



Aglæ M.V. Pizzone

**Sinesio e la ‘sacra ancora’
di Omero**

**Intertestualità e modelli
tra retorica e filosofia**

SOMMARIO

Introduzione. Una citazione buona e una cattiva	11
I. Lo scambio epistolare con Erculiano (<i>Epistole</i> 137-146)	23
1. Polisemia di un mito: l' <i>Epistola</i> 146 e l'episodio odissiano delle Sirene (p. 23) – 2. La comunicazione epistolare tra pericolo e fascinazione (p. 27) – 3. Le sirene della paideia ellenica: alcune varianti cristiane (p. 32) – 4. L'antifarmaco di Erculiano (p. 35) – 5. Una lettura cifrata del codice epistolare (p. 38) – 6. Odisseo e il paradigma del 'viaggio di formazione' (p. 40) – 7. Il superamento del modello e la supremazia della cultura sull'azione (p. 44) – 8. L'intertestualità come chiave del codice epistolare (p. 49)	
II. Omero e Filosseno di Citera: il <i>Fortleben</i> di una <i>χρεία</i> e la poetica siniesiana	55
1. L'Odisseo filossenico dell' <i>Epistola</i> 121 (p. 55) – 2. Le tradizioni sulla genesi del <i>Cyclops seu Galatea</i> (p. 58) – 3. Una struttura anomala solo in apparenza (p. 65) – 4. Teoria, prassi e i limiti del valore normativo dell' <i>exemplum</i> epico (p. 68) – 5. Fenice retore (p. 76) – 6. Un altro esempio di slittamento semantico: l' <i>Epistola</i> 117 (p. 78) – 7. Un manifesto letterario (p. 79)	
III. L' <i>Epistola</i> 5: epos e ironia nell'antifrasi dello stile epistolare	97
1. Un naufragio di stile (p. 97) – 2. La morte infame di <i>Odissea</i> , IV 511 (p. 99) – 3. Il dramma omerico (p. 103) – 4. Il travestimento tragico dello stile (p. 106) – 5. La messa in scena di una vuota grandiosità (p. 111)	
IV. Esegesi omerica e neoplatonismo, fra <i>ἀνιγμᾶ</i> e <i>ἀλληγορία</i>	119
1. La vecchiezza degli dei e l'eternità del mondo (p. 119) – 2. Gli orci di Zeus e la giustificazione dell'allegoria (p. 125) – 3. La storia esegetica di Zeus 'dispensiere' (p. 129) – 4. Dualismo e provvidenza (p. 134) – 5. L' <i>interpretatio</i> di Sinesio e la mediazione porfiriana (p. 142) – 6. Appendici bizantine (p. 150) – 7. Le porte dei sogni e il Sogno	

	funesto di Agamennone (p. 151) – 8. Egesi tardoantica ed esgesi bizantina: Sinesio e Giovanni l'Italo (p. 154) – 9. Uno sguardo avanti: altri echi sinesiani nell'XI secolo (p. 158) – 10. Uno sguardo indietro: all'origine dell'esgesi sinesiana di <i>Iliade</i> , II 1-34 (p. 167)	
V.	Varianti testuali	179
	1. <i>Epistola</i> 79, p. 140.1-9 e <i>Iliade</i> , IX 378: la Chera, la Caria e il cervello (p. 179) – 2. <i>Odissea</i> , IV 511: diverse varianti sulla morte in mare (p. 190) – 3. <i>Iliade</i> , XXII 402 da Dione a Sinesio (p. 193)	
VI.	Riferimenti bibliografici	201
	1. Principali edizioni citate (p. 201) – 2. Studi (p. 203)	
	Indice dei passi citati	227

INTRODUZIONE

UNA CITAZIONE BUONA E UNA CATTIVA

Nel suo *Elogio della capigliatura*, Dione Crisostomo avviava l'argomentazione basandosi su alcuni passi omerici in cui erano menzionate o elogiate le chiome degli eroi, biondi come Achille o Menelao, dai lunghi capelli come Ettore o Euforbo, ricciuti e corvini come Odisseo (*Il.* II 477-479; I 389, 197; III 284; X 401-402; XVII 51; *Od.* XVI 176). Due secoli più tardi, Sinesio, nella polemica risposta a Dione, *L'elogio della calvizie*, riprende l'argomento relativo ad Achille, cogliendo l'avversario in flagrante: il suo delitto, una citazione decontestualizzata, privata della cornice narrativa ed eretta a baluardo del punto da provare, cioè la qualità e il valore di una capigliatura folta e rigogliosa. Il divertito sdegno sinesiano è rivolto contro un uso capzioso del verso omerico, che appare come cristallizzato, tenuto stretto dal suo avversario quasi fosse, diremmo oggi, un santino (18.82c-d, p. 222.10-17):

Τί οὖν ὡς περ ἑρμαίου λαβόμενος ἔχη, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλείωνα;
Ὅλωσ δὲ διὰ τί τεμάχιον ἐκφέρεις, ἀλλὰ μὴ πάντα τὸν στίχον ἔλκεις εἰς
μέσον; Οὐκοῦν ἐπεὶ μὴ σὺ βούλει, τοῦ παρ' ἡμῶν αὐτὸ γενέσθαι σὺ τὴν
ἀνάγκην ἐποίησας; στή δ' ὄπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλείωνα. Εἶγε,
ὦ Δίον, ὡς οὐ παρελκούσας ἀφήρησαι συλλαβάς, ἀλλ' ἐν αἷς ἅπαν ἐνι
τοῦναντίον ᾧ βούλει.

Perché ti appropri del verso «afferrò il Pelide per la bionda chioma», tenendolo stretto come fosse un'immagine sacra? Insomma, perché ne riproduci solo un avanzo ¹ e non proponi il verso nella sua interezza? E certo, ti sei rifiutato e mi hai imposto la necessità di aggiungerlo qui:

¹ Cfr. Ath. VIII 347e: Ὁ καλὸς καὶ λαμπρὸς Αἰσχύλος τὰς αὐτοῦ τραγωδίας τεμάχη εἶναι ἔλεγε τῶν Ὀμήρου μεγάλων δείπων.

«stava alle sue spalle e afferrò il Pelide per la bionda chioma». Bene davvero, Dione, non hai eliminato sillabe superflue, ma proprio quelle in cui c'era scritto tutto il contrario di quanto avevi in mente.

Naturalmente, l'argomentazione che Sinesio oppone a Dione (il genere stesso lo imponeva) non è meno 'sofistica': il testo omerico presume sì che Achille fosse dotato di una lunga e bionda chioma, in quanto Atena lo afferra per i capelli; ma leggendo i versi per intero, si scopre che la dea si trovava alle spalle dell'eroe, il che fa pensare che il Pelide in realtà fosse afflitto da calvizie frontale, cosicché sul davanti non ci sarebbe stata presa.

L'ironia della posizione sinesiana (a parte l'ovvia capziosità dell'argomento) risiede proprio nel contrasto tra l'impostazione complessiva del *Calvitii encomium*, pienamente calato nel genere declamatorio, e il piglio seriamente filologico della difesa del testo omerico, della sua corretta interpretazione e lezione. In questo quadro l'accusa rivolta all'avversario è proprio quella di ἀδικία, dove «iniquità» si accompagna significativamente a «retorica» (19.82b, p. 223.15-16: οὕτω δὲ ἀδίκως πάνυ καὶ ῥητορικῶς χρῆται τῷ λόγῳ). Agli occhi di Sinesio, l'autorità letteraria è trattata da Dione alla stregua di misura normativa, di sterile articolo di legge. Nella vuotaggine degli argomenti bonariamente rimproverata al suo antagonista-modello, appare come l'*extrema ratio* a cui appellarsi, l'ultima speranza, l'ancora cui aggrapparsi tenacemente, quella sacra ancora che rappresentava l'estrema salvezza dei naviganti.

L'atteggiamento apparentemente contraddittorio di Sinesio si giustifica nel paradosso programmatico di volersi misurare sul terreno schiettamente retorico dell'encomio, rifiutando la pratica della retorica. Proprio mentre si impegna nella polemica con Dione, Sinesio rinnega gli artifici degli ἀγωνιστικοὶ λόγοι, le tonalità alte e acute (ἄκμαῖον, τωρόν) con cui vengono corazzate le *pièces* declamatorie (4.66b-c, p. 196.12-16). Sembra di sentire le parole di Filostrato, quando descrive lo stile del sofista Polemone (VS I, p. 52.22-26 ss. Kayser):

Ἡ δὲ ἰδέα τῶν Πολέμωνος λόγων θερμὴ καὶ ἐναγώνιος καὶ τωρόν ἤχουσα, ὥσπερ ἡ Ὀλυμπιακὴ σάλπιγξ, ἐπιπρέπει δὲ αὐτῇ καὶ τὸ Δημοσθενικὸν τῆς γνώμης, καὶ ἡ σεμνολογία οὐχ ὑπτία, λαμπρὰ δὲ καὶ ἔμπνουσ, ὥσπερ ἐκ τρίποδος.

Lo stile retorico di Polemone è caldo e vivido e risuona di tonalità acute, come la tromba di Olimpia, ma gli si addice anche il carattere demostenico del pensiero e la solennità non supina, ma luminosa e ispirata, come da un tripode.²

² La θερμότης nello ps.-Hermog. *Inv.* III 13, pp. 162.19-163.4, è associata alla disposizione degli argomenti nel panegirico e torna significativamente insieme all'idea dell'ἄκμαῖον: Ἡ δὲ

Ma Sinesio non vuole nemmeno emulare Dione, che comincia il suo elogio su un ritmo lento e melodioso, secondo il modo con cui i citarodi³ impostavano i loro proemi⁴. La sua intenzione (4.66d, p. 197.2-8) è invece quella di rispondere alle arti della *διάλεξις* con una sorta di franchezza agreste fondata sulla semplice esposizione dei fatti. L'unica arma di cui munirà il discorso sarà il tono veemente, l'ἐπιστροφή (cfr. Philostr. *VS* I, p. 21.9 e II, p. 77.19 Kayser), improntata a un ritmo frigio, che già Platone (*Resp.* III 398e-399c) definiva *spontaneo*. Questa tonalità è l'unica adeguata a quell'ἀγροικία di cui si fregia Sinesio e che ricorre anche altrove nei suoi scritti (vd. *infra*, III). L'orgoglio non dissimulato di questa semplicità originaria e ancestrale (4.66d-67a, p. 197.8-10: Οὐ δὴ καταισχυνῶ τὰ πάτρια τῶν ἀγρῶν, οὐδὲ φανοῦμαι στρογγύλλων λογάρια, προοίμια τινα καὶ προνόμια) condiziona anche il rapporto con i modelli. Se nel *Calvitii encomium* viene descritta con tratti veloci la pratica dell'orticoltura e dell'allevamento dei cani da caccia come alternativa al frigido esercizio del calamo, nell'*Ep.* 148 Sinesio si dilungherà sulla vita nell'entroterra cirenaico, in cui i contadini libici, immersi in una sorta di perenne età dell'oro, credono nell'attualità della narrazione epica, tramandata ancora oralmente. Il loro approccio spontaneo alla 'letteratura' è tutto l'opposto di quello dioneo: il testo non è lettera morta e sclerotizzata, al contrario è materia viva e persino credibile. Eppure anche in questa dichiarazione di ingenuità nell'accostarsi alla creazione letteraria, Sinesio non rinuncia a un cenno allusivo che presuppone un destinatario tutt'altro che ingenuo, ben attento alle nascoste sfumature dell'esposizione e dotato di una solida cultura retorica. Nel denunciare la sonorità delle frasette dei retori, nel rifiutare di riempirsi la bocca, arrotondando (στρογγύλλων) i λογάρια e i προοίμια, emerge il rimando a una terminologia ben precisa, spesso ricorrente in Dionigi di Alicarnasso (*Pomp.* V 3.1; *Rb.* X 13.19 ss.: ἔτι μέντοι ἐν σχήμα τῶν προοιμίῳν ἡμῖν ἐστὶ, τὰ στρογγύλα καὶ τὰ περιφερῆ λέγειν προοίμια; *Imit.* fr. 31.3.2, Filisto imitatore degli aspetti deteriori di Tucideide: τὸ δὲ στρογγύλον καὶ πυκνὸν καὶ εὔτονον καὶ ἐναγώνιον πάνυ ἀκριβῶς ἀπεμάξατο), legata alla condanna di un'impronta stilistica di tipo schiettamente asiatico.

τάξεις τῶν ἐπιχειρημάτων διπλῆ. Εἰ γὰρ τύχοι τὰ μὲν αὐτῶν ἀποδεικτικὰ εἶναι πολιτικῆς ἐρμηνείας μόνης δεόμενα, τὰ δὲ πανηγυρικά, τηρήσεις τὰ πανηγυρικά τελευταῖα πρὸς τὸ δοκεῖν αὐξίνει προχωροῦντα τὸν λόγον ἐπὶ τὸ ἀκμαιότερον, ἵνα τὰ τῆς τέχνης κατ' οἰκείαν τάξιν προχωροῦντα δόξαν ἀκμῆς τῆ λέγοντι παράσχη ὡς ὑπὸ τῆς ἐν τῷ λέγειν θερμότητος ἐπὶ τὸ ἀκμαιότερον προαγομένῳ.

³ Anon. *Introductio in prolegomena Hermogenis artis rhetoricae*, vol. XIV, p. 265.5 s.: Κιθαρωδία ἐστὶν ἡ εὐρυθμος συμφωνία τῶν χορδῶν καὶ τῆς ᾠδῆς.

⁴ Anon. *Prolegomena de inventione*, vol. VII, p. 52.16-19: Προοίμιον ἐστὶ λόγος παρασκευάζων τὸν ἀκροατὴν εἰς ὑποδοχὴν τῆς ὑποθέσεως· κυρίως δὲ μὲν προοίμιον ἔλεγον οἱ παλαιοὶ τὰ παρὰ τῶν κιθαρωδῶν ἐν ἀρχῇ λεγόμενα.

L'ἀγροικία di Sinesio appare come un atteggiamento estremistico, una negazione provocatoria degli espedienti retorici, tanto funzionale al contesto polemico, quanto effettivamente rivolta verso *un certo tipo* di retorica, lontano, come vedremo, dal praticato e apprezzato equilibrio atticista. Nello stesso tempo (e al di là del *divertissement* sofisticato), la manifesta ostilità contro il modo dioneo di citare il testo omerico, contro la rigidità della ri-presentazione dell'enunciato (inequivocabili i termini impiegati: νόμος, ἐρμῶιον, ἱερὰ ἄγκυρα) rimanda a quella che Compagnon ⁵ ha definito, nell'ottica platonica, «mauvaise citation». Una citazione, cioè, che non è riproduzione di pensiero, ma ripetizione di discorso, con una finalità esclusivamente dialettica, persuasiva ⁶. Ovviamente anche Sinesio, nella sua correzione della lettura dionea, ha la finalità di persuadere il lettore. Ma questo rientra nelle regole del genere, nella risposta all'avversario con un contro-encomio.

Se si guarda però alla descrizione antiretorica della vita agreste e alla particolare fruizione dell'epica da parte degli Agemacheti dell'*Ep.* 148, si viene ricondotti a quella tradizione orale dell'ispirazione poetica che Platone ricorda nello *Ione*, anteriore all'irrigidimento portato dalla scrittura e dalle tecniche della dialettica e della retorica. È l'«universo arcaico» dell'oralità in cui ogni parola è «viva, attiva, potente»: Compagnon ⁷ ricorda il *Singer of tales* di Lord, ma avrebbe egualmente potuto portare come esempio i contadini libici di Sinesio e la loro fiducia nella regalità di Agamennone.

Appare allora evidente che interrogarsi sui modi della presenza del testo epico nella prosa sinesiana equivale a confrontarsi con il più vasto ambito delle norme che presiedono alla creazione letteraria, del rapporto con i modelli, della scelta dei generi e della pratica dell'intertestualità. Significa quindi, almeno in parte, superare la netta dicotomia che ha segnato il destino dell'opera del vescovo di Tolemaide, marcando una separazione tra produzione innica, da sempre oggetto di un interesse di carattere più propriamente critico-letterario – sin dal ricchissimo commento di Terzaghi che ne corredeva la prima edizione scientificamente critica ⁸ –, e scritti in prosa, considerati soprattutto per il loro valore di testimonianza storico-culturale di un'età a cavallo tra civiltà ellenica e cristiana.

L'eccezionalità dell'esperienza biografica di Sinesio ⁹, insieme all'inusitata ricchezza della documentazione, possono senz'altro spiegare il prevalere di

⁵ *Seconde main*, p. 120 s.

⁶ Vd. anche quanto scritto da Conte, *Memoria*, pp. 21-30, in part. p. 22 nota 11, sulle posizioni del *Cratilo*.

⁷ *Ivi*, p. 119.

⁸ Terzaghi, *Hymni et Opuscola*, vol. I.

⁹ Non è questa la sede per ripercorrere le tappe, comunque note, che lo condussero dall'apprendistato culturale alessandrino al vescovato in Tolemaide; per un resoconto dettagliato vd. Lacombrade, *Synésios*; Cameron - Long - Sherry, *Barbarians*; Schmitt, *Bekehrung*.

questa lettura ¹⁰, ma non può far dimenticare la qualità di scritti tutt'altro che marginali dal punto di vista letterario. In questa direzione va la recentissima edizione Belles Lettres di *Dion, Calvitii encomium* e *De insomniis* in cui Aujoulat sin dal principio invita il lettore a non lasciarsi ingannare dal «titre légèrément dépréciatif» degli opuscoli, mettendone in luce l'interesse non solo documentario, ma anche filosofico, letterario e retorico ¹¹.

Il lavoro di Aujoulat riequilibra parzialmente lo sbilanciamento evidente ancora nella letteratura dell'ultimo decennio, in cui a fronte dell'ampio commento di Gruber e Strohm agli *Inni* ¹² (con la sua costante attenzione a individuare non solo le diverse *Vorlagen* insite nel tessuto poetico, ma anche la rigorosa architettura compositiva che lo sostiene) e dell'attento lavoro di Helmut Seng ancora sul vocabolario della produzione innografica ³, gli studi sugli opuscoli o sul complesso dell'opera sinesiana si limitano quasi esclusivamente ad aspetti storici o ideologici ¹⁴. In realtà, a parte accenni marginali o trattazioni riassuntive in opere di più vasto respiro ¹⁵, l'unico esame sistematico sui tratti stilistici, retorici e letterari della prosa sinesiana è rappresentato ancora dai due articoli di Terzaghi sulle clausole metriche pubblicati ormai quasi un secolo fa, nel 1912 ¹⁶.

Misurarsi con le riprese del modello omerico rappresenta così un'occasione per approfondire l'analisi letteraria dell'opera in prosa, per penetrare nelle pieghe del testo e nei suoi meccanismi di allusione e comunicazione con il fruitore. Una comunicazione sempre giocata sullo scambio di una tradizione culturale data per condivisa, di forme e rimandi letterari che rappresentano costanti punti di riferimento e confronto ¹⁷. È la voce stessa

¹⁰ Per altri esponenti della letteratura greca tardoantica contemporanei o vicini a Sinesio, come Libanio o Temistio, già da tempo sono stati condotti studi relativi al rapporto con la tradizione letteraria precedente o agli aspetti stilistici e formali del loro impianto prosastico: vd. e.g. Hansen, *Rythmiches*; Martino, *Preposizioni*; Schouler, *Tradition bellénique*.

¹¹ Aujoulat, *Opuscules*, p. XI.

¹² Gruber - Strohm, *Hymnen*.

¹³ Seng, *Untersuchungen*.

¹⁴ Vd. Hagl, *Arcadius*; Schmitt, *Bekehrung*. Già Treu, *Synesios von Kyrene*, non dedicava molto spazio agli aspetti letterari.

¹⁵ Vd. Volkman, *Synesios von Kyrene*, p. 69 ss.; Id., *Rhetorik*, p. 119; Crawford, *Synesios*, p. 101; Grützmacher, *Synesios*, p. 57; Helm, *Roman*, p. 22; Lacombrade, *Synésios*, pp. 83, 90 s., 97 s.; Kennedy, *Greek rhetoric*, pp. 35-45; Cameron - Long - Sherry, *Barbarians*, p. 254 ss.

¹⁶ Terzaghi, *Clausole*. Per la *Quellenforschung* si segnala la dissertazione, utile per la raccolta di materiale, ma ormai inesorabilmente invecchiata, di Hauck, *Griechische Autoren*.

¹⁷ In particolare nell'ambito dello scambio epistolare, lo stesso avviene negli autori cristiani: le reminiscenze letterarie condivise diventano il punto di riferimento più ovvio per misurare situazioni, emozioni e circostanze che mittente e destinatario si trovano a

dell'autore a metterci in guardia, a mostrarci l'importanza della presenza di Omero nei suoi scritti, quando nell'*Ep.* 154 (pp. 271.8-272.3), una presentazione del *Dion* e del *De insomniis* all'antica maestra Ipazia, scrive :

Καὶ γὰρ τῶν ἐν λευκοῖς ἔνιοι τρίβωσι καὶ τῶν ἐν φαιοῖς ἔφασάν με παρανομεῖν εἰς φιλοσοφίαν, ἐπαίοντα κάλλους ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμοῦ, καὶ περὶ Ὅμηρου τι λέγειν ἀξιούοντα καὶ περὶ τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων, ὡς δὴ τὸν φιλόσοφον μισολόγον εἶναι προσήκον καὶ μόνᾳ περιεργάζεσθαι τὰ δαιμόνια πράγματα.

Alcuni, tanto di quelli che indossano mantelli bianchi, quanto di quelli che ne indossano di neri ¹⁸, hanno detto che ho infranto le leggi della filosofia perché perseguo la bellezza e il ritmo nell'espressione e oso parlare di Omero e delle figure retoriche, quasi che il filosofo dovesse essere spregiatore della parola e occuparsi solo dei fatti divini.

La figura di Ipazia vale qui come immagine del destinatario modello, del lettore a cui Sinesio pensa rivolta la propria opera. A questo lettore ideale viene allora proposto – e certo non è un caso – l'accostamento del nome di Omero all'esercizio della retorica e alla pratica di una scrittura stilisticamente curata.

Anche altrove, per esprimere la propria concezione della creazione letteraria, Sinesio si rifà a Omero, chiamando in causa la figura di Proteo: questi, nell'atto di trasformarsi davanti a Menelao in fuoco, albero, animale selvatico, non fa altro che tradurre la varietà e molteplicità di tutti i discorsi immaginabili sul reale (*Dion*, 5-6.44a-c, pp. 248.4-249.4) e diviene simbolo del saggio ideale. L'esercizio della parola non si riduce infatti a passivo sfoggio stilistico. Senza dubbio può essere mezzo per educare e governare attivamente: in questo si distingue l'uomo politico dal retore (*Dion*, 1.37c, p. 237.11), in questo si distinguono gli elogi funebri di Pericle (Thuc. II 35-46) e di Aspasia (Pl. *Mx.* 236a-d). E tuttavia, anche nei suoi aspetti più esornativi e talvolta teatrali, diviene fondamentale per gestire con accuratezza le verità più alte e difficili, per calibrare la comunicazione e adattarla all'ascoltatore, nutrendo la sua sete di conoscenza.

Sinesio, nonostante si presenti nelle vesti di pensatore in disparte rispetto alle mode delle corti (provinciali o costantinopolitane che fossero ¹⁹),

vivere e si comunicano. Vd. in proposito lo studio su Teodoro di Cirro di Azéma, *Citations*, e quello sulle citazioni dei tragici negli epistolari di IV e V secolo di Calvet-Sébasti, *Rencontre*. Più in generale sulla presenza di Omero in autori cristiani, a parte l'opera di Glockmann, *Homer*, cfr. la rassegna bibliografica sull'argomento presente in Bartelink, *Homère*, p. 9 nota 10.

¹⁸ Su questo tema vd. Braccacci, *Rhetoriké Philosophousa*, pp. 144-153.

¹⁹ *De providentia*, I 18.113a, p. 105.10-12.

nonostante, come abbiamo visto, condanni l'eufonia fine a se stessa²⁰ (*Dion*, 3.39c-d, pp. 240.18-241.11), nonostante neghi di praticare la retorica, è tutt'altro che uno spregiatore della forma: Dione, suo modello di stile e di vita²¹ (al di fuori del *παίγνιον* del *Calvitii encomium*) è ammirato²² perché, anche nei passaggi più frivoli, proprio grazie alla retorica arriva a trovare – e a far trovare a chi lo ascolta o lo legge – il razionale, i λόγοι di ogni aspetto della realtà²³. Ed è questo a differenziarlo nettamente dai veri sofisti, che offrono sovrabbondanza laddove Dione presenta profondità (3.40d-41a, p. 243.5-12).

La creazione letteraria ha così una funzione *poetica* nel senso etimologico del termine, è un riordinamento coerente del reale. A Sinesio preme molto la possibilità di riunire in un quadro armonico e dotato di senso la molteplicità degli aspetti più contraddittori e discordanti che stanno sotto gli occhi dell'uomo; non solo ne parla nel *Dion*, facendone il compito della filosofia (5.42d-43a, p. 246.12-17), ma ne tratta diffusamente al principio del *De insomniis*, dove l'analogia tra microcosmo letterario e macrocosmo fisico è ancora più esplicita. Anche davanti all'esperienza più traumatica della sua vita, la rivolta di Gainas, a cui assistette durante il soggiorno costantinopolitano del 399-401, la reazione era stata quella di riproporre i fatti storici, che parevano andare contro l'atteso assetto della giustizia, riordinati all'interno di un mito, quello di Osiride e Tifone, che sancisse il parallelismo provvidenziale tra equilibrio cosmico ed equilibrio politico e giustificasse il temporaneo sopravvento dell'ἀταξία²⁴. La τάξις è per Sinesio davvero il bene supremo²⁵: e la duplicità di significato del termine (τάξις come 'disposizione' in senso retorico e τάξις come gerarchia e ordine degli enti²⁶) rende bene il rapporto che per il vescovo di Tolemaide esisteva tra letteratura e realtà. L'attività filosofica è legata all'intelligenza, al νοῦς,

²⁰ Motivo per altro tradizionale in sede proemiale: il cristiano Teodoreto di Cirro antepone all'εὐλωπτία la semplicità, al principio della sua *Graecorum affectionum curatio*, I 1; VIII 1.

²¹ Cfr. Garzya, *Dione*.

²² Su queste tematiche vd. le belle pagine di Brancacci, *Rhetoriké philosophousa*, pp. 137-144.

²³ Modernamente Conte, *Memoria*, p. 25 s., esprime gli stessi concetti con le parole: «Il *verosimile* artistico dà significato organico al *vero* riordinandone sistematicamente la sostanza con una motivazione coerente». Sul rapporto filosofia-letteratura in Sinesio cfr. anche Tinnefeld, *Philosophie*.

²⁴ Vd. Pizzone, *Simboli*.

²⁵ Lo stesso «profondo bisogno di ordine» che è stato riscontrato in Proclo da Gritti, *Scienza teologica*, pp. 268 e 280-299, per la rispondenza tra struttura dialettica e realtà trattate.

²⁶ Non a caso la *dispositio* sarà in epoca moderna non più parte della retorica, ma della dialettica.

quanto il confrontarsi criticamente ed esercitare il proprio giudizio su una prosa o un testo poetico (*Dion*, 8.47c-d, p. 253.19-20) ²⁷.

Quest'attenzione estrema alla struttura e alla composizione fa sì che il riferimento letterario sia quasi sempre meditato e si inserisca in una struttura prosastica calibrata, fondata su uno stile improntato alla σαφήνεια e all'εὐκρίνεια. Se infatti Sinesio rifiuta la τόλμα dei moderni, gli splendori del pavone, le sonorità che adulterano la bellezza naturale (*Dion*, 3.39c, p. 240.18-20; 3.40a, p. 241.15-16; 3.41a, p. 243.6), lo stile – certo non meno ricercato – a cui si sente vicino (*Dion*, 3.40d-41a, pp. 242.17-243.10), è quello dell'ἀρχαία ῥητορική, ossia, come si avrà modo di vedere (*infra*, III), di un atticismo ripensato e attualizzato. Le diverse dichiarazioni fornite da Sinesio sui propri modelli (vd. *Ep.* 154, pp. 274.18-275.5) puntano verso questa caratterizzazione, canonicamente teorizzata nell'opera di Ermogene ²⁸. Anche l'ardimento dei retori, condannato da Sinesio, trova il suo corrispettivo in Ermogene, Περὶ ἰδεῶν λόγου, I 11, p. 280.3-9 ²⁹, dove viene trattato come uno degli effetti ottenibili con la μῆξις di registri tra loro contrastanti, nell'ambito del μέγεθος.

È questa stessa μῆξις, connotata da elementi patetici, ditirambici, teatrali (cfr. D.H. *Pomp.* II 13; ps.-Demetr. *Eloc.* 192-193), che Sinesio imiterà ironicamente nell'*Ep.* 5, un antifrastico *tour de force* stilistico, in cui è inserito, come divertimento letterario, un ampio squarcio di esegesi omerica. È un caso emblematico di quel παίζειν καὶ σπουδάζειν a cui Sinesio afferma ripetutamente di non voler rinunciare ³⁰, al pari di Socrate (*Dion*, 12.54b-c, p. 264.20-22; 14.58c, p. 271.17-18). Si tratta anche di uno dei migliori

²⁷ Hoffmann, *Relation pédagogique*, ha analogamente messo in luce la forte presenza di una 'linguistica filosofica', grazie a cui esiste «une pure coïncidence de pensée et language» nelle strategie di insegnamento della scuola neoplatonica.

²⁸ *Progymnasmata*, 10, p. 23.9-14: Ἀρεταὶ δὲ ἐκφράσεως μάλιστα μὲν σαφήνεια καὶ ἐνάργεια· δεῖ γὰρ τὴν ἐρμηνείαν διὰ τῆς ἀκοῆς σχεδὸν τὴν ὄψιν μηχανᾶσθαι. Ἐτι μέντοι συνεξομοιοῦσθαι τὰ τῆς φράσεως ὀφείλει τοῖς πράγμασιν ἂν ἀνθρῶν τὸ πρᾶγμα, ἔστω καὶ ἡ λέξις τοιαύτη, ἂν ἀύχμηρὸν τὸ πρᾶγμα, ἔστω καὶ ἡ λέξις παραπλησία. La σαφήνεια è una delle 'idee' (Περὶ ἰδεῶν λόγου, I 1, pp. 217.23-218.1) ed è caratterizzata nel modo seguente (I 2, p. 226.14-18): Σαφήνειαν τοῖνυν λόγου ποιεῖ εὐκρίνεια καὶ καθαρότης. Γίνεται δὲ καθαρὸς μὲν λόγος ἅπασι σχεδὸν τοῖς προειρημένοις, ἐννοία, μεθόδω, λέξει καὶ τοῖς λοιποῖς· εὐκρίνεια δὲ τὸ μὲν πλεῖστον ἔχει περὶ τὴν μέθοδον, τάχα δ' ἂν τι καὶ τῶν ἄλλων εὐκρίνειαν ποιοίη. Alla virtù dell'εὐκρίνεια sembra proprio far riferimento anche la προθεωρία del *De providentia*, 88b, p. 64.3-7: Ἄξιον δὲ ἐν αὐτῷ διαφερόντως θαυμάσαι τὸ πολλαῖς ὑποθέσεσιν ἀρκέσαι τὴν μεταχείρισιν. Καὶ γὰρ δόγματα συχνὰ τῶν μέχρι νῦν ἀδιακρίτων χώραν τε εὖρε σκέψεως ἐν τῷ πλάσματι, καὶ ἕκαστα διηκριβῶνται.

²⁹ Ἐνθα δὲ τόλμη δεῖ, κάλλος καὶ τὸ κεκοσμημένον ἅμα πιθανότητι, λαμπρότητι δὲ τὸ γοργόν τε καὶ ἀγωνιστικὸν καὶ οἶον εὐζωνον χωρὶς εὐτελείας καὶ ταπεινότητος, τῷ δὲ ἀκμαίῳ πάλιν τὸ πιθανὸν καὶ τὸ τοῦ ἀληθοῦς καὶ ἐνδιαθέτου ἐμφαντικὸν ὅσα τε ἄλλα τῶν εἰδῶν τοῦ λόγου τῆς ἐναντίας ἀλλήλοισι δοκεῖ πως εἶναι φύσεως.

³⁰ Vd. ancora Brancacci, *Rhetoriké philosophousa*, p. 157 s.

esempi del modo in cui la citazione si armonizza con il quadro retorico e diviene essa stessa segnale di una determinata scelta stilistica. In questo senso Omero per Sinesio non è certo l'ultima salvezza a cui aggrapparsi, una sacra ancora a cui rimanere strettamente e rigidamente agganciati; la citazione epica non è cristallizzata, ma diventa davvero strumento letterario vivo, plasmata, talvolta risemantizzata, sempre però nella memoria del modello, a un tempo piegata al contesto ed evocativa di altri contesti. Ecco allora che si delinea il carattere di quella «bonne citation» che Sinesio mette in pratica, con un atteggiamento esplicito più conciliante verso gli strumenti della retorica rispetto a Platone (e di qui gli strali dei 'bianchi mantelli', dei filosofi più radicali). Tutto il capitolo 15 del *Dion* è una giustificazione dell'uso della poesia, a cui, in fondo, si era dedicato anche Socrate (59a-d, pp. 272.8-273.18), e non come attività propedeutica, ma nella sua maturità (59a, p. 272.13-15); è una difesa che ha sullo sfondo la riflessione dello *Ione* (533d-535a) sull'ispirazione divina e sulla produzione poetica come invasamento. Queste righe del *Dion* vanno quindi ancora in direzione di quella spontaneità esibita all'inizio dell'opuscolo: la scrittura non come frigidissimo esercizio di ripetizione, ma come produzione spontanea e originale. Omero, grazie – ancora una volta – alla citazione di un verso anonimo che compare anche in *AP IX 455* (59b, p. 273.4: ἤειδον μὲν ἐγών, ὃ δ' ἀπέγραφε θεῖος Ὀμηρος) diventa lui stesso strumento di Apollo, quasi avesse composto (scritto) sotto dettatura. E del resto, lo vedremo, nel *Calvitii encomium* viene nominato esplicitamente lo *Ione* platonico, in una chiara presa di posizione contro l'uso 'rapsodico' dei poemi (vd. *infra*, V). Nell'*usus* sinesiano la citazione non potrà che avere – date le premesse – un valore pregnante³¹; attingendo all'interno di un patrimonio universalmente condiviso dall'ellenismo – il testo omerico – non sarà solo sterile richiamo mnemonico, ma realmente *anamnesi*. E diviene *anamnesi* in virtù della consapevolezza tanto del contenuto e del valore originari del testo, quanto delle stratificazioni successive che, nei milleduecento anni che separano Omero da Sinesio, quel testo hanno rimodellato e caricato di nuovi significati (particolarmente nelle sue riletture filosofico-allegoriche). È *anamnesi* vivificante, perché quasi mai mortifica il modello trasformandolo in scampolo esornativo, come un ramo secco estirpato dal tronco. Il contesto di partenza rimane sempre sullo sfondo e giustifica l'inserimento nel nuovo

³¹ Dei 53 rimandi omerici dell'epistolario solo 5 si sono dimostrati privi di rilievo, senza una particolare incidenza contenutistica o stilistica, ma dotati di una funzione che si potrebbe definire 'proverbiale' (*Ep.* 37, p. 49.9-10: citazione da *Il.* IV 320; *Ep.* 9, p. 29.13: citazione da *Od.* IV 210; *Ep.* 11, p. 32.3-4: citazione da *Od.* IV 236 s. = XIV 444 s.; *Ep.* 38, p. 50.4-5: ricorda la proverbiale ospitalità dei Feaci; *Ep.* 72, p. 128.4: citazione da *Od.* XX 313).

corpo del segmento della citazione. Questo spiega anche perché Sinesio nel *Dion* dichiara al figlio di non voler emendare i volumi che gli trasmetterà in eredità, ma di volerglieli trasmettere così come li lasciò, letteralmente, la «prima mano» (*Dion*, 16.60a, p. 274.5-12). È il rifiuto di una rielaborazione pedissequa del testo, che trasforma il fruitore in un 'grammatico'.

Il meccanismo con cui viene reimpiegata la citazione è chiarissimo nell'epistolario³², in cui il sistema di comunicazione, più diretto e legato a situazioni concrete, consente un'analisi particolarmente icastica, con ricchezza e varietà di documentazione. La molteplicità delle situazioni epistolari si rispecchia anche nel ricorso al richiamo letterario, che si adegua e nello stesso tempo influenza i diversi registri e i rapporti tra mittente e destinatario. Nella polemica con Dione abbiamo visto che Sinesio definiva la citazione del suo avversario con il dispregiativo *τεμάχιον*, letteralmente «avanzino». Per Sinesio la ripresa del testo omerico non è la riproposta di un avanzo da un banchetto altrui e in questo si allontana decisamente dai precetti di certa manualistica retorica, come l'anonimo *Περὶ τῶν τεσσάρων μερῶν τοῦ τελείου λόγου*, vol. III, p. 573.9-14, che per abbellire lo stile epistolare³³ invitava a un'operazione che oggi sarebbe definita di 'taglia e incolla':

Ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς χρήσιμα τὰ γνωματεύματα τῶν σοφῶν, καὶ τὰ οὕτω καλούμενα ἀποφθέγματα, καὶ τὰ παροιμιώδη . . . χρήσιμά ποτε καὶ αἱ κολλήσεις, οἷον ἐὰν ἔπος Ὀμηρικὸν ἀποβαλὼν ἢ ἔπους τεμάχιον προσάψῃς.

Nelle lettere sono utili le riflessioni dei saggi e i cosiddetti apoftegmi e i proverbi [...]; risulta utile anche unire poesia alla prosa³⁴, per esempio quando si estrapola e aggiunge un verso o un frammento di verso di Omero.

Lo stesso verbo *κολλάω* ricorre nel passo platonico del *Fedro* (278d) in cui viene criticata l'attività di poeti, logografi e legislatori, che si limitano a riproporre e riassembleare enunciati sempre uguali, privi di una loro effettiva validità e profondità contenutistica:

Οὐκοῦν αὐτὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;

³² Sull'importanza di *Iliade* e *Odissea* nella letteratura epistolare antica si rimanda alle belle pagine di Calvet-Sebasti, *Littérature épistolaire* (per Sinesio, pp. 221, 228-230, 233, 235).

³³ Sui teorici dell'epistolografia vd. Malherbe, *Theorists*.

³⁴ Cfr. per la definizione tecnica di *κόλλησις* Herm. *Meth.* 30, p. 447.5-16. Vd. in proposito Fusillo, *Citazione*, p. 33.

E quindi colui che non possiede nulla di più prezioso delle opere che compose o scrisse, ripercorrendole nel tempo in lungo e in largo, assemblandole le une con le altre o selezionandole, non lo chiamerai a buon diritto poeta o logografo o redattore di leggi?

Il riferimento alla compilazione delle leggi ci riconduce al rimprovero rivolto a Dione, che si sarebbe attaccato al verso omerico come a una norma di legge, morta e sterile, e allo stesso tempo il passo platonico è nuovamente una critica della parola scritta e dei suoi rappresentanti, Omero e Lisia. Abbiamo già ricordato la menzione del discorso di Aspasia nel *Dion*: proprio del suo encomio il Socrate platonico evidenziava il carattere parzialmente artificioso, non spontaneo, fondato sul riuso (di nuovo una «mauvaise citation» e di nuovo il verbo συγκολλάω) di scampoli dell'epitafio pericleo (*Mx.* 236b).

Sinesio non vuol farsi retore né logografo. La rilettura del mito delle Sirene, del viaggio odissiano, del personaggio di Fenice si avvicinano molto a quella che altrove è stata acutamente chiamata «l'avventura dei personaggi»³⁵: in modo non diverso dai suoi contadini Agemacