporti fra Socrate e Aspasia nell'epitaffio del *Menesseno* platonico, specifica che fra retorica, poesia e filosofia esiste un legame strettissimo:

«Se uno abbia compreso il senso di codesti rapporti fra Aspasia e Socrate a proposito dell'eros, non dubiterà che la filosofia, dopo aver ficcato il viso nei più alti misteri, saprà riconoscere ovunque e apprezzare il bello, loderà anche la retorica, si occuperà volentieri anche della poesia (καὶ ῥητορικὴν ἐπαινέσεται, καὶ ἀσπασίως καὶ ποιητικῆς ἀνθέξεται)».<sup>50</sup>

E che la filosofia sinesiana, da interpretare – è stato osservato<sup>51</sup> – come un'originale forma di mediazione fra cristianesimo e neoplatonismo pagano, non priva di punti di contatto con la cosmologia e la teosofia caldaiche, vada

49. Per questa espressione, cf. Sirinelli 1989, 140.

50. Syn., *Dio* 15, 59a, 272 (la traduzione dei testi sinesiani, qui e *infra*, è di Garzya 1989). In tutto il *Dione* la difesa dell'attività letteraria è condotta sul doppio versante di retorica e poesia, entrambe giudicate «conoscenza intelligibile a livelli inferiori» (*Dio* 8, 47c, 253), che possono sia offrire una forma di sollievo all'anima del filosofo, incapace di rimanere perennemente in uno stato di pura contemplazione delle realtà più elevate, sia costituire una sorta di esercizio propedeutico, di preparazione alla filosofia vera e propria (*ibid.* 11, 53a-54a, 262-264). «Chè valutare o comporre uno scritto, di prosa o di poesia, non cade fuori dall'attività della ragione; né si potrebbero ritenere giochi insignificanti quelli del polire e rifinire la dizione, del ricercare e ben disporre l'argomento centrale, del riconoscere da sé la disposizione altrui» (*ibid.* 8, 47c-d, 253). L'autore perciò ammette la possibilità che si possa essere contemporaneamente «aquile» (cioè portati alla speculazione pura) e «cigni» (cioè dotati di sensibilità estetica, letteraria), giacché all'uomo il dio concesse «di eccellere nella parola e di possedere la filosofia» (*ibid.* 11, 54b, 264). Cf. Roques 2006, 253-254; Baldi 2012, 34-35. Il nesso strettissimo fra filosofia e poesia è ribadito nell'*ep.* 1, 1-3, dove esse appaiono condividere lo stesso venerabile tempio; cf. anche Lozza 2012, 64; Sirinelli 1989, 140-141.

51. Non affronto qui le delicate questioni della conversione di Sinesio e della natura del cristianesimo da lui professato, per cui rimando a Di Pasquale Barbanti 1994, 197-206; Tanaseanu-Döbler 2008, 155-286. Per un breve confronto, infine, fra la teologia di Sinesio e quella dei grandi scrittori cristiani del IV secolo, cf. Criscuolo 2012.

ricercata anzitutto negli *Inni*, è un dato di fatto ormai pacificamente riconosciuto dagli studiosi.<sup>52</sup> Sono del pari numerosi gli studi dedicati ai possibili modelli poetici degli *Inni*;<sup>53</sup> quasi del tutto trascurata, invece, come notava D. Roques in un saggio recente, è la dimensione retorica di queste composizioni che – osservava lo studioso – meriterebbe di essere presa in considerazione alla pari del loro contenuto filosofico o spirituale.<sup>54</sup>

Ora, ritengo che proprio la metafora della *χορεία* astrale costituisca un esempio di intersezione di modelli poetici, retorici e filosofici all'interno degli

52. È nota la difficoltà di attribuire a Sinesio un sistema filosofico-teologico vero e proprio e di individuarne i possibili modelli, soprattutto considerando l'indeterminatezza di immagini ed espressioni presenti negli *Inni*. Gli studiosi hanno evidenziato le numerose affinità, linguistiche e concettuali, fra le composizioni poetiche sinesiane e gli *Oracoli Caldaici*; cf. Theiler 1942; Des Places 1989<sup>2</sup>, 35-41; Seng 1996, 119-170; Tanaseanu-Döbler 2008, 213-224 e 229-253. Pertanto, secondo la nota ipotesi formulata da Hadot 1993, 406-419 (sulla base di una serie di puntuali riscontri con alcuni testi di Mario Vittorino), Sinesio avrebbe elaborato la sua concezione della Trinità sulla scia di un'esegesi neoplatonica (probabilmente porfiriana) dei Principi Supremi caldaici. Interpretata in questo senso, la rappresentazione che si evince dagli *Inni* è, piuttosto schematicamente, la seguente: dal Padre, intelligenza delle intelligenze anteriore all'essere (*hymn.* 2, 231; *hymn.* 1, 152) procede – in un movimento di manifestazione che corrisponde al desiderio del Padre di effondersi e di espandersi e non dà comunque luogo ad una distinzione numerica di tre realtà – una seconda realtà ipostatica, rappresentata ora come un'entità femminile (μάτηρ, γνωτά, θυγάτηρ: *hymn.* 2, 101), ora come Spirito Santo (πνοτά: *hymn.* 2, 98). Quest'ultimo viene elevato, in maniera piuttosto originale, da Terza a Seconda Persona della Trinità e svolge una funzione sovrapponibile parzialmente a quella del Figlio-*Nous* e parzialmente invece a quella del potere femminile (δύναμις) che negli *Oracoli* agisce come intermediario fra il Padre e l'Intelletto paterno (cf. Hadot 1993; Lilla 1997, 177). Il frutto delle 'doglie' della Madre-Spirito Santo è infine il Figlio o *logos*, a sua volta definito come *nous* e corrispondente sia al πατρικὸς νοῦς degli *Oracoli* sia al terzo membro della triade porfiriana (il *nous* pienamente sviluppato la cui funzione è la *noesis*), sia, secondo altre interpretazioni, all'Anima del Mondo; cf. Lilla 1997, 179; Di Pasquale Barbanti 1994, 122; Di Pasquale Barbanti 2007, 429. Sembra comunque che Sinesio faccia un uso piuttosto libero e creativo dei concetti neoplatonici: la totale uguaglianza delle ipostasi che è il perno della sua concezione del divino non può essere equiparata né alla concezione monistica di Porfirio, né alla teoria emanazionistica di Plotino (cf. Seng 1996, 185-190; Dimitrov 2008, 161). Vd. anche in questo volume il contributo di U. Criscuolo.

53. Sulla presenza in Sinesio di complesse dinamiche intertestuali che implicano un costante riferimento a modelli antichi e meno antichi, cf. Pizzone 2006. Fra i vari studi dedicati ai singoli *Inni* segnalo qui in modo particolare Criscuolo 1991 e Criscuolo 2012 (dedicati ai possibili rapporti degli *Inni* sinesiani con i *carmina arcana* di Gregorio di Nazianzo); Brogginì 1999 (ancora sull'*incipit* dell'*Inno* 9, di cui vengono individuati i modelli letterari e filosofici); Lanna 2009 (sugli *Inni* 3 e 5, che in alcune scelte lessicali rivelano l'influsso degli inni del poeta adrianeo Mesomede); Lozza 2012 (sull'*Inno* 5 di cui vengono esplorate le variazioni in rapporto al modello dell'inno omerico); Barkhuizen 1993 (sull'*Inno* 8 quale epinicio cristologico). Cf., in particolare sull'*hymn.* 9, i contributi in questo volume di O. Vox e I. Baldi.

54. Cf. Roques 2007, 301-370, 349.



*Inni* sinesiani; e che, dato il rilievo da essa assunto nel *corpus*, sia presentata dall'autore come un'immagine metaletteraria della propria attività poetica e filosofica, anch'essa una forma di 'danza' verbale-intellettuale intorno e verso il Figlio centro di tutto il creato.

Ma procediamo con ordine. Sulle occorrenze dei termini *χορός*, *χορεύω*, *ἀμφιχορεύω*, *ἀντιχορεύω* negli *Inni* si è già soffermato H. Seng in un lavoro analitico dedicato ai termini chiave del vocabolario filosofico utilizzato da Sinesio nelle sue composizioni poetiche.<sup>55</sup> Seng illustra i precedenti letterari dell'immagine e ne rileva anche le occorrenze all'interno della tradizione giudaico-cristiana (ovvero, i riferimenti a cori angelici).<sup>56</sup> Queste ultime sono senz'altro presenti alla memoria poetica di Sinesio, che menziona le *χορεῖαι ἀγγελικαί* sia in *hymn.* 4, 18, sia in *hymn.* 9, 92, a rimarcare la supremazia del Figlio sulle gerarchie degli esseri incorporei. Ai fini del nostro discorso risultano però più interessanti le versioni prettamente astronomico-cosmologiche dell'immagine, che, presenti anche negli *Inni* 2 e 8, ricevono particolare enfasi in alcuni passi dell'*Inno* 1 e nell'*incipit* dell'*Inno* 5:

«Canta di nuovo, mio cuore, con gli inni dell'alba il dio che ha dato la luce all'aurora, ha dato alla notte gli astri, schiera danzante intorno all'universo (*περικοσμίαν χορείαν*)».<sup>57</sup>

«Te celebrano, o beato, gli intelletti astrali (*νόες ἀστέριοι*), guide dell'universo con il loro sguardo raggiante, intorno alle quali danza il corpo glorioso (*οὐς περί κλεινὸν σῶμα χορεύει*)».<sup>58</sup>

In entrambi i casi il 'tu' invocato dal poeta è il Figlio quale «gloriosa sapienza demiurgica», mediatore fra il Padre e l'universo degli esseri sensibili che in coro, dalla caligine della materia alla beatitudine degli astri, si muovono a celebrarlo. I riferimenti astronomici (i pianeti, il corpo glorioso, cioè il cielo delle stelle fisse) sono immediatamente teologizzati in ossequio alla credenza – tipica della religiosità filosofica antica – nella divinità degli astri che proprio in epoca neoplatonica si arricchisce di notevole spessore filosofico, conformemente ad

55. Cf. Seng 1996, 272, 222-225; Seng 1999.

56. Cf. Seng 1996, 223, n. 242.

57. Syn., *hymn.* 5, 3-8; cf. anche 37-40: «[...] fa risplendere le luci mirabili delle essenze beate donde procede per insediarsi ormai nell'universo il coro d'immortali reggitori (*χορὸς ἀφθίτων ἀνάκτων*)». Questi versi bene illustrano la creazione delle idee dopo il processo trinitario, per cui cf. anche *hymn.* 1, 270-271.

58. Syn., *hymn.* 1, 272-277; cf. anche *hymn.* 2, 158-159; 8, 35.

una visione gerarchizzata e spiritualizzata del mondo sopralunare:<sup>59</sup> giacchè, nel sistema metafisico neoplatonico, gli astri sono il riflesso corporeo e visibile di entità invisibili, di natura divina o, a meglio dire, intellettiva, a loro volta gravitanti intorno a principi superiori. E, a conferma che le immagini sinesiane vadano rapportate a questo orizzonte di pensiero concorre il fatto che, nei versi immediatamente successivi a quelli, già citati, dell'*Inno* 1 si accenni rapidamente ad una scala discendente di esseri incorporei (divinità orbitali ed extraorbitali, angeli, eroi) designati con l'impiego di termini tecnici del linguaggio filosofico, sia neoplatonico (particolarmente giamblicheo) sia caldaico.<sup>60</sup>

Ciò che è però più significativo nei versi dell'*Inno* 1 è il fatto che alla visione dei cori astrali e delle gerarchie incorporee segua immediatamente, nei vv. 278-319, quella del coro degli esseri che dal Figlio traggono vita e sostentamento e – specifica Sinesio – sono legati da reciproca interdipendenza (vv. 326-328): anzi – si afferma nei vv. 333-338 – è «da materna natura che istituisce cori (ἴσθησι χοροὺς μάτεϊρα φύσις) facendo ricorso a tutti i suoi artistici prodotti con i loro colori, le loro funzioni».

A questo punto, va sottolineato che la visione del 'coro' degli esseri legati da corrispondenze reciproche richiama la teoria plotiniano-neoplatonica della *σμπάθεια* esistente nell'universo, ricordata anche in alcuni passi paralleli del *De providentia* e del *De insomniis*, ove il simpatetico rapporto fra le parti del cosmo e, soprattutto, fra gli esseri del cielo (i movimenti degli astri, i voli degli uccelli) e le creature terrestri giustifica la possibilità di decifrare il corso degli eventi e di prevedere il futuro;<sup>61</sup> bisogna tuttavia precisare che con la successiva

59 La divinità del corpo astrale è già dottrina platonica; cf. Plat., *leg.* 12, 950d; *Tim.* 92c; *resp.* 8, 546b. Ma è nel *De mysteriis* giamblicheo (1, 19, 57, 4-61, 5) che viene teorizzata nella maniera più esplicita la relazione esistente fra gli dèi visibili o dèi astrali e i loro modelli intelligibili: questi ultimi preesistono, in modo separato e trascendente, ai corpi visibili degli dèi, tuttavia sono ad essi uniti da un comune legame che ha le sue radici nella supremazia universale dell'Uno. Tale speculazione presuppone probabilmente la distinzione fra anime e corpi degli astri, anch'essa di origine platonica e aristotelica; cf. *leg.* 10, 898e-899b; *epin.* 982a-983c, 988d-e; Arist., *cael.* 289a (Moraux 1965).

60. Nei vv. 270-299 di *hymn.* 1 Sinesio espone una gerarchia di esseri (da quelli incorporei a quelli dotati di corpi pneumatici e a quelli dotati di corpi materiali), distinguendo gli esseri intellettivi dagli intelletti astrali, dalle divinità orbitali ed extraorbitali e dagli angeli, eroi, anime; cf. anche *hymn.* 2, 175-178 e *hymn.* 5, 39, 53-55 (ove fanno la loro comparsa i dèmoni); *prov.* I 9, 80, 6-82, 5; *insomn.* 10, 163, 19-165, 17; *ep.* 41, 60, 4-6; *ep.* 43, 77, 19-78, 4. Sono presenti vistose affinità con la classificazione giamblichea dei κρείττονα γένη (arcangeli–angeli–dèmoni–arconti–eroi–anime), presente in *myst.* 1, 8, 14 e 2, 10, 95, 4; occorre segnalare, infine, l'impiego di termini quali κοσμομαγί, ζωνάτιοι e ἄζωνοι, che rinviano alle divinità astrali di *or. Cald.*, rispettivamente corrispondenti alle stelle fisse (ἄζωνοι) e ai pianeti (ζωνάτιοι): cf. Seng 1996, 144-149 e 2009, 67-69 e 118-123.

61. Cf. Syn., *prov.* 2, 7, 127b, 128: «Dobbiamo considerare l'universo come un tutto unico

immagine della Natura organizzatrice o istitutrice di cori l'orizzonte di riferimento sinesiano non è più, in senso stretto, quello filosofico. Il coro terrestre non è infatti *neoplatonico more* una copia deteriore di quello celeste – connotato cioè in senso inferiore dal punto di vista ontologico – ma, lungi dall'essere semplicemente la «feccia dell'universo (τρύγα τᾶν κόσμου)»,<sup>62</sup> ne appare una sorta di arricchimento o un completamento, in virtù della sua dedalica varietà e ricchezza: possiamo ipotizzare che Sinesio abbia effettuato una fusione fra la versione filosofico-astronomica e quella retorico-letteraria della χορεία cosmica, associando all'enumerazione degli esseri danzanti intorno al Figlio una reminiscenza delle descrizioni poetiche e retoriche della natura divinizzata, artefice delle 'danze visibili' degli esseri naturali.<sup>63</sup>

Altrove, poi, da una prospettiva diversa, non è più la natura, ma proprio il Figlio-Intelletto ad essere rappresentato in un movimento danzante: non solo come guida del movimento instancabile degli astri e del corso inesauribile del tempo (*hymn.* 2, 155 ss.) ma anche come animatore e vivificatore della natura mortale (*hymn.* 4, 20-23):

«È grazie a te che la sfera che non invecchia svolge la sua orbita instancabile; è sotto la tua guida che l'ebdomade dei pianeti, con la vigorosa rotazione dell'immensa cavità, danza dal canto suo in corrispondenza della sfera (ἔβδομάς ἄστρων ἀντιχορεύει); [...] tu infatti, percorrendo da parte a parte la cavità

compiuto nelle sue parti e immaginarlo armoniosamente animato dallo stesso moto e soffio: così esso potrà serbare la sua unità e noi potremo rappresentare le sue parti in reciproco simpatetico rapporto»; cf. anche *insomn.* 2, 147, 19-20: «Saggio è solo colui che conosce la parentela che stringe le parti del cosmo: egli può inferire l'una cosa dall'altra, avendo nelle cose presenti come dei pegni delle lontane [...]». La *sympatheia* sinesiana – è stato osservato – serve all'autore «come un tentativo di razionalizzare l'universo e le leggi positive che lo reggono» (cf. Lamoureux–Aujoulat 2004, 86), dimostrando, nel contesto del *De providentia*, la possibilità per gli eventi passati di ripetersi in un ciclo di eterno ritorno e, per ciò che concerne il *De insomniis*, legittimando l'utilità delle pratiche divinatorie. Cf. Tanaseanu-Döbler 2013, 163. Tutto ciò non è privo di contatti con la speculazione plotiniana e con le precedenti teorizzazioni stoiche; cf. Susanetti 1992, 95-100.

62. Cf. Syn., *hymn.* 1, 321; Macr., *somn. Scip.* 1, 14, 15 (Armisen–Marchetti 2003): *rerum faecem*. Sul retroterra neoplatonico dell'espressione, cf. Theiler 1942, 285; Corsini 1984, 371.

63. Si è accennato alle precedenti descrizioni del 'coro' della natura in Dione Crisostomo e in Massimo di Tiro; per la presenza della stessa immagine nella tradizione poetica antica e tardoantica (dai tragici fino alle *Dionisiache* di Nonno, passando per Lucrezio e gli *Imni* orfici), cf. Miller 1986, 153-297. Sull'uso in Sinesio del termine φύσις come *vox media*, con un probabile richiamo alla tradizione giudaica e cristiana, cf. Vollenweider 1985, 181 e n. 26.

celeste (σὺ γὰρ ἀμφιθέων κύτος οὐράνιον), assicurati ininterrotta la continuità del corso dei secoli (δρόμον αἰώνων ἄλυστον συνέχεις).<sup>64</sup>

Nel brano è probabilmente attuata un'estensione alla figura del Figlio di quella sorta di movimento metafisico-astronomico ipostatizzato che nel sistema caldaico è proprio dell'entità divina denominata Αἰών: subordinata al Principio supremo, essa è forse da intendere come la misura trascendente del tempo ed è rappresentata come un sole ipercosmico, teletarco del mondo empireo,<sup>65</sup> che in un turbine vorticoso mette in movimento le idee<sup>66</sup> e conferisce loro la capacità di essere pensate.<sup>67</sup> Sappiamo che presso i neoplatonici questa entità era entrata in relazione parziale con l'idea di eternità (αἰών),<sup>68</sup> considerata come una caratteristica essenziale della dimensione intelligibile, contrapposta sia al tempo fisico proprio delle specie naturali e sensibili, sia alla temporalità intellettuale, anteriore alla rivoluzione dei cieli e strettamente associata all'azione ordinatrice del demiurgo.<sup>69</sup> E con ogni probabilità, sotto l'influsso del sistema caldaico, in alcuni

64. Syn., *hymn.* 2, 155-159 e 165-168. Sul figlio come intelletto astrale, cf. anche *hymn.* 5, 14-21: «[...] sopra all'ottava rotazione delle orbite portatrici di stelle una corrente priva di costellazioni, trascinando con movimento retrogrado le sfere avvolte nel suo seno, danza attorno al grande Intelletto, che i confini dell'universo-re protegge sotto le ali canute».

65. Cf. OC, fr. 73, 83, 85; Majercik 1989, 11-12 e 174. In realtà, la esatta definizione della natura di Αἰών è problematica, essendo questa entità assente negli *Oracula*: essa compare solo in successive teorizzazioni neoplatoniche che presuppongono la classe, postgiamblicha, degli dèi intelligibili-intellettivi. Cf. Seng 2011.

66. Cf. in particolare OC, fr. 12, 59 e soprattutto 49: «luce generata dal padre: perché solo Aion, attingendo in abbondanza al fiore dell'intuire, può cogliere *nous* paterno dalla forza del padre, e donare *nous* a tutte le scaturigini, e ai principi e con turbine continuo farli vorticare e permanere in eterno (πατρογενὲς φάος· πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς / δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν / <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς / καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι)»: trad. Tonelli 1995).

67. Il testo è incerto: la lezione καὶ νόον in OC, fr. 49, 3 è congettura di Kroll 1962<sup>2</sup> (27, n. 1) accolta con riserva dagli editori successivi.

68. A giudizio di Lewy 2011<sup>3</sup> (99-104, 401-409, spec. 101) l'Αἰών caldeo potrebbe essere inteso come «the primal measure of all time» (101), una sorta di Χρόνος trascendente; cf. anche OC, fr. 37, 14 χρόνου ἀκμή εἰς 184 χρόνου χρόνος. In realtà, è opinione che ci si riferisca a due entità divine distinte: Αἰών, «luce generata dal Padre» (fr. 49) e Χρόνος, definito ἀκόιμητος (fr. 37) e ἀπέραντος (fr. 39); cf. Dodds 1961, 263-273; Majercik 1989, 14-15.

69. Le speculazioni relative ai rapporti fra tempo ed eternità sono fra i prodotti più affascinanti del pensiero neoplatonico. Se Plotino (3, 7, 4), partendo dalla nota definizione platonica del tempo come immagine mobile dell'eternità (*Tim.* 37d), aveva considerato l'eternità come inerente alla vita dell'intelligibile (*Nous*), un tutto intero che non ammette distinzioni, e il tempo come estensione (διάστασις) della vita dell'anima, con Giamblico e i postgiamblichi la dottrina si complica: all'eternità intelligibile si aggiunge un tempo intellettuale quale prima immagine dell'eternità

passi enigmatici del *Commento al Timeo*, Proclo sembra trattare anche il tempo intellettuale come un'entità onorata dai teurghi, conferendogli – è stato osservato – alcuni attributi dell'Αἰών caldaico: il potere immenso e infinito, il movimento circolare, il governo sulla zona dell'empireo, sulle stelle fisse, il sole e la luna.<sup>70</sup>

Che Sinesio fosse al corrente di queste speculazioni e anche delle frequenti oscillazioni terminologiche e semantiche da esse implicate è provato dai ripetuti accenni, all'interno degli *Inni*, alla realtà metafisica di Αἰών, associata ora al Padre, ora al Figlio, ora considerata isolatamente, ora in contrapposizione a Χρόνος;<sup>71</sup> ai fini del nostro discorso, ciò che conta è che il riferimento implicito all'Αἰών ipercosmico conferisca ulteriore enfasi alla celebrazione dell'azione cosmologica del Figlio, che non solo – come si chiarisce nei versi appena citati, «corre circolarmente» (ἀμφιθεῖν) intorno alla cavità celeste così come Αἰών «volteggia» (δινεῖν),<sup>72</sup> intorno all'empireo – ma anche, alla pari della divinità caldaica, usufruisce di una rappresentazione di tipo solare. Egli è sole intellettuale (νοερός),

e modello delle categorie temporali inferiori, cioè il tempo psichico e quello naturale; cf. Iambl., in *Tim.* fr. 64, 3-8, 10-11 (Dillon 1973). Si tratta di una soluzione interpretativa che assimila il rapporto fra eternità e tempo a quello fra Vivente-in-sé e cosmo sensibile e che nasce dal sovrapporsi di due modelli di causalità (modello-immagine e πέρας-ἄπειρον). Cf. Taormina 1999, 57-95.

70. Cf. Procl., in *Tim.* III, 20, 22-29; 43, 11ss. A giudizio di Lewy 2011<sup>3</sup> (103, nn. 152, 154) Proclo potrebbe far riferimento ad un'unica entità caldaica, Χρόνος-Αἰών; a riprova di ciò, lo studioso cita i vv. 67-69 dell'*Inno* 8 di Sinesio dove le forme del tempo (l'essere vecchio e giovane) sono attribuite ad Αἰών. Va sottolineato però che nel v. 63 dello stesso inno si menziona Χρόνος come distinto da Αἰών e che «giovane» e «vecchio» sembrano costituire una parafrasi poetica di ἀγήραος (v. 67). Cf. Seng 1996, 201-202; Majercik 1989, 209, 213.

71. In *hymn.* 1, 252 αἰωνογόνος è il Figlio, ma in *hymn.* 1, 161-162 αἰωνοτόκος, e αἰωνόβιος, è il Padre (cf. anche *hymn.* 6, 12). Sull'opposizione tempo/eternità, cf. *hymn.* 1, 245-250 e *hymn.* 8, 70. Per quanto riguarda poi l'uso delle formulazioni al plurale, riferite ora al Padre (αἰώνος αἰών: *hymn.* 5, 67; πάτηρ αἰώνων: *hymn.* 2, 71) ora al Figlio (πάτηρ αἰώνων: *hymn.* 1, 267; βάτος αἰώνων: *hymn.* 1, 408 e δρόμος αἰώνων: *hymn.* 2, 167) cf. Seng 1996, 199-202. Proclo (*elem. theol.* 54) accenna all'esistenza di diverse eternità immanenti partecipanti e 'misurate' da un'entità trascendente; questa dottrina potrebbe risalire a Giamblico, che, come si chiarisce in un passo del commento procliano al *Timeo* (III, 4, 33 ss.), definendo il tempo la prima delle immagini dell'eternità riconosce nel mondo noetico diversi gradi di partecipazione ad αἰών.

72. Cf. *OC*, fr. 49: καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἄοκνῳ στροφάλιγγι e *supra*, n. 65. Le varie traduzioni insistono sull'accezione transitiva di δινέω (Tonelli 1995, 75: «farli vorticare»; des Places 1989<sup>2</sup>, 79: «des faire tourner»; Seng: «des faire [...] éternellement tourner»; Majercik 1989, 49: «to whirl them about»). Tuttavia è possibile osservare che il verbo è usato intransitivamente: cf. Lewy 2011<sup>3</sup>, 100, n. 143.

«modello di tutto ciò che è sensibile (τύπος αἰσθητῶν)», da cui va distinto il secondo sole che ordina il mondo visibile.<sup>73</sup>

E c'è di più. I raggi di Αἰών, negli *Oracoli*, hanno anche una fondamentale funzione di mediazione intracosmica, poiché funzionano da tramite fra il Padre e le idee mettendo queste ultime in movimento all'interno dell'universo;<sup>74</sup> anche da questo punto di vista si può stabilire un'analogia con la raffigurazione sinesiana del Figlio: egli è il «seme del Padre (πατρός σπέρμα)», dato «agli universi come principio perché, tratte dalle entità intellettive venissero fino ai corpi le forme (σὲ γὰρ ἀρχὰν γενέτας ἔδωκε κόσμοις κατὰγειν ἐκ νοερῶν σώμασι μορφάς)»;<sup>75</sup> soprattutto – questa è l'immagine che ci interessa particolarmente – è colui che «danza intorno alla natura mortale (σὺ δὲ καὶ φύσιν φθιτὰν ἀμφιχορεύεις)» ricongiungendo «alla sorgente ciò che ha sprigionato, liberando i mortali dalla necessità della morte (θνατοὺς ἐκ θανάτου λύων ἀνάγκας)».<sup>76</sup>

In versi come questi l'immagine della danza è usata in una maniera leggermente diversa dai casi precedenti: non indica la dinamica discendente della processione dal Principio, né l'azione di misurazione degli astri e del tempo terreno effettuata da entità superiori di natura intellettuale;<sup>77</sup> piuttosto, il contesto in cui è inserita richiama per grandi linee la concezione – anche questa neoplatonica – della demiurgia come estensione ai corpi di forme via via parziali e differenziate a loro volta dipendenti da forme superiori di natura divina e intellettuale. È probabile che si trattasse di una teoria piuttosto diffusa in ambienti neoplatonici, soprattutto postgiamblichi, come dimostra, del resto, un passo dell'inno *A Helios re* di Giuliano Imperatore in cui si celebra il potere demiurgico e mediatore della divinità solare:

73. Cf. Syn., *hymn.* 2, 211-222. Il testo sinesiano è di non lievi intendimento; cf. Gruber–Strohm 1991, 192; Seng 1996, 138-139.

74. L'espressione ἀόκνω στροφάλιγγι potrebbe accomunare le Idee alle Iynges (ἀκοιμήτω στροφάλιγγι, fr. 87), entità divine che hanno la funzione di connettere le varie parti del cosmo; cf. OC, fr. 78 e 79; Majercik 1989, 9-10.

75. Cf. Syn., *hymn.* 4, 13-15.

76. Cf. Syn., *hymn.* 4, 20-23.

77. La distinzione fra diversi livelli di idee (trascendenti/immanenti) risale già al medioplatonismo (cf. Alcín., *Didasc.* 4, 155, 34-35; Ferrari 2005) e si arricchisce di ulteriori articolazioni presso i neoplatonici (cf. Linguisti, 2005, 256-261; Gersh 2009, 120-121). A Giamblico, poi, va attribuita in particolare la divinizzazione delle forme, la loro associazione alle diverse τάξεις divine, più o meno differenziate, a seconda del loro inferiore o superiore livello di trascendenza (cf. Lecerf 2012).

«Risulterà chiaro che le forme dotate di intelletto, che circondano il grande Helios [...] soccorrono le forme connesse alla materia (τὰ περὶ ὕλην εἶδη βοηθεῖται)<sup>78</sup>, che sarebbero incapaci di esistere e di sussistere per sé, senza l'aiuto che il dio fornisce loro, ponendole in contatto con la sostanza (παρὰ ἐκείνου πρὸς τὴν οὐσίαν συνεργούμενα)».<sup>79</sup>

In Sinesio, certo, non è presente alcun riferimento ad una gerarchia di piani ideali che sembra implicito, invece, nel passo giuliano;<sup>80</sup> in ogni caso, è indubbio che entrambe le realtà divine (il Figlio-demiurgo e il Sole-demiurgo) condividano una medesima attività di mediazione delle forme dalle entità intellettive alle realtà sensibili. In più, entrambe esercitano sulle anime umane una medesima funzione catartica ed elevante, che produce come risultato la liberazione dai vincoli del corporeo; e in questo caso l'analogia con l'inno *A Helios* si fa più chiara:

«Da lui [*scil.* Helios] prendiamo origine e da lui siamo nutriti. Questi due suoi doni divini e i benefici che concede alle anime, liberandole dal corpo e elevandole alle sostanze che sono apparentate al dio (ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς οὐσίας) [...] tutto questo sia celebrato degnamente da altri».<sup>81</sup>

Le affinità speculative fra Sinesio e Giuliano sono senz'altro comprensibili, data la comune appartenenza dei due autori al *milieu* intellettuale del neoplatonismo postplotiniano e il loro comune rapportarsi al *topos* di Cristo-*Verus Sol*, ormai consolidato nella letteratura e nell'iconografia cristiane della loro epoca.<sup>82</sup> Ma, parallelamente, non si può fare a meno di sottolineare anche la forte matrice retorica dell'inno giuliano, ove la descrizione delle δυνάμεις di Helios è effettuata tramite immagini che esulano dalla meccanicità astratta di un trattato filosofico;

78. Sull'interscambiabilità dei termini μορφή ed εἶδος per indicare le forme connesse alla materia, cf. Arist., *metaph.* Z 8, 1033b5-6 (Ross 1924): «è chiaro dunque che la forma (τὸ εἶδος) – o quale che sia la denominazione che si deve dare alla forma che è immanente al sensibile (ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν) non diviene [...]»: trad. di Reale 2004.

79. Cf. Iul., *or.* 11, 140d-141a.

80. Mi permetto di rinviare, a tal proposito, a De Vita 2013, 69-70.

81. Cf. Iul., *or.* 11, 152a-b. Per le affinità fra il quadro cosmologico proposto da Sinesio e la teologia solare giuliana, cf. Bregman 1982, 121-122.

82. Sono note le contaminazioni fra il cristianesimo e la religiosità solare verificatesi in epoca tardoantica: dalla sovrapposizione della natività di Cristo al *dies natalis Solis Invicti* (25 dicembre), alla celebrazione di Cristo/*Logos* come 'nuovo sole', 'sole di salvezza', 'sole di verità', alla trasposizione in campo cristiano di vari elementi dell'iconografia solare pagana. Cf. L'Orange 1974-1975; Wallraff 2001.

di conseguenza, non si può escludere che su tale testo (e anche su quello sinesiano) abbiano esercitato un certo influsso anche le precedenti descrizioni poetico-retoriche del Sole quale corifeo della danza dei pianeti e *alter ego* della divinità suprema, piuttosto diffuse, come abbiamo visto, fin dall'epoca imperiale e medioplatonica.

Ma laddove è riconoscibile nel nostro autore un ulteriore richiamo alla tradizione retorica è nella presentazione della propria attività poetica come una danza che completa e imita, a livello terreno e umano, la danza eterna degli astri e del cosmo intorno ai Principi divini. Il concetto è chiaramente espresso in *hymn.* 1, 187-190, in un contesto riferito al Padre, Monade delle Monadi, le cui lodi restano inattingibili ad un intelletto non iniziato:

«L'intelletto iniziato tutto questo e altro di te può predicare, danzando intorno al tuo abisso ineffabile (μύστας δὲ νόος τά τε καὶ τὰ λέγει, βυθὸν ἄρρητον ἀμφιχορεύων)».<sup>83</sup>

E trova la sua formulazione più chiara nella chiusa dell'*Inno* 5, che è forse il testo più significativo della poesia cosmologica sinesiana rivolta alla celebrazione del Figlio, «sapienza artefice dell'universo (σοφία κοσμοτεχνίτις)»:<sup>84</sup>

«[...] tieni lontane dalla mia vita le cure che affliggono il cuore, affinché l'accecamento della terra non mi appesantisca l'ala della mente (τὸ νοῦ πτέρωμα). Possa io, invece, levando libera l'ala, muover la danza intorno ai misteri ineffabili della tua generazione (ἀνετον δὲ ταρσὸν αἴρων περὶ σᾶς ὄργια βλάστας τὰ πανάρρητα χορεύσω)».<sup>85</sup>

Più volte, nel commento a questi versi, è stata sottolineata la ripresa sinesiana della nota immagine platonica dell'anima alata, ricorrente del resto anche in *hymn.* 2, 285 e *hymn.* 3, 67;<sup>86</sup> parimenti è stata segnalata la presenza di una probabile reminiscenza plotiniana, nella visione dell'anima che danza intorno all'ineffabile – proprio come l'ipostasi della ψυχή, o almeno la sua parte non discesa, all'interno delle *Enneadi*, è animata da una tensione danzante ad elevarsi

83. OC, fr. 18: πατρικὸν βυθόν. Cf. Seng 1996, 305.

84. Syn., *hymn.* 5, 3e 8, 53 (τὸ ἀριστοτέκναν νόον).

85. Syn., *hymn.* 5, 85-90; cf. anche *hymn.* 9, 128-134: «Orsù, anima mia, bevi alla sorgente del bene; supplica il Padre e sali verso di lui, e non attardarti, lascia alla terra ciò ch'è della terra, e tosto, unita al Padre, dio in Dio moverai alla danza (θεὸς ἐν θεῷ χορεύσεις)».

86. Sulla fortuna del noto mito del *Fedro* in età medio platonica e neoplatonica, cf. Criscuolo 2004.



verso le ipostasi superiori, il Νοῦς e l'Uno.<sup>87</sup> Ma non si può sottovalutare che l'immagine della danza è presente, come abbiamo visto, un po' in vari *Inni* di Sinesio ad indicare non solo un movimento prettamente astronomico (quello degli astri) ma anche un processo cosmologico-metafisico di compartecipazione al divino, visto sia da un'ottica per così dire ascendente (dagli esseri naturali ai Principi), sia da un'ottica discendente (dai Principi al cosmo); è forte dunque la tentazione di riconoscere nei versi appena citati la proiezione poetico-letteraria di questo processo metafisico, una sorta di metafora, insomma, della propria poesia-filosofia, che da 'danza di parole' diventa un modo per partecipare alla danza degli esseri, per entrare in contatto con le gerarchie intelligibili e con lo stesso Figlio, Intelletto danzante. Sappiamo che l'impiego di metafore cosmologiche per caratterizzare l'attività di composizione dei testi poetici e filosofico-letterari era piuttosto diffusa in ambito neoplatonico, soprattutto in sede esegetica, dal momento che, come attestano i manuali in uso nelle scuole postgiamblichee, gli stessi dialoghi platonici sottoposti all'attenzione dei discenti erano paragonati, ciascuno, ad un κόσμος magnificamente ordinato in tutte le sue parti;<sup>88</sup> e una κοσμοποιία κατὰ λόγον<sup>89</sup> era stata definita da Proclo la speciale attività letteraria ispirata dalle Muse, quelle stesse Muse che – come si legge in un passo significativo del *Commento alla Repubblica* – erano considerate in grado di suscitare nel poeta ispirato una danza corale intorno al divino.<sup>90</sup>

Ora, possiamo affermare che Sinesio – pur restando lontano dalla valenza teurgica che il filosofo Licio attribuisce ai suoi inni<sup>91</sup> – offre una

87. Per tutti i riferimenti, cf. Di Pasquale Barbanti 1994, 93, n. 27 e 121, n. 152.

88. Sull'analogia fra il macrocosmo-universo e il microcosmo dei dialoghi che è a fondamento della teoria letteraria dell'ultimo platonismo e determina continue proiezioni del discorso poetico e letterario su un piano fisico e metafisico, cf. *Proleg.*, 16, 3-7, ed. Westerink-Trouillard 1990; Procl., *in remp.* I, 5, 19-25 Kroll; *in Alc.* 1, 10, 4-5 (Segonds 1985-1986); Coulter 1976, 95-130.

89. Cf. Procl., *in Tim.* I, 9, 17.

90. Cf. Procl., *in remp.* I, 181 (κίνησις ἔνθεος καὶ χορεία περὶ τὸ θεῖον ἄκρως). Proclo dedica un'ampia sezione della VI dissertazione del *Commento alla Repubblica* all'esposizione della teoria dei tre tipi di poesia: ispirata, didattica e mimetica; cf. *in Remp.* I, 177, 7-196, 13. Sulla poesia ispirata si sofferma in particolare in I, 178, 10-179, 3, presentandola come espressione di verità metafisiche e teologiche nella forma di allegorie mitiche. L'ispirazione è un tipo di conoscenza sovra-razionale, analoga all'esperienza mistica, per quanto di livello inferiore rispetto all'*unio mystica* vera e propria: cf. Sheppard 1980, 171-182.

91. È tipica del neoplatonismo tardoantico una teologizzazione dell'attività filosofica che porta a vedere progressivamente nel filosofo una sorta di ierofante (cf. Procl., *theol. Plat.* 1, 1, 6, 7) e nella sua attività «une prière et une liturgie continuelle» (cf. Saffrey 1996). In questo contesto si giustificano sia l'interpretazione di alcuni dialoghi platonici (ad esempio, il *Timeo* e il *Parmenide*), come

trasposizione originale di questa teoria di una poesia ‘cosmologica’ e mistica: un’attività letterario-filosofica, che viene presentata come il riflesso umano e terreno di un’armonia cosmica, le cui origini sono sovrasensibili, intellettive e divine; una meditazione orante, soprattutto, che diventa anche strumento di perfezionamento spirituale e di ascesa a Dio.<sup>92</sup> In questa luce vanno interpretati i passi in cui il poeta chiede esplicitamente di essere unito alle schiere beate che circondano il Padre cantando inni intellettivi: la propria attività poetica viene sublimata non solo in virtù dell’eccellenza del proprio oggetto («il santo travaglio senza corruzione di una sapienza promanante da Dio», che si oppone alle futilità amorose del «canto di Teo» e della «lira di Lesbo»)<sup>93</sup> ma anche perché eleva immediatamente il poeta in una dimensione superiore, quella degli esseri intellettivi danzanti dal Padre e verso di lui.<sup>94</sup>

E tutto ciò, a ben vedere, affonda le sue radici in una tradizione letteraria che è anteriore all’epoca neoplatonica, seppure unita ad essa da forti analogie che non sono a tutt’oggi state adeguatamente messe in luce dagli studiosi: mi riferisco alla tradizione più volte citata degli inni in prosa, soprattutto quelli di Elio Aristide, nei quali – in una zona di continue sovrapposizioni tra filosofia e retorica – compare un’analogia concezione dell’attività letteraria come mistica ispirata che

veri e propri ‘inni’ agli dèi sia la composizione di inni in versi, di carattere religioso, da parte di un filosofo di scuola come Proclo. Questi ultimi testi, pur nella presenza di alcune evidenti affinità con gli *Inni* siniesiani, se ne differenziano nettamente per la finalità magico-teurgica che presiede alla loro composizione: sono infatti indirizzati a divinità dei livelli ontologici inferiori che possono coadiuvare l’anima dell’orante nell’ascesa fino al livello intelligibile-intellettivo. Cf. Van Den Berg 2001, 31-33, 110-111; Tanaseanu-Döbler 2013, 254-255.

92. Per Sinesio si potrebbe tutt’al più parlare di una «purely intellectual theurgy»; cf. Bregman 1982, 92. Anche nell’inno *A Helios* di Proclo la celebrazione dell’armonia effusa dal dio in tutto il cosmo diventa εἰκὼν – immagine e proiezione cosmica – dell’armonia che l’autore richiede per la propria anima; cf. Procl., *hymn.* 1, 4; Van Den Berg 2001, 137. Sui passi paralleli Proclo-Sinesio, cf. Seng 1996, 272, n. 444.

93. Cf. Syn., *hymn.* 9, 1-19. Per il significato programmatico di questo *incipit*, che segna il momento di rifondazione della lirica siniesiana, cf. Baldi 2012, 46-64 e, per una diversa interpretazione, Seng 1996, 301.

94. Cf. Syn., *hymn.* 1, 720-725; 2, 51-59; 5, 40-43; 7, 46-47; 8, 24-27; 9, 120-121. L’instaurazione di un rapporto personale e privato con il divino è la cifra caratterizzante degli *Inni* di Sinesio ed è anche l’elemento che più avvicina le composizioni poetiche dell’autore, documento di un «cheminement solitaire et intérieur vers Dieu», agli ‘esercizi spirituali’ praticati dai neoplatonici del tempo (cf. Sirinelli 1989, 139). Non diversa è l’opinione di Tanaseanu-Döbler 2013, 174, che – pur ribadendo l’impostazione cosmologica dell’inno siniesiano («it is an offering to God, a part of the universal hymn sung by the cosmos»), ne sottolinea anche il carattere solipsistico e meditativo, da ricondurre al «theurgic framework of the *Oracles’* anagogy».

permette di imitare la divinità e di realizzare con lei la ὁμοίωσις.<sup>95</sup> Aristide infatti paragona i suoi inni ad altrettanti doni votivi (ἀναθήματα)<sup>96</sup> che hanno la stessa dignità dei riti religiosi e mettono in scena una sorta di relazione privilegiata dell'oratore-filosofo con gli dèi;<sup>97</sup> allo stesso modo Giuliano, due secoli più tardi, definisce il suo inno un «bel sacrificio» che gli consentirà di ottenere dal dio sommo una sapienza perfetta (τελειότεραν φρόνησιν);<sup>98</sup> alla dimensione liturgico-religiosa di queste metafore Sinesio aggiunge una dimensione cosmologica scegliendo l'immagine della danza che lo unisce agli altri esseri e al tempo stesso lo eleva verso la conoscenza dei misteri ineffabili del Padre. Ma in tutti e tre gli autori non sembra esserci differenza sostanziale fra l'attività letteraria (poetica, retorica) e la filosofia in virtù dell'apertura al divino che è veicolata dai *logoi* ispirati: il che ci permette di ipotizzare che anche la tradizione cosiddetta 'minore' degli inni in prosa possa aver almeno parzialmente condizionato la concezione sinesiana di una poesia cosmologica, dotata di una funzione celebrativa e, al tempo stesso, contemplativa ed auto-elevante, non troppo lontana, insomma, nella sua dimensione religioso-filosofica, dai riti degli antichi teologi che – secondo quanto attesta Macrobio in un passo del *Commento al Somnium Scipionis* – nei loro inni in onore degli dèi applicarono sì i metri, ma solo per imitare, a mezzo di strofe e antistrofe, la pluralità dei movimenti del cielo.<sup>99</sup>

95. È nota la fortuna, nella tradizione platonica, del celebre passo del *Teeteto* che attribuisce al filosofo il compito di realizzare nella misura del possibile l'assimilazione al dio (*Theaet.* 176b), quest'ultimo di volta in volta identificato con un dio celeste o con un'entità intelligibile (soprattutto in epoca medioplatonica, per cui cf. Dillon 1996<sup>2</sup>, 43s., 122s., 188, 299-303, 409; Baltzly 2004) oppure con il mondo superiore delle ipostasi trascendenti (soprattutto in Plotino: I 2, 6, 2s.; 7, 25-27; 1, 6, 9, 33s.; cf. Vasiliu 2012, 105-147). È stato ipotizzato che la concezione aristidea della retorica (equiparata in dignità alla filosofia) e in particolare dell'inno in prosa quale 'esercizio spirituale' risenta dell'influsso di queste speculazioni; cf. Goeken 2012, 313-319; sui punti di contatto fra la cultura della Seconda Sofistica e quella della Tarda Antichità, cf., più in generale, Pernot 2006-2007.

96. Cf. Aristid., *or.* 42, 7; e anche *or.* 43, 1; *or.* 45, 6 (δῶρα); *or.* 45, 9 (ἱερεῖα).

97. Cf. Goeken 2012, 44 e 308 ss.

98. Cf. Iul., *or.* 11, 158a-b: «Penso dunque di non aver scritto questo discorso invano, dal momento che il precetto "Offri un sacrificio agli dèi immortali nella misura dei tuoi poteri" (*Hes., Op.* 336) si riferisce non solo ai sacrifici, ma anche alle lodi che rivolgiamo agli dèi. Per la terza volta, dunque, prego Helios [...] di accordarmi una vita virtuosa, una più perfetta sapienza e un'intelligenza divina».

99. Cf. Macr., *somm. Scip.* 2, 3, 5: «Anche in questi inni in onore degli dèi i metri erano applicati per strofe e antistrofe, a versi cantati, con la strofe che celebrava il movimento diretto del cielo delle stelle fisse e l'antistrofe la varietà dei movimenti retrogradi dei corpi erranti: da questi due movimenti ebbe inizio nella natura il primo inno consacrato alla Divinità (trad. Ramelli-Neri 2007)».

## Bibliografia

### 1. Fonti primarie (edizioni critiche e traduzioni)

#### Alcinoo

Whittaker–Louis 1990 = *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris.

#### Anonimo

Westerink–Trouillard 1990 = *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard, Paris.

#### Aristotele

Ross 1924 = *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, I-II, Oxford.

Lorimer 1933 = *Aristotelis qui fertur libellus De Mundo*. Edidit W. L. Lorimer, Paris.

Morax 1965 = *Aristote, Du Ciel*. Texte établi et traduit par P. Morax, Paris.

Reale–Bos 1995 = *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici a cura di G. Reale e A. P. Bos. Indici generali a cura di G. Girgenti e F. Sarri, Milano.

Reale 2004 = *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*. A c. di G. Reale, Milano.

#### Diogene Laerzio

Long 1964 = *Diogenis Laerti Vitae philosophorum*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit H. S. Long, Oxonii.

#### Dione Crisostomo

Cohoon–Lamar Crosby 1932-1951 = *Dio Chrysostom, Discourses*. With an English Translation by J. W. Cohoon, H. Lamar Crosby, I-V, London.

#### Elio Aristide

Keil 1898 = *P. Aelius Aristides, Orationes 17-53*. Edidit B. Keil, Berlin.

#### Euripide

Murray 1904 = *Euripidis Fabulae*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit G. Murray, II, Oxonii.

#### Giamblico

Dillon 1973 = *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta*. Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon, Leiden.

Saffrey–Segonds 2013 = *Jamblique, Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*. Texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A-Ph. Segonds, Paris.

#### Giuliano

Bidez 1924 = *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, I/2. *Lettres et fragments*. Texte revu et traduit par J. Bidez, Paris.

Lacombrade 1964 = *L'Empereur Julien, Œuvres complètes*, II/2. *Discours de Julien Empereur*. Texte établi et traduit par C. Lacombrade, Paris.

Fontaine–Prato–Marcone 1987 = *Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dèi e altri discorsi*. Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento a cura di A. Marcone, Milano.

Masaracchia 1990 = *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. Masaracchia, Roma.

#### **Luciano**

Harmon 1913-1921 = *Lucian*. With and English Translation by A. M. Harmon, I-VIII, London.

#### **Macrobio**

Armisen–Marchetti 2003 = *Macrobe, Commentaire au songe de Scipion*. Texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti, I-II, Paris.

Neri–Ramelli 2007 = *Macrobio, Commento al Sogno di Scipione*. Saggio introduttivo di I. Ramelli, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Milano.

#### **Massimo di Tiro**

Koniaris 1995 = *Maximus Tyrius. Philosophoumena, DIALEXEIS*. Edited by G. L. Koniaris, Berlin-New York.

Trapp 1997 = *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Translated, with an Introduction and Notes, by M. B. Trapp, Oxford.

#### **Menandro Retore**

Russell–Wilson 1981 = *Menander Rhetor*. Edited with Translation and Commentary by D.A. Russell and N. G. Wilson, Oxford.

#### **Oracoli Caldaici**

Kroll 1962<sup>2</sup> = *De Oraculis chaldaicis*. Scripsit G. Kroll, Hildesheim (1<sup>a</sup> ed. 1894).

Majercik 1989 = *The Chaldaean Oracles. Text, Translation and Commentary* by R. Majercik, Leiden.

des Places 1989<sup>2</sup> = *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris (1<sup>a</sup> ed. 1971).

Tonelli 1995 = *Oracoli caldaici*. A c. di A. Tonelli, Milano (BUR).

#### **Platone**

Burnet 1901-1907 = *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, II-V, Oxonii.

Adorno 1953 = *Platone. Dialoghi Politici, Lettere*. A c. di F. Adorno, Torino.

Fronterotta 2003 = *Platone, Timeo*. A c. di F. Fronterotta, Milano.

#### **Plotino**

Henry–Schwyzer 1964-1982 = *Plotini Opera*. Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, I-III, Oxonii (*editio minor*).

Canaglia–Guidelli–Linguiti–Moriani 1992-1997 = *Enneadi di Plotino*. A c. di M. Canaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, I-II, Torino.

### **Proclo**

- Kroll = *Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam Commentarii*. Edidit G. Kroll, I-II, Lipsiae.  
Diehl = *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*. Edidit E. Diehl, I-III, Lipsiae.  
Giordano 1957 = *Proclo. Inni*. A c. di D. Giordano, Firenze.  
Vogt 1957 = *Procli hymni*. Edidit E. Vogt, Wiesbaden.  
Dodds 1963<sup>2</sup> = *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford (1<sup>a</sup> ed. 1933).  
Saffrey–Westerink = *Proclus. Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, I-VI, Paris.  
Segonds 1985-1986 = *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds, I-II, Paris.  
Van Den Berg 2001 = *Proclus' Hymns*. Essays, Translations, Commentary by R.M. Van Den Berg, Leiden-Boston-Köln.  
Steel 2007-2009 = *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*. Edidit C. Steel, I-III, Oxonii.  
Abbate 2005 = *Proclo. Teologia Platonica*. A c. di M. Abbate, prefazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale (testo greco a fronte) Milano.

### **Sinesio**

- Terzaghi 1944 = *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*, II. *Opuscula*, Romae.  
Lacombrade 1978 = *Synésios de Cyrène, I. Hymnes*. Texte établi et traduit par Ch. Lacombrade, Paris.  
Garzya 1989 = *Opere di Sinesio di Cirene*. A c. di A. Garzya, Torino.  
Gruber–Strohlm 1991 = *Synesios von Kyrene. Hymnen*. Engeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Gruber, H. Strohm, Heidelberg.  
Susanetti 1992 = *Sinesio di Cirene, I sogni*. A c. di D. Susanetti, Bari.  
Garzya–Roques 2000 = *Synésios de Cyrène, II-III. Correspondance*. Texte établi par A. Garzya, traduit et commenté par D. Roques, Paris.  
Lamoureux–Aujoulat 2004 = *Synésios de Cyrène, IV. Opuscules I*. Texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat, Paris.

### **Sofocle**

- Dawe 1996 = *Sophocles Antigone*. Edidit R.D. Rowe, Lipsiae.

### **Fonti secondarie**

- Abbate 2008 = M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria.  
Adamson 2008 = P. Adamson, *Plotinus on Astrology*, «Oxford Studies on Ancient Philosophy» 34, 265-291.  
Alesse 2012 = F. Alesse, *L'Epinomide e la Stoa*, in F. Alesse-F. Ferrari-M. C. Dalfino (a c. di), *Epinomide: studi sull'opera e sulla sua ricezione*, Napoli, 201-233.  
Anderson 1989 = G. Anderson, *The Pēpaideuēnos in Action: Sophists and Their Outlook in the Early Empire*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 33.1, Berlin-New York, 79-208.

- Baldi 2012 = I. Baldi, *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, Berlin-Boston.
- Baltzly 2004 = D. Baltzly, *The Virtues and Becoming Like God: Alcinous to Proclus*, «Oxford Studies on Ancient Philosophy» 26, 297-321.
- Barkhuizen 1993 = J.H. Barkhuizen, *Synesius of Cyrene, Hymn. 8: A Perspective on His Poetic Art*, in J. Den Boeft-A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden-New York-Köln, 263-271.
- Beierwaltes 1990 = W. Beierwaltes, *Proclo: i fondamenti della sua metafisica*. Traduzione di N. Scotti, introduzione di G. Reale (ed. orig.: *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965), Milano.
- Belayche 2010 = N. Belayche, *Deus deum...summorum maximus (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period*, in S. Mitchell-P. Van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, pp. 141-166.
- Bregman 1982 = J. Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Broggini 1999 = M. Broggin, *Sinesio di Cirene, "Inno" 9, 1-15: una proposta di esegesi*, «Acme» 52, 213-220.
- Corsini 1984 = E. Corsini, *Ideologia e retorica negli Inni di Sinesio*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*. Atti del V corso della Scuola Superiore di archeologia e civiltà medievali presso il centro di cultura scientifica E. Majorana, Erice (Trapani) 6-12 dicembre 1981, Messina, pp. 351-377.
- Coulter 1976 = J. A. Coulter, *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the later Neoplatonists*, Leiden.
- Criscuolo 1991 = U. Criscuolo, *Sull'Inno sesto di Sinesio di Cirene*, «Bollettino della Badia di Grottaferrata» 45, pp. 45-53.
- Criscuolo 2004 = U. Criscuolo, *Esegesi della 'biga' di Fedro 246a ss. fra medio e neoplatonismo*, in G. Abbamonte-F. Conti Bizzarro-L. Spina (a c. di), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli, 85-104.
- Criscuolo 2012 = H. Seng-L. Hoffman, (Hrsgg.), *Synesios von Kyrene: Politik - Literatur - Philosophie*, Turnhout, 164-181.
- D'Alfonso 1993-1994 = F. D'Alfonso, *La χορεία astrale in un passo del Fedro platonico*, «Helikon» 33-34, 453-457.
- De Vita 2013 = M.C. De Vita, *Generare nella bellezza: l'estetica del processo demiurgico in Giamblico e in Giuliano Imperatore*, «Κοινωνία» 37, 61-78.
- Desideri 1978 = P. Desideri, *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze.
- Di Pasquale Barbanti 1994 = M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze.
- Di Pasquale Barbanti 2008 = M. Di Pasquale Barbanti, *Elementi neoplatonici nella dottrina trinitaria di Sinesio di Cirene: Inni I, II e IX*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Roma, 413-433.

- Dillon 1996<sup>2</sup> = J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London (1<sup>a</sup> ed. 1977).
- Dimitrov 2008 = D. Y. Dimitrov, *Sinesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis*, in M. El-Abbadi-O. Fathallah (eds.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, Leiden, 149-170.
- Dodds 1961 = E.R. Dodds, *New Light on the Chaldean Oracles*, «Harvard Theological Review» 54, 263-273.
- Ferrari 2005 = F. Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. Fronterotta-W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 233-247.
- Lozza 2012 = G. Lozza, *L'Inno V di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica*, «Acme» 98, 63-73.
- Gatti 1996 = M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano.
- Gersh 1973 = S. Gersh, *KINHSIS AKINHTOS. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden.
- Gersh 2009 = S. Gersh, *Da Giamblico a Eriugena: origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*. Edizione italiana a c. di M. Leone e C. Helmig (ed. orig.: *From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978), Bari.
- Goeken 2012 = J. Goeken, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout.
- Gurtler 1984 = G. M. Gurtler, *Sympathy in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly» 24, 395-406.
- Hadot 1993 = P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*. Trad. it. a c. di G. Girgenti, presentazione di G. Reale (ed. orig.: *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, I-II), Milano, 406-419.
- L'Orange 1974-1975 = H. P. L'Orange, *Lux aeterna: l'adorazione della luce nell'arte tardoantica e altomedievale*, «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», Rendiconti 47, 191-202.
- Lanna 2009 = S. Lanna, *Sinesio e Mesomede: continuità di ritmi, significanti e significati tra religiosità orfico-pagana e neoplatonico-cristiana*, «Seminari romani di cultura greca» 12, 95-113.
- Lecerf 2012 = A. Lecerf, *Iamblichus and Julian's "Third Demiurge": A Proposition*, in E. Afonasin-J.M. Dillon-J. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden, 177-201.
- Lévêque 1959 = P. Lévêque, *Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque*, Paris.
- Lewy 2011<sup>3</sup> = H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Troisième édition par M. Tardieu avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891-2011», Paris (1<sup>a</sup> ed. 1956).
- Lilla 1997 = S. Lilla, *Neoplatonic Hypostases and Christian Trinity*, in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Essays Presented to John Whittaker, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sidney, 127-189.
- Linguiti 2003 = A. Linguiti, *Il cielo di Plotino*, in M. Bonazzi-F. Trabattoni (a c. di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, 251-264.
- Linguiti 2005 = A. Linguiti, *Dottrina delle idee nel neoplatonismo*, in F. Fronterotta-W. Leszl (edd.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 247-261.



- Miller 1986 = J. Miller, *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto-Buffalo-London.
- Moreschini 1994 = C. Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 36.7, Berlin-New York, 5101-5133.
- Moutsopoulos 2004 = E. A. Moutsopoulos, *Les dieux dansent chez Proclus*, «Kernos» 17, 179-185.
- Pernot 1993 = L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I. *Histoire et technique*, Paris.
- Pernot 2006-2007 = L. Pernot, *Seconda Sofistica e Tarda Antichità*, in U. Criscuolo (a c. di), *Forme della cultura nella tarda antichità*. Atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli e S. Maria Capua Vetere, 29 settembre-2 ottobre 2003. «Κοινωνία» 30-31, 7-18.
- Pernot 2007 = L. Pernot, *Hymne en vers ou hymne en prose? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque*, in Y. Lehmann (éd.), *L'Hymne antique et son public*, Turnhout, 169-188.
- Pizzone 2006 = A. Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero*. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia, Milano.
- Powers 2013 = N. Powers, *Plato's Demiurge as Precursor to the Stoic Providential God*, «The Classical Quarterly» 63, 713-722.
- Riedweg 2007 = C. Riedweg, *Pytagora. Vita, dottrina e influenza* (ed. orig.: *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002), Milano.
- Ronchey 2010 = S. Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Milano.
- Roques 2006 = D. Roques, *Synésios de Cyrène et la rhétorique*, in E. Amato (éd.), *Approches de la Troisième Sophistique*, Bruxelles, pp. 244-272.
- Roques 2007 = D. Roques, *Les Hymnes de Synésios de Cyrène : chronologie, rhétorique et réalité*, in Y. Lehmann (éd.), *L'hymne antique et son public*, Turnhout, pp. 301-370.
- Rudhardt 1992<sup>2</sup> = J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris (1<sup>a</sup> ed. 1958).
- Vollenweider 1985 = S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen.
- Saffrey 1996 = H. D. Saffrey, *Les débuts de la théologie comme science (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 80, 201-220 (poi in Id., *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, 218-238).
- Sanzi 2003 = E. Sanzi, *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza.
- Seng 1996 = H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main.
- Seng 1999 = H. Seng, *Reden vom Unsagbaren: die Hymnen des Synesios von Kyrene* in P. Bühler-T. Fabiny (edd.) *Interpretation of Texts, Sacred and Secular*, Zürich-Budapest, 237-253.
- Seng 2009 = H. Seng, *KOSMAGOI, AZWNOI, ZWNAIOI, Drei Begriffe chaldaischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg.
- Seng 2011 = H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles chaldaïques*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. (EPHE). Section des sciences religieuses» 118, 117-124.

- Sheppard 1980 = A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen.
- Sirinelli 1989 = J. Sirinelli, *La crise de conscience d'un néoplatonicien*, in *Mélanges offerts au Doyen Pitti-Ferrandi*, Paris, 133-147.
- Tanaseanu-Döbler 2008 = I. Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart.
- Tanaseanu-Döbler 2013 = I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen.
- Taormina 1999 = D. P. Taormina, *Jamblique: critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Paris.
- Theiler 1942 = W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle (poi in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 252-301)
- Vasiliiu 2012 = A. Vasiliiu, *Images de soi dans l'antiquité tardive*, Paris.
- Velardi 1991 = R. Velardi, *Le origini dell'inno in prosa tra V e IV secolo a.C. Menandro Retore e Platone*, in Ann. « Ist. Univ. Orient. Napoli» 13, pp. 205-231
- Wallraff 2001 = M. Wallraff, *Constantine's Devotion to the Sun after 324*, in «*Studia Patristica*» 34, pp. 265-267
- Wildberg 1990 = C. Wildberg, *Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias*, in «*Hermathena*» 149, pp. 33-51

## Configurazione linguistica e conformazione letteraria nelle lettere di Sinesio

Giuseppina Matino

Le lettere di Sinesio sono rappresentative di un sistema di comunicazione e di convenzioni sociali che le rendono documento della società, del territorio e della storia locale e nello stesso tempo espressione dell'arte epistolare della Tarda Antichità. Gli anni della loro redazione furono cruciali per l'affermazione e la determinazione di una tipologia epistolare, di cui il Nostro fu uno dei più importanti teorizzatori. L'elemento particolarmente interessante per la nostra indagine e da cui partiremo è la constatazione, confermata dagli studi e dai dibattiti sulla cronologia delle lettere, che l'epistolario sinesiano è una *Gebrauchscorrespondenz*, strutturata secondo precise regole artistiche e formulata in una lingua corrispondente al carattere letterario.<sup>1</sup>

Nel *corpus* sinesiano è stata individuata da studi recenti<sup>2</sup> una particolare organizzazione, che riflette lo schema delle *Enneadi* di Plotino; si nega l'idea di una silloge approssimativamente strutturata,<sup>3</sup> pur confermandone il carattere squisitamente letterario; la raccolta offre non solo nell'organizzazione ma anche nella strutturazione delle singole lettere uno specifico *exemplum* letterario, al quale si adegua intenzionalmente un impianto linguistico, che tiene conto e dell'oggetto della lettera, come in altra sede dimostrato,<sup>4</sup> e della mimesi

1. Cf. A. Cameron-J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993; M. Hose, *Synesios und seine Briefe. Versuch der Analyse eines literarischen Entwurfs*, «Würz. Jahrb. für die Altertumswissenschaft» 27, 2003, 125-141, in part. 129; D. Roques, *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles 1989; Id., *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987; T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene: Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*, München 2001 e da ultimo H. Harich-Schwarzbauer, *Zum Werkcharakter der Briefe des Synesios von Kyrene*, in H. Seng-L. M. Hoffmann (eds.), *Synesios von Kyrene. Politik - Literatur - Philosophie*, Turnhout 2012, 96-109.

2. Cf. Hose, *Synesios und seine Briefe*, cit.; Harich-Schwarzbauer, cit., in part. 99.

3. Cf. A. Garzya (a c. di), *Opere di Sinesio di Cirene Epistole Operette Inni*, Torino 1989, 59-61; A. Garzya, D. Roques (eds.), *Synésios de Cyrène, II-III, Correspondance* (I II = Garzya-Roques) Paris 2000, II, XI.

4. Cf. G. Matino, *Lingua e pubblico nel Tardo Antico. Ricerche sul greco letterario dei secoli IV-VI*, Napoli 1986, 80-97.

letteraria, imprescindibile punto di partenza per l'elaborazione di ogni prodotto letterario tardoantico.

Fondamentale nell'esame della struttura della corrispondenza sinesiana è l'attenta considerazione della sua lingua. Ad essa Wilhelm Fritz<sup>5</sup> dedicò nel 1898 un'approfondita monografia, che si inseriva nel solco dei contemporanei studi sull'Atticismo di Wilhelm Schmid.<sup>6</sup> Egli dimostra con un'ampia documentazione, nonostante la mancanza all'epoca di un'edizione critica affidabile delle epistole, alla quale egli più volte fa riferimento, la notevole fluidità linguistica del testo trasmesso dai codici. Nell'apparato critico della sua magistrale edizione, fondata «su una quindicina di testimoni ... tutti anteriori alla fase della tradizione del testo caratterizzata dall'attività dei filosofi fioriti sotto Andronico II»,<sup>7</sup> Antonio Garzya ha messo in evidenza come i numerosi manoscritti, che tramandano l'epistolario, abbiano la tendenza, caratterizzante la trasmissione di molti testi tardoantichi,<sup>8</sup> di alternare le varianti linguistiche inerenti l'ottativo, le preposizioni, il congiuntivo, forme grammaticali molto influenzate dall'evoluzione della lingua greca. Tale constatazione si affianca alla rilevazione nell'epistolario di varianti d'autore, almeno relativamente alla composizione di alcune lettere.<sup>9</sup> La conformazione linguistica e letteraria delle epistole sinesiane, le quali costituirono sia per la struttura della raccolta sia per l'impiego della mimesi letteraria sia per la forma linguistica adottata un manuale epistolare di notevole successo nell'età bizantina,<sup>10</sup> offre, pertanto, la possibilità di indagare in un campo di notevole interesse: la intersecazione e la stratificazione dei fenomeni di innovazione e conservazione, siano essi intenzionalmente e consapevolmente adottati dall'autore oppure provocati dall'intervento di un raccoglitore/editore successivo che «il testo delle *Epistole* sinesiane è stato manipolato in tutti i modi»,<sup>11</sup> soprattutto perché esso a partire dall'età medievale fu oggetto di uso scolastico.

5. *Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene*. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. und V. Jahrhundert, Leipzig 1898; per gli studi del Fritz sulla tradizione manoscritta delle epistole di Sinesio cf. A. Garzya, *Per l'edizione delle epistole di Sinesio*. 1. 2, «Bollettino Comitato edizione nazionale dei Classici Greci e Latini», n. s. 6 (1958), 29-39, in part. 29-34.

6. *Der Attizismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratos*, I-IV, Stuttgart 1887-1897 (rist. 1964).

7. Cf. *Opere*, cit., 63.

8. Cf. G. Matino, *Tendenze linguistiche nella tradizione del testo delle Orazioni di Temistio*, «Κοινωνία» 9/2, 1985, 131-140; Ead., *Due lettere di Alcifrone (epp. 1, 2; 2, 1 Benner Fobes)*, in R. Grisolia-G. Matino (a c. di), *Arte della parola e parole della scienza*. Tecniche della comunicazione letteraria nel mondo antico, Napoli 2014, 151 - 162.

9. Cf. A. Garzya, *Per l'edizione delle Epistole di Sinesio*. 6. *Il codice Patmiaco 706*, in *Storia e interpretazione di testi bizantini* (VR, CS 28), London 1974, XXVI; Id., *Sinesio e Andronico*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, Napoli 1997, 199-207.

10. Cf. D. Roques, *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours (VI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> s.)*, in H. Seng - M. Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 276-387.

11. A. Garzya, *Per l'edizione delle epistole di Sinesio*. 4, «Rdc. Acc. Lincei» 13 (1958), 200-215, in part. 202 (= *Storia e interpretazione*, cit., XXIII).

La presenza della suddetta alternanza documenta, inoltre, la consapevolezza già da parte degli antichi editori della difficoltà di interpretare un testo, il quale, pur nell'ambito dell'osservanza dell'atticismo, rivela una caratterizzazione linguistica non uniforme. Questa connotazione, adottata in alcuni casi come mezzo di comunicazione letteraria ed affiancata da un'attenta stilizzazione retorica e dalla mimesi letteraria, ci proponiamo di dimostrare con gli esempi che seguiranno.

Iniziamo dall'esame di alcune lettere che descrivono l'interno della Cirenaica con le sue terrazze e il suo rilievo orografico (106, 114, 148). Le tre lettere rappresentano tre modi diversi di rimodulazione di un *topos* letterario, il *locus amoenus*. La forma stilistica e la mimesi letteraria influiscono sulla descrizione dei luoghi, la quale a volte si presenta come pura invenzione letteraria, e sulla narrazione degli eventi, talora ammantati di un velo retorico, che ne cela l'effettiva corrispondenza reale. Il colorito letterario, però, non deve ingannare il lettore<sup>12</sup> ché dietro agli artifici retorici o ai fiori artistici, la rappresentazione dei luoghi e la narrazione dei fatti sono precise e corrispondenti alla realtà.<sup>13</sup> Le lettere forniscono interessanti informazioni non solo sull'entroterra cirenaico, sull'agricoltura e l'apicoltura ma anche sugli eventi storici e sulla società del tempo. Retorica e realtà<sup>14</sup> si affiancano e si completano nel solco di una prassi letteraria propria dell'età tardoantica, che si adegua ad una norma fondamentale dell'epistola, la deconcretizzazione, secondo la felice definizione di Gustav Karlsson.<sup>15</sup> Con le suddette tre lettere è in rapporto di relazione la 92, breve biglietto che illumina sul significato della ἀγροκία e della vita di campagna per Sinesio. L'amore per essa significa amore per la verità, per una vita incentrata sulla purezza morale e sull'integrità di azione.<sup>16</sup> La descrizione idilliaca dei luoghi campestri nelle tre epistole rappresenta non solo la rimodulazione di un *topos* letterario e, nello stesso tempo, la rappresentazione della realtà libica, ma rispecchia anche l'ideale di vita dell'autore, il quale nella campagna, nei suoi piaceri e nei suoi ozi riconosce il proprio modello di vita, rispondente al pensiero neoplatonico che tanto impronta il suo cristianesimo. Le quattro lettere sono databili<sup>17</sup> tra ottobre/novembre del 402 e marzo/aprile del 405; in particolare le epistole 92, 106 e 148 sono riferibili al mese di novembre del 402, mentre la 114 è di marzo/aprile del 405. Tutte sono pertanto antecedenti alle incursioni barbariche ed agli avvenimenti che sconvolsero ed addolorarono Sinesio (la guerra nelle pianure cirenaiche, l'elezione a vescovo e la morte dei figli). La campagna dopo la primavera del 405 non è più il paesaggio idilliaco che egli descrive nelle lettere in esame. Nella

12. Cf. Garzya-Roques, I, XXXI.

13. Cf. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque*, cit.

14. Cf. A. Garzya, *Retorica e realtà nella poesia tardoantica*, in Id., *Il mandarino e il quotidiano*. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina, Napoli 1983, 73-112.

15. *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*, Uppsala 1962.

16. Cf. Garzya-Roques I, LXXXVII ss.

17. Cf. Roques, *Études sur la Correspondence*, cit., 248-251.

133 del maggio 405 egli così scrive «La codardia dei comandanti ha consegnato la nostra terra ai nemici senza colpo ferire; siamo in vita solo quanti riescimo a raggiungere qualche fortezza, quelli catturati in pianura sono stati sgozzati come vittime sacrificali».<sup>18</sup>

L'impianto letterario è particolarmente ricco nell'epistola 148 soprattutto per il riecheggiamento sia dell'orazione 7 *Euboico* di Dione Crisostomo sia dell'*Eroico* di Filostrato.<sup>19</sup> In generale è l'idillio teocriteo ad essere rimodellato, nel solco della prosa letteraria di tipo bucolico di Alcifrone e Longo; esso è rievocato, relativamente alle lettere oggetto della presente analisi, per la 106 nella descrizione del giardino di Evopzio e per la 114 nella struttura letteraria, una ἔκφρασις in forma di comparazione antitetica tra vita della campagna e vita sul litorale, riformulazione del *topos* della contrapposizione tra vita della città e vita della campagna<sup>20</sup>. Il rispetto di *topoi* propriamente epistolari è riconoscibile per la 148 anche nell'allusione all'ἀδολεσχία (*ep.* 148, 293, 29 Garzya-Roques II ἀνέχου τοίνυν ἀδολεσχούσης ἐπιστολῆς: «devi perciò sopportare una lettera loquace»), cioè all'eccessiva lunghezza dello scritto, non conforme alla norma epistolare della brevità, e nella chiusa finale (*ibid.*, 298, 152s. ἐγένου βραχὺ τι διὰ τῆς ἐπιστολῆς μεθ' ἡμῶν τῆ γνώμη: «Questa lettera ti ha permesso di stare un po' con noi in spirito») riecheggiante il *topos* della lettera sostituito più o meno temporaneo della vita in comune.<sup>21</sup>

Alla salda impostazione retorica, che pur cela una precisa corrispondenza con la realtà cirenaica, corrisponde una lingua atticista ma non avulsa dalla società contemporanea.<sup>22</sup> Per rispondere alle esigenze letterarie e nello stesso tempo comunicative delle lettere Sinesio intenzionalmente opera una gradazione linguistica, spesso non compresa e/o travisata dai copisti e/o dai suoi primi interpreti. L'intenzionale variazione linguistica, talvolta ottenuta anche in maniera contrastiva tra parole di differente livello stilistico, è finalizzata ad aumentare la lettura simpatetica della epistola. Nelle lettere 74, 101 e 105 Sinesio parla, infatti, di una loro lettura pubblica nei θέατρα, ed in particolare dell'esistenza a Cirene di un *auditorium*, il Panellenio, un vero e proprio cenacolo culturale.<sup>23</sup> È, inoltre accertato che l'autore aveva l'abitudine di conservare in una specie di raccolta privata la sua produzione probabilmente non ancora edita, lettere, discorsi pubblici, provvedimenti legislativi.<sup>24</sup> L'insieme di tali considerazioni, unitamente alla constatazione della particolare

18. Tutte le traduzioni sono di Garzya, *Opere*, cit.

19. Cf. Garzya, *Opere*, cit., 356; A. M. V. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero*. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia, Milano 2006, 80; Garzya-Roques, II, 416. Si veda anche nel presente volume il contributo di G. Burzacchini.

20. Cf. Garzya-Roques, II 373.

21. Al riguardo si veda nel presente volume la relazione di A. Iovine, «Teorie epistolografiche in Sinesio».

22. Cf. Matino, *Lingua e pubblico*, cit., 80-97.

23. 74, 197, 3s; 101, 224, 6s, 226, 72s; 105, 238, 62s.; cf. Garzya-Roques, II 329, 357s.

24. Cf. Garzya-Roques, I, CXXXI.

configurazione della contemporanea lingua letteraria greca, divisa tra atticismo e ‘colloquialismo’, contribuisce a rafforzare l’idea di mutevolezza, che caratterizza il dettato delle opere di Sinesio. L’analisi linguistica che segue tenta di dimostrare in alcune lettere una volontaria ricerca di mediazione tra letterarietà ed espressione sincera dei sentimenti. Così come intento letterario e rappresentazione reale si intersecano nell’elaborazione di un prodotto, che spesso travalica il genere epistolare,<sup>25</sup> atticismi, colloquialismi, *bapax legomena* e parole rare si incrociano, creando un singolare tessuto linguistico, oggetto di grande interesse già da parte della lessicografia bizantina.<sup>26</sup> Iniziamo dall’esame del lessico.

114, 248, 1:

Εἶτα θαυμάζεις ὅστις τοὺς ἀρχμώδεις Φυκοῦντας οἰκῶν εἰ ῥίγοις καὶ τὸ αἶμα ἐξεπονήρευσας;.

«E ti meravigli se, dimorando in una contrada arida come codesta di Ficunte, intrizzisci dal freddo e ti intossichi il sangue?».

Con un’interrogativa diretta che adombra il *topos* epistolare del dialogo a distanza si apre la lettera-dono<sup>27</sup> 114, indirizzata al fratello Evopzio. L’epistola, incentrata sul luogo comune del contrasto tra campagna e città, è nettamente divisa in due parti, l’una incentrata sulla perniciosità della contrada abitata dal fratello, l’altra sulla salubre pianura cirenaica. La prima è introdotta dall’avverbio esclamativo εἶτα, volto ad accentuare il sentimento di sorpresa e meraviglia, espresso da Sinesio nell’immaginario colloquio col fratello, che abita in una regione arida, descritta nel prosiegua della narrazione nei suoi aspetti negativi per la salute e per la mente, ben nota ai suoi tempi per le febbri che affliggevano gli abitanti.<sup>28</sup> Pur partendo dal rispetto di una norma epistolare, la lettera come colloquio tra assenti, Sinesio si collega subito alla realtà, dando precise coordinate geografiche (localizzazione della dimora a Ficunte) e significando la perniciosa collocazione della zona con ἀρχμώδης, aggettivo che in Erodoto (1, 142, 2) ed in Teofrasto (*HP* 8, 1, 6) caratterizza specificamente l’aridità di alcune regioni.<sup>29</sup> La frase introduttiva si conclude con l’espressione τὸ αἶμα ἐξεπονήρευσας, nella quale il verbo ἐκπονηρεύω è attestato solo in questo luogo.<sup>30</sup> Πονηρεύομαι nel significato di «essere in cattive condizioni di salute» occorre in Ippocrate; il passaggio alla forma attiva e l’aggiunta

25. Cf. Cf. Garzya-Roques, I, LIV ss., LXVI.

26. Cf. Garzya, *Per l’edizione delle epistole di Sinesio*. 4, cit., 202; *Opere*, cit., 61.

27. Cf. Karlsson, cit., 112.

28. Cf. Garzya-Roques, II, 373.

29. Sulla descrizione realistica della baia di Ficunte cf. Garzya-Roques, II, 374.

30. Cf. *Thesaurus Linguae Graecae* (= *TLG*) (32.2000) della Irvine University (California), *s.v.*

pleonastica della preposizione in ἔκπονηρεύω rientrano nei fenomeni propri dell'evoluzione della lingua greca di età postclassica.<sup>31</sup> L'espressione può pertanto essere classificata come un 'colloquialismo' volto ad accentuare l'ideale conversazione tra due fratelli, uno preoccupato per la salute dell'altro. Anche la seconda parte della lettera inizia con un avverbio, ἐνθαδί; l'opposizione con la prima è sottolineata dalla particella avversativa δέ.

114, 248, 11:

Ἐνθαδί δὲ οἶον μὲν ἔστιν ὑπελθεῖν δένδρου σκιάν.

«Qui, invece, puoi ripararti sotto l'ombra di un albero».

Segue la descrizione idilliaca della campagna intorno a Cirene, ricca di richiami letterari, che lo stesso autore collega agli idilli teocritei (Θεοκρίτου γὰρ δεῖ); essa ricorre altresì, seppur variata, nell'epistola 148.

114, 248, 15-17:

Ποικίλαι δὲ καὶ ὀρνίθων ὄψαι καὶ ἀνθέων χροιαὶ καὶ λειμῶνος θάμνοι, τὰ μὲν γεωργίας ἔργα, τὰ δὲ φύσεως δῶρα, πάντα εὐώδη, γῆς ὑγιαίνουσας χυμοί.

«Vi sono anche uccelli cinguettanti, fiori di vari colori, cespugli di prato, qui opere agricole lì vegetazione spontanea, tutto una fragranza, aromi di una terra sana».

148, 295, 74-77:

Καὶ μὴν ἔστιν ἡμῖν καὶ πύρινα πέμματα καὶ τρωκτὰ ἀκροδρύων τὰ μὲν ἡμερα, τὰ δὲ ἄγρια, πάντα ἐγχώρια, γῆς ἀρίστης χυμοί, καὶ κηρία μελιττῶν καὶ γάλα ἐξ αἰγῶν.

«Abbiamo pure focacce di frumento e frutti commestibili, parte selvatici parte coltivati, tutti locali, impregnati dei succhi di quest'ottima terra; anche favi di api e latte di capra».

In ambedue i passi alla rimodulazione del *locus amoenus* corrisponde l'elogio sincero di un territorio fecondo, ricco di doni della natura e reso ancora più produttivo dal lavoro dell'uomo. Significativa è, ai fini della nostra indagine,

31. Cf. LSJ<sup>9</sup>, s.v.; A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect as Written and Spoken from Classical Antiquity down to the Present Time* (Oxford 1897 fotor. 1968) §§ 1484s; G. N. Hatzidakis, *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig 1892, 194-200.



L'omissione effettuata da alcuni codici<sup>32</sup> che trasmettono la lettera 148 della formula γῆς ἀρίστης χυμοί, che, variata, è attestata in maniera unanime nella 114 (γῆς ὑγιαίνουσης χυμοί). La sua eliminazione in cinque degli otto manoscritti, che trasmettono la lettera, comporta una interessante differenziazione nella caratterizzazione della χώρα cirenaica: la perdita della genericità formulare a vantaggio di una maggiore e specifica caratterizzazione. Si potrebbe pertanto pensare ad un'intenzionale intervento dell'autore e/o del raccogliitore, volto a rielaborare il testo in senso più o meno letterario.

L'autore, infatti, opera una costante intermediazione tra mimesi letteraria ed effettiva corrispondenza alla realtà descritta e rivolge particolare attenzione al corredo lessicale.

43, 59, 67-70:

Ἄλλ' ἐν ᾧ γάρ τις ἤμαρτε βίῳ δίκας διδούς, οὕτω πάνυ προστετηκὸς ἔχει καὶ προσιζήσαν τὸ πάθος, ἀλλ', ὡς ἂν εἴποι τις, ἀρτιβαφῆς οὕσα ψυχὴ τάχιστα πλύνεται.

«Se uno, invece, ha già scontato in vita la pena dei suoi peccati, non ha più appiccicata addosso per sempre quella corruzione, ma la sua anima è, per così dire, tinta di fresco e si lava assai rapidamente».

Il passo fa parte di un contesto improntato al *Fedone*, al *Gorgia* ed alla *Repubblica* di Platone.<sup>33</sup> L'introduzione, preceduta dalla formula ὡς ἂν εἴποι τις, δι ἀρτιβαφῆς, conio sinesiano,<sup>34</sup> ha il fine, a mio avviso, di ristabilire all'interno della meditazione filosofica, fino a quel momento sviluppata, la situazione concreta, alla quale si fa riferimento nella lettera, l'accusa del crimine contro l'amico Giovanni.<sup>35</sup>

Il confronto con la vita reale si impone sulla conformazione letteraria delle epistole quando sono toccati aspetti della vita quotidiana della Pentapoli. Rispettando una delle regole fondamentali dell'epistolografia, la σαφήνεια, Sinesio adopera, laddove necessario, un lessico rispondente all'effettivo contesto storico, anche se ciò può comportare talora una contrapposizione rispetto al livello stilistico del prodotto letterario.

43, 62, 143-146:

32. γῆς ἀρίστης χυμοί Av b [=MP]: om. A U L V Va (le sigle dei manoscritti si riferiscono a quelle date da Garzya-Roques).

33. *Phaed.*, 113e-114a; *Gorg.* 525e-526b; *Resp.* 10, 615c-616a.

34. Cf. *TLG*, s. v.

35. Sulle lettere a Giovanni, cf. K. Luchner et alii (Hrsgg.), *Synesios von Kyrene, Polis-Freundschaft-Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*, Tübingen 2010.

Οὐ γὰρ δὴ, κράτιστε τῶν ἡγεμόνων, ἔρεϊς διότι γραφὴν εἰς τοῦμφανὲς οὐδεὶς ἀπηνέγκατο, παρὰ τοῦτό σε δεῖ ποιήσασθαι τὸ μὴ διὰ πάσης ἐλθεῖν βασάνου, μετιόντα καὶ θηρώμενον τὴν ἀλήθειαν. Ὁ διαβεβοημένος Σπάταλος οὐτός ἐστιν. Ἔχεις τὸν ἄνδρα· χρῶ τῷ σώματι.

«O degnissimo fra i magistrati – dirai -, non per il fatto che nessuno ha addotto contro di me una pubblica accusa, tu sei esentato dal dovere di ricorrere a ogni indagine inquisitoria per ricercare e raggiungere la verità. Ecco lo Spatalo del quale tanto si parla. L'uomo è nelle tue mani, sottoponilo a tortura»

All'immagine improntata al lessico platonico (θηρώμενον τὴν ἀλήθειαν)<sup>36</sup> sono affiancati due termini tecnici, uno di ambito politico, ἡγεμόν, al posto di δικαστής per indicare la funzione di amministratore della giustizia delegata al governatore principale nel territorio cirenaico,<sup>37</sup> l'altro, βάσανος, inerente al diritto classico, che prevedeva la tortura per i delitti contro lo Stato e per quelli capitali.<sup>38</sup>

43, 63, 155-161:

Τὸν γὰρ δὴ Σπάταλον τοῦτον οὐ δεήσει τρυφᾶν, ἀλλὰ καὶ δεθήσεται καὶ κρεμήσεται καὶ τὸ πλευρὸν διορυγήσεται· δεινοὶ γὰρ ἐλέγξει προσποίησιν οἱ βασανισταὶ, καὶ τινες αὐτοῖς ὄνυχές εἰσιν ἐξευρημένοι, συλλογισμῶν ἐπιστημονικῶν ἔχοντες δύναμιν ὥσθ' ὅ τι ἂν ἐκείνων κρατούντων ἀναφανῆ, τοῦτ' ἐστὶν αὐτὸ τάληθές.

«Codesto Spatalo non dovrà uscirne con poco: lo si legherà e lo si appenderà, gli si spezzeranno le costole. I torturatori sono abilissimi nel mettere a nudo le simulazioni; hanno escogitato delle unghie di ferro che hanno la forza di sillogismi scientifici, sì che tutto ciò che sia rivelato sotto la loro presa altro non è se non la pura verità».

Paronomasia, isocolo e omeoteleuto (δεθήσεται καὶ κρεμήσεται καὶ τὸ πλευρὸν διορυγήσεται) collaborano con l'impiego del duale (τὸ πλευρὸν) e del verbo τρυφᾶν, che sin dall'antichità caratterizza un genere di vita voluttuoso, femminile, ad attenuare il contenuto fin troppo realistico del passo inerente alle potenziali torture da infliggere a Spatalo.

Di contro, nella lettera 42,<sup>39</sup> decreto di scomunica del governatore civile della Pentapoli Andronico, in maniera cruda ed esplicita Sinesio elenca i mezzi

36. Cf. *Garzya-Roques*, II, cit., 150, n. 41.

37. Cf. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque*, cit., 187–189.

38. Cf. *Polis-Freundschaft-Jenseitsstrafen*, cit., 72. La traduzione di Roques è «tous les moyens de torture».

39. Sulle due redazioni di questa lettera cf. *Garzya, Sinesio e Andronico*, cit.; Id., *Per l'edizione delle epistole di Sinesio. 6. Il codice Patmiaco 706*, cit.

coercitivi adottati dai torturatori in applicazione di una legge, databile probabilmente al 349, *De curialibus puniendis*, conservata nel *Codice Teodosiano* 12, 1, 39. 85.

42, 54, 9-13:

ἄτοπα κολαστηρίων καὶ γένη καὶ σχήματα πρῶτος εἰς τὴν χάραν εἰσενεγκών, εἴη δὲ εἰπεῖν, καὶ μόνος χρησάμενος, δακτυλήθραν καὶ ποδοστράβην καὶ πιεστήριον καὶ ῥινολαβίδα καὶ ὠτάγραν καὶ χειλοστρόφιον.

«Introdusse per la prima volta nel paese inauditi generi e forme di tortura (e volesse il cielo che si potesse dire che sia stato solo lui ad usarli...) parlo degli strumenti per girare il pollice, storcere i piedi, comprimere le membra, stringere il naso, deformare le orecchie e le labbra».

L'impiego di termini tecnici inerenti gli strumenti di tortura, alcuni dei quali occorrenti solo in Sinesio (ῥινολαβίδα, χειλοστρόφιον, ὠτάγραν), si affianca intenzionalmente all'esagerazione retorica della loro introduzione da parte di Andronico<sup>40</sup> al fine di comunicare sentimenti di orrore e coinvolgere i lettori/uditori nella condanna del governatore.

Due dei suddetti termini, δακτυλήθρα καὶ ποδοστράβη, sono menzionati anche nella lettera 79 al vescovo Anastasio, sempre in riferimento alla loro introduzione per opera di Andronico tra le forme di tortura (rr. 9s). Qui però l'attenzione è rivolta non tanto alle malefatte di Andronico in tema di giustizia penale quanto alle sue vessazioni in campo amministrativo e tributario.

79, 201, 2 – 17:

Ἄρχει γὰρ παρ' ἡμῖν ὁ Βερονικεὺς Ἀνδρόνικος «ἀποφρὰς ἄνθρωπος» παλαμναίαν ἔχων καὶ γνώμην καὶ γλῶτταν. Ὅς εἰ μὲν ἐμοῦ καταφρονεῖ, πρᾶγμα οὐδέν· ἀλλ' αἰσχύνεσθαί μοι δοκεῖ καὶ τὰ θεῖα τιμῆσαι· «οὕτως ἀράσσει τῇ κεφαλῇ τὸν οὐρανόν.» ... Δεινὸς γὰρ ἀνὴρ ὑποθέσεις ἐξευρίσκειν τῇ τε ἑαυτοῦ καὶ τῇ τοῦ Θεόαντος φύσει πρεπούσας, ὃν ἐπὶ τῶν δεσμῶν ὄντα ταῖς ἀπαιτήσεσιν ἔταξεν τοῦ στρατιωτικοῦ χρυσίου τοῦ καλουμένου τιρωνικοῦ καὶ συνῆψε τὰ ἀλαναῖα.

«Abbiamo come governatore Andronico di Berenice un «nefasto uomo», scellerato di mente e di lingua. Se fa scarso conto di me, poco importa, ma mi pare che si vergogni financo di portare riverenza alle cose divine. «A tal punto percuote il cielo co capo». ... E' abilissimo nel trovare pretesti degni di lui e del suo

40. Si veda, Garzya-Roques, II, 333, n. 9.

accolto Toante che da carceriere che era si fece esattore del cosiddetto aurum tironicum, aggiungendovi poi i tributi per la corte».

L'epistola si apre con due riferimenti letterari<sup>41</sup>; seguono esplicite menzioni di due tributi particolarmente vessatori nei confronti dei cittadini della Pentapoli. I vocaboli impiegati sono attestati solo in Sinesio;<sup>42</sup> il primo (τοῦ στρατιωτικοῦ χρυσίου τοῦ καλομένου τρωτικοῦ) si riferisce al χρυσὸς τῶν τρώων, un tributo versato da alcuni funzionari, senatori e proprietari, utilizzato per arruolare barbari nell'esercito. Il secondo (τὰ ἀύλαναῖα) all'*aurum coronarium* oppure, secondo Denis Roques, esso indica il controllo fiscale sulle proprietà della corona,<sup>43</sup> normalmente devoluto al *procurator rei privatae*. Sono quindi definizioni, probabilmente legate al territorio, che Sinesio introduce in una cornice squisitamente erudita. Ad esse fanno seguito, infatti, un probabile adattamento di un verso tragico (18 ἐφ' ᾧ κατὰ φύλα καὶ δήμους αἰκίζεσθαι),<sup>44</sup> la formula κοινὰ συμφοραί, evocativa di una serie di mali che stanno per abbattersi, attestata anche nell'epistola 41, 55s, 86; il ricordo di Omero, *Il.* 9, 378, Esiodo, *op.* 6; Euripide, *Tro.* 612s; *Heraclid.* 613s<sup>45</sup> (rr. 31s).

Dotte risonanze ed abbellimenti retorici si combinano intenzionalmente non solo con un lessico gradualmente differenziato ma anche con fenomeni sintattici di vario tipo, che delineano nel testo trasmesso dai codici una particolare configurazione linguistica. Si intrecciano elementi di innovazione e di conservazione, i quali non trovano sempre piena e lineare attestazione nei manoscritti<sup>46</sup>. Particolarmente sottoposto a fluttuazione è l'impiego dei modi, in particolare in relazione al rapporto tra indicativo, congiuntivo ed ottativo, che appaiono soggetti, anche a causa dell'itacismo, ad un'evoluzione di natura non sempre chiaramente identificabile.<sup>47</sup> Ci si chiede, cioè, se essa possa risalire all'autore, che operò in occasione di una probabile revisione della raccolta ai fini della sua pubblicazione, o sia invece attribuibile esclusivamente alla tradizione manoscritta.

41. Eupoli, fr. 332 Kassel-Austin; Luc., *Pseudolog.* 32; fr. com. adesp. 531 Kock, ricordato anche nell'*ep.* 41: cf. Garzya-Roques, I, 138, n. 96; II, 333, n. 6.

42. Cf. C. Du Fresne du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (I-II, Lyon 1688, fotost. Graz 1958); E. Kriaras, *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς δημόδου γραμματείας 1100-1669*, Tessalonichi 1977; *TLG*, s.mv.

43. Cf. Garzya-Roques, II, 334, nn. 11 e 12.

44. Cf. *ibid.*, 334 n. 14.

45. Cf. *ibid.*, 334 nn. 18, 19, 23.

46. Per il particolare lavoro editoriale al quale fu sottoposto il testo delle epistole da parte dei filologi bizantini cf. Garzya, *Per l'edizione ...* 1, 2, cit., in particolare 34 e ss.; Id., *Per l'edizione delle epistole di Sinesio*. 4. *Contributo alle edizioni bizantine*, «Rdc. Acc. Lincei», Cl. sc. mor. st. e filol., s. VIII, 13 (1958 = Id., *Storia e interpretazione*, cit., XXIII), 200-215, in particolare p. 209s.; Id., *Opere*, cit., 62.

47. Cf. J. Lamoureux, N. Aujoulat (eds.), *Synésios de Cyrène*, IV, *Opuscles*, I, Paris 2004, LXXXIV ss.

96, 219, 7- 220, 2:

Τέως δέ, ὅσπερ εἴ τί μοι τῶν ἡδέων συνεπεπτώκει, ἐκοινωσάμην ἄν σοι τῇ πάντων φιλτάτῃ μοι κεφαλῇ, οὕτω καὶ τῶν δυσχερῶν εἰς σέ παραπέμπω τὴν ἀκοὴν ἵνα συνάχθοιό τε καὶ εἴ τι δύναιο, πρὸς τὴν ἐμὴν φύσιν ἐξετάσας τὸ πρᾶγμα, εἰσηγήσαιο γνώμην ὅ τι με δεήσοι ποιεῖν.

«Intanto, come, se mi fosse accaduto qualcosa di gradito, te lo avrei comunicato, essendomi tu il più caro dei miei amici, così voglio metterti a parte delle mie angustie, affinché tu ne sia compartecipe e, se ti sia possibile, esprima un'opinione sul da fare dopo aver dettagliatamente vagliato la questione in rapporto alla mia indole».

Wilhelm Fritz<sup>48</sup> nota nella prima protasi la presenza del piuccheperfetto indicativo *συνεπεπτώκει* invece dell'ottativo. I manoscritti concordemente trasmettono l'indicativo, presentando solo un'oscillazione, inerente la presenza dell'aumento, tra *συνπεπτώκει* del Patmiaco e *συνεπεπτώκει* di CILG rispetto agli altri codici.<sup>49</sup> L'incertezza linguistica a proposito dell'ottativo è confermata nella lingua di Sinesio anche in altre occorrenze.

52, 70, 9-12:

Ὡς ἔστιν ἦθος ἀνοίκειον ὑποψία τινί, κἂν εἰ συνωμόται πολλοὶ μαρτυροῖεν, οὐδὲν αὐτοῖς ἔσται πλέον εἰς πίστιν. Οἶον εἴ τις ἐταιρήσεως διώκοι τὸν Αἴαντα, γέλωσ ἂν εἴη πλατύς.

«Se un uomo ha un comportamento estraneo a ogni sospetto, anche se cospirino in molti a testimoniargli contro, non per questo strapperanno maggior consenso. Così, se uno accusasse Aiace di impudicizia, si coprirebbe di ridicolo».

Accanto all'unanime ottativo *μαρτυροῖεν*, trasmesso nella prima ipotetica, i manoscritti divergono in merito al secondo ottativo *διώκοι*, che i codici Athonita Iv. 137 e Vaticano greco 1376 riportano all'indicativo (*διώκει*), laddove il Vaticano greco 1125 corregge col congiuntivo (*διώκη*) il precedente indicativo trasmesso.<sup>50</sup> *εἴ* con congiuntivo, già in Omero e nella poesia, diventa raro nella prosa classica ma è particolarmente frequente in Luciano e di esso occorrono esempi anche in Filostrato;<sup>51</sup> la sua occorrenza nelle lettere di Sinesio sarebbe rientrata per il copista del Vaticano greco 1125 nell'ambito della lingua

48. *Die Briefe*, cit., 127.

49. Cf. A. Garzya (ed.), *Synesii Cyrenensis Epistolae*, Romae 1979, 163.

50. Cf. *Synesii Cyrenensis Epistolae*, cit., 92.

51. Cf. R. Kühner- B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II 2, *Satzlehre*, Hannover 1983, 474 n. 1; Schmid, *Der Atticismus*, cit., I, 244; IV, 85, 620.

atticista del Cirenaico. Così nell'esempio che segue quasi tutti i manoscritti sono concordi nel riportare il congiuntivo invece dell'ottativo.

66, 176, 83-87:

Φίλων ἐγένετο Κυρηναῖος ἔτι παλαιότερος, ὁ τοῦ νεωτέρου θεοῦ τε καὶ ὁμόνυμος, τὰ μὲν ἄλλα ὁποῖον ἂν γένοιτο παιδεύμα τοῦ Χριστοῦ, τὰ δὲ εἰς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι θαρραλεώτερος μᾶλλον ἢ νομιμώτερος.

«Questo Filone di Cirene era il più anziano, zio e omonimo del più giovane, un uomo per altro ossequiente ai dettami di Cristo, ma in fatto di comandare e di obbedire piuttosto audace che ligio alla legge».

Al posto dell'atteso ottativo, trasmesso da *b* (= MP), la maggior parte dei manoscritti rappresentati da *x* riporta il congiuntivo γένηται.

L'indifferenza nell'impiego dei modi caratterizza anche la trasmissione del *De regno* e del *De providentia*, confermando una tendenza che potrebbe risalire allo stesso Sinesio.

*De regno* 16, 17 B = V 2, 114 Lamoureux-Aujoulat:

Εἰ δὲ ὥσπερ ἐν τῇ καθ' ἑμᾶς ποικιλίᾳ γενόμενος ὁ λόγος ἐφιλοχόρησεν, νέμοι τινὰ μοῖραν ἑαυτοῦ καὶ τῇ πάλαι τῶν βασιλέων, εἴτε ἀγροικίαν καλῶμεν αὐτήν, εἴτε λιτότητα βούλεσθε, καλῶς ἂν ἀλλήλαις ἀντιπαρεκδύοιντο πολυτέλεια καὶ εὐτέλεια.

«Se tuttavia il mio discorso, così come s'è volentieri soffermato sulla varietà dei vostri apparati, dovesse conceder parte di sé anche a quella dei sovrani antichi – che chiameremmo piuttosto rusticità o, se volete, semplicità –, sarebbe come se bellamente si contrapponesse la sontuosità e la parsimonia».

Il congiuntivo καλῶμεν è quasi unanimamente riportato dai manoscritti e ripristinato nell'edizione critica di Nicola Terzaghi rispetto a καλοῦμεν dei codici genericamente denominati *deteriores* dallo studioso,<sup>52</sup> attestato nelle edizioni di Péteau, Krabinger e Turnèbe.

*Ibid.* 11, 11C = V 2, 102 Lamoureux-Aujoulat:

Οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πόρρωθεν ἐραστὸς ἂν εἴη καὶ γένοιτο ἂν ἀγαθοῖς εὐχὴ τεύξασθαι φιλίας βασιλικῆς.

52. N. Terzaghi (ed.), *Synesiī Cyrenensis, Opuscula*, Romae 1944, 3.

«Così, anche chi gli stia lontano potrà amarlo e i buoni avranno l'aspirazione di ottenerne l'amicizia».

Tutti i codici trasmettono il congiuntivo ἦ, che è corretto in εἴ η dalla seconda mano del Vat. Gr. 91 e dall'Attonita Iviron 137.

*De providentia* 2, 7, 127 B = VI 3, 157 Lamoureux-Aujoulat:

Πῶς γὰρ ἂν ἐν ὧσιν, εἰ μὴ τοι φύσει συνηρημένα;

«E come potrebbero queste costituire un'unità se non fossero naturalmente connesse?».

La tradizione manoscritta è qui divisa tra congiuntivo ὧσιν e ottativo εἶεν, riportato dai codici denominati *deteriores* da Nicola Terzaghi e dalla seconda mano del Vat. Gr. 91.<sup>53</sup>

Per la reggenza di ἕως i manoscritti riportano in linea generale, così come nelle *ep.* 5 e 96, il regolare congiuntivo con ἂν per indicare l'eventuale realizzazione nel futuro di un'azione.<sup>54</sup>

5, 13, 177 - 182, 1:

Ἡμεῖς δὲ ἐπειδὴ τῆς φιλότατης ἠψάμεθα γῆς, περιεβάλλομεν ὥσπερ ἔμψυχον οὖσαν μητέρα --- δύο ἔξῃς ἐπιμείναντες ἡμέρας, ἕως ἂν ἀφυβρίση<sup>55</sup> τὸ πέλαγος.

«Come toccammo l'amatissima terraferma, l'abbracciavamo quasi fosse nostra madre in carne e ossa --- Attendemmo così per due giorni che il mare si calmasse».

96, 220, 13-16:

Νῦν γὰρ ἐγὼ πόρρωθεν οὕτω διαπειρώμαι τοῦ πράγματος ὡς ἔβδομον ἤδη μῆνα γενόμενος ἐν τῷ δεινῷ μακρὰν ἀποδημῶ τῶν ἀνθρώπων παρ'οἷς ἱεράσομαι ἕως ἂν ἀκριβῶς ὁποῖόν ποτέ ἐστι τὴν φύσιν κατανοήσω.

«Per il momento cerco di mantenere la cosa a distanza. Sono già stato per sei mesi in questo disagio, vivendo lontano dalla città nella quale sarò

53. Cf. N. Terzaghi (ed.), *Synesii Cyrenensis*, cit., 128.

54. Cf. Kühner - Gerth, *Ausführliche Grammatik*, cit., 446-453.

55. U, come risulta dall'apparato dell'ed. Garzya (*Synesii Cyrenensis Epistolae*) attesta ἀφυβρίσθαι.

vescovo. Aspetto di rendermi esattamente conto della natura del mio compito».

Una situazione particolare si manifesta invece nella lettera 43 a Giovanni, nella quale può essere ipotizzata un'attestazione di ἕως con congiuntivo senza ἄν.

43, 63, 171-174:

Καὶ οἶδεν ὅτι, εἰ καὶ τύχοις μὲν ἀναίτιός σοι καὶ καθαρὸς τῷ θεῷ, μήτε πράξας μήτε βουλευσας ἔργον ἐξάγιστον, ἀλλ' ἡμῖν γε τοῖς ἀνθρώποις οὐπω καθαρὸς, ἕως ἂν ἀπολόγητος ᾖς.

«La dea sa pure che, ammesso tu sia innocente nella tua coscienza, e puro di fronte a Dio per non aver commesso né ordito quell'atto esecrando, non lo sarai presso di noi, prima che ti sia difeso formalmente».

Tutti i manoscritti collegano la particella ἄν al seguente ἀπολόγητος sì da formare il termine ἀναπολόγητος. Fa eccezione Va, il quale riporta ἂν ἀναπολόγητος, termine che occorre a partire da Polibio, è frequente nel NT e nella letteratura patristica ed assume in Dionigi di Alicarnasso (7, 46, 4)<sup>56</sup> il significato tecnico di «colui che non si difende in tribunale», perfettamente consono al contesto della lettera sinesiana. La presenza della congiunzione temporale senza la particella ipotetica è segnalata anche da Fritz.<sup>57</sup> La mancanza di ἄν in una temporale è già attestata, come messo precedentemente in evidenza, nella tradizione manoscritta della lettera 148. Nel passo in esame tale particolarità sintattica si affianca ad un termine ampiamente attestato in età postclassica (ἀναπολόγητος). L'omissione della particella e l'occorrenza di un termine più 'moderno' creano un contrasto stilistico, che ben si addice alla parte finale di questa lettera, che da una parte risente in maniera accentuata di richiami espliciti a Platone, dall'altra offre dal punto di vista lessicale, come precedentemente accennato, l'introduzione di termini tecnici e/o più 'moderni'.

Nella lettera 79 la tradizione manoscritta in rapporto alla reggenza della temporale offre un'ulteriore differenziazione.

79, 204, 76-80:

Καὶ οἱ λιμένες ἐκλείσθησαν, ὅσα γε δὴ Θόας ὄμνυσιν, ἕως αὐτὸς ἐκπλεύσας φθάσει καὶ πρὸς Ἀνδρόνικον ἐξενέγκη τὸ ἀπόρητον.

56. Cf. *LSJ*<sup>9</sup>; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969; *TLG*, s.v.

57. *Die Briefe*, cit., 126.



«A quanto giura Toante, furono chiusi i porti finché egli, salpato prima, non avesse riferito il segreto a Andronico».

Tre (AvCIU) dei codici, che trasmettono la lettera (AAvCIULVVaMPG), riportano l'indicativo futuro φθάσει al posto del congiuntivo<sup>58</sup> per indicare un'azione attesa nel passato ed in dipendenza da un tempo storico. Fritz<sup>59</sup> afferma a buon diritto «ich kann mir eine solche Verbindung nicht von Synesius beabsichtigt denken». L'intervento esterno all'autore nella trasmissione del testo è qui evidente e confermato dalla presenza in tutti i manoscritti del successivo ἐξενέγκη. Se nella lettera 148 si può pensare ad un'oscillazione intenzionale, dovuta o non all'autore, tra due forme di diverso livello stilistico, nella lettera in esame l'occorrenza di φθάσει al posto di φθάση documenta soltanto una fase interessante della trasmissione del testo dell'epistolario, sottoposto ad una volgarizzazione estranea al Cirenaico.

L'occorrenza alternativa dei due modi è, quindi, una caratteristica sia degli opuscoli, sia delle lettere, ben messa in evidenza dalla magistrale edizione di Antonio Garzya che risponde pienamente alla necessità espressa dalle parole di Fritz: «Es möge genügen, für künftige Kollationen auf diesen punkt hingewiesen zu haben».<sup>60</sup>

L'intento di alternare una lingua più artificiosa, espressione di una intenzionale letterarietà, ed un'altra più 'colloquiale' volta ad una maggiore comunicazione è esplicitamente affermata da Sinesio.

5, 10, 102-104:

Ἦδει γάρ μοι καὶ φλεγμαινόντων ὀνομάτων ἵνα μὴ τὰ μεγάλα κακὰ μικροπρεπέστερον διηγῆσωμαι.

«Ho dovuto ricorrere a termini così pomposi per non esporre in maniera troppo triviale questa grande sciagura».

È espressa qui la consapevolezza di aver adottato nella descrizione della tempesta che aveva travolto la nave durante la navigazione verso Alessandria un registro linguistico non consoni ai dettami dello 'stile alto'. Ben diverse le affermazioni che seguono.

66, 174, 11-14

λόγους διεξελθὼν ἐπιτηδείους εἰς ἀρχαιρεσίαν εἰς τὸ καὶ πείσαι καί, εἰ προχωροίη, βιάσασθαι προθέσθαι τὴν περὶ ἐπισκόπου σκέψιν.

58. Tranne G che riporta ἕως ἄν φθάση (cf. Garzya, *Synesii Cyrenensis Epistolae*, cit., 142).

59. *Die Briefe*, cit., 125 e ss.

60. *Ibid.*, 103.

«Poi pronunciai un discorso adatto ad un'elezione nella speranza di convincerli o, se necessario, di forzarli a prendere una decisione a proposito del vescovo».

Nel riferire a Teofilo gli eventi connessi ad un viaggio pastorale a Palebisca ed Idrace, Sinesio tenta di giustificare l'insuccesso della sua missione; egli ha fatto di tutto per convincere la popolazione all'elezione del vescovo gradito al patriarca ma il suo discorso, redatto con tutti i mezzi persuasivi a sua disposizione, non ha ottenuto lo scopo prefissato.

148, 293, 24-27:

Ἄλλ' ὅπως μὴ σοφιστικὴν ἀπειροκαλίαν οἰηθῆς τὸ ἐπεξελεθεῖν τῶν ἐπιχωρίων ἁλῶν τῷ διηγήματι ἥκιστα γὰρ τοῖς ἀγροδιαίτοις ἡμῖν προσιζάνει τὸ φιλότιμον πάθος.

«Non credere che sia per vanità sofistica se mi soffermo a descrivere il sale locale; fra gente rustica come noi non alberga senso di vanagloria».

La σοφιστικὴ ἀπειροκαλία,<sup>61</sup> che potrebbe essere rimproverata a Sinesio come violazione di una delle regole principali del genere epistolare, la mancata deconcretizzazione, è giustificata dalla ἀγροικία,<sup>62</sup> dall'amore per la verità, norma precipua della sua condotta di vita. L'autore dichiara quindi apertamente la sua indipendenza dal genere epistolare e ne trae le conseguenze soprattutto dal punto di vista lessicale, alternando vocaboli della lingua 'colloquiale' a termini della tradizione classica e a conî personali. L'opposizione tra i due differenti modi di comunicare un messaggio, l'artificiosità inespressiva, corrispondente ad un insincero modo di relazionarsi, e la sincera espressione

61. In più luoghi ma soprattutto nel *Dione* Sinesio condanna l'ampollosità del sofista, il suo distacco dalla realtà e la sua eccessiva attenzione alle esigenze dell'uditorio si da diventare ὁ δοῦλος ὁ δημόσιος «lo schiavo della folla»: cf. *Dio* 12, 55a = IV 1, 172 Lamoureux-Aujoulat. Cf. A. Garzya, *Synesios' Dion als Zeugniss des Kampfes um die Bildung im 4. Jahrhundert nach Christus*, «Jahrb. d. Österr. Byz.» 22 (1973) 1-14 (*Storia e interpretazione*, cit., II, e trad. it. *Il Dione di Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV secolo d. C.*, «Riv. fil. cl.» 100 [1972] 32-35); D. Roques, *Synesios de Cyrène et la rhétorique*, in E. Amato (éd.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à J. Schamp*, Bruxelles 2006, 244-272.

62. Il termine è usato da Sinesio in un breve biglietto (*ep.* 92) indirizzato al fratello per indicare la rusticità del suo carattere, che lo porta a parlare fin troppo schietto; è impiegato nel *De regno* (2, 2 B = V 2, 86 Lamoureux-Aujoulat; 16, 17 B = V 2, 114 Lamoureux-Aujoulat,) per mettere in evidenza la libertà di parola, la sincerità che caratterizza la sua allocuzione; nel *de insomniis* (18, 113 B = VI 3, 135 Lamoureux-Aujoulat) per intendere la «rude formazione», la severità della sua condotta di vita; nel *Dione* (10, 52 C = IV 1, 168 Lamoureux-Aujoulat, ἀποδοῦναι τὴν ἀγροικίαν) per alludere alla dimissione delle vesti mondane da parte degli iniziandi ai misteri. Su quest'ultima definizione cf. Garzya, *Opere*, 692, n. 63.

del proprio pensiero, è messa in evidenza nel passo in esame dall'impiego di un vocabolo che compare per la prima volta a partire da Sinesio ἀγροδίαιτος.<sup>63</sup>

Particolarmente significativa della intenzionale stratigrafia linguistica adottata da Sinesio nelle sue opere è l'affermazione nel trattato *Sui sogni*; in essa chiaro è il riferimento al costante lavoro di semplificazione del gonfio e lussureggiante linguaggio atticista al fine di avvicinare il dettato delle sue opere alle concrete necessità di comunicazione.

*De insomniis* 14, 148 B = IV I 297 Lamoureux-Aujoulat

Ἐμοὶ δὴ θαμὰ καὶ συγγράμματα συνεξείργασθαι. Καὶ γὰρ νοῦν ἠὲ τρέπεισεν καὶ λέξιν ἐνήρμοσεν καὶ τὸ μὲν διέγραψε, τὸ δὲ ἀντεισήγαγεν. Ἦδη δὲ ποτε καὶ τὴν ὅλην κατασκευὴν τῆς γλώττης ὕλομανοῦσάν τε καὶ φλεγμαίνουσιν ὀνομάτων καινότητι, ζήλω τῆς ἐκφύλου, τῆς ἀρχαίας Ἀτθίδος, ἣ δὲ διὰ θεοῦ νοουθετήσασα, τὸ μὲν τι εἰπόντος, τὸ δὲ τί ἐστιν εἰπόντος, τὸ δὲ δεῖξαντος ὄχθους τινὰς ἀπολεαίνειν ἐμπεφυκότας τῆς γλώττης, ἐπανήγαγόν τε ἐς τὸ σῶφρον καὶ τὸ οἰδοῦν ἐκόλασεν.

«A me spesso lo stato di sogno ha prestato aiuto nella composizione dei miei libri: vi predispose la mente, rifinì la dizione, tagliò qualcosa, sostituì qualcos'altro. Spesso anche ridusse alla giusta misura, biasimandone la tumidezza, tutto il mio impianto linguistico lussureggiante e rigonfio per l'impiego di termini inconsueti, dovuto al desiderio di imitare l'attico antico che ci è estraneo, e ciò fece sotto qualche consiglio di un dio, il quale ora osserva lui qualcosa, ora spiega il significato di qualcos'altro, ora mi mostra le disformità insite nella lingua che vadano eliminate».

Le dichiarazioni di Sinesio, riscontrabili in più luoghi delle sue composizioni,<sup>64</sup> sul rispetto dell'antica παιδεία e sull'importanza della retorica al fine di veicolare il messaggio della filosofia si affiancano alle affermazioni, anch'esse molteplici e consoni ad un rappresentante della cosiddetta Terza Sofistica,<sup>65</sup> in merito alla necessità di un'elaborazione del dettato, rispondente sia alla σαφήνεια sia ai canoni del bello stile. Alla poliedricità delle sue opere, alla versatilità del suo pensiero filosofico e religioso corrisponde una forma linguistica altrettanto versatile ed originale, come egli stesso mette in rilievo.<sup>66</sup>

La conformazione letteraria dell'epistolario sinesiano vede affiancati brevi biglietti, lunghe lettere programmatiche (*ep.* 105), allocuzioni (*ep.* 41), decreti operativi (*ep.* 42), ἔκφρασις (*ep.* 5), probabilmente coordinati secondo un'intenzionale schema organizzativo. Ad essa corrisponde una particolare

63. Anche nel *De regno* 24, 27 B = V 2, 132 Lamoureux-Aujoulat. Cf. *TLG*, s.v.

64. Cf. Roques, *Synésios et la rhétorique*, cit., in part. 260.

65. Cf. L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000, 271.

66. *Dio* 11, 53 D = V 1 p. 170 Lamoureux-Aujoulat ; 11, 54 B = V 1, 172 Lamoureux - Aujoulat; 12, 56 A = V 1, 174 Lamoureux - Aujoulat; *ep.* 154 (302, 19 – 30 Garzya-Roques II).

configurazione linguistica, la quale, pur rispondendo ai criteri propri del genere epistolare, chiarezza e linearità di espressione, ed ai dettami del bello stile<sup>67</sup> intreccia, soprattutto nel lessico, fenomeni innovativi e conservativi tali da influenzare anche la tradizione manoscritta. Essa riporta, particolarmente riguardo alla sintassi, le alternanze, le incertezze dei copisti e/o degli editori o forse, in alcuni casi, le intenzionali scelte innovative dell'autore.

67. Cf. Roques, *Synésios et la rhétorique*, cit., in part. 255 e 269.

## Forme di memoria letteraria e strategie allusive in Sinesio\*

Anna Tiziana Drago

È merito di Guglielmo Cavallo aver mostrato con solidi argomenti che la rarefazione della presenza di testi classici verificatasi nel corso del III secolo lasciò spazio, a partire dal IV secolo, alla riattivazione – in Oriente ma anche nell’Occidente tardoromano – di una serie di meccanismi di recupero della tradizione letteraria del passato, attraverso modi e canali privilegiati che consentirono la trasmissione dei testi classici dalla tarda antichità sino al medioevo bizantino.<sup>1</sup>

Lo stesso studioso fa luce su un quadro di estrema complessità.

E infatti, al di là della funzione svolta in questo senso dalla biblioteca imperiale di Costantinopoli, indirizzata alla pura salvaguardia materiale dei testi, un altro canale di recupero e conservazione – questa volta non scevro da intenti di ordine selettivo e filologico – è costituito dalle scuole tardo-antiche, su cui pure risulta alquanto rarefatta la documentazione sulla concreta attività di recupero svolta: la scuola fondata da Teodosio II nel 425, dove ancora nel VI secolo fu chiamato a insegnare Giovanni Lido, ma anche quelle di Antiochia, Gaza, Berito, Alessandria, Atene.

Non mancarono, tuttavia, canali ulteriori di trasmissione del patrimonio letterario del passato, tutt’altro che organizzati e sistematici, che facevano capo alle *élites* colte: si tratta delle biblioteche private (note al Temistio della quarta orazione), di cui fornisce una testimonianza esemplare Sinesio di Cirene nel *Dione* (15, 59D).<sup>2</sup> Sinesio afferma di possedere libri non emendati ma rimasti

\* Questo saggio costituisce un “dittico” con l’articolo comparso in «*Vetera Christianorum*» 53 (2016, in corso di stampa), dedicato alle forme di memoria comica nelle epistole di Sinesio. La prima parte del testo riprende e sviluppa quanto scritto in quella sede.

1. G. Cavallo, *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002, 57 (prima pubblicazione in *Società romana e impero tardoantico*, IV, *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, a c. di A. Giardina, Roma-Bari 1986, 83-172 e 246-271), cui si rinvia per ulteriore bibliografia.

2. Cito questa e le altre opere di Sinesio (ad eccezione delle *Epistole*, su cui vd. nota 9) da A. Garzya, *Sinesio di Cirene. Opere. Epistole, Operette, Inni*, Torino 1989.

quali usciti dalla «prima mano» per «caso» o per «arte» (16, 60A), la cui lettura richiede «una mente che sovrintenda alla vista» (17, 61A-B); non esclude, peraltro, che possa essere opportuno un lavoro di risanamento testuale, seppure ammette di essere stato oggetto di critica per i suoi ἀδιόρθωτα ... βιβλία (18, 62B). Questa testimonianza viene generalmente interpretata, a partire da Naber e da Treu,<sup>3</sup> come la prova che «quanto si conservava in mani private doveva essere generalmente costituito da libri/testi di varia estrazione e indole, in forme spesso disorganiche e confuse: libri più o meno antichi e trascrizioni recenti, *corpuscula* in vario modo articolati di qualche opera o manoscritti di singoli testi, recensioni corrette o controllate e copie più o meno inquinate da errori e fraintendimenti».<sup>4</sup>

E tuttavia, al di là dei processi e dei meccanismi di trasmissione dei testi greci, non andrà trascurata l'analisi dell'atteggiamento dei cristiani nei confronti della cultura classica, se è vero che nel IV secolo la crisi dei *curricula* scolastici tradizionali e dei 'monumenti pubblici' dell'ellenismo è fortemente avvertita da parte cristiana (penso soprattutto a Libanio, Sinesio e Gregorio di Nissa):<sup>5</sup> la pratica degli autori del passato e il possesso degli strumenti della cultura tradizionale imprimeva evidentemente negli eredi di quella tradizione un privilegio di casta cui difficilmente si intendeva rinunciare.<sup>6</sup> Né pare che i cristiani «abbiano inciso in maniera determinante su meccanismi di selezione (censura?) e trasmissione dei testi».<sup>7</sup>

Se questo è il quadro di riferimento generale, assai complesso, che inquadra e l'attività letteraria di Sinesio e la storia della tradizione dei testi classici, resta, tuttavia, da verificarne in concreto tutta la portata, almeno per le aree testuali scelte come campionatura. Tenendo presente che, di fronte a tradizioni testuali fortemente 'destabilizzate', non resta che lo *iudicium* da esercitare, caso per caso, sul piano della concreta pratica filologica.

In questa sede, mi concentrerò sulle forme di densità letteraria teatrale (tragica) in Sinesio e passerò in rassegna l'epistolario, dal momento che la presenza degli autori di teatro (tragici e comici, maggiori, minori e adespoti) nel

3. Vd. S.A. Naber, *Ad Synesii epistulas*, «Mnemosyne» n.s. 22 (1894), 94-95 e K. Treu, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1958, 119-120.

4. Cavallo, cit., 81.

5. Vd., tra i numerosi titoli sull'argomento, M.L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, London 1971, 119-129; M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, 69-96; L.D. Reynolds-N.G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1991<sup>3</sup>, 8-12 (trad. it. *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità al rinascimento*, Padova 1987<sup>3</sup>, 48-50) e N.G. Wilson, *Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo*, «Civiltà classica e cristiana» 6 (1985), 137-153.

6. Vd. A. Garzya, *Retori pagani e imperatori cristiani e retori cristiani in scuole profane* in *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, 72-74 (rist. in Id., *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983, 149-167).

7. Ancora Cavallo, cit., 161.

*corpus* delle 156 epistole pervenuteci è un'eredità letteraria ancora in attesa di una indagine sistematica e di una valutazione adeguata.<sup>8</sup>

Dalla ricognizione completa che ho fatto delle citazioni tragiche presenti nelle epistole di Sinesio,<sup>9</sup> il dato più vistoso che si impone all'analisi è la presenza del tutto episodica di Eschilo. Si tratta complessivamente di soli due casi.

Il primo ricorre nella lettera 130 indirizzata a Simplicio, figura di rilievo nell'amministrazione militare della *Pars Orientis* che nel 405 occupò la funzione di *magister militum praesentalis* alla corte di Costantinopoli;<sup>10</sup> è una epistola scritta nel momento drammatico di un'incursione nemica durante la seconda guerra barbarica: Sinesio, che rievoca al destinatario gli anni giovanili e la gioiosa attività venatoria,<sup>11</sup> ha memoria, alle rr. 33-4 (καὶ στένομεν μεμνημένοι «ἤβης τ'έκείνης νοῦ τ'έκείνου καὶ φρενῶν»), di una *iunctura* dei *Persiani* (v. 285: τῶν Ἀθηνῶν ὡς στένω μεμνημένος) e fa seguire la citazione da un verso dei *Demi* di Eupoli (fr. 99, 48 K.-A.): ἤβης τ'έκείνης νοῦ τ'έκείνου καὶ φρενῶν («è gemendo che richiamiamo ora alla memoria “quei giovani anni, quello spirito, quei pensieri”»), che si ritrova in Giuliano (*Misop.* 339d).<sup>12</sup> Il contesto dei *Persiani* è quello della sezione commatica fra il messaggero e il coro e la *iunctura* rievocata da Sinesio è pronunciata dal messaggero, che introduce il tema del lamento e quello della memoria dolorosa degli eventi di guerra, alcuni dei *Leitmotive* della tragedia eschilea (gli stessi motivi, ripercorsi da Atossa al v. 295, tornano successivamente con grande enfasi al v. 824).<sup>13</sup> La minaccia dei barbari che premono ai confini della Cirenaica attiva evidentemente il ricordo letterario del più grande conflitto con i barbari che la Grecia ricordi: quello delle guerre

8. La raccolta (che si tratti dell'opera integra o – come è forse più probabile – di una selezione editoriale non risalente all'autore) ci è conservata da 261 codici databili tra l'XI e il XIX secolo, probabilmente dipendenti da un archetipo comune: vd. Garzya, *Sinesio*, cit., 62-63.

9. Cito le lettere dall'edizione di A. Garzya, D. Roques, *Synesius Cyrenensis. Correspondance*. Texte établi par Antonio Garzya; traduit et commenté par Denis Roques, II (*Lettres* 1-63), Paris 2000; III (*Lettres* 64-156), Paris 2003; la traduzione delle epistole è di Garzya, *Sinesio*, cit.

10. Vd. Roques, cit., II, 119-120 n. 2.

11. Nel trattato su *I sogni* (14), Sinesio indica il binomio studio-caccia come caratterizzante la sua esistenza.

12. Sull'originaria presenza della topica inconciliabilità tra vigore giovanile e saggezza servile in un frammento di Cratino (71 K.-A.) e per una discussione sul rapporto col passo eupolideo rinvio a M. Telò, *Eupolidis. Demi*, Firenze 2007, 422-426.

13. Non va, peraltro, trascurato che il tema ricorre anche in Erodoto (5, 105, 2 e 6, 94, 1), secondo cui, quando Dario apprese la notizia della caduta di Sardi da parte degli Ateniesi, raccomandò a un servo di ripetere tre volte prima di pranzo, a *memento*, una sorta di litania: Δέσποτα, μέμνεο τῶν Ἀθηναίων. Ma, come è ovvio, nella tragedia eschilea il motivo ha altre implicazioni: vd. A.F. Garvie, *Aeschylus. Persae*, Oxford 2009, 157.

persiane (anche se, ovviamente, la focalizzazione in Sinesio torna ad essere quella degli abitanti dell'Impero, sia pure la provincia dell'Impero).

Il secondo caso è fornito dall'epistola 148, indirizzata ad Olimpico, compagno di studi ad Alessandria presso la neoplatonica Ipazia e destinatario di altre lettere dell'epistolario.<sup>14</sup> Sinesio scrive dalla sua proprietà situata nell'estremo sud della Cirenaica e l'impianto letterario dell'epistola risente evidentemente dell'idillio euboico (*or.* 7) di Dione Crisostomo, autore particolarmente caro a Sinesio, per cui il luogo – la Pentapoli del Basso-Impero – viene descritto come *locus amoenus* lontano dagli affanni dell'amministrazione imperiale e della vita cittadina e i suoi abitanti come rustici ignari delle asprezze della storia, delle vie del mare, delle sue risorse e dei suoi cibi:<sup>15</sup> alle rr. 145-46 (δεινὸν ὀμιλῆσαι πράγμασι καὶ πόρον ἐν ἀμηχάνοις εὐρεῖν), con mite ironia Sinesio scrive che i buoni pastori che abitano il luogo, convinti come sono che a regnare sia ancora Agamennone (nome regio per eccellenza), «nominano anche un suo amico, Odisseo, calvo ma abilissimo nel trattare gli affari e nel districarsi in mezzo alle difficoltà».

Il periodo richiama un verso del *Prometeo* eschileo, in cui Kratos mette in guardia Efesto sull'abilità 'sostituita' di Prometeo «nel trovare una via di scampo anche in situazioni disperate» (v. 59: δεινὸς γὰρ εὐρεῖν κάξ ἀμηχάνων πόρον).<sup>16</sup> La ripresa, che riproduce il significato di δεινός come "abile", "rimarchevole",<sup>17</sup> appare piuttosto puntuale; senonché l'espressione ossimorica ἐξ ἀμηχάνων πόρον (εὐρεῖν)<sup>18</sup> compare di frequente, nella letteratura greca conservata, nella sua valenza proverbiale, dai *Cavalieri* di Aristofane (vv. 758-59) a Dionisio di Alicarnasso (*rh.* 7, 36, *Tb.* 5) a Giovanni Crisostomo (*sac.* 1, 4).

La presenza di Eschilo nell'epistolario si esaurisce qui. Questo dato è peraltro un'ulteriore conferma della disaffezione di cui soffre il tragediografo in questo periodo, a partire dai complessi meccanismi della sua trasmissione: la

14. Vd. Roques, cit., III, 350, n. 2.

15. Cfr. Roques, cit., III, 416, n. 17; analoga la descrizione della Cirenaica come luogo idillico presente nell'epistola 114 Garzya-Roques, indirizzata al fratello Evopzio. Sull'*ep.* 148, vd. in questo volume il fine commento di G. Burzacchini.

16. L'ingegnosa astuzia di Prometeo, di cui fa esperienza lo stesso Zeus, è una reminiscenza esiodea (*Tb.* 535 sgg.), presente anche negli *Uccelli* di Aristofane (v. 686) e nel *Prometeo* di Luciano (14): vd. M. Griffith, *Aeschylus. Prometheus Bound*, Cambridge 1983, 3 con note.

17. Su questo particolare significato del termine vd. Soph. *Ant.* 332 e il commento di G. Müller, *Antigone*, Erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1967, 89-90.

18. Che l'espressione sia ossimorica si evince chiaramente da una glossa esichiana, secondo cui ἀμήχανον: ἄπορον e dunque πόρος = μηχανή: vd. Hsch. α Latte (ἀμήχανον: ἄπορον, πρὸς δὲ μηχανὴν οὐκ ἔστιν εὐρεῖν).



prematura scomparsa dalla scena (così come Sofocle) in età assai antica, il rinnovato slancio in età antoniana o nei suoi dintorni (è il II secolo, che documenta resti di venticinque papiri, il momento privilegiato della sopravvivenza di Eschilo)<sup>19</sup> sino alla sua successiva marginale presenza nella tradizione tecnico-retorica.<sup>20</sup>

Modesta è nell'epistolario la presenza di Sofocle, confinata alla memoria di alcune *iuncturae*: è il caso di τὸ πρᾶγμα ἐργάζεσθαι, attestata al v. 267 dell'*Antigone* e riusata da Sinesio alle rr. 17-8 dell'epistola 96 a Olimpio (ἐργάσομαι τὸ πρᾶγμα), e di ζῆν ἔδειν, probabilmente desunta dal v. 418 del *Filottete* e presente nella r. 64 della celebre epistola 5 al fratello Evopzio (ζῆν γὰρ ἔδει).

Ancora al fratello Evopzio (impegnato in un viaggio in nave alla volta di Alessandria) è indirizzata, nella lettera 89, l'espressione idiomatica ἐξ οὐρίας πλεῖν (cfr. r. 7: ἐξ οὐρίας πλέης), che ricorre nell'*Aiace*, dove il nesso compare insieme a τρέχειν (v. 1083: ἐξ οὐρίων δραμοῦσαν), e diviene in seguito proverbiale: cfr. Luc. *Lex.* 15; Liban. *Ep.* 178 Förster; Apostol. 7, 56 = *CPG* 2, 408.

Più interessante è forse il caso della memoria puntuale di un trimetro dell'*Aiace* (il v. 1046) nella già citata epistola 5 al fratello: πατεῖν παρεῖχε τῷ θέλοντι ναυτίλων («si lasciava calpestare da ogni marinaio che ne avesse voglia», r. 93). Nel contesto sofocleo, la frase emerge all'interno del violento scontro tra Menelao e Teucro, deciso a dare sepoltura al cadavere di Aiace nonostante l'esplicito divieto di Agamennone: Menelao esprime così l'auspicio che l'arroganza di Teucro, impavido solo a parole, possa risolversi in una umiliazione, icasticamente rappresentata dal capitano che si lascia calpestare da qualunque marinaio ne abbia voglia. La proiezione metaforica di Menelao diviene nell'epistola l'evento calamitoso di una tempesta reale che funestò lo spostamento per nave di Sinesio, documentato nell'ottobre del 407, da Alessandria alla Pentapoli: <sup>21</sup> è il meccanismo (ben noto ai lettori

19. Vd. M. Fernandez Galiano, *Les papyrus d'Eschyle*, in *Proceedings of the IX<sup>th</sup> International Congress of Papyrology*, Oslo 1961, 81-133; A. Wartelle, *Histoire du texte d'Eschyle dans l'antiquité*, Paris 1971, 309-336; Cavallo, cit., 85-87.

20. Su questo vd. C. Castelli, *Eschilo, Sofocle, Euripide nella tradizione tecnico-retorica*, «Aevum» 64 (1990) 33-45 e, diffusamente, Ead., *Μήτηρ σοφιστῶν. La tragedia nei trattati greci di retorica*, Milano 2000. È oltretutto significativa la presenza di un gruppo di papiri contenenti drammi diversi (dunque da riferire a rotoli diversi), ma vergati tutti da una stessa mano: si è con ogni probabilità di fronte a «un programma editoriale relativo soltanto ad un determinato gruppo di tragedie che si vollero leggere, studiare, conservare (ma nei limiti in cui esse erano reperibili) nel II secolo ad Ossirinco, ambito dal quale sono originari i frammenti stessi» (Cavallo, cit., 86).

21. Vd. Roques, cit., II, 92-93, nn. 1-2.

dell'epistolografia greca fittizia di età imperiale e successiva) del 'prendere alla lettera' lo spessore convenzionale acquisito di una metafora;<sup>22</sup> non a caso, però, Sinesio sceglie un momento della tragedia in cui fondante è il tema dell'atteggiamento da tenere nei confronti della legge: nella visione di Menelao il conflitto tra legge di guerra e imperativo morale è destinato a sgonfiarsi nel più totale adeguamento agli eventi; nell'epistola, è la stretta osservanza dei testi sacri a imporre al timoniere giudeo una pausa da ogni attività (dunque anche la guida della nave) e la più completa passività. È però interessante che il rapporto di Sinesio con la tragedia di Sofocle possa essere stato mediato da un luogo del *Teeteto* platonico (191a; e Platone è uno degli autori più citati da Sinesio)<sup>23</sup>, in cui l'analisi del conflitto delle interpretazioni suggerisce a Socrate la parafrasi del trimetro dell'*Aiace*: ταπεινωθέντες οἶμαι τῷ λόγῳ παρέξομεν ὡς ναυτιῶντες πατεῖν τε καὶ χρῆσθαι ὅτι ἄν βούληται.

Il rapporto con la tragedia sembra piuttosto privilegiare, come era forse prevedibile, Euripide.

Nell'epistola 126, indirizzata al non altrimenti conosciuto Asclepiodoto, Sinesio, dolente per la morte del figlio, pone in epigrafe, senza menzionarne l'autore, un celebre aforisma del *Bellerofonte* (fr. 300 Kn.: Οἶμοι. Τί δ'οἶμοι; θνητά τοι πεπόνθαμεν, «Ohimé, perché, ohimé? mortale è la nostra sofferenza»),<sup>24</sup> la cui riconosciuta notorietà è facile desumere dalla sua presenza nei *Moralia* di Plutarco (475 C) e in Diogene Laerzio (4, 26), nonché dalla sua persistenza nella tradizione lessicografica (*Sud.* ο 101 Adler). Non è un caso che Sinesio presenti se stesso come novello Bellerofonte: nella *pièce* omonima, il tragediografo presenta un eroe assai distante dal giovane, temerario guerriero che agiva nella *Stenebea*, ma un uomo provato nel corpo e nello spirito, in preda alla disillusione, colpito dalla perdita dei propri figli.<sup>25</sup>

22. Su questo meccanismo vd. A.T. Drago, *Aristeneto. Lettere d'amore*, introduzione, testo, traduzione e commento, Lecce 2007, 358.

23. Vd. Roques, cit., II, 98, n. 32.

24. Sulle possibili collocazioni del frammento, dopo la caduta dell'eroe, come intendono F. Jouan-H. Van Looy, *Euripide. Fragments. II<sup>e</sup> partie (Bellérophon-Protésialas)*, Paris 2000, 34, ovvero prima, così come ritengono C. Collard-M.J. Cropp-K.H. Lee, *Selected Fragmentary Plays*, I, Warminster 1995, 109, vd. R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5. 1: *Euripides*, Göttingen 2004, 361.

25. Già nell'*Iliade* (6, 203) è ricordata l'uccisione del figlio di Bellerofonte, Glauco, da parte di Ares. È difficile valutare quale spazio occupasse la vicenda della morte del figlio dell'eroe nel *Bellerofonte* euripideo: un frammento della tragedia (il 291 Kn.), si apre con un'invocazione a un παῖς, ed è interpretato da Jouan-Van Looy, cit., 13 come rivolto da Bellerofonte al figlio Glauco; il riuso di un frammento di questa tragedia da parte di Sinesio, proprio nell'epistola in cui piange la morte del figlio, potrebbe fornire supporto a questa ipotesi, ma, ovviamente, in contesti così frammentari occorre usare ogni cautela prima di azzardare ipotesi di ricostruzione.

È, comunque, significativo che la maggior parte dei frammenti del *Bellerofonte* euripideo siano conservati da moralisti antichi e da autori cristiani (lo Pseudo-Giustino, Teofilo, Sinesio). Come già sembrò a Barigazzi, questi autori trovarono nel *Bellerofonte* una riserva inesauribile di citazioni sui temi etici tradizionali.<sup>26</sup>

Non andrà tuttavia taciuto che il concetto per cui la sofferenza e la sconfitta sono condizioni connaturate alla natura umana, già attestato in Solone (fr. 14 W.<sup>2</sup>), si connota come eminentemente tragico sin da Eschilo (*Pers.* 706, *Cho.* 1018-19) e Sofocle (*Aj.* 127-33)<sup>27</sup>, riadattato in seguito alle modalità sentenziose della tragedia euripidea (*Hel.* 464, *HF* 1227-1228, *Hipp.* 834-35, *Ion* 969, *Med.* 1017-18, 1314, fr. 262, 418, 454, 648, 1075, 1 Kn.).

Esplicitamente come proverbiale viene presentata la citazione attestata nell'epistola 101, indirizzata all'amico Pilemene, dedito all'attività forense: κόσμει – φησίν – ἄν ἔλαγχες Σπάρταν («Adorna<sup>28</sup> – dice il proverbio – la Sparta che ti toccò in sorte», r. 33): l'espressione, che invita ad accontentarsi e ad assecondare il destino, risuona nelle parole di Peleo nell'*Andromaca* di Euripide (v. 582) come indice del risentimento ateniese per l'influenza esercitata da Sparta sul mondo greco e ricorre altresì nel *Telefo* (fr. 723 Kn.), nel discorso rivolto da Agamennone a Menelao; ma, dato il radicamento idiomatico dell'espressione citata come proverbiale da Plutarco (*mor.* 472e, 602b) e Cicerone (*Att.* 4, 6, 2 e cfr. 1, 20, 3) e poi attestata anche in autori dell'età dei Paleologi e negli *Adagia* di Erasmo (1401), della derivazione precipuamente euripidea dell'espressione, è prudente dubitare.<sup>29</sup>

Nella lettera 11, indirizzata ai sacerdoti, l'espressione ὁ βίος ἀβίωτος (r. 17) indica che «non esiste vita degna di essere vissuta» al di fuori dell'*otium* filosofico e letterario; il detto, che ha già conosciuto una fortuna comica nel *Pluto* di Aristofane (v. 969), tradisce certo la patina euripidea della dizione ossimorica: la *inunctura* è infatti attestata nell'*Ippolito* (v. 821)<sup>30</sup> ed è riusata come proverbio in Cicerone (*Sen.* 6: ὁ πεπαρομιασμένος 'βίος ἀβίωτος').

Analogo tenore proverbiale è riconoscibile in un'espressione contenuta nel sermone pronunciato da Sinesio a Tolemaide sull'*affaire* Andronico: si tratta dell'epistola 41, dove si legge οὐχ ἅπας ἅπαντα δύναται («non tutti possono

26. A. Barigazzi, *Il Faetonte e il Bellerofonte di Euripide in un passo di Plutarco*, «Prometheus» 16 (1990), 107-108.

27. Sul motivo in Sofocle vd. A. F. Garvie, *Sophocles. Ajax*, edited with Introduction, Translation and Commentary, Warminster 1998, 136.

28. Sul significato del verbo, che oscilla tra «onora» e «governa», cfr. cfr. Roques, cit., III, 335, n. 19.

29. Il proverbio è peraltro attestato in molti luoghi: vd. R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5. 2: *Euripides*, Göttingen 2004, 702-723.

30. Sulla caratura euripidea di questo genere di espressioni ossimoriche vd. P. Totaro, *Euripide senza nous (Aristofane, Acarnesi 398-400a)*, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Bari» 37-38 (1994-1995) 289-294.

tutto», r. 335); il concetto è espresso al v. 106 del *Reso* nella predica di Enea a Ettore, ma è facile rilevare il debito del discorso di Enea da quello di Polidamante a Ettore nell'*Iliade* (13, 729; e cfr. anche *Il.* 4, 320 e *Od.* 8, 167-68), in cui è attestato il motivo della non sommabilità delle virtù (una più violenta affermazione dell'idea da parte di Diomede ad Agamennone è in *Iliade* 9, 37-9). Lo stesso motivo compare peraltro nei lirici, dalla silloge teognidea (902 W.<sup>2</sup>) a Simonide (fr. 542, 1-3 Davies)<sup>31</sup>, in un anonimo epigramma dell'*Antologia Palatina* (12, 96, 1-2) e conosce, in seguito, una traduzione latina in Virgilio (*ecl.* 8, 63: *non omnia possumus omnes*);<sup>32</sup> queste attestazioni segnalano, dunque, una espressività consolidata del motivo: rendono pertanto la marca tragica – eventualmente euripidea – del concetto meno significativa e scoraggiano l'ipotesi di una dipendenza esclusiva.

In un'altra lettera, l'epistola 138, Sinesio riporta un detto delfico che rapporta la nozione di *καλόν* alla soddisfazione di un desiderio, per cui *φίλον μὲν τὸ καλόν, καλὸν δὲ τὸ αὐτό* («amabile è il bello e bello l'amabile», r. 23); il motivo, più volte presente nelle *Baccanti* di Euripide (vv. 881 e 901: *ὅτι καλὸν φίλον αἰεὶ*, «ciò che piace è sempre caro»), è contraddetto nel secondo stasimo dell'*Oreste*, in cui il coro, dopo aver preso le distanze dal principio perché si è oltrepassato un limite invalicabile – quello dell'uccisione della madre –, sentenzia (v. 819) che *τὸ καλὸν οὐ καλόν* («quell'atto bello non è bello»);<sup>33</sup> ancora una volta, però, non mancano attestazioni del principio in Teognide (v. 17), Platone (*Lys.* 216c) e in ambito paremiografico (Macar. 8, 41 = *CPG* 2, 219) a suggerire la presenza di un *topos* consolidato.

Questa dunque la presenza di Euripide accertabile nell'epistolario. Appaiono chiare le modalità del recupero: in alcuni casi si registra la ripresa letterale di espressioni, frasi, interi periodi, citati *verbatim* o con qualche lieve modifica, determinata da esigenze sintattico-grammaticali o ritmiche; in altri, Sinesio sembra prediligere un gioco di modellizzazione per *cliché* espressivi, per cui l'autorità del tragediografo viene evocata come momento di amplificazione e di diffusione di *topoi* e lessico consolidati. Le ragioni della predilezione di Euripide sugli altri tragediografi accomunano, d'altra parte, Sinesio a epistolografi come Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, ma anche Libanio<sup>34</sup> e Procopio di Gaza<sup>35</sup>: la natura sentenziosa e il generico moralismo

31. Sul motivo nella lirica vd. B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari 1983, 85 ss.

32. Vd. R. Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble 2010, 1134-1136.

33. Vd. V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, introduzione, traduzione e note, Milano 2004, 415-416.

34. Sul rapporto tra Libanio e i tragici vd. U. Criscuolo, *Aspetti della mimesi in Libanio. I tragici e Platone*, in *La mimesi bizantina. Atti della quarta Giornata di studi bizantini (Milano 16-17 maggio 1996)*, Napoli 1998, 24, e Id., *Mimesi tragica in Libanio*, «Revue des études tardo-antiques» 4 (2014-2015) Suppl. 3, 229-242).

delle tragedie di Euripide sono ricche di spunti e riflessioni universali e risultano dunque particolarmente gradite al genere epistolografico.<sup>36</sup>

Resta, tuttavia, estremamente problematico stabilire con esattezza quale tipo di conoscenza avesse Sinesio dell'opera euripidea: come si è già accennato, occorre tener conto dei meccanismi di trasmissione dei testi teatrali tra antichità tarda e medioevo bizantino.

È certa la divaricazione originaria nei meccanismi di continuità tra Euripide da una parte, Eschilo e Sofocle dall'altra: mentre Euripide risulta essere stato rappresentato fino all'età imperiale inoltrata, Eschilo e Sofocle scompaiono dalla scena in età assai antica. Di qui discende la più alta frequenza di frammenti euripidei in età anteriore al II secolo d.C. (ben 36 testimoni di contro alle 4 testimonianze di Eschilo e ai frustoli derivanti da 6 rotoli per Sofocle); e dunque, per Euripide, data la pluralità dei modelli a monte, il processo di contaminazione iniziato già in età antica, nonché l'ingovernabile messe di varianti, innestatisi di volta in volta sulla tradizione-cardine delle sette tragedie 'istituzionali'.

Né va trascurata la possibilità che le opere dei tre tragici maggiori circolassero aggregate in *corpora* o *corpuscula*,<sup>37</sup> sebbene i materiali superstiti non consentano di constatare modi e consistenza di questo fenomeno.

Altrove, nell'epistolario, ricorrono trimetri di sapore tragico di provenienza difficilmente identificabile.

È il caso della più volte citata epistola 5 al fratello, che si rivela una lettera perfettamente in linea con la 'maniera' e lo stile tipici di Sinesio: una tarsia elegante di citazioni letterarie (molte delle quali teatrali), che evidenzia un raffinato *labor limae* e conduce a un risultato di alto prestigio formale. In questo caso, il racconto (certo anche letterario e di sapore romanzesco) di un periglioso viaggio per mare e la temeraria decisione di proseguire nonostante le difficoltà è la cornice della citazione, alle rr. 10-2, di un trimetro tragico adespoto (fr. 564f Kn.-Sn.) di sentore sentenzioso: Ἀλλὰ τῷ Ἐπιμηθεῖ – φασί

35. Sulla predilezione di Procopio per Euripide vd. G. Martino, *Lessico e immagini teatrali in Procopio di Gaza*, in *Approches de la Troisième Sophistique. Hommage à Jacques Schamp*. Edité par E. Amato avec la collaboration de A. Roduit et M. Steinrück, Bruxelles 2006, 494.

36. Vd. M.A. Calvet-Sébasti, *La rencontre de l'épistolier et du poète tragique dans les correspondances grecques des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, in *Epistulae antiquae II. Actes du II colloque International "Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens"* (Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000), édités par L. Nadjo-E. Gavaille, Louvain-Paris 2002, 303-304; sulla fortuna di Euripide a Bisanzio vd. F. Conca, «Euripide a Bisanzio», in *Atti del XV e XVI Congresso internazionale di studi sul dramma antico (Siracusa 1995 e 1997)*, a cura di C. Barone, Padova 2002, 43-61.

37. Vd. in proposito le osservazioni di Cavallo, cit., 107-120.

– «τὸ μὲν μέλειν οὐκ ἦν, τὸ δὲ μεταμέλειν ἐνῆν» («Ma di Epimeteo si dice che “previdenza non ne aveva, pentimenti sì”»<sup>38</sup>).

Ancora una reminiscenza di sapore tragico è nell’epistola 43, dedicata a una controversia giudiziaria, nella menzione della dea Dike che «vede comunque e sa la verità» (r. 166 τὸ μὲν ἀληθὲς εἶδέ τε καὶ οἶδεν ἡ Δίκη),<sup>39</sup> data la capacità dell’occhio della dea di penetrare ovunque: πάντως ὁ διὰ πάντων ἤκων ὀφθαλμὸς τοῦ θεοῦ («l’occhio della dea che ovunque penetra», 2,2. 166-7).

L’espressione, che è ovviamente parallela a quella di «Dio che tutto vede», è di paternità incerta. Estremamente complessa la tradizione di un verso sull’occhio di Dike e la sua straordinaria capacità visiva: ἔστιν Δίκης ὀφθαλμός, ὃς τὰ πάνθ’ ὄρω. Tale verso, collocato tra i frammenti tragici adespoti da Nauck (ora da Kannicht-Snell: è il fr. \*421), è tradito da Plutarco (*mor.* 1124f), ma anche come *Monostico* di Menandro (225 Pern., cfr. Plb. 23, 10, 3) ed è compreso in un ampio frammento comico che le fonti attribuiscono a Difilo ovvero a Filemone (Diph. fr. 136, 5 K.-A. = Philem. 246, 5 Kock). Il motivo dell’occhio di Dike, registrato dalla paremiografia (Apost. 6, 8 = CPG 2, 366; *Sud.* δ 1096 Ad.) e presente già in Solone (fr. 3, 14-6 G.-P.<sup>2</sup>), ricorre in alcuni passi tragici (Soph. fr. 12 R.;<sup>2</sup> Eur. *Ba.* 882-90, *El.* 771, fr. 255, 3-5, \*\*555 Kn.; Dionys.Trag. fr. 5 Sn.; Trag. Adesp. fr. 655, 19-20 Kn.-Sn.) e in un epigramma anonimo dell’*Antologia Palatina* (7, 357, 2).<sup>40</sup>

Al termine di questa rassegna, mi pare di poter dire che questo lavoro di ricognizione, lungi dall’essere esaustivo, suggerisce la necessità di un’indagine da iniziare volta a ricostruire il *background* letterario (e in particolare la densità teatrale) delle epistole. Se infatti risulta evidente, per ragioni organiche alla natura e alle intenzioni della forma epistolare così com’è impiegata dall’autore, il regesto di debiti (lessico, *topoi*, convenzioni attinti al grande serbatoio della tradizione letteraria greca) che è possibile compilare (in alcuni casi integrare) secondo il solito sistema della *Kreuzung der Gattungen*, occorrerebbe indagare lo schema compositivo organico di ogni singola epistola e riconoscere la motivazione intenzionale che orienta la straordinaria varietà di modelli,

38. Del «malaccorto» Epimeteo («colui che pensa dopo»: vd. G. Arrighetti, *Esiodo. Opere*, Torino 1998, 349), parla Esiodo nella *Teogonia* (v. 511), giustificando nelle *Opere* tale caratterizzazione con la scarsa attenzione prestata da Epimeteo ai suggerimenti del fratello Prometeo di non accettare il dono di Pandora (vv. 84-9).

39. Il nesso οἶδεν ἡ Δίκη ricorre anche nell’epistola 52 al fratello (r. 3).

40. Sul motivo vd. Roques, cit., II, 150-151, n. 48; Tosi, cit., 672-673 e M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden-Boston 2010, 240-241.

discernere in senso gerarchico le diverse forme di allusività, riassorbire il riconoscimento sporadico delle singole fonti in un impianto interpretativo più potente. In questa situazione, allo studioso di Sinesio, di fronte alla mole dell'epistolario, alla ricchezza dei modelli e alle vie tortuose delle tradizioni testuali degli autori antichi, non resta davvero che essere δεινὸς εὐρεῖν καὶ ἀμηχάνων πόρον.





## Tracce di teorie epistolografiche in Sinesio\*

Assunta Iovine

Il IV e il V sec. d.C. segnano una tappa decisiva per la configurazione del genere epistolare. Alla grande diffusione della lettera in tale periodo s'accompagna una nuova attenzione per le caratteristiche formali e stilistiche del genere; l'istanza normativa, oltre a dar luogo a una trattatistica retorica specifica,<sup>1</sup> si riversa nella stessa prassi epistolare: le *epp.* 51-54 Gailly di Gregorio di Nazianzo, breve saggio di *ars epistolandi*, ce ne offrono un esempio. Nell'epistolario sinesiano non vi sono lettere dedicate *ex professo* alla riflessione metaletteraria; ciononostante, come risulterà da alcuni esempi, egli non solo fu ben consapevole dell'esistenza, almeno sul piano della pratica condivisa, di alcune basilari regole di composizione, ma con le sue lettere contribuì sensibilmente alla rielaborazione della dottrina epistolografica antica.<sup>2</sup>

Un'esigenza avvertita sin dagli albori del genere è quella della *συντομία*, dovuta alla funzione eminentemente pratica della lettera. Se l'autore del *De elocutione* è categorico al riguardo,<sup>3</sup> le fonti più tarde mostrano una certa flessibilità: Gregorio di Nazianzo e Ps. Libanio precisano che la lunghezza della lettera deve essere commisurata alla *χρεία*, ossia al bisogno imposto

\* Solo quando questa comunicazione era già stata redatta, ho potuto leggere l'importante saggio di H. Harich-Schwarzbauer, *Zum Werkcharakter der Briefe des Synesios von Kyrene*, in H. Seng-L. M. Hoffmann, *Synesios von Kyrene. Politik-Literatur-Philosophie*, Brepols 2013, 96-109, dove s'insiste sull'epistolario sinesiano come una *œuvre* di complessa costruzione letteraria. La studiosa raggiunge efficacemente il suo intento; a questo stesso tendono, benché per altra strada, le osservazioni che in avanti si producono.

1. Di IV/V sec. è il trattato pseudolibaniano *Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες*, su cui cf. V. Weichert (ed.), *Demetrii et Libanii qui feruntur ΤΥΠΟΙ ΕΠΙΣΤΟΛΙΚΟΙ et ΕΠΙΣΤΟΛΙΜΑΙΟΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ*, Lipsiae 1910, XXIX.

2. Garzya 1997<sup>2</sup>, 192-193.

3. Cf. Demetr., *eloc.* 228: τὸ δὲ μέγεθος συνεστάλω τῆς ἐπιστολῆς, ὥσπερ καὶ ἡ λέξις. αἱ δὲ ἄγαν μακραὶ, καὶ προσέτι κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ὀγκωδέστεραι, οὐ μὰ τὴν ἀλήθειαν ἐπιστολαὶ γένοιτο ἄν, ἀλλὰ συγγράμματα, τὸ χαίρειν ἔχοντα προσγεγραμμένον, καθάπερ τοῦ Πλάτωνος πολλὰ καὶ ἡ Θουκυδίδου.

dall'argomento di cui si tratta.<sup>4</sup> L'estensione variabile, per quanto mediamente contenuta, delle lettere di Sinesio è già di per sé conferma del valore relativo da lui attribuito alla norma della *brevitas*. Egli, nondimeno, allude ad altri fattori che incidono sul μέτρον ἐπιστολικόν; fra questi, la maggiore o minore intimità dello scrivente con il latore, cui spettava fra l'altro il compito di integrare oralmente il messaggio.<sup>5</sup> Quanto più questi fosse stato al corrente dei fatti da riferire, tanto meno sarebbe stato necessario dilungarsi per iscritto, di qui una formula che si ripete nell'esordio di due lettere (*ep.* 55, 1-2 e 84, 1-2: μήκος ἐπιστολῆς ἀνοικειότητα κατηγορεῖ τοῦ διακομίζοντος: «Una lettera lunga mostra che il portatore non è dei nostri intimi»)).<sup>6</sup>

Il ruolo decisivo del γραμματοφόρος per la corretta e completa trasmissione del messaggio è implicito nella definizione, già impiegata da Basilio,<sup>7</sup> del latore come «lettera vivente»; cf. *ep.* 85:

δέδεξο μετὰ τῆς ἐμψύχου καὶ τὴν ἄψυχον ἐπιστολήν, μετὰ τοῦ θαυμαστοῦ Γεροντίου ταῦτα τὰ γράμματα, νόμῳ τὸ πλέον ἢ τῆ χρεία τοῦ προσειπεῖν σε γέγονενα. ὅτι γὰρ ἡμεῖς συζῶμεν τῇ περὶ σοῦ μνήμῃ, μυρίων ἐπιστολῶν μακρῷ μεγαλοφωνότερον ὁ νεανίσκος ἂν διηγῆσαιτο.

«Accogli in una con la lettera vivente quella inanimata, coll'ammirevole Geronzio, voglio dire, queste mie righe. Le ho scritte più per un'abitudine che per il bisogno di rivolgerti la parola. Noi siamo legati costantemente al tuo ricordo e il giovinetto potrà dirtelo più eloquentemente di migliaia di lettere».

Talora è la lettera stessa a essere percepita come essere animato, cosa che fornisce una giustificazione di natura psicologica a eventuali deroghe alla norma della *brevitas*; così, in *ep.* 5, 297-301 Sinesio si scusa per essersi dilungato più del dovuto sottolineando come intrattenersi per lettera offra un piacere pari a

4. Cf. Greg. Naz., *ep.* 51, 2 Gallay (ἔστι δὲ μέτρον τῶν ἐπιστολῶν, ἢ χρεία καὶ οὔτε μακρότερα γραπτέον, οὔ μὴ πολλὰ τὰ πράγματα, οὔτε μικρολογητέον, ἔνθα πολλά) e [Lib.], *char. ep.*, 35, 14 Foerster (καὶ οὐ πάντως τὸ πλήθος καθάπερ κακίαν ἀτιμάζειν καλόν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τινὰς ἐπιστολάς ἀπομηκύνειν ἐν καιρῷ, πρὸς τὴν ἀπαιτούσαν χρείαν).

5. Cf. Gorce 1925, 214, e Mc Guire 1960, 185. Il γραμματοφόρος, inoltre, veniva messo a parte di fatti che per ragioni di prudenza era meglio non affidare a uno scritto: cf. Syn., *ep.* 69 e 119 (sul tema, cf. Karlsson 1962, 17).

6. La traduzione delle lettere di Sinesio è, qui e *infra*, di A. Garzya.

7. Cf. Basil., *ep.* 205, 5-12 Courtonne: ὁμῶς καὶ ἡμῖν αὐτοῖς πρέπον εἶναι κρίνοντες διὰ τοιούτων προσφθέγγεσθαί σε, τῶν δυναμένων ὅσα διαφεύγει τὸ γράμμα παρ'ἑαυτῶν ῥαδίως ἀναπληρῶσαι καὶ οἰοεὶ ἀντ'ἐπιστολῆς ἐμψύχου γενέσθαι τῷ τε γράφοντι καὶ τῷ δεχομένῳ. Il latore, sottolineava Gorce 1925, 240, è considerato un personaggio sacrosanto: «ce n' est plus l' esclave: c' est le frère, l' ami, le confident. Il est auréolé d' un charme tout mystique. [...] Qui le voit, croit voir réellement l'ami absent».

quello di conversare *in praesentia*, offrendo la lettera ἐν ἀπουσίᾳ σωμάτων φαντασίαν τῆς παρουσίας:<sup>8</sup>

καὶ οἶδα μὲν ἐκτείνας τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μετρίου μειζον, ἀλλ'ὥσπερ τοῦ συνειναί σοι κατὰ πρόσωπον, οὕτω καὶ τοῦ γράφειν ἀπλήστως ἔχων, ἅμα δὲ οὐδὲ ἐλπίσας ἔτι σοι διαλέξεσθαι, νῦν ἐπειδὴ ἐξόν, ἐμφοροῦμαι.

«So bene di averla tirata a lungo più del normale per una lettera, ma, come non mi sazio di stare con te di persona, così è quando ti scrivo; e poi, non potendo forse sperare di parlarti un'altra volta, mi lascio trasportare, ora che mi è concesso, dal piacere epistolare».

Sull'estensione della lettera può altresì influire un fenomeno legato al costume, vale a dire il progressivo affermarsi in età tardoantica di una norma di buona educazione che invitava a non abusare dell'altrui tempo nella conversazione orale o scritta.<sup>9</sup> Anche a questo Sinesio allude in *ep.* 142, 13-15: διὸ συνέστειλα τῆς ἐπιστολῆς τὸ μῆκος ἵνα μὴ πόνος ἦ πλείων ἀναγινώσκοντι πλέονα («Perciò ho ridotto la lunghezza della presente, per non darti più peso facendoti legger di più»).

Alcune lettere sinesiane si distinguono per la loro estrema concisione. Sebbene il carattere gnomico che le contraddistingue abbia fatto pensare a estratti di lettere più ampie, non si può escludere che questi brevi biglietti siano in sé compiuti. *Ep.* 63 (χρησθαι δεῖ ταῖς τῶν δυνατῶν φιλίαις, οὐ καταχρησθαι) ed *ep.* 64 (μὴ αἴτει μεγάλα ἵνα μὴ δυοῖν θάτερον ἢ τυγχάνων λυπῆς ἢ μὴ τυγχάνων λυπῆ), dal sapore sentenzioso e dalla spiccata coloritura retorica (una paronomasia nel primo caso, antitesi, paronomasia ed omeoteleuto nel secondo), possono considerarsi esempi paradigmatici di quella attitudine al λακωνίζειν, ossia all'espressione tanto concisa quanto mirata ed efficace, che Gregorio di Nazianzo considerava particolarmente confacente alla dizione epistolare; cf. *ep.* 54 Gallay:

τὸ λακωνίζειν οὐ τοῦτό ἐστιν, ὅπερ οἶει, ὀλίγας συλλαβὰς γράφειν, ἀλλὰ περὶ πλείστων ὀλίγας. οὕτως ἐγὼ καὶ βραχυλογώτατον Ὅμηρον λέγω καὶ πολὺν τὸν Ἀντίμαχον. πῶς; τοῖς πράγμασι κρίνων τὸ μῆκος, ἀλλ'οὐ τοῖς γράμμασιν.

«Laconizzare non è quel che tu credi, lo scrivere poche sillabe, ma scriverne poche su argomenti di gran rilievo. E così anch'io dico Omero un maestro

8. Cf. *ep.* 138, 6-7.

9. Garzya 1985, 125-126; Celentano 1990, 249.

della brachilogia e prolisso Antimaco. E perché mai? Giudicando la lunghezza in base ai contenuti, non al numero delle lettere».<sup>10</sup>

Alla tipologia dell'epistola laconica si può ascrivere *ep.* 77, in cui il dato circostanziale – l'incontro con Andronico – s'innesta su un esordio reso solenne da un'eco eschilea (*Coeph.* 319: σκότῳ φάος ἀντίμοιρον):

οὐκ ἐθέλει περιμένειν ἄλληλα τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος, ἀλλὰ νόμῳ φύσεως ἀντιπερίσταται. ἐπανελθόντες ἀπὸ τῆς σῆς πομπῆς Ἀνδρόνικον κατελάβομεν.

«La luce e la tenebra rifuggono dall' attendersi a vicenda, ma si volgono all' incontrario per legge di natura. Al ritorno dall' aver accompagnato te ci siamo imbattuti in Andronico».

Accanto alle considerazioni concernenti il μέτρον, le fonti epistolografiche forniscono indicazioni più specificamente stilistiche. Demetrio prescriveva per la lettera una mescolanza di due stili: il piano e l'elegante.<sup>11</sup> Gregorio di Nazianzo e Ps. Libanio raccomandavano di impiegare alcuni accorgimenti che conferissero al discorso χάρις.<sup>12</sup>

Quali prerogative richiedesse all'epistola Sinesio possiamo dedurlo, oltre che dalle sue stesse lettere, anche, indirettamente, dalle lodi riservate a quelle dei suoi corrispondenti. Così, nella breve *ep.* 9 egli rileva i pregi della lettera festale di Teofilo (5-8):

ὡς ὃ γε τῆτες καταπεμφθεὶς λόγος καὶ ἦσε τὰς πόλεις καὶ ὤνησε, τὸ μὲν τῷ μεγέθει τῶν νοημάτων, τὸ δὲ τῶν ὀνομάτων τῇ χάριτι.

«Quella (*i.e.* lettera pasquale) che hai inviata quest'anno è stata insieme di diletto e di giovamento alle nostre città e per la grazia del linguaggio e per la nobiltà dei concetti».

Il λόγος di Teofilo è apprezzato in quanto mirabile sintesi di contenuto e forma; è significativo che nell'elogiare la qualità letteraria dell'epistola Sinesio stesso sfoggi alcuni preziosismi stilistici: nel giro di poche righe si susseguono una paronomasia (ἦσε/ὤνησε), un'espressione con *isocolon*, assonanza e chiasmo (τὸ μὲν τῷ μεγέθει τῶν νοημάτων, τὸ δὲ τῶν ὀνομάτων τῇ χάριτι) e un

10. Su *ep.* 54 Gally di Gregorio, cf. Iovine 2014.

11. Demetr., *eloc.* 235: καθόλου δὲ μεμίχθω ἢ ἐπιστολῇ κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ἐκ δυοῖν χαρακτήρων τούτων, τοῦ τε χαρίεντος καὶ τοῦ ἰσχνοῦ.

12. Cf. *infra*.

chiasmo semantico, giacché il verbo ἦσε si lega a χάρις mentre ὄνεσε richiama il sintagma μέγεθος τῶν νοημάτων.<sup>13</sup>

In *ep.* 98 indirizzata ad Olimpio, condiscipolo di Irazia, Sinesio ringrazia il destinatario per un favore ricevuto e al contempo ne elogia le «charmantes lettres» (Roques); cf. 1-3 e 5-10:

πὼς οἶμι με διψῶντα ταῖς ἡδίσταις ἐπιστολαῖς ἐντετυχηκέμαι, περὶ ποῖα δὲ μέρη τῶν ἐπιστολῶν οὐχὶ πάση διαχυθῆναι τῇ ψυχῇ; [...] καὶ ἐφ'οῖς γὰρ Σεκοῦνδον εὐ ἐποίησας, ἡμᾶς ἐτίμησας, καὶ ἐφ'οῖς οὕτω γράφων τιμᾶς, ἐξηρητήσω σαυτοῦ καὶ πεποίηκας εἶναι σοῦς, παρ' ὅσον τῶν χαμᾶι ἐρχομένων ὄντες οὐκ ἐπιγινώσκομεν τὴν ἀξίαν, διπλῆ τιμώμενοι, καὶ τῷ μεγέθει τῶν γραφομένων καὶ τῇ σπουδῇ τῶν γενομένων.

«Con quale animo pensi che io, che tanto ne ero assetato, abbia letto la tua carissima lettera? Su quali passi non ho effuso tutto il mio cuore? [...] Nell'aver preso a cuore il caso di Secondo hai reso un onore a noi e nell'onorar lui scrivendo così ci hai legati a te, ci hai fatti cosa tua. Noi siamo fra la gente umile e non ci riconosciamo degni del doppio onore che ci fai con le cose impegnative che ci hai scritte e con lo zelo dei tuoi interventi».

Nel passo riportato, accanto all'espressione ἡδίσται ἐπιστολαί, va rilevato l'uso di un verbo pregnante quale è ἐξαρτάω; esso vuol dire propriamente «legare», «attaccare» e in senso traslato designa, fra l'altro, lo speciale legame che si può instaurare fra due o più soggetti. Come dimostra il parallelismo dei due *cola* iniziali del passo riportato (καὶ ἐφ'οῖς ... ἐτίμησας e καὶ ἐφ'οῖς ... τιμᾶς), tale 'legame' deriva dal concorso di atti e parole:<sup>14</sup> beneficiando Secondo, Olimpio, per la proprietà transitiva, ha reso onore a Sinesio stesso, ma ad

13. Notevole è anche l'esordio della lettera: nell'espressione βαθύ σε γῆρας καὶ λιπαρὸν περιμένειεν, si coglie un intreccio di reminiscenze poetiche: l'impiego di βαθύς in riferimento all'età è in Aristofane, *nub.* 514 (ma cf. anche *vesp.* 216), mentre in Leonida di Taranto, Eunapio e Gregorio di Nazianzo si trovano auguri di longevità analoghi a quello formulato da Sinesio (cf. Leon., *AP* 7, 163; Eunap., *v. Soph.* 4, 2, 6; Greg. Naz., *AP* 8, 16; cf. inoltre Sinesio, *Catast.* 2, 290, 1 Terz.); λιπαρὸν γῆρας, poi, è sintagma omerico (cf. *Od.* 4, 210; 11, 136; 19, 368; l'espressione è ripresa da Pind., *Nem.* 7, 146 e, più tardi, da Greg. Naz., *AP* 8, 13). In proposito, cf. Roques 2000, II, 110, n. 3, e Garzya 1989, 94, n. 2.

14. Un uso affine di ἐξαρτάω è in *ep.* 20, συστατική, vale a dire commendatizia indirizzata a Diogene, cugino di Sinesio, in favore di un terzo, Ammonio. Per sollecitare la premura del destinatario verso Ammonio, Sinesio ricorda quanto i propri genitori fossero legati al cugino di questi, il defunto Teodoro, cf. 1-4: ἕως ἔτι περιῆν ὁ μακαρίτης Θεόδωρος, κοινὸς μὲν ἦν πάντων Πενταπολιτῶν πρόξενος, διαφερόντως δὲ τοὺς ἡμετέρους γονέας ἐξήρητο τῇ τε εἰς ἅπαντα σπουδῇ καὶ τῇ τῆς γλώττης εὐστομίᾳ καὶ χάριτι («Il beato Teodoro fu durante tutta la sua vita come un pubblico ospite per ogni Pentapolitano, ma specialmente avvinse a sé i miei genitori con la premura dimostrata in ogni occasione e con l'eleganza e il fascino della sua conversazione»).

avvincere l'amico a sé (ἐξηρτήσω) non sono stati solo i fatti bensì anche le cose scritte, ossia la sua lettera (οὐτω γράφων).<sup>15</sup> Se i primi instaurano un vincolo di gratitudine, l'effetto che sortiscono le parole è più complesso ed è connesso con la speciale accezione che ἐξαρτάω detiene nel lessico filosofico, a partire dallo *Ione* di Platone,<sup>16</sup> in riferimento al potere fascinatore della parola. Le parole legano in virtù della loro capacità ammaliatrice: una conferma che Sinesio sfrutti consapevolmente la polisemia del verbo è offerta da *ep.* 146 a Erculiano, in cui la *laus epistulae acceptae* fa leva sull'attrazione magnetica che la lettera, alla stregua di un incantesimo (ἕγξ), esercita sull'anima,<sup>17</sup> ipostatizzata nell'immagine allegorica delle Sirene; cf. 15 ss.:

τί οὖν ἀποδέουσιν εἶναι Σειρήνες αἱ τῶν σῶν ἐπιστολῶν ἡδοναί, ὅφ' ὦν ἐγὼ τὸ ἐμβριθὲς ἀφείς ὅλος Ἐρκουλιανοῦ γέγονα;

«Orbene, in che cosa sono da meno delle Sirene i piaceri che vengono dalle tue lettere, le quali scacciano dalla mia mente ogni più grave pensiero e fanno di me in tutto e per tutto un possesso di Erculiano?».

Il frequente ricorrere di termini come ἡδύς, ἡδονή, χάρις nei giudizi sulle epistole altrui risponde all'idea che la lettera debba essere apportatrice di diletto, giacché, come Sinesio precisa altrove, è proprio della letteratura appagare il bisogno di piacere e di dolcezza insito nell'animo umano per impedire che esso si volga a meno nobili oggetti.<sup>18</sup> Coerentemente con questa concezione, il

15. Ciò è confermato da 9-10, in cui i due concetti ritornano in posizione chiasmica rispetto al periodo precedente: τῷ μεγέθει τῶν γραφομένων καὶ τῇ σπουδῇ τῶν γενομένων. Per la compresenza di meriti concreti e pregi intellettuali queste due righe di lode sul defunto Teodoro trovano riscontro nella topica dell'encomio quale caratterizza anche il τύπος ἐγκωμιαστικός (cf. [Lib.], *ex. sp.* 46, 19 - 47, 17 W. in part. 47, 8-9). Essa, accanto alle πράξεις riconosce l'importanza della παιδεία, ossia delle qualità intellettuali dell'elogiato (cf. Pernot 1986, 36), il che riflette, come osservato da Garzya 1968, 316-317, la vivacità intellettuale della società di quest'epoca e l'importanza che presso di essa assume la concezione della cultura come ideale di vita.

16. Cf. Plat., *Ion* 533e: οὐτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέου μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτάται. Analoga pregnanza ha ἀναρτάω in *ep.* 146, 7-8, su cui cf. Pizzone 2006, 26.

17. Cf. *ep.* 146, 6-9: ἄρ'οὖν ἀγαθῶν μοι μεγάλων αἴτιος ὁ θαυμάσιος Ἐρκουλιανός, οὐτω τὴν ἐμὴν ψυχὴν ἀναρτήσας ἑαυτοῦ καὶ καταβιβάσας τοῦ φιλοσοφίας ἀξιώματος; («Mi ha forse procurato l'ammirevole Erculiano vantaggi avvincendo la mia anima a lui e facendola discendere dalle altezze della filosofia?»). Su questa lettera e, in generale, sullo scambio epistolare di Sinesio con Erculiano, si veda Pizzone 2006, 23ss.

18. Cf. Syn., *Dio.* 6, 21-27: ἀγαπητὸν γὰρ ἔχοντά που πλησίον ἀπονεῦσαι καὶ ἀφοσιώσασθαι τῇ ψυχικῇ συστάσει δεομένη γλυκυθυμίας, μὴ πόρρω πεσεῖν, μηδὲ κατὰ πᾶσαν ζῆσαι τὴν ποικιλίαν τῆς φύσεως· ὁ γὰρ θεὸς τὴν ἡδονὴν περόνην ἐποίησε τῇ ψυχῇ, δι' ἧς ἀνέχεται τὴν προσεδρεῖαν τοῦ σώματος. τοιοῦτον οὖν τὸ ἐν λόγοις κάλλος· οὐ βαθύνεται πρὸς ὕλην, οὐδὲ ἐμβαπτίζει τὸν νοῦν ταῖς ἐσχάταις δυνάμεσιν, ἀλλὰ δίδωσιν ἀνανεῦσαι δι'ἐλαχίστου, καὶ εἰς οὐσίαν ἀναδραμεῖν («Dobbiamo accontentarci di avere nelle nostre

Cirenense dichiara più volte programmaticamente il proprio impegno nell'affinare il linguaggio e nel dare veste più gradevole ai propri pensieri.<sup>19</sup> Questa ricerca di ἡδονή informa molte delle sue lettere, ispirate al principio della χάρις, il che pone il nostro autore in linea con la teoria epistolografica. Si veda ancora Greg. Naz., *ep.* 51, 5 Gallyay:

τρίτον ἐστὶ τῶν ἐπιστολῶν, ἡ χάρις· ταύτην δὲ φυλάξομεν, εἰ μήτε παντάπασι ξηρὰ καὶ ἀχάριστα γράφοιμεν καὶ ἀκαλλώπιστα, ἀκόσμητα καὶ ἀκόρητα, ὃ δὴ λέγεται, οἷον δὴ γνωμῶν καὶ παροιμιῶν καὶ ἀποφθεγμάτων ἐκτός. ἔτι δὲ σκωμμάτων καὶ αἰνιγμάτων, οἷς ὁ λόγος καταγλυκαίνεται, μήτε λίαν τούτοις φαινοίμεθα καταχρώμενοι· τὸ μὲν γὰρ ἀγροϊκόν, τὸ δ' ἄπληστον.

«Terza dote della lettera è la graziosità. Questa noi la garantiremo se non scriviamo in modo del tutto asciutto e sgraziato, disadorno, inelegante, sregolato, non curato, come suol dirsi; voglio dire che non si deve fare a meno di sentenze, proverbi e apoftegmi, e ancora di arguzie e di enigmi, tutti elementi questi che rendono dolce il discorso; purtuttavia non bisogna sembrare di farne uso esagerato, poiché nell'un caso ci comportiamo da rustici, nell'altro da insanziabili».<sup>20</sup>

Espressioni proverbiali, aneddoti, brevi μῦθοι e citazioni frequenti nell'epistolario sinesiano sono dunque conformi all'*usus scribendi* epistolare; un particolare spazio è concesso nelle lettere al giocoso, il γελοῖον, che è la

vicinanze un luogo dove dirigerci per venire incontro alla condizione della nostra anima bisognosa di dolcezza, per non cadere lontano, per non vivere assecondando tutta la multiformità della nostra natura. Perciò dio ha fatto della gioia un appiglio per l'anima, a mezzo del quale essa possa sorreggere la presenza del corpo. Tale è appunto la bellezza delle lettere: esse non si abbassano sino alla materia, non immergono lo spirito nelle facoltà più basse, ma concedono di sollevarsi nel più breve tempo e di risalire all'essenza»).

19. Cf. *ep.* 154, 10-11: νέμω τινὰ σχολὴν ἐκ τοῦ βίου τῷ καὶ τὴν γλῶτταν καθήρασθαι καὶ τὴν γνώμην ἡδίω γενέσθαι («Io dedico una parte del mio ozio a render più fine la mia lingua e il mio pensiero più gradevole»).

20. In termini simili si esprime l'autore degli Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες; cf. 35, 4-8 F.: πληράσει δὲ τὴν εἰς ἐπιστολὰς χάριν ἱστοριῶν τε καὶ μύθων μνήμη καὶ παλαιῶν συγγραμμάτων καὶ παροιμιῶν εὐστόχων καὶ φιλοσόφων δογμάτων χρήσις, οὐ μὲντοι γε ταύτην διαλεκτικῶς προσακτέον («In più, conferirà gradevolezza alle lettere il racconto di storie e miti nonché la citazione di opere antiche, di proverbi ben mirati e massime filosofiche; tuttavia, non bisogna portarle avanti in modo dialettico»). Massime morali, proverbi, apoftegmi ed enigmi sono tutti aspetti dell'*ornatus* retorico; essi rientrano tra le «espressioni brillanti» (ἀστεῖα) che conferiscono eleganza e urbanità all'eloquio menzionate nella *Retorica* di Aristotele, cf. 1410 b 6 ss.

tendenza a vivacizzare il discorso con arguzie e «motteggi», gli σκώμματα, insomma, menzionati da Gregorio.<sup>21</sup>

Epistole pressoché interamente concepite come *divertissements* letterari, come la celebre epistola odeporica (*ep.* 5), denotano la consapevolezza che la παιδιά possa all'occorrenza costituire il contenuto specifico della lettera. Ma la *verve* di Sinesio si esercita al meglio lì dove egli tratteggia espressionistici ritratti di personaggi singolari o tipi umani, ossia in quella che Roques definisce la «comédie synésienne».<sup>22</sup>

A titolo d'esempio si consideri *ep.* 127, con la quale Sinesio informa Evopzio della nomina ad Augustale di Egitto di Eutalio di Laodicea; l'intera lettera è dedicata alla descrizione di questa figura dai trascorsi non propriamente lodevoli. Sin dall'*incipit*, con la menzione di un epigramma satirico sui Laodicesi,<sup>23</sup> lo scritto si attesta su un tono ironico-parodistico; di Eutalio, conformemente con l'intento di deformazione comica, viene fornito il soprannome (τὸ ἐπόνυμον), Βαλλαντᾶν, ossia «borseggiatore»; segue il racconto dell'episodio all'origine del curioso epiteto: Eutalio, invisato a Rufino per le malversazioni compiute in qualità di governatore della Lidia e costretto a pagare una multa, riuscì a farla franca ricorrendo a un espediente degno di un θαυματοποιός: lo scambio della borsa. Βαλλαντᾶν è assimilabile a un personaggio da commedia o, per restare in ambito epistolare, ad alcuni fra i più scaltri parassiti dai nomi parlanti delle lettere di Alcifrone.<sup>24</sup>

Se non mancano lettere in cui Sinesio protesta con veemenza contro funzionari disonesti,<sup>25</sup> il tono prevalente in questo caso è ilare e scherzoso; conformi a un registro comico-caricaturale sono le stesse scelte lessicali: Eutalio merita l'appellativo di Σίσυφος, già impiegato in commedia (cf. Aristoph., *Ach.* 391), e riservato da Sinesio a soggetti che si distinguono per la loro furbizia (cf. *ep.* 50, 14 e 121, 30).<sup>26</sup> Reminiscenza comica è λαλίστερος a 36, che richiama

21. Nella *Rhetorica* Aristotele attribuisce a Gorgia il merito di aver riconosciuto l'efficacia del γελοῖον nel discorso e accenna a una distinzione tra differenti εἶδη γελοίων (*rhet.* 1419 b 3-7). In *eth. Nic.* 1128 a 9 ss., poi, egli distingue tra gli uomini faceti (οἱ εὐτράπελοι), che sanno ricorrere allo scherzo con tatto e moderazione, e i buffoni (οἱ βομολόχοι), che, invece, vi eccedono. Tale distinzione ha un'eco nel *De elocutione* dove gli σκώμματα, «battute lepide», annoverati fra le χάριτες del discorso (*Dem., eloc.* 128) sono distinti dalle «beffe», espressione di λοιδορία, di villania, che sono invece bandite (*ibid.* 172).

22. Cf. Roques 2000, II, LXXI ss.

23. L'epigramma (*AP, app.* 5, 47 Cougny) è menzionato per la prima volta da Sinesio e non è escluso che sia opera sua (cf. Roques 2000, III, 382, n. 3).

24. Cf. Alciph. 3, 1; 10; 11; 17.

25. P. es. il governatore Ceriale in *ep.* 130 e, soprattutto, il governatore Andronico, oggetto di lunghe requisitorie in *ep.* 41 e 42.

26. Per l'uso proverbiale dell'immagine di Sisifo, cf. D. A. Tsirimbis, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei den Epistolographen der zweiten Sophistik Alkiphron-Cl. Aelianus*, Diss. München. 1936, 12-13.



l'espressione *τρυγόνος λαλίστερος* di Men., fr. 39 K.A., passata a proverbio (cf. Alciph. 2, 26, 2).

La conclusione della vicenda è paradossale: l'astuzia e l'abilità dimostrate da Eutalio gli procurano una tale popolarità da far sì che egli sia ammirato «come un benefattore dei Romani» (*ὥσπερ εὐεργέτης Ῥωμαίων*).<sup>27</sup>

La *παιδιά* trova in Sinesio piena legittimità letteraria: in un'epistola a Pilemene egli rivendica il diritto di «scherzare su soggetti che si prestano allo scherzo». D'altra parte, uno dei tratti distintivi dell'epistolario sinesiano è l'alternanza di toni.<sup>29</sup> La necessità di alternare *παίζειν* e *σπουδάζειν* si configura, nell'opera di Sinesio, come espressione di un programma culturale in cui trovano spazio forme di sapere differenti, nella fattispecie speculazione filosofica ed esercizio della retorica;<sup>30</sup> la capacità che egli mostra di padroneggiare diversi registri stilistici ed espressivi è dunque conforme alla vastità dei suoi interessi e alla eterogeneità del suo apprendistato retorico-letterario.<sup>31</sup> Nell'epistolario, tuttavia, la dialettica serio-faceto scandisce il naturale alternarsi nella vita quotidiana di momenti lieti ed eventi drammatici, che Sinesio ripercorre adattando il tono ai temi di volta in volta trattati.<sup>32</sup>

La vita di Sinesio fu segnata da alcuni gravi dispiaceri, *in primis* i lutti che funestarono la sua famiglia e di cui le lettere recano testimonianza. Ora, l'espressione del dolore nell'epistolografia sia pagana che cristiana è soggetta al

27. La citazione a 29 di [Theocr.] 7, 92: *καὶ τούτου Δάρνις παρὰ ποιμέσι πρῶτος ἔγεντο*, sortisce un effetto parodico e parodico-iperbolico è il paragone delle borse scambiate da Eutalio con le cavalle di Eumelo che Omero definì «uguali di pelo e d'età, con il dorso esattamente alla stessa altezza» (*Il. 2, 765: ὄτριχας οἰέτεας, σταφύλη ἐπὶ νῶτον εἴσας*). Per l'uso ironico della citazione, cf. Pizzone 2006, 112, n. 47.

28. Cf. *ep. 74, 4-5: εἰ δὲ μηδὲν φανεῖται σπουδαῖον, ἔξεστι δῆπου παίζειν τὰ παίγνια* («Se poi non dovesse sembrarti una cosa seria, sappi che è pur lecito trattar con leggerezza temi leggeri»).

29. Cf. Roques 2000, II, LXII-LXIII.

30. Cf. Brancacci 1985, 158.

31. Cf. *Dio 18, 26-28: ἐγὼ δὲ θαμὰ καὶ τραγῳδίας ἐπετραγώδησα, καὶ κωμῳδίας ἐπιστωμύλλομαι πρὸς τὸν πόνον ἐκάστου τοῦ γράψαντος* («Io spesso ho imitato, in stile tragico, la tragedia, ho gareggiato in lazzi con la commedia per adattarmi alla fatica di ciascun autore»).

32. Ciò in ottemperanza al criterio del *πρέπον* che nella lettera, per statuto atta ad accogliere i contenuti più disparati, trova uno speciale campo di applicazione. Per tale ragione la lettera figurava fra i *προγυμνάσματα* scolastici. Un esempio dell'attenzione di Sinesio per il *πρέπον* è offerto da *ep. 5*, che costituisce un caso paradigmatico di *μίξις* di registri espressivi e generi letterari; nel narrare un avventuroso viaggio per mare egli avverte che la tragicità degli eventi ha reso necessario uno scarto di stile; cf. 102-103: *ἔδει γάρ μοι καὶ φλεγμαινόντων ὀνομάτων ἵνα μὴ τὰ μεγάλα κακὰ μικροπρεπέστερον διηγήσωμαι* («Ho dovuto ricorrere a termini così pomposi per non esporre in maniera troppo triviale questa grande sciagura»). D'altra parte, Pizzone 2006, 111, nota come in questa stessa lettera Sinesio trasgredisca volutamente, a fini parodici, la norma del *πρέπον* allorché il timoniere Amaranto annuncia, in termini aulici che stridono con l'umiltà del personaggio, la morte imminente.

controllo della retorica e della topica e Sinesio stesso non ne è immune; significativa in proposito *ep.* 126, con la quale egli informa il destinatario della morte prematura del terzo dei suoi figli; cf. 1-6:

οἴμοι. τί δ' οἴμοι; θνητά τοι πεπόνθαμεν. ὁ τρίτος γε καὶ λοιπὸς οἴχεται τῶν  
 υἱέων. ἀλλὰ τό γε δόγμα τὸ περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὸν  
 ἢ κακὸν ἔτι παρ' ἐμοὶ σώζεται, μᾶλλον δὲ πάλαι μὲν ἦν μάθημα, νυνὶ δὲ  
 γέγονε δόγμα ψυχῆς ἐγγεγυμνασμένης ταῖς περιστάσεσιν

«“Ohimé, perché, ohimé? Mortale è la nostra sofferenza”. Se n'è andato il terzo dei miei figli, l'ultimo che mi rimaneva. Conservo tuttavia la convinzione che non si possa descrivere né come bene né come male una cosa che non dipenda da noi. Anzi, questa che prima era una nozione astratta è divenuta ora la convinzione di un'anima messa alla prova dalle esperienze».

La morte è considerata secondo una prospettiva eminentemente speculativa: nel dare il triste annuncio ad Asclepiodoto, Sinesio assume l'atteggiamento del saggio stoico che si sforza di dominare razionalmente il dolore, anzi, da esso trae una conferma delle proprie convinzioni filosofiche; la citazione tragica dell'*incipit* (οἴμοι. τί δ' οἴμοι; θνητά τοι πεπόνθαμεν = Eur., fr. 300 Kn. dal *Bellerofonte*) riconduce la sofferenza a una legge di natura evocando al contempo un preciso retroterra retorico-filosofico: l'insistenza sulla natura umana della morte è, infatti, un tema consolatorio tradizionale<sup>33</sup> che rientra nella topica del λόγος παραμυθητικός,<sup>34</sup>

33. Il motivo s'incontra, fra l'altro, nella *Consolatio ad Apollonium* attribuita a Plutarco, un testo fondamentale per la configurazione del genere consolatorio; cf. 103f–104a: κράτιστον δὴ πρὸς ἀλυπίαν φάρμακον ὁ λόγος καὶ ἡ διὰ τούτου παρασκευὴ πρὸς πάσας τὰς τοῦ βίου μεταβολάς. χρὴ γὰρ οὐ μόνον ἑαυτὸν εἰδέναι θνητὸν ὄντα τὴν φύσιν, ἀλλὰ καὶ ὅτι θνητῷ σύγκληρός ἐστι βίῳ καὶ πράγμασι ῥαδίως, μεθισταμένοις πρὸς τούναντίον. Che tale argomento fosse tradizionale è riconosciuto dagli antichi stessi: cf. Cic., *fam.* 5, 16, 2.

34. Sul λόγος παραμυθητικός, cf. Men. Rhet. 414, 2-4: καὶ φιλοσοφῆσαι δὲ ἐπὶ τούτοις οὐκ ἀπειρόκαλον καθόλου περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρώπων τὸν θάνατον, καὶ ὅτι πέρας ἐστὶν ἅπασιν ἀνθρώποις τοῦ βίου ὁ θάνατος, καὶ ὅτι ἥρωες καὶ θεῶν παῖδες οὐ διέφυγον. In proposito, cf. Iovine 2012, 96-97. La citazione euripidea costituisce una spia in tal senso; il frammento, infatti, è echeggiato da Plut., *de tranq. an.* 17, 475c e Diog. Laert. 4, 26. L'epistola παραμυθητική è codificata nei Τύποι ἐπιστολικοί; fra i temi consolatori presenti nell'*exemplum* di Ps. Demetrio Falereo vi è l'azione lenitiva del tempo cui si unisce quella della ragione che interviene a rendere il dolore accettabile (cf. [Dem.], *form. ep.* ἐπίστασαι γὰρ ὅτι τὸ μέλλον χρόνῳ κουφιεῖν σε τοῦτο ὁ λόγος εὐμαρέστερον ποιήσει), motivi accennati entrambi da Sinesio in *calv. enc.* 2, 1-4: ταῦτ' ἄρα ἐποτινιώμην, καὶ μικρὸν οὐδὲν ἐπενόουν περὶ τῆς συμφορᾶς. ἐπεὶ δὲ ὅ τε χρόνος αὐτὴν συνηθεστέραν ἐποίησε, καὶ ὁ λόγος ἀντεισιῶν κατεξάνιστη τοῦ πάθους, τὸ δὲ κατὰ μικρὸν ὑπεξίστατο, ἤδη διὰ ταῦτα ῥάων ἦν καὶ ἀνέφερον («così mi andavo lamentando, al pensiero che non fosse cosa da poco la mia disgrazia. Quando però il tempo me la rese abitudinaria e la ragione, immischiandosi a sua volta della cosa, insorse

In altre circostanze, tuttavia, Sinesio non mostra lo stesso autocontrollo ma ammette la propria debolezza e la propria incapacità di seguire i dettami della filosofia: in *ep.* 41 e 79, ambedue lettere di denuncia contro i soprusi del governatore Andronico, egli riconosce d'essere stato a un passo dal togliersi la vita per il dispiacere dovuto alla perdita dei figli: a impedirgli di compiere tale gesto estremo in quelle circostanze, afferma Sinesio, non è stato il λόγος, bensì l'essere subentrato al dolore privato un nuovo dolore, cf. *ep.* 79, 100-108:

ὥς ἐπειδή μοι συνέπεσεν ἀποβαλεῖν τῶν παιδίων τὸ φίλτατον, κἂν ἐξήγαγον ἑμαυτὸν κρατηθεὶς ὑπὸ τοῦ πάθους (οἶσθα γὰρ ὅτι θηλὺς εἰμι περὶ τοῦτο πέρα τοῦ δέοντος), νῦν δὲ οὐ λογισμῶ τοῦ πάθους ἐκράτησα, ἀλλ' Ἀνδρόνικος ἀντιπεριήγαγε καὶ πρὸς ταῖς κοιναῖς συμφοραῖς τὸν νοῦν ἔχειν ἐποίησε. καὶ γεγονασί μοι συμφοραὶ παραμυθία τῶν συμφορῶν, πρὸς ἑαυτὰς ἔλκουσαι καὶ πάθει πάθος ἐκκρούουσαι, ὀργὴ συμμιγῆς λύπη τὴν ἐπὶ τῷ παιδίῳ λύπην.

«Al punto che, se dopo l'infelice perdita del più caro dei miei figli, per la quale, sopraffatto dal dolore, mi sarei potuto anche suicidare (sai bene che di fronte alla sventura sono fin troppo debole), riescii comunque a dominare i miei sentimenti, ciò non fu per uno sforzo razionale, ma perché Andronico mi fece cambiar verso e volger la mente alle calamità pubbliche. Così conforto alle mie disgrazie mi sono state altre disgrazie, che attirandomi a sé hanno scacciato dolore con dolore; così alla tristezza per il figlioletto morto ha tenuto dietro una tristezza commista a collera».

Il *topos* consolatorio del λογισμός come ancora di salvezza contro la sopraffazione del dolore appare qui rovesciato: in base a una sorta di principio omeopatico, Sinesio antepone il male pubblico alla sofferenza privata. In una simile accorata confessione della propria fragilità l'epistola sinesiana raggiunge punte di toccante autenticità rivelandosi una vera e propria εἰκὼν ψυχῆς.

Sul piano dell'elocuzione, la sofferenza si riflette in una tendenza all'amplificazione patetica. Interrogative retoriche,<sup>35</sup> anafore,<sup>36</sup> iperboli,<sup>37</sup> asindeti,<sup>38</sup> assecondano l'empito emotivo cui lo scrivente, per sua stessa ammissione, si lascia talvolta andare; si veda *ep.* 130, 23-28, che rievoca i danni prodotti dalle incursioni berbere in Cirenaica:

contro il mio sentimento facendolo un poco smorzare, allora anch'io divenni più arrendevole e mi ripresi»).

35. Sull'interrogazione come espediente patetico, cf. *subl.* 18; [Hermog.], π. μεθ. δεῖν. 10; Aps., *rhet.* 10, 13.

36. Per l'anafora nel discorso patetico si veda ancora *subl.* 21, 1, e, in generale, per le ripetizioni come espediente adatto a chi parla in preda alla passione, cf. Arist., *rhet.* 1408b 11-12.

37. Per l'iperbole come mezzo di amplificazione patetica, cf. Men. *Rhet.* 413, 21-23 R.W.

38. Sull'asindeto come figura dell'*amplificatio*, cf. Aristot. *rhet.* 1413 b 34 e *subl.* 19.

φεῦ τῆς νεότητος ἦν ἀπολωλέκαμεν· φεῦ τῶν καρπῶν οὐδὲ μάτην ἠλπίσαμεν. ἐσπείραμεν τῷ πολεμίῳ πυρί. τοῖς πλείοσιν ἡμῶν τὸ πλουτεῖν ἐν βοσκήμασιν ἦν, ἐν ἀγελαίαις καμήλοις, ἐν ἵπποις φορβάσι· πάντα οἴχεται πάντα ἐλήλαται. αἰσθάνομαι γιγνόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους ἔκφορος, ἀλλὰ συγγνώση.

«Ohimè, la gioventù che abbiamo perduta! Oh, raccolti sperati invano! Abbiamo seminato per il fuoco nemico. Per i più fra noi la ricchezza era nel bestiame, nelle mandrie, nei cavalli allevati sui prati: ora tutto è perduto, è stato portato via! Mi accorgo che mi lascio trasportare dall'angoscia, scusami, ti prego».

Nella tipologia epistolare la lettera può essere accostata al **τύπος σχετλιαστικός** codificato da Ps. Libanio, in cui lo scrivente esprime sofferenza ed afflizione.<sup>39</sup> La denominazione di questo **τύπος** rinvia al lessico grammaticale e retorico: in grammatica **σχετλιασμοί** sono le interiezioni esprimenti dispiacere, come **φεῦ**<sup>40</sup> che troviamo nella nostra lettera, mentre in retorica lo **σχετλιασμός** è fra i **μέρη** dell' **ἐπίλογος** dell'orazione;<sup>41</sup> si tratta della parte finalizzata, nella fattispecie, a suscitare **ἔλεος**<sup>42</sup> negli ascoltatori e quindi di uno dei momenti più patetici del discorso, sicché anche le lettere di questo genere sono caratterizzate da un'accentuata tendenza alla drammatizzazione. Nell'epistola in questione, il *pathos* è affidato alla tropica:<sup>43</sup> a 22 anafora, *parison* e omeoteleuto; a 25-27 asindetico; a 26 l'espressione **πάντα οἴχεται, πάντα ἐλήλαται** presenta anafora, asindetico, omeoteleuto.

Dello stesso genere è *ep.* 89 a Evopzio; Sinesio descrive la sua difficile situazione sia sul versante pubblico che nella vita privata; degna di nota è l'apertura (1-2):

τέως μὲν ἐπράττομεν εὖ. εἰθ' ὥσπερ ρεύματος ἀνθυπενεχθέντος, καὶ τὰ κοινὰ τε λυπεῖ καὶ τὰ ἴδια.

39. Cf. [Lib.], *char. ep.* 31, 11-13 F: **σχετλιαστικὴ δὲ ἦς σχετλιαζόντες τε καὶ ὀδυρόμενοι φαινόμεθα.**

40. Cf. Dion. Thr. 1, 1, 77, 18 Uhlig.

41. Cf. Ernesti, *s.v.*: *pars orationis, qua conquerimur, et commoti sumus ex iniuria vel adversa fortuna.* In ambito latino corrispondente di **σχετλιασμός** è *conquestio* - che Cicerone (*inv.* 1, 98) annovera fra le tre parti costituenti la *conclusio* del discorso - ovvero *commiseratio* (cf. *rhet. ad Her.* 2, 30, 47).

42. Aristot., *rhet.* 1419 b 10 ss., sosteneva che l'**ἐπίλογος** di un discorso dovesse essere composto da quattro sezioni con specifiche finalità: 1) suscitare nell'ascoltatore una disposizione favorevole nei nostri confronti e contraria all'avversario; 2) amplificare e attenuare; 3) suscitare reazioni emotive nell'ascoltatore (i **πάθη**, fra cui appunto l'**ἔλεος**); 4) ricapitolare. Uno schema tripartito dà Apsine, *rhet.* 384, 12 ss. Spengel; cf. anche Cic., *inv.* 1, 106.

43. Cf. Roques 2000, III, 322, n. 7.

«Sin qui siamo vissuti bene. Poi, è stato come un abbattersi su di me d' una valanga di avversità, le vicende pubbliche e le private mi affliggono».

Il ricordo della passata felicità per sottolineare il rovescio della sorte è uno dei *loci* prescritti dalla teoria retorica per suscitare compassione<sup>44</sup> e discende dall'idea, radicata nel pensiero greco, che il mutare della fortuna renda più acerbo il dolore.<sup>45</sup> Anche in questo caso la ricercata drammatizzazione è ottenuta mediante le figure retoriche: a 2 troviamo antitesi e zeugma con il verbo *λυπέω* posto al centro in posizione enfatica; una *parisosi* e un altro zeugma a 5-6 (ὥς ἐφ' ᾧ γε συστρατεύσομαι μεμισθωμένον, οὐκ ἐφ' ᾧ προσεύζομαι). Nella chiusa, poi, l'augurio di buona salute al fratello è condotto attraverso la metafora della buona navigazione (7: σὺ δὲ ἐὰν ἐξ οὐρίας πλήης) che, oltre ad essere proverbiale,<sup>46</sup> richiama l'immagine iniziale (1-2: ὥσπερ ῥεύματος ἀνθυπενεχθέντος) conferendo alla lettera una struttura ad anello.

Fra le figure retoriche, come si vede, prevalgono *parisa*, *isocola*, *antitheta*, *homoioleuta*, funzionali alla simmetria e al parallelismo dei periodi. In ciò Sinesio sembrerebbe disattendere la 'normativa' epistolare, giacché proprio queste figure vengono bandite dall'epistola da Gregorio di Nazianzo; cf. *ep.* 51, 6:

τροπὰς δὲ παραδεξόμεθα μὲν, ὀλίγας δέ, καὶ ταύτας οὐκ ἀναισχύντους. ἀντίθετα δὲ καὶ πάρισα καὶ ἰσόκωλα τοῖς σοφισταῖς ἀπορρίψομεν· εἰ δὲ πού καὶ παραλάβοιμεν, ὥς καταπαίζοντες μᾶλλον τοῦτο ποιήσομεν ἢ σπουδάζοντες.

«Ammetteremo le *figurae*, ma poche e che non siano impudenti. Antitesi, simmetrie e membri paralleli li bandiremo lasciandoli ai sofisti; se in qualche caso dovessimo adottarli lo faremo più a mo' di scherno che prendendoci sul serio».<sup>47</sup>

Invero, non mancano anche in Sinesio strali all'indirizzo dei sofisti, cui egli contesta l'essere schiavi del giudizio dell'uditorio, ossessionati dal

44. Cf. Cic., *inv.* 1, 107; *part. or.* 57; *rbet. ad Her.* 31, 50.

45. E.g. Eur., *Tro.* 639-640.

46. Cf. Soph., *Ai.* 1083; Lib., *ep.* 178 Förster; *CPG* II 408; in proposito, Roques 2000, III, 342, n. 8.

47. Il rifiuto dei *γοργία σχήματα* è conforme alla *ἰσχνότης* che è la cifra stilistica richiesta alla lettera; ancorché Gregorio paia categorico al riguardo, in realtà i procedimenti retorici fanno parte dell'abito mentale dell'epoca da cui Gregorio stesso non è esente; la sua notazione va iscritta piuttosto nello specifico delle critiche che egli non lesina ai cultori di una retorica esibizionistica, tanto ricca di espedienti per colpire gli ascoltatori quanto povera di contenuti, o, peggio ancora, demagogica, mistificatoria ed eretica.

conseguimento del successo e inclini ad asservire la ἀλήθεια alla δόξα.<sup>48</sup> Ove ne avverta il rischio, Sinesio si premura di prendere le distanze dagli espedienti sofisticati; un esempio è *ep.* 148 in cui, dopo una digressione erudita sulla qualità di sale prodotta nel sud della Cirenaica, egli aggiunge (24-27):

ἀλλ'ὄπως μὴ σοφοστικὴν ἀπειροκαλίαν οἰηθῆς τὸ ἐπεξελεθεῖν τῶν ἐπιχωρίων ἀλῶν τῷ διηγήματι· ἤκιστα γὰρ τοῖς ἀγροδιαίτοις ἡμῖν προσιζάνει τὸ φιλότιμον πάθος.

«Non credere che sia per vanità sofistica se mi soffermo a descrivere il sale locale; fra gente rustica come noi non alberga il senso di vanagloria».

Alla φιλοτιμία dei sofisti, Sinesio replica con una *professio humilitatis*, che fa leva sulla metafora, tradizionale, dell'ἀγροικία come garanzia di onestà e morigeratezza.<sup>49</sup> Ma ἀγροικία denota altresì, in un'accezione culturale, una forma di ostinata e irrazionalistica chiusura verso la παιδεία che Sinesio biasima aspramente; nell'ambito di una concezione unitaria del sapere, che coniughi filosofia e retorica, egli auspica un atteggiamento equidistante al contempo dal rifiuto totale della retorica e dal culto, proprio dei sofisti mestieranti, della ψιλὴ ῥητορεία.<sup>50</sup> In *ep.* 154, scritta per accompagnare l'invio ad Irazia del *Dione*, del *De insomniis* e del *De dono*, sottoposti al giudizio della filosofa, Sinesio coglie l'occasione per difendersi dall'accusa mossagli da alcuni detrattori di concedere troppo alla cura formale; cf. *ep.* 154, 2-8:

48. Di tali retori Sinesio offre un espressionistico ritratto in *Dione* 12 (ma vd. anche lo scambio epistolare con Pilemene, dedito alla pratica forense, e in particolare *ep.* 101, 51-59).

49. Cf. Dover 1974, 113. Anche questo è un punto di contatto con Gregorio che, dovendo difendersi dall'accusa di asocialità e di rusticità, mostra come questi presunti difetti siano in realtà da ascrivere alla sua indole incline alla meditazione e aliena a ogni forma di esibizionismo; così, in *ep.* 114, egli replica al bonario rimprovero di un amico (114, 1: ἐπειδὴ μοι τὴν σιωπὴν ἐγκαλεῖς καὶ τὴν ἀγροικίαν, ὃ λάλε καὶ ἀστικέ, φέρε σοι διαμυθολογήσω μῦθον οὐκ ἄμουσον) raccontando un μῦθος avente a protagonisti da una parte le socievoli rondini, che vendono il loro canto a buon mercato rischiando di riuscire per gli uomini perfino esasperanti, dall'altra i cigni, che riservano la loro melodia soltanto a coloro che la ricercano e sono in grado di apprezzarla. La suggestiva immagine del cigno che intona il proprio canto lontano dal consesso umano, librando le ali al soffio dello zefiro (*ep.* 114, 4), è assimilabile a quella del poeta/retore del *Dione* di Sinesio, che umile e fiero al contempo dichiara di «cantare da solo» (*Dio* 12, 47-50): ἐγὼ δὲ ἐπ' ἑμαυτοῦ γὰρ ᾄδω, καὶ ταῖσδε ταῖς κυπαρίττοις προσάδω, ὕδωρ δὲ τοῦτ' ἐμὴ διόπτρον δρόμον οὐ μεμετρημένον, οὐδὲ πρὸς κλεψύδραν ταμειούμενον, ὃ τις ἂν καὶ ὑπηρέτης μεταγωγῆς δημόσιος («Io invece canto per me solo, mi rivolgo a questi miei cipressi, mentre l'acqua di qui corre il suo rapido corso, senza che lo si misuri e regoli con la clessidra, come potrebbe soppesarlo un pubblico impiegato a ciò addetto»).

50. Cf. *Dio.* 4, 25 ss cf. Brancacci 1985, 160 ss. e, in part. 165. Cf., inoltre, Garzya 1985, 223-241.

καὶ γὰρ τῶν ἐν λευκοῖς ἔνιοι τρίβωσι καὶ τῶν ἐν φαιοῖς ἔφασάν με παρανομεῖν εἰς φιλοσοφίαν, ἐπαίοντα κάλλους ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμοῦ καὶ περὶ Ὀμήρου τι λέγειν ἀξιούντα καὶ περὶ τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων ὡς δὴ τὸν φιλόσοφον μισολόγον εἶναι προσήκειν καὶ μόνον περιεργάζεσθαι τὰ δαιμόνια πράγματα.

«Alcuni, sia di coloro che indossano il mantello bianco sia di coloro che indossano il nero hanno affermato che io non ho tenuto fede alla filosofia per aver ricercato la bellezza e l'armonia dello stile e per aver detto qualcosa di Omero e delle figure retoriche. Essi pretendono che il filosofo debba odiare la letteratura e occuparsi solo delle cose divine».

La fiducia nel λόγος come mezzo di comprensione razionale della realtà e come fondamentale strumento educativo si riflette nell'importanza riconosciuta al possesso di una solida cultura e alla capacità di padroneggiare la parola in tutte le sue forme. Sinesio può così rivendicare la dignità del *labor limae* come esercizio delle facoltà razionali finalizzato alla conquista di una lingua che sia capace di esprimere adeguatamente il pensiero.<sup>51</sup> L'elaborazione retorica, lungi dall'essere fine a se stessa, è sempre strettamente funzionale a un intento comunicativo; essa non costituisce un vincolo, un limite alla libertà di parola, bensì un'ineguagliabile occasione di ampliamento delle potenzialità espressive.

51. Cf. *Dio.* 8, 24-27: καὶ γὰρ τὸ κρῖναι καὶ συνθεῖναι λόγον ἢ ποιήσιν, οὐκ ἔξω νοῦ· καὶ τὸ λέξιν καθήραί τε καὶ ἀποσμιλεῦσαι, καὶ τὸ κεφάλαιον ἐξευρεῖν τε καὶ τάξει, καὶ ἑτέρου τάξαντος αὐτὸν ἐπιγνώσει, πῶς ταῦτα καὶ ἀσπουδάστα παίγνια; («Ché valutare o comporre uno scritto, di prosa o di poesia, non cade fuori dall'attività della ragione; né si potrebbero ritenere giochi insignificanti quelli del polire e rifinire la dizione, del ricercare e ben disporre l'argomento centrale, del riconoscere da sé la disposizione altrui»).

## Bibliografia

- Brancacci 1985 = A. Brancacci, *RHETORIKE PHILOSOPHOUSA. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli.
- Burzacchini 2012 = G. Burzacchini, *Citazioni dotte come espediente retorico nell'Epistola 130 Garzya-Roques di Sinesio*, in U. Criscuolo (a c.), *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme*, Convegno Internazionale, Napoli 27-29 ottobre 2011, Napoli, 157-168.
- Celentano 1990 = M. S. Celentano, *L'epistola laconica: dalla concisione esemplare all'esiguità iperbolica*, in A. Pennacini (a c.), *Retorica della comunicazione nelle letterature classiche*, Bologna, 109-129.
- Dover 1974 = K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- Garzya 1968 = A. Garzya, *Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico*, «Maia», n.s. 20, 301-320.
- Garzya 1972 = A. Garzya, *Il Dione di Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV sec. d.C.*, in «Rivista Italiana di Filologia Classica» 100, 32-45.
- Garzya 1985 = A. Garzya, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli, 115-148.
- Garzya 1997<sup>1</sup> = A. Garzya, *Una testimonianza fra due mondi: Sinesio di Cirene*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura. Saggi sulla civiltà letteraria tardo antica e bizantina con una giunta sulla tradizione degli studi classici*, Napoli, 179-188.
- Garzya 1997<sup>2</sup> = A. Garzya, *Osservazioni sull'epistola 140 di Sinesio*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, Napoli, 189-197.
- Garzya 1997<sup>3</sup> = A. Garzya, *Sinesio e Andronico*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, Napoli, 199-207.
- Gorce 1925 = D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV et V siècles*, Paris 1925.
- Iovine 2012 = A. Iovine, *Specimina epistolari consolatori*, in U. Criscuolo (a c.), *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme* (vd. *supra*, s. v. Burzacchini 2012) Napoli, 271-295.
- Iovine 2014<sup>1</sup> = A. Iovine, *Epistolografia e specimina epistolari tardoantichi*, in AA. VV., *Dalla civiltà classica all'umanesimo. Studi dei Dottori di Ricerca del Dipartimento di Studi Umanistici*, Napoli, 105-145.
- Iovine 2014<sup>2</sup> = A. Iovine, *Sul μέτρον ἐπιστολικόν di Gregorio di Nazianzo*, «Κοινωνία» 38, 249-264.
- Karlsson 1962 = G. Karlsson, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*, Uppsala.
- Mc Guire 1960 = M. R. P. Mc Guire, *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity*, «The Classical World» 56 3, 184-185 e 199-200.
- Pernot 1986 = L. Pernot, *Les topoi de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur*, «Revue des Études Grecques» 99, 33-53.
- Pizzone 2006 = A. Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano.
- Roques 2000 = A. Garzya-D. Roques (edd.), *Synésios de Cyrène, Correspondance*, texte établi par A. Garzya, traduit et commenté par D. Roques, tome II (lettres I-LXIII) et tome III (lettres LXIV-CLVI), Paris.



## CONCLUSIONI

### 1. GIULIO MASSIMILLA

Il Convegno ha inteso offrire un'occasione per discutere i vari aspetti dell'opera di Sinesio di Cirene attraverso differenti chiavi di ricerca.

L'intervento introduttivo di Ugo Criscuolo (*Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene*) ha impostato un tema essenziale del Convegno, cioè il carattere multiforme e problematico della figura intellettuale di Sinesio. In lui si ravvisa un continuo bilanciamento fra platonismo cristiano e cristianesimo platonico. Se da un lato egli era già cristiano all'epoca della sua missione costantinopolitana, dall'altro sino alla fine fu restio ad accogliere la dottrina della resurrezione della carne nella sua accezione vulgata. L'elemento essenziale che, secondo Sinesio, accomuna i cristiani e i pagani è l'esemplarità della παιδεία, che induce a respingere i θρυλλούμενα δόγματα (*Epist.* 105).

Proprio sulla centralità della παιδεία si è soffermato Juan Antonio López Férez (*El léxico de la educación en Sinesio*), che ha proposto un'accurata analisi dei passi sinesiani nei quali vengono utilizzati vocaboli imparentati con διδάσκω, παιδαγωγός, παιδεία-παιδεύω, μανθάνω.

Claudio Moreschini (*La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino*) ha rivolto la sua attenzione alla concezione del πνεῦμα nel Περὶ ἔνυπνίων di Sinesio e nelle opere di Marsilio Ficino. Secondo Sinesio, il πνεῦμα è materialmente una guaina che racchiude l'anima, difendendola dal contatto diretto con il corpo: quando l'anima risale verso le sfere celesti, porta con sé il πνεῦμα (se questo è rimasto puro) e lo restituisce alle sfere celesti, o altrimenti (se si è insozzato) lo lascia sulla terra sotto forma di εἶδωλον. Invece nella *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino il πνεῦμα/spiritus è considerato qualcosa di immateriale e viene concepito come il veicolo attraverso il quale l'anima ha raggiunto la terra e la lascerà dopo il Giudizio Universale. La ripresa della dottrina del πνεῦμα nella *Theologia Platonica* non presuppone ancora una conoscenza diretta di Sinesio, che affiora solo in successive opere di Marsilio Ficino e culmina nella traduzione del Περὶ ἔνυπνίων.

Gabriele Burzacchini (*Vita quotidiana e memoria letteraria nell'Epistola 148 Garzya-Roques di Sinesio*) ha sviluppato una lettura critica dell'*Epistola* in questione, che rielabora l'antico ideale di una vita autosufficiente ed è ricca di

richiami ai classici (Omero, Erodoto, Platone fra gli altri). Soprattutto nella chiusa Sinesio intreccia, non senza ironia, i riferimenti all'attualità con i ricordi letterari.

L'intervento di Giuseppe Zanetto (*Le citazioni dei classici nelle Epistole di Sinesio*) ha messo in luce l'apporto fornito dalle *Epistole* sinesiane alla nostra conoscenza di vari passi dei poeti arcaici, quali Saffo, Alceo, Teognide e Solone. Sono soprattutto notevoli i riferimenti ad Archiloco, fra i quali spicca la citazione del celebre fr. 2 W. (ἐν δορὶ μὲν μοι μάζα κτλ.).

Giuseppe Lozza (*Tracce plutarchee in Sinesio*) ha rilevato che l'interesse di Sinesio per Plutarco dovette fondarsi su un senso di affinità sia spirituale sia sociale. Sinesio, pur non citando mai Plutarco per nome, si richiamò spesso alle sue opere, con una particolare predilezione per i *Moralia*. Riprese plutarchee si ravvisano nelle *Epistole* e soprattutto negli *Αἰγύπτιοι λόγοι* (ovvero *Περὶ προνοίας*). Molto fruttuosa si rivela la comparazione tra quest'ultimo scritto e il *De Iside et Osiride* di Plutarco, dalla quale emergono non solo consonanze, ma anche significative differenze.

Proprio sugli *Αἰγύπτιοι λόγοι* si è incentrato l'intervento di Helmut Seng (*Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen. Philosophische Reminiszenzen in De providentia 1, 1*). Nell'introduzione all'opera Sinesio si rifà a Platone, a Empedocle e alla tradizione caldaica, con specifica attenzione per l'esegesi degli oracoli. Il suo impiego dei motivi filosofici si rivela libero e creativo.

Onofrio Vox (*Sull'Inno IX di Sinesio*) ha proposto una lettura critica dell'*Inno* in questione, che ha valore programmatico e funge da introduzione all'intera raccolta. Nei vv. 1-51 Sinesio esprime la sua intenzione di intraprendere una composizione poetica di nuovo tipo. Specificamente nei vv. 1-15 egli dichiara di volere superare la poesia di stampo anacreontico e lesbio, in favore della poesia dorica: così facendo, Sinesio mette in atto il procedimento retorico della *μετάφρασις*, che qui assume l'aspetto di una *μεταποίησις*. Con una vena di ironia, questa presa di posizione produce di fatto un ossimoro, in quanto l'*Inno IX* si presenta come una lunga *Anacreontica* in dialetto dorico.

Sugli *Inni* si è concentrato pure Idalgo Baldi (*Νόμος e Ἀρμογὰ: una proposta interpretativa per gli incipit degli Inni 6 e 7*), che ha preso in esame il lessico musicale impiegato da Sinesio all'inizio dei due carmi in questione, anche alla luce del confronto con l'*Epistola* 148. L'uso del verbo *στάσω* nel v. 3 dell'*Inno 7* suggerisce che gli *Inni* 6, 7 e 8 venissero cantati.

Gli *Inni* sono stati anche l'oggetto dell'intervento di Maria Carmen De Vita (*Cosmologia e retorica negli Inni di Sinesio: l'immagine della choreia astrale*). La poesia sinesiana ha un carattere non solo religioso, ma anche cosmologico. In questo senso ha particolare rilievo l'immagine della danza degli astri, nella quale si intersecano letteratura, filosofia e retorica. In ambito filosofico, vi si riconosce soprattutto l'influsso del pitagorismo, del platonismo e del neoplatonismo.

Giuseppina Matino (*Configurazione linguistica e conformazione letteraria nelle lettere di Sinesio*) ha ravvisato nelle *Epistole* sinesiane la doppia natura di prodotti

letterari e di documenti storici. Le lettere sono caratterizzate da una spiccata fluidità linguistica ed espressiva, in bilico fra innovazione e conservazione, che è stata ulteriormente acuita dalle incertezze dei successivi editori e antologisti. Resta comunque assodato l'intento sinesiano di contemperare, anche per questa via, la mimesi letteraria con la colloquialità.

Muovendosi ancora nell'ambito delle *Epistole*, Anna Tiziana Drago (*Forme di memoria letteraria e strategie allusive in Sinesio*) ha proposto un sondaggio sui riferimenti al dramma classico in esse riconoscibili. Le *Epistole* contengono sia citazioni più o meno fedeli sia semplici richiami a passi tragici, talora veicolati da fonti intermedie o interpretabili piuttosto come riecheggiamenti di *cliché* letterari. Il tragediografo prevalente è Euripide, ma non mancano Eschilo, Sofocle e alcuni trimetri adespoti.

Infine anche Assunta Iovine (*Tracce di teorie epistolografiche in Sinesio*) ha rivolto la sua attenzione alle *Epistole* sinesiane, per verificare quale concreta realizzazione vi trovino caratteri quali la *συντομία*, la *χάρις*, la *χρεία*, l'*ἡδονή*, la *παιδιά*, lo *σχετλιασμός* e la necessaria elaborazione retorica.

In sintesi, la varietà e la ricchezza delle tematiche affrontate e degli approcci di ricerca adottati negli interventi di questo Convegno hanno reso piena giustizia al carattere composito della personalità culturale di Sinesio, che si muove tra letteratura e religione, tra filosofia e retorica.

## 2. MARIO LAMAGNA

Il puntuale esame delle relazioni condotto da Giulio Massimilla mi consente un po' di libertà in questo bilancio, e favorisce l'enucleazione di alcuni spunti tematici che sono emersi con particolare forza in queste due giornate di lavori. Alla luce dei contributi proposti, infatti, mi sembra che la figura di Sinesio risalti come straordinario mediatore culturale del suo tempo, e che in ambiti diversi il nostro autore si contraddistingua per un approccio globale, in cui religione, filosofia, letteratura e retorica forniscono tutte insieme e in un'ottica multidisciplinare le risposte alle sfide proposte da un'età difficile e ricca di cambiamenti.

Consideriamo in primo luogo la prospettiva religiosa: qui il confronto fra fede cristiana e impianto filosofico improntato al neoplatonismo è particolarmente fecondo, e se per alcuni temi il sapiente neoplatonico sembra dominare, come a proposito della dottrina del pneuma-veicolo dell'anima, per la quale Claudio Moreschini ha ben messo in risalto il contributo sinesiano al pensiero di Marsilio Ficino, da vescovo e da cristiano Sinesio si trova a confrontarsi con dibattiti scottanti tutt'altro che conclusi ai suoi tempi. La relazione di Ugo Criscuolo coglie bene i debiti che la teologia sinesiana contrae nei confronti di Porfirio e dell'origenismo, e l'urgenza di questioni di materia cristologica (la resurrezione corporale del Cristo, la natura trinitaria di Dio), che

fanno del nostro vescovo una personalità complessa e in ultima analisi non riducibile alla formuletta per cui egli sarebbe poco più che un filosofo prestato alla carriera ecclesiastica. Naturalmente, per alcune complesse questioni dottrinarie è la lunga tradizione neoplatonica che gli consente di fornire risposte plausibili, come Giuseppe Lozza, in uno studio che dimostra la presenza a pieno titolo di Plutarco nel mondo culturale sinesiano, ha evidenziato a proposito dell'origine divina del male: il male può fornire un suo contributo al lavoro della Provvidenza, e d'altra parte chi lo compie lo sceglie volontariamente, finendo per scagionare completamente la divinità. Il confronto con Plutarco, che si fonda invece sulla demonologia di Senocrate e rifiuta la possibilità che siano gli dèi a dare il male agli uomini, chiarisce l'entità del cammino percorso dal neoplatonismo cristiano.

Anche l'importanza del ruolo politico di Sinesio è apparsa con evidenza. Molte delle pagine del suo epistolario, citate in tutti i contributi, fanno riferimento a una situazione sociale difficile: Cirene è vessata da carestie, incursioni di barbari predatori e da esattori delle imposte che sollecitano tributi a cui è impossibile far fronte. Il lavoro di Helmut Seng sui *Discorsi Egizi* ci mostra come, anche in questo caso, motivi filosofici antichi, recuperati dall'opera di Empedocle, di Platone e dagli *Oracoli Caldaici*, siano riutilizzati in modo libero e creativo, e rispondano a intenti strettamente politici in origine estranei ad essi: Osiride è presentato come modello di buon sovrano, *alter ego* del prefetto del pretorio Aureliano, e Sinesio pone qui in risalto l'urgenza di una riduzione della pressione fiscale sotto la finzione del romanzo.

Sul versante più propriamente letterario, possiamo riconoscere al Cireneo un'importante funzione di cerniera. Egli si erge a custode della tradizione culturale antica presso i suoi contemporanei, come ha qui efficacemente dimostrato Gabriele Burzacchini. La sua analisi dell'epistola 148 ci mostra come Sinesio vagheggi la società rurale come luogo di attuazione dell'età dell'oro, attingendo al vaticinio di Tiresia ad Odisseo nell'*Odissea*. Ma la citazione dell'opera poetica si attualizza nell'esperienza concreta dell'uomo che vive nel Tardoantico: alla profezia di Tiresia, per cui Odisseo avrebbe finito per incontrare uomini ignari di navigazione, Sinesio può aggiungere il ricordo di una sua esperienza di vita, la meraviglia di vedere il mare per la prima volta. L'impiego nell'epistolario di versi tratti da Omero, Saffo, Alceo, Archiloco, qui affrontato da Giuseppe Zanetto, ci rimanda non solo alla capacità di riusare versi antichi in situazioni nuove, ma anche, grazie alla conoscenza del contesto in cui quei versi furono in origine pronunciati, e che lascia supporre ancora una lettura diretta della poesia lirica, al recupero della *Stimmung* originale dei frammenti. Antico e moderno dialogano insieme nelle lettere del vescovo, forse in un momento culturale particolarmente favorevole al recupero del classico. Il debito dell'epistolario sinesiano nei confronti della tragedia, e significativamente dei *Persiani* di Eschilo, che ben si prestavano a una ripresa in chiave antibarbara, è stato posto felicemente in risalto dall'intervento di Tiziana Drago.

La peculiarità e la ricchezza del connubio fra antico e moderno emerge bene anche negli studi di carattere più spiccatamente linguistico: l'analisi della lingua di Sinesio proposta da Giuseppina Matino dimostra la capacità del Cireneo di mediare costantemente fra un registro linguistico alto, ispirato da Platone, ed espressioni contemporanee, che ottengono l'effetto di abbassare i toni dello stile. Il lessico adoperato da Sinesio risulta così, come acutamente osservato dalla Matino, frutto di intermediazione fra l'esperienza letteraria degli studi e la situazione concreta in cui la sua prosa si sviluppa, dando origine a forme varie ed elaborate. Un bell'esempio di cosa questo possa voler dire in un ambito semantico definito, quello del lessico dell'educazione, è fornito dal capillare lavoro di Juan Antonio López Férez, dove il vescovo dimostra grande abilità nella scelta dei termini, capacità di rinnovarne la semantica e di creare egli stesso neoformazioni (αὐτοδιδάσκομαι, δημοδιδάσκαλος, ἡμιπαίδευτος).

I lavori dedicati agli *Inni* rivelano anche in Sinesio il gusto tipicamente tardoantico per il meticcio delle forme poetiche, per la *Kreuzung der Gattungen*: se Maria Carmen De Vita può identificare nell'inno 1 un motivo, quello della danza degli astri, di chiara ispirazione neoplatonica all'interno di un testo che vuole essere religioso, deve riconoscerci una finalità di arricchimento di valore quasi retorico. Idalgo Baldi, che nel lessico degli *incipit* degli inni 6 e 7 riconosce l'allusione camuffata e metapoetica a competenze tecniche proprie del canto, ipotizza che gli *Inni* sinesiani fossero stati in realtà scritti per il canto. Infine Onofrio Vox, che si concentra sull'inno 9, presenta quello che è forse l'esempio più chiaro di mediazione fra antico e moderno. Nel distaccarsi da modelli più frivoli come Anacreonte e Saffo, per abbracciare una forma di poesia più severa, Sinesio non rifiuta del tutto la poesia leggera antica, come fa, per esempio, Gregorio Nazianzeno, ma imita i modelli rifiutati nel cantarli con uno scopo differente, e ottiene accenti nuovi ponendoli in relazione fra loro. Anche in questa operazione, ovviamente, poesia e retorica collaborano l'una accanto all'altra, e l'una e l'altra si nutrono della formazione filosofica.

Per tutti questi motivi, non saprei concludere meglio che con una citazione dallo stesso Sinesio, presentata nel bel lavoro di Assunta Iovine. Alla ricerca di modelli prescrittivi nelle *Epistole*, la Iovine riconosce nei toni delle lettere del vescovo di Cirene un'affascinante mescolanza di serietà e giocosità, di futile e di filosofico, con la retorica che sostiene ed evidenzia i momenti in cui il serio prende il sopravvento. La presenza massiccia di tropi ribalta, ancora una volta, il modello antigorgiano di Gregorio Nazianzeno, e mette fianco a fianco la filosofica fiducia nel Logos e la dignità della ripulitura retorica del testo. Come Sinesio scrive alla maestra Ipazia a proposito di alcuni suoi detrattori nell'epistola 154, essi «hanno affermato che io non ho tenuto fede alla filosofia per aver ricercato la bellezza e l'armonia dello stile e per aver detto qualcosa di Omero e delle figure retoriche. Essi pretendono che il filosofo debba odiare la letteratura e occuparsi solo delle cose divine». È il rifiuto di tale pretesa che fa

del nostro autore il ponte capace di mettere in comunicazione fra loro ambiti culturali diversi in tempi tanto difficili.

## BIBLIOGRAFIA\*

### A. EDIZIONI E TRADUZIONI DEI TESTI SINESIANI

#### Edizioni

- Synesius, Opera omnia, Patrologia Graeca*, 66. Ed. J. B. Migne, Parisiis 1864.  
*Epistolographi Graeci*. Recensuit R. Hercher, Parisiis 1873 (rist. Amsterdam 1965).  
*Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*. N. Terzaghi recensuit, I-II, Romae 1939-1944 (1949<sup>2</sup>).  
*Synésios de Cyrène, Hymnes*. Texte établi et traduit par Chr. Lacombrade, Paris 1978.  
*Synesii Cyrenensis Epistolae*. A. Garzya recensuit, Roma 1979.  
*Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*. A c. di A. Garzya, Torino 1989.  
*Synésios von Kyrene, Hymnen*, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Gruber-H. Strohm, Heidelberg 1991.  
*Synésios de Cyrène, Correspondance*, II (*Lettres* I-LXIII)-III (*Lettres* LXIV-CLVI). Texte établi par A. Garzya, traduit et commenté par D. Roques, Paris 2000.  
*Synésios de Cyrène, Opuscules*. Texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat, I-III, Paris 2004-2008.  
*Synesios von Kyrene, Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*. Herausgegeben von M. H., eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Hose-W. Bernard-F. Feder-M. Schuol, Tübingen 2012.

#### Traduzioni e commenti

- The Letters of Synesius of Cyrene*. Translation into English with Introduction and Notes by A. Fitzgerald, London 1926.  
Nicolosi, S., *Il De Providentia di Sinesio di Cirene*. Studio critico e traduzione, Padova 1959.  
*Sinesio di Cirene, Inni*. Introduzione, traduzione e note di A. Dell'Era, Roma 1968.  
*Sinesio di Cirene, I sogni*. Introduzione, traduzione e commento di D. Susanetti, Bari 1992.  
*Sinesio de Cirene, Cartas*, introducción, traducción y notas de F. A. García Romero, Madrid 1995.

### B. STUDI

- Abbate, M., *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008.

\* A cura di Valentina Caruso.

- Adamson, P., *Plotinus on Astrology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 34 (2008) 265-291.
- Agosti, G., *L'epica biblica greca nell'età tardoantica. Autori e lettori nel IV e V secolo*, in F. Stella (ed.), *Atti del Congresso Internazionale "La Scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica"* (Firenze, 25-28 giugno 1997), Firenze 2001, 67-104.
- Agosti, G., *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, «Cristianesimo nella Storia» 31 (2009) 313-335.
- Agosti, G., *Greek Poetry*, in S. F. Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2013, 361-404.
- Alesse, F., *L'Epinomide e la Stoa*, in F. Alesse-F. Ferrari-M. C. Dalfino (a c. di), *Epinomide: studi sull'opera e sulla sua ricezione*, Napoli 2012, 201-233.
- Allen, M. J. B., *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Berkeley-Los Angeles 1981.
- Allen, M. J. B., *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary, Its Sources and Genres*, Berkeley-Los Angeles-London 1984.
- Allen, M. J. B., *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley-Los Angeles Oxford 1989.
- Allen, P.-Neil, B. (eds.), *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden-Boston 2013.
- Aloni, A., *Le Muse di Archiloco*, Copenhagen 1981.
- Aloni, A. (a c. di), *Saffo, Frammenti*, Firenze 1997.
- Anderson, G., *The Pēpaideuēnos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 33.1, Berlin-New York 1989, 79-208.
- Arnould, D., *Archiloque et le vin d'Ismaros (Fr. 2 Diehl = 2 West = 7 Lasserre-Bonnard)*, «Revue de Philologie» 54 (1980) 284-294.
- Arrighetti, G. (a c. di), *Esiodo, Opere*, Torino 1998.
- Asmus, J. R., *Synesius und Dio Chrysostomus*, «Byzantinische Zeitschrift» 9 (1900) 85-151.
- Aujoulat, N., *Les avatars de la phantasia dans le traité des songes de Synésios de Cyrène I*, «Κοινωνία» 7/2 (1983) 157-177.
- Aujoulat, N., *Les avatars de la phantasia dans le traité des songes de Synésios de Cyrène. II*, «Κοινωνία» 8/1 (1984) 33-55.
- Aujoulat, N., *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden 1986.
- Baldi, I., *Ordine o disordine negli Inni di Sinesio?*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene* cit., 144-163.
- Baldi, I., *Gli inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, Berlin-Boston 2012.
- Baltzly, D., *The Virtues and Becoming Like God: Alcinous to Proclus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 26 (2004) 297-321.
- Banev, K., *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford 2015.
- Barigazzi, A., *Il Faetonte e il Bellerofonte di Euripide in un passo di Plutarco*, «Prometheus» 16 (1990) 107-108.
- Barkhuizen, J. H., *Synesius of Cyrene, Hymn. 8: A Perspective on His Poetic Art*, in J. Den Boeft-A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden-New York-Köln 1993, 263-271.
- Barnes, T. D., *Synesius in Constantinople*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 27 (1986) 93-112.



- Barnes, T. D., *When did Synesius become Bishop of Ptolemais?*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 27 (1986) 325-329.
- Baudy, G., *Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 n.C.*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 32 (1995) 47-82.
- Beatrice, P. F., *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Roma 1988, 107-129.
- Becker, J., *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1991.
- Beierwaltes, W., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Trad. it. di N. Scotti, introd. di G. Reale, Milano 1988 (1990<sup>2</sup>) (ed. orig.: *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965).
- Beierwaltes, W., *Sulla storia della problematica della preghiera filosofica*, in Id., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, cit., 421-425.
- Belayche, N., *Deus deum ... summorum maximus (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period*, in S. Mitchell-P. Van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 141-166.
- Bos, A. P., *'Aristotelian' and 'Platonic' Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism*, «Vigiliae Christianae» 56 (2002) 273-291.
- Brancacci, A., *RHETORIKE PHILOSOPHOUSA. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985.
- Bregman, J., *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- Bregman, J., *Synesius, the Hermetica and Gnosis*, in Wallis-Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, 85-98.
- Brioso Sánchez, M., *Estoicos y Anacreónticas*, «Emerita» 38 (1970) 311-324.
- Broggini, M., *Sinesio di Cirene, Inno 9, 1-15: una proposta di esegesi*, «Acme» 52 (1998) 213-220.
- Browning, R. B., *Homer in Byzantium*, «Viator» 8 (1975) 15-33 (=Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977 [VR], XVII).
- Burzacchini, G., *Citazioni dotte come espediente retorico nell'Epistola 130 Garzya-Roques di Sinesio*, in U. Criscuolo (a c. di), *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme*, Napoli 2012 (Atti del Convegno Internazionale, Napoli 27-29 ottobre 2011), 157-168.
- Caltabiano, M., *Litterarum lumen: ambienti culturali e libri tra il 4. e il 5. secolo*, Roma 1996.
- Calvet-Sébasti, M. A., *La rencontre de l'épistolier et du poète tragique dans les correspondances grecques des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, in L. Nadjo-E. Gavoille (edd.) *Epistulae antiquae II Louvain-Paris 2002 (Actes du II colloque International Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens, Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000)*, 298-309.
- Cameron, A.-Long, J., with a contribution by L. Sherry *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993.
- Canfora, L. (ed.), *Ateneo, I Deipnosofisti: i dotti a banchetto*. Introd. di C. Jacob, Libro XIV, tradotto e commentato da L. Citelli, Roma 2001.
- Casadio, V., *Note all'Etymologicum Genuinum*, «Museum Criticum» 10-12 (1975-1977) 307-311.
- Castelli, C., *Escilo, Sofocle, Euripide nella tradizione tecnico-retorica*, «Aevum» 64 (1990) 33-45.
- Castelli, C., *Μήτηρ σοφιστῶν. La tragedia nei trattati greci di retorica*, Milano 2000.
- Cavalcanti, E., *Alcune annotazioni su Sinesio di Cirene*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 5 (1969) 122-133.

- Cavallo, G., *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002 (già in *Tradizione dei classici. Trasformazioni della cultura*, in A. Giardina [a c. di], *Società romana e impero tardoantico*, IV, *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari 1986, 83-172, con note a 246-271).
- Celentano, M. S., *L'epistola laconica: dalla concisione esemplare all'esiguità iperbolica*, in A. Pennacini (a c. di), *Retorica della comunicazione nelle letterature classiche*, Bologna 1990, 109-129.
- Chaquwick, H., *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «Harvard Theological Review» 41 (1948) 83-102.
- Christ, W.-Paranikas, M. (eds.), *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig 1871.
- Clark, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- Clarke, M. L., *Higher Education in the Ancient World*, London 1971.
- Collard, C.-Cropp, M. J.-Lee, K. H. (edd.), *Euripides, Selected Fragmentary Plays*, I, Warminster 1995.
- Comotti, G., *La musica greca*, in R. Ballerio (ed.), *Plutarco, La musica*, Milano 2000, I-LXI.
- Conca, F., *Euripide a Bisanzio*, in C. Barone (a c. di), *Atti del XV e XVI Congresso internazionale di studi sul dramma antico (Siracusa 1995 e 1997)*, Padova 2002, 43-61.
- Copenhaver, B. P., *Iamblichus, Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in J. Hankins-J. Monfasani-Fr. Purnell Jr. (edd.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton-New York 1987, 441-455.
- Corsini, E., *Ideologia e retorica negli Inni di Sinesio*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*, Messina 1984, 351-377.
- Costanza, S., *La scelta della vita nel carme 1, 2, 10 di Gregorio di Nazianzo. La Priamel dei valori e delle professioni e il topos ἄλλοι μὲν - ἐγὼ δέ*, in E. Livrea-G. A. Privitera (a c. di) *Studi in onore di Anthos Ardiszoni*, I, Roma 1978, 223-280.
- Costanza, S., *Gregorio di Nazianzo e l'attività letteraria*, in *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di Filippo Maria Pontani*, Padova 1984, 219-242.
- Costanza, S., *Antitesi tra poesia mitologica e filosofica e poesia teologica della verità nei poeti cristiani*, in Id. (a c. di), *Poesia epica greca e latina*, Soveria Mannelli 1988, 207-223.
- Coulter, J. A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the later Neoplatonists*, Leiden 1976.
- Courcelle, P., *Les sages de Porphyre et les 'viri novi' d'Arnobe*, «Revue des Études Latines» 31 (1953) 257-271.
- Crawford, W. S., *Synesius the Hellene*, London 1901.
- Crimi, C. U., *Le anacreontee di Gregorio Nazianzeno: tra metrica e tradizione manoscritta*, in F. Conca (a c. di), *Byzantina Mediolanensia*, Soveria Mannelli 1996 (Atti del V Congresso Nazionale di Studi Bizantini), 117-125.
- Criscuolo, U., *Sull'Inno sesto di Sinesio di Cirene*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n. s. 44 (1991) 45-53.
- Criscuolo, U., *Aspetti della mimesi in Libanio. I tragici e Platone*, in F. Conca-R. Maisano (a c. di), *La mimesi bizantina*, Napoli 1998 (Atti della quarta Giornata di studi bizantini, Milano 16-17 maggio 1996), 11-39.
- Criscuolo, U., *Esegesi della 'biga' di Fedro 246a ss. fra medio e neoplatonismo*, in G. Abbamonte-F. Conti Bizzarro-L. Spina (a c. di), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli 2004, 85-104.

- Criscuolo, U., *Interferenze fra neoplatonismo e teologia cristiana nel Tardoantico*, in I. Gualandri-F. Conca-R. Passarella (a c. di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, pp. 17-46.
- Criscuolo, U., *Marginalia Synesiana: gli Hymni e i Carmina arcana di Gregorio di Nazianzo*, in «Paideia» 65 (2010), 381-392.
- Criscuolo, U., *Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 164-182.
- Criscuolo, U., *Sinesio e i θρυλλούμενα δόγματα*, in A. Gostoli-R. Velardi (a c. di), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Pisa-Roma 2014, 371-377.
- Criscuolo, U., *Mimesi tragica in Libanio*, «Revue des études tardo-antiques» 4 (2014-2015) Suppl. 3, 229-242.
- Crouzel, H., *Les critiques adressés par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corpus resuscité*, «Gregorianum» 53 (1972) 679-716.
- Culianu, I. P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983.
- Couliano, I. P., *Éros et magie à la Renaissance*, Paris 1984.
- Cvetkovic, V., *From Adamantius to Centaur. St Methodius of Olympus' Critique of Origen*, in S. Kaczmarek-H. Pietras-A. Dziadowiec (edd.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*, Leuven 2011, 791-802.
- D'Alfonso, F., *La χορεία astrale in un passo del Fedro platonico*, «Helikon» 33-34 (1993-1994) 453-457.
- D'Ancona Costa, C., *"To bring back the divine in us to the divine in the all". Vita Plotini 2, 26-27 once again*, in Th. Kobusch, M. Erler et alii (edd.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München-Leipzig 2002 (Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg), 517-565.
- Davis, St., *The Early Coptic Papacy: the Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity*, Cairo-New York 2004.
- Davison, J. A., *Archilochus fr. 2 Diebl*, «Classical Review» 74 (1960) 1-4.
- De Martino, F.-Vox, O. (a c. di), *Lirica greca*, I-III, Bari 1996.
- De Vita, M. C., *'Generare nella bellezza': l'estetica del processo demiurgico in Giamblico e in Giuliano Imperatore*, «Κοινωνία» 37 (2013) 61-78.
- Declerck, J., *Téophile d'Alexandrie contre Origène: nouveaux fragments de l'Epistula Synodalis Prima (CPG 2595)*, «Byzantion» 54 (1984) 495-507.
- Del Grande, C., *Composizione musiva in Sinesio*, «Byzantion» 33 (1963) 317-323.
- Delatte, A., *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Paris 1955.
- Demandt, A., rec. a Schmitt, *Die Bekehrung*, cit., «Byzantinische Zeitschrift» 97 (2004) 250-252.
- Demoen, K., *The Attitude Towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen*, in den Boeft-Hilhorst, *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, cit. s.v. Barkhuizen, J.H., 235-252.
- Desideri, P., *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978.
- Di Benedetto, V. (a c. di), Euripide. *Le Baccanti*, Milano 2004.
- Di Pasquale Barbanti, M., *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze 1994.
- Di Pasquale Barbanti, M., *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998.
- Di Pasquale Barbanti, M., *Elementi neoplatonici nella dottrina trinitaria di Sinesio di Cirene: Inni II e IX*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*,

- Roma 2008 (XXXVI Incontro degli studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2006), 413-433.
- Dihle, A., *The Poem on the Cicada*, «Harvard Studies in Classical Philology» 71 (1967) 107-113.
- Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996<sup>2</sup> (1977<sup>1</sup>).
- Dimitrov, D.Y., *Sinesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis*, in M. El-Abbadī-O. Fathallah (eds.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, Leiden 2008, 149-170.
- Dodds, E. R., *New Light on the Chaldean Oracles*, «Harvard Theological Review» 54 (1961) 263-273.
- Dodds, E. R. (ed.), Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1963<sup>2</sup>.
- Dörrie, H., *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in Id., *Platonica minora*, München 1976, 70-88.
- Dörrie, H., *Die Epiphanius-Predigt des Gregor von Nazianz (hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung* in Id., *Platonica minora*, cit., 137-153.
- Dörrie, H., *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, in Id., *Platonica minora*, cit., 454-473.
- Dörrie, H., *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Evangile selon saint Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. Ev. 11, 19, 1-4)*, in Id., *Platonica minora*, cit., 491-507.
- Dörrie, H., *Was ist "spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, in Id., *Platonica minora*, cit., 508-523.
- Dörrie, H.-Baltes, M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Baustein 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Dover, K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- Drago, A. T. (a c. di), *Aristeneto, Lettere d'amore*, Lecce 2007.
- Druon, H., *Étude sur la vie et les œuvres de Synésios, évêque de Ptolémaïs, dans la Cyrénaïque, au commencement du V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1859.
- Düring, I. (ed.), *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios. Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, New York 1980.
- Dzielska, M., *Hypatia of Alexandria* (trad. ingl.), Cambridge, Mass.-London 1996.
- van Eijk, T. H. C., *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974.
- Emlyn-Jones, C. (ed.), *Plato, Laches*, Bristol 1996.
- Evangeliou, Chr., *Plotinus' Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians*, in Wallis-Bregman, *Neoplatonism and Gnosticism*, cit., 11-128.
- Evieux, P., *Isidore de Péluse*, «Recherches des Sciences Religieuses» 64 (1976) 331-340.
- Fernandez Galiano, M., *Les papyrus d'Eschyle*, in *Proceedings of the IX<sup>th</sup> International Congress of Papyrology*, Oslo 1961, 81-133.
- Ferrari, F., *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. Fronterotta-W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233-247.
- Föllinger, S., *Aggression und Adaption: Zur Rolle philosophischer Theorien in Arnobius' apologetischer Argumentation*, in T. Führer-M. Erler in Zusammenarbeit mit K. Schlapbach (Eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999, 13-31.
- Fritz, W., *Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. und V. Jahrhundert*, Leipzig 1898 (rist. Stuttgart 1982).
- Fronterotta, F. (a c. di), *Platone, Timeo*, Milano 2003.
- Garvie, A. F. (ed.), *Sophocles, Ajax*, Warminster 1998.

- Garvie, A. F. (ed.), *Aeschylus, Persae*, Oxford 2009.
- Garzya, A., *Una variazione archilochea in Sinesio*, «Maia» 10 (1958) 66-71.
- Garzya, A., *Per l'edizione delle epistole di Sinesio. 1. 2*, «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici Greci e Latini» n. s. 6 (1958) 29-39.
- Garzya, A., *Per l'edizione delle epistole di Sinesio. 4*, «Rendiconti della Accademia dei Lincei» 13 (1958) 200-215 (=Id., *Storia e interpretazione di testi bizantini*, London 1974 [VR], XXIII).
- Garzya, A., *Studi sulla lirica greca da Alcmane al primo Impero*, Messina-Firenze 1963.
- Garzya, A., *Per l'edizione delle Epistole di Sinesio. 6. Il codice Patmiaco 706*, in *Miscellanea critica ... Teubner*, I, Leipzig 1964, 91-96 (=Id., *Storia e interpretazione di testi bizantini*, cit., XXVI).
- Garzya, A., *Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico*, «Maia» n. s. 20 (1968) 301-320.
- Garzya, A., *Synesios' Dion als Zeugniss des Kampfes um die Bildung im 4. Jahrhundert nach Christus*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 22 (1973) 1-14 (= Id., *Storia e interpretazione di testi bizantini*, cit., II). Trad. it. *Il Dione di Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV secolo d. C.*, «Rivista di Filologia e di Istruzione classica» 100 (1972) 32-35.
- Garzya, A., *Retori pagani e imperatori cristiani, e retori cristiani in scuole profane*, in *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, 65-74 (= Id., *Il mandarino e il quotidiano*, cit., 149-167).
- Garzya, A., *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983.
- Garzya, A., *Retorica e realtà nella poesia tardoantica*, in Id., *Il mandarino e il quotidiano*, cit., 73-112.
- Garzya, A., *Ai margini del neoplatonismo: Sinesio di Cirene*, in Id., *Il mandarino e il quotidiano*, cit., 221-241.
- Garzya, A., *Sinesio e Andronico*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, I, Messina 1988, pp. 93-103 (= in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, cit., 199-207).
- Garzya, A., *Percorsi e tramiti di cultura. Saggi sulla civiltà letteraria tardo antica e bizantina con una giunta sulla tradizione degli studi classici*, Napoli 1997.
- Garzya, A., *Una testimonianza fra due mondi: Sinesio di Cirene*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, cit., 179-188.
- Garzya, A., *Osservazioni sull'epistola 140 di Sinesio*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, cit., 189-197.
- Garzya, A., *Sinesio e la chiesa cirenaica*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, cit., 209-217.
- Gatti, M.L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996.
- Gentili, B., *Interpretazione di Archiloco fr. 2 D. = 7 L.-P.*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 93 (1965) 129-134.
- Gentili, B., *Nota ad Archiloco, P.Col. 7511; fr. 2 Tard., 2 West*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 21 (1976) 17-21.
- Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari 1983.
- Gerest, R.-C., *Als die Christen noch nicht in der Kirche heiraten*, in J. Martin-B. Quint (Hrsgg.), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990, 209-240 (trad. dall'originale francese: *Quand les Chrétiens ne se mariaient pas à l'Église*, «Lumière et vie» 16, 1967, 3-32).
- Gersh, S., *KINHSIS AKINHTOS. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.

- Gersh, S., *Da Giamblico a Eriugena: origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*. Edizione italiana a c. di M. Leone e C. Helmig (ed. originale: *From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978), Bari 2009.
- Geudtner, O., *Die Seelenlehre der Chaldaischen Orakeln*, Meisenheim 1971.
- Gigli Piccardi, D., *Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici*, «Prometheus» 12 (1986) 267-281.
- Glöckner, S., *Aus Sopatros Metapoiesis*, «Rheinisches Museum für Philologie» 65 (1910), 504-514.
- Goeken, J., *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout 2012.
- Gorce, D., *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV et V siècles*, Paris 1925.
- Gostoli, A., (ed.), *Terpander*, Romae 1990.
- Griffith, M. (ed.), *Aeschylus, Prometheus Bound*, Cambridge 1983.
- Griffiths, J. G., *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970.
- Gritti, E., *La ΦΑΝΤΑΣΙΑ plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell'anima*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005, pp. 251-274.
- Gurtler, G. M., *Sympathy in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly» 24 (1984) 395-406.
- Haas, J. C., *Late Roman Alexandria: Social Structure and Intercommunal Conflict in the Entrepôt of the East*, Diss., University of Michigan, 1988.
- Hadot, I., *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato* (trad. ingl.), Leiden 2015.
- Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968 (trad. it. *Porfirio e Vittorino*, a c. di G. Girgenti, presentazione di G. Reale, Milano 1993).
- Hadot, P., «Porphyre et Victorinus». *Questions et hypothèse*, in M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Bures-sur-Yvette 1996, 115-125.
- Hagl, W., *Arvadus Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart 1997.
- Hankins, J., *Ficino, Avicenna and the occulte Powers of the rational Soul*, in F. Meroi (ed.), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Firenze 2007 (Atti del Convegno Firenze 2-4 ottobre 2003), 35-52.
- Hansen, G. C., *Barathron*, «Byzantinische Zeitschrift» 92, (1999), 466-467.
- Harich-Schwarzbauer, H., rec. a Schmitt, *Die Bekehrung*, cit. s. v. Schmitt, «Gnomon» 78 (2006) 401-408.
- Harich-Schwarzbauer, H., *Zum Werkcharakter der Briefe des Synesios von Kyrene*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 96-109.
- Harries, J., *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999.
- Hatzidakis, G. N., *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig 1892.
- Hawkins, M. M. (ed.), *Der erste Hymnus des Synesios von Kyrene*, München 1939.
- Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», phil. hist. kl., 1934-1935.
- Hoffmann, L. M., *Die Lebenswelt des Synesios von Kyrene – Ein historischer Überblick*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 35-65.
- Hoffmann, Ph., *Φάος et τόπος: le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicius (Corollarium de loco)*, in Lecerf-Saudelli-Seng, *Oracles chaldaïques*, cit., 101-152.

- Hollis, A. S., *Callimachus: Light from later Antiquity*, in F. Montanari-L. Lehnus (edd.), *Callimaque*, Genève 2002, 35-57.
- Hose, M., *Synesios und seine Briefe: Versuch der Analyse eines literarischen Entwurfs*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 27 (2003) 125-141.
- Hose, M. et alii (Hrsgg.), *Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, Tübingen 2012.
- Iovine, A., *Specimina epistolari consolatori*, in Criscuolo, *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina*, cit. s.v. Burzacchini, G., 271-295.
- Iovine, A., *Epistolografia e specimina epistolari tardoantichi*, in AA.VV., *Dalla civiltà classica all'umanesimo*, Studi dei Dottori di Ricerca del Dipartimento di Studi Umanistici, Napoli 2014, 105-145.
- Iovine, A., *Sul μέτρον ἐπιστολικόν di Gregorio di Nazianzo*, «Κοινωνία» 38 (2014) 249-264.
- von Ivánka, E., *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964 (trad. it. a c. di E. Peroli, con presentazione di G. Reale e introd. di W. Beierwaltes, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992).
- Jannaris, A. N., *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect as Written and Spoken from Classical Antiquity down to the Present Time*, Oxford 1897 (fotor. 1968).
- Jones, A. H. M.-Martindale, J. R.-Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge 1971.
- Jouan, F.-Van Looy, H. (edd.), *Euripide. Fragments*, II<sup>e</sup> partie (*Bellerophon-Protésilas*), Paris 2000.
- Junod, E., *Basile de Cesarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène? Réexamen de la lettre 115 de Grégoire*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont*, cit. s.v. Beatrice, P.F., 349-360.
- Kannicht, R., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V 1-2: *Euripides*, Göttingen 2004.
- Karlsson, G., *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine: textes du Xe siècle analysés et commentés*, Uppsala 1962.
- Kennedy, G. A., *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, rist. Eugen 2008 (Princeton 1983<sup>1</sup>).
- Keydell, R., *Zu den Hymnen des Synesios*, «Hermes» 84 (1956) 151-162.
- Koster, W. J. W., *Traité de métrique grecque suivi d'un précis de métrique Latine*, Leyde 1966.
- Kristeller, P. O. (ed.), *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937.
- Kristeller, P. O., *Marsilio Ficino and his Work after five Hundred Years*, in G. C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1986, pp. 15-196.
- Kroll, G., *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (Hildesheim 1962<sup>2</sup>).
- Kühner, R.-Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II 2, *Satzlehre*, Hannover 1983.
- L'Orange, H.P., *Lux aeterna: l'adorazione della luce nell'arte tardoantica e altomedievale*, «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia». Rendiconti 47 (1974-1975) 191-202.
- Lacombrade, Chr., *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951.
- Lacombrade, Chr., s. v. *Hypatia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* XVI (1994) 956-967.
- Lacombrade, Chr., *Hypatie, Synésios et le patriarcat alexandrin*, «Byzantion» 71 (2001) 404-421 (ed. postuma a cura di N. Aujoulat).
- Lambin, G., *Anacréon: fragments et imitations*, Rennes 2002.
- Lanna, S., *Sinesio e Mesomede: continuità di ritmi, significanti e significati tra religiosità orfico-pagana e neoplatonico-cristiana*, «Seminari Romani di Cultura Greca» 12 (2009) 95-113.

- Lanna, S., *Mesomede, Inno a Φύσις*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento (Tesi di Dottorato a.a. 2010/2011), Roma 2011.
- Lasserre, F., *Archiloque Frg. 2 West*, «Grazer Beiträge» 8 (1979) 49-56.
- Lazzati, G., *Teofilo di Alessandria*, Milano 1936.
- Lecerf, A., *Iamblichus and Julian's "Third Demiurge": A Proposition*, in E. Afonasin-J. M. Dillon-J. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden 2012, 177-201.
- Lecerf, A.-Saudelli, L.-Seng, H. (edd.), *Oracles chaldaïques, fragments et philosophie*, Heidelberg 2014.
- Lévêque, P., *Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959.
- Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Troisième édition par M. Tardieu avec un supplément *Les Oracles chaldaïques 1891-2011*, Paris 2011<sup>3</sup> (Le Caire 1956<sup>1</sup>, Paris 1978<sup>2</sup>).
- Liebeschütz, J. H. W. G., *Why did Synesius become Bishop of Ptolemais?*, «Byzantion» 56 (1986) 180-195 (= in Id., *From Diocletian to the Arab Conquest. Change in the Late Roman Empire*, London 1990, XVI [VR]).
- Liebeschütz, J. H. W. G., *The Identity of Typhos in Synesius De Providentia*, «Latomus» 46/2 (1987) 419-431.
- Liebeschütz, J. H. W. G., *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.
- Lilla, S., *Neoplatonic Hypostases and Christian Trinity*, in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sidney 1997, 127-189.
- Linguiti, A., *Il cielo di Plotino*, in M. Bonazzi-F. Trabattori (a c. di), *Platone e la tradizione platonica*. Studi di filosofia antica, Milano 2003, 251-264.
- Linguiti, A., *Dottrina delle idee nel neoplatonismo*, in Fronterotta-Leszl (edd.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, cit. s.v. Ferrari, F., 247-261.
- Livrea, E., *Nuovi frammenti della Telegonia*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 122 (1998) 1-5.
- Lozza, G., *L'Inno V di Sinesio: un esempio tardoantico di poesia filosofica*, «Acme» 98 (2012) 63-73.
- Luchner, K.-Bleckmann, B.-Feldmeier, R.-Görgemanns, H.-Ritter, A. M.-Tanaseanu-Döbler, I. (Hrsgg.), *Synesios von Kyrene, Polis-Freundschaft-Jenseitsstrafen*. Briefe an und über Johannes, Tübingen 2010.
- Luna, C.-Segonds, A. P. (edd.), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*. III 2, livre III, Paris 2011.
- Maggiorini, D. (a c. di), *Sopatro, Demostene e la corona di Alessandro* (Diairesis zetematou, VIII. 205. 5-220.10 *Walz*), Alessandria 2012.
- Majercik, R. (ed.), *The Chaldaean Oracles*, Leiden 1989.
- Marrou, H. I., *La 'conversion' de Synésios*, «Revue des Études Grecques» 65 (1952) 474-484.
- Marrou, H. I., *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 126-150.
- Martindale, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, A. D. 395 - 527, Partes 395-527, Cambridge 1980.
- Matino, G., *Tendenze linguistiche nella tradizione del testo delle Orazioni di Temistio*, «Κοινωνία» 9/2 (1985) 131-140.



- Matino, G., *Lingua e pubblico nel Tardo Antico*. Ricerche sul greco letterario dei secoli IV-VI, Napoli 1986.
- Matino, G., *Lessico e immagini teatrali in Procopio di Gaza*, in E. Amato avec la collaboration de A. Roduit-M. Steinrück (edd.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommage à Jacques Schamp*, Bruxelles 2006, 482-494.
- Matino, G., *Due lettere di Alcifrone (epp. 1, 2; 2, 1 Benner Fobes)*, in R. Grisolia-G. Matino (a c. di), *Arte della parola e parole della scienza*. Tecniche della comunicazione letteraria nel mondo antico, Napoli 2014, 151-162.
- Mc Guire, M. R. P., *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity*, «The Classical World» 56/3 (1960) 148-153, 184-185 e 199-200.
- Medda, E., *Una reminiscenza eschilea: il canto "akeleustos" di Sinesio (Aesch. Ag. 795-79, Syn. Hymn. 9.47-49)*, «Lexis» 26, (2008), 313-317.
- Miller, J., *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto-Buffalo-London 1986.
- Moreschini, C., *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 36. 7, Berlin-New York 1994, 5101-5133.
- Moreschini, C., *Poesia e teologia nei Carmina Arcana di Gregorio di Nazianzo*, in U. Criscuolo-R. Maisano (a c. di), *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya ... oblata*, Napoli 1997, 727-740.
- Moreschini, C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.
- Moreschini, C., *I Padri Cappadoci*. Storia, letteratura, teologia, Roma 2008.
- Moreschini, C., *Hermes Christianus*. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought, Turnhout 2011.
- Moreschini, C., *Per il Nachleben degli Oracula Chaldaica: Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi*, in Lecerf-Saudelli-Seng, *Oracles chaldaïques*, cit., 231-251.
- Moreschini, C., *Francesco Zorzi e la pia philosophia: alcune ricerche sulle fonti*, in «Bruniana & Campanelliana» 20 (2014) 97-113.
- Moreschini, C., *Dal pneuma ermetico allo Spirito cristiano*, in «Studi Classici e Orientali» 61 (2015) 451-460.
- Motta, A., *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche del Fedro*, «Κοινωμία» 37 (2013), 43-69.
- Moutsopoulos, E. A., *Les dieux dansent chez Proclus*, «Kernos» 17 (2004) 179-185.
- Müller, A., *Die Carmina Anacreontea und Anakreon: ein literarisches Generationenverhältnis*, Tübingen 2010.
- Müller, G. (ed.), *Sophokles, Antigone*, Heidelberg 1967.
- Naber, S. A., *Ad Synesii Epistulas*, «Mnemosyne» 22 (1894) 93-124.
- Neubecker, A. J., *Altgriechische Musik. Eine Einführung*, Darmstadt 1977.
- Nicolosi, A., *La frustrazione del guerriero in armi, ovvero il simposio negato (Archil. Fr. 2 W<sup>2</sup>)*, «Prometheus» 31 (2005) 35-40.
- Nock, A. D., *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (*La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it. di M. Carpitella, Bari-Roma 1985).
- Norden, E., *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924.
- Noussia-Fantuzzi, M., *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden-Boston 2010.
- O'Leary, J. S., *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris 2011.
- Oden, Th. C., *Early Libyan Christianity: Uncovering a North African Tradition*, Downers Grove 2011.

- Patterson, L. G., *Methodius of Olympus. Divinity Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*, Washington DC 1997.
- Pépin, J., *Harmonie der Sphären*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986) 593-618.
- Pépin, J., *La dernière parole de Plotin*, in L. Brisson et alii (edd.), *Porphyre, La vie de Plotin*, II. *Études d'introduction*. Texte grec et traduction française, Paris 1992, 355-383.
- Pernot, L., *Les topoi de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur*, «Revue des Études Grecques» 99 (1986) 33-53.
- Pernot, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I, *Histoire et technique*, Paris 1993.
- Pernot, L., *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000.
- Pernot, L., *Seconda Sofistica e Tarda Antichità*, in U. Criscuolo (a c. di), *Forme della cultura nella tarda antichità*, «Κοινωνία» 30-31 (2006-2007) (Atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli e S. Maria Capua Vetere, 29 settembre-2 ottobre 2003), 7-18.
- Pernot, L., *Hymne en vers ou hymne en prose? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque*, in Y. Lehmann et alii (edd.), *L'Hymne antique et son public*, Turnhout 2007, 169-188.
- Peroli, E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993.
- Perotti, P. A., *Archiloco fr. 2 D.*, «Giornale Italiano di Filologia» 16 (1985) 223-231.
- Pfligersdorffer, G., *Der Schicksalsweg der Menschenseele nach Synesios und nach dem jungen Augustinus*, «Grazer Beiträge» 5 (1976) 147-179.
- Piepenbrink, K., *Selbstverständnis und Selbstdarstellung des Synesios von Kyrene als Bischof*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 73-95.
- Pizzone, A. M. V., *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e enkosmia*. I, «Prometheus» 27 (2001) 73-92.
- Pizzone, A. M. V., *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e enkosmia*. II, «Prometheus» 27 (2001) 175-186.
- Pizzone, A. M. V., *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano 2006.
- Pizzone, A., *Christliche und Heidnische Träume: versteckte Polemik in Synesios*, De insomniis, in Seng-Hoffmann, *Synesios of Kyrene*, cit., 247-275.
- Placco, G., *Appunti sulla tradizione classica negli Inni di Sinesio. L'inno IX Terzaghi*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata» 12 (1979) 243-260.
- des Places, É., *La matière dans le Platonisme moyen. Surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*, in *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen 1973, 215-223 (= Id., *Études platoniciennes*, 1929-1979, Leiden 1981, 285-293).
- des Places, É. (ed.), *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1989<sup>2</sup> (1971<sup>1</sup>; Troisième tirage revue et corrigé par A.-P. Segonds, 1996<sup>3</sup>).
- Pouderon, B., *Apologetica. Encore sur l'authenticité du De resurrectione d'Athénagore*, «Recherches de science religieuse» 67 (1993) 23-40 ; 68 (1994) 19-38; 69 (1995) 194-201; 70 (1996) 244-279.
- Powers, N., *Plato's Demiurge as Precursor to the Stoic Providential God*, «The Classical Quarterly» 63 (2013) 713-722.
- Prinzivalli, E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra il III e il IV secolo*, Roma 2002.
- Prinzivalli, E., *Per una storia dei conflitti intorno all'eredità di Origene fra III e IV secolo*, in *Ad contemplandam Sapientiam. Studi ... in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, 571-592.

- Race, W. H., *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden 1982.
- Ramos Jurado, E. A., *Paideia griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene*, «Habis» 23 (1992) 247-261.
- Rankin, D., *Athenagoras Philosopher and Theologian*, Farnham 2009.
- Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005.
- Reynolds, L. D.-Wilson, N. G., *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1991<sup>3</sup> (trad. it. *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità al rinascimento*, Padova 1987<sup>3</sup>).
- Ricciardelli, G. (ed.), *Inni Orfici*, Milano 2000.
- Riedweg, Chr., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987.
- Riedweg, Chr., *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano 2007 (ed. originale: *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002).
- Ronchey, S., *Ipazia. La vera storia*, Milano 2010.
- Roques, D., *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987.
- Roques, D., *Etudes sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles 1989.
- Roques, D., *Les religions de la Cyrénaïque tardive et protobyzantine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, «Atti della Accademia Pontaniana» n. s. 52 (2003) 97-137.
- Roques, D., *Les Hymnes de Synésios de Cyrène: chronologie, rhétorique et réalité*, in Lehmann et alii, *L'hymne antique et son public*, cit. s.v. Pernot, L., *Hymne*, 301-370.
- Roques, D., *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours (VI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> s.)*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 276-387.
- Roques, D., *Synésios de Cyrène et la rhétorique*, in Amato, *Approches de la Troisième Sophistique*, cit., 244-272.
- Rosenmeyer, P. A., *The Poetics of Imitation: Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge 1992.
- Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992<sup>2</sup> (Genève 1958<sup>1</sup>).
- Russell, D. A.-Wilson, N. G. (eds.), *Menander Rhetor*, Oxford 1981.
- Russell, N., *Theophilus of Alexandria*, London-New York 2007.
- Rutherford, I., *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001.
- Saffrey, H. D., *Nouveaux Oracles chaldaïques dans les scholies du Paris*. Gr. 1853, «Revue de Philologie» 43 (1969) 59-72.
- Saffrey, H. D., *La Théurgie comme phénomène culturel chez les Neoplatoniciens*, «Κοινωνία» 8 (1984) 161-171.
- Saffrey, H. D., *Les débuts de la théologie comme science (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 80 (1996) 201-220 (= Id., *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, 218-238).
- Sanzi, E., *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza 2003.
- Saudelli, L., *Un dit d'Héraclite dans le traité Sur les Songes de Synésios de Cyrène*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 231-246.
- Saudelli, L., *Monde, abîme, corps : le fragment 163 des Places (p. 62 Kroll) des Oracles chaldaïques*, in Lecerf-Saudelli-Seng, *Oracles chaldaïques*, cit., 47-60.
- Schibli, H. S., *Hierocles of Alexandria*, Oxford 2002.
- Schmid, U., *Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus*, Wiesbaden 1964.

- Schmid, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratos*, I-IV, Stuttgart 1887-1897 (rist. 1964).
- Schmitt, T., *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*, München-Leipzig 2001.
- Seeck, O., *Studien zu Synesios*, «Philologus» 52 (1893) 442-483.
- Seng, H., *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt a. M. 1996.
- Seng, H., *Reden vom Unsagbaren: die Hymnen des Synesios von Kyrene*, in P. Bühler-T. Fabiny (edd.), *Interpretation of Texts, Sacred and Secular*, Zürich-Budapest 1999, 237-253.
- Seng, H., *Auf dem Weg nach Konstantinopel: Die gescheiterte zweite Reise des Synesios in die Hauptstadt*, in P. Cavallero-D. Frenkel-R. Buzón (edd.), *Koronis. Homenaje a Carlos Ronchi March en sus ochenta años*, Buenos Aires 2003, 305-314.
- Seng, H., rec. a Schmitt, *Die Bekehrung*, cit., «Gymnasium» 110 (2003) 290-293.
- Seng, H., *Seele und Kosmos bei Macrobius*, in B. Feichtinger-S. Lake-H. Seng (edd.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*, München-Leipzig 2006, 115-141.
- Seng, H., *Der Körper des Theurgen*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Roma 2006 (Institutum Patristicum "Augustinianum"), 849-860.
- Seng, H., *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Heidelberg 2009.
- Seng, H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles chaldaïques*, «Annuaire – École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des sciences religieuses» 118 (2011) 117-124.
- Seng, H., *Ἀμφιφαής: Facetten einer chaldaeischen Vokabel*, in H. Seng-M. Tardieu (edd.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2011, 193-208.
- Seng, H., *An den Haaren herbeigezogen. Sophistische Argumentation im Encomium calvitii*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 125-143.
- Seng, H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*, Paris 2015.
- Seng, H., *Πατρογενής ὕλη. Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques*. in F. Jourdan (ed.), H. Seng, *Πατρογενής ὕλη. Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques* in F. Jourdan (ed.), *Dualisme. Séminaire dans le cadre du Projet LABEX RESMED (Centre Lenain de Tillemont / Centre Léon Robin - Paris IV)*, 2015.
- Seng, H.-Hoffmann, L. M. (Hrsgg.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012.
- Sens, A., *Dialect in the Anacreontea*, in M. Baumbach-N. Dümmler (ed.), *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis and the Poetic Inspiration in the "Carmina Anacreontea"*, Berlin 2014, 97-112.
- Sfamini Gasparro, G., *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1998.
- Sfamini Gasparro, G., *La terminologia misterica nel linguaggio della rivelazione in Origene*, in C. Moreschini-G. Menestrina (a c. di), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Brescia 1999, 125-181.
- Shaw, G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (PA) 1995.
- Sheppard, A. D. R., *Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.
- Simelidis, Ch., *Selected Poems of Gregory of Nazianzus: I.2.17; II.1.10, 19.32: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Göttingen 2009.
- Simonetti, M., *La crisi ariana nel quarto secolo*, Roma 1975.

- Simonetti, M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983.
- Siniosoglou, N., *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge 2011.
- Sirinelli, J., *La crise de conscience d'un néoplatonicien*, in *Mélanges offerts au Doyen Pitti-Ferrandi*, Paris 1989, 133-147.
- Smith, A., *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition. A Study in Postplotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.
- Smolak, K., *Die Hymnen des Synesios und die lateinische Westen*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 420-438.
- Svoronos, J. N., *Ulysse chez les Arcadiens et la Télégonie d'Engammon, à propos des types monétaires de la ville de Mantinée*, «Gazette Archéologique» 13 (1888) 256-280.
- Tambrun, B., *Marsile Ficino et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, «Accademia» 1 (1999) 9-48.
- Tambrun, B., *Ficino, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in S. Gentile-St. Toussaint (edd.), *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Roma 2006 (Atti del Convegno internazionale: Firenze, 1-3 ottobre 1999), 121-143.
- Tambrun-Krasker, B. (ed.), *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, Athens-Paris-Bruxelles 1995.
- Tanaseanu-Döbler, I., *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart 2008.
- Tanaseanu-Döbler, I., *Synesios und die Theurgie*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 201-230.
- Tanaseanu-Döbler, I., *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013.
- Tanner, N. P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, London-Washington 1990.
- Taormina D. P., *Jamblique: critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Paris 1999.
- Tardieu, M., *Concordance*, in Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, cit., 679-691.
- Tardieu, M., *L'oracle de la pierre mnouziris*, in Seng-Tardieu, *Die Chaldaeischen Orakel*, cit. s.v. Seng, H., *Ἀμφιφαής* 93-108.
- Telò, M. (a c. di), *Eupolidis Demi*, Firenze 2007.
- Terzaghi, N., *La scelta della vita*, «Studi Italiani di Filologia Classica» n. s. 1 (=22) (1920) 364-400 (= in Id., *Studia Graeca et Latina*, Torino 1963, 253-290).
- Terzaghi, N., *Studi sugli Inni di Sinesio*. Capitolo II. *Reminiscenze classiche*, «Rivista Indo-Greca-Italica di Filologia, Lingua, Antichità» 5, (1921), 1-15.
- Theiler, W., *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942 (= in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 252-301).
- Thraede, K., *Epos*, in «Rivista di archeologia cristiana» 5 (1962), 983-1042.
- Tommasi, C. O., «Ascension», in *Encyclopedia of Religion*, I, Detroit, etc. 2005<sup>2</sup>, pp. 618-625.
- Tosi, R., *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble 2010 (versione aggiornata e accresciuta del *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, più volte ristampato).
- Totaro, P., *Euripide senza nous (Aristofane, Acarnesi 398-400a)*, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Bari» 37-38 (1994-1995) 289-294.
- Toussaint, St., *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on spiritus, the Three books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, «Accademia» 2 (2000) 19-31.
- Toussaint, St., *Sensus naturae. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in Meroi, *La magia nell'Europa moderna*, cit. s.v. Hankins, J., 107-145.

- Toussaint, St., *Zoroaster and the Flying Egg*, in St. Clucas-P. J. Forshaw-V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, Leiden-Boston 2011, 105-115.
- Trapp, M. B. (ed.), *Maximus of Tyre, The Philosophical Orations*, Oxford 1997.
- Treu, K., *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1958.
- Tsirimbis, D. A., *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei den Epistolographen der zweiten Sophistik Alkiphron-Cl. Aelianus*, Diss. München 1936.
- Überweg, F., *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, I, ed. K. Praechter, Basel 1953.
- Van Den Berg, R. M. (ed.), *Proclus' Hymns*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Vanhaelen, M., *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): An Antisavonarolan Reading of Vision and Prophecy*, in J. Hankins-F. Meroi, *The Rebirth of Platonic Theology*. (Proceedings of a conference held at The Harvard University Center etc.), Firenze 2013, 205-233.
- Vasiliu, A., *Images de soi dans l'antiquité tardive*, Paris 2012.
- Vegetti, M. (ed.), *Platone, La repubblica*, II, *Libri 2 e 3*, Napoli 1998.
- Velardi, R., *Le origini dell'inno in prosa tra V e IV secolo a. C. Menandro Retore e Platone*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», Sezione Filologico-Letteraria 13 (1991) 205-231.
- Ventrella, G., *Le prétendu éloge de la chevelure de Dion de Pruse: œuvre de pure rhétorique ou déclaration de foi philosophique?*, «Philologus» 157/2 (2013) 263-282.
- Vetter, W., *Metabole*, in *Real-Enzyklopädie der klassischen Artetumswissenschaft* XV, 2, 1313-1316.
- Vian, F. (ed.), *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, V, *Chants XI-XIII*, Paris 1995.
- Vogel, C. J. de, *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground*, «Vigiliae Christianae» 39 (1985) 1-62.
- Vollenweider, S., *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985.
- Vollenweider, S., «Ein Mittleres' zwischen Vater und Sohn». *Zur Bedeutung des neuplatonikers Porphyrios für die Hymnen des Synesios*, in Seng-Hoffmann, *Synesios von Kyrene*, cit., 183-200.
- Vürtheim, J., *De Eugammonis Cyrenaei Telegonia*, «Mnemosyne» 29 (1901) 23-58.
- Wagner, K., *Theophilus of Alexandria and the Episcopal Ordination of Synesius of Cyrene*, «Phronema» 29 (2014) 129-174.
- Walker, D. P., *The Astral Body in Renaissance Medicine*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 21 (1958) 119-133.
- Wallis, R. T., *Neoplatonism*, London 1972.
- Wallis, R. T.-Bregman, J. (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992.
- Wallraff, M., *Constantine's Devotion to the Sun after 324*, «Studia Patristica» 34 (2001) 265-267.
- Wartelle, A., *Histoire du texte d'Eschyle dans l'antiquité*, Paris 1971.
- Watts, E. J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 2008 (2006<sup>1</sup>).
- Weichert, V., *Demetrii et Libanii qui feruntur ΤΥΠΟΙ ΕΠΙΣΤΟΛΙΚΟΙ et ΕΠΙΣΤΟΛΙΜΑΙΟΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ*, Lipsiae 1910.
- West, M. L., *Stesichorus*, «The Classical Quarterly» 21 (1971) 302-314.
- West, M. L., *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974.
- West, M. L., *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati* (editio altera aucta atque emendata), I, Oxford 1989.
- West, M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.

- Weyman, C., *Analecta sacra et profana*, in M. Jansen (Hrsg.), *Festgabe zum 7. September 1910 Hermann Grauert zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet von seinen Schülern*, Freiburg 1910, 2-4.
- White, C., *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992.
- von Wilamowitz-Moellendorff, Ul., *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften» 14 (1907) 272-295 (= in Id., *Kleine Schriften*, II, Berlin 1941, 163-191).
- von Wilamowitz-Moellendorff, Ul., *Die Καθαρμοί des Empedokles*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 27 (1929) 626-661 (= in Id., *Kleine Schriften*, I, Berlin 1935, 473-521).
- Wildberg, C., *Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias*, «Hermathena» 149 (1990) 33-51.
- Wilson, N. G., *Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo*, «Civiltà classica e cristiana» 6 (1985) 137-153.
- Wright, W.C., *Glossary of Rhetorical Terms*, in Id. (ed.), *Philostratus, Lives of Sophists; Eunapius, Lives of Sophists*, Cambridge, MA, 1921, 567-575.
- Zambon, M., *Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima*, in Chiaradonna, *Studi sull'anima in Plotino*, cit. s.v. Gritti, E., 305-335.
- Zeegers-Vander Vorst, N., *La paternité athénagorienne du De resurrectione*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 87 (1992) 333-374.
- Zotou, A., *Carmina Anacreontea 1-34: ein Kommentar*, Berlin-Boston 2014.
- Zucker, A., *Qu'est-ce qu'une paraphrase? L'enfance grecque de la paraphrase*, «Rursus» 6 (2011) (Online since 16 February 2011).
- Zuntz, G., *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlass herausg. von H. Cancik und L. Käppel, Tübingen 2005.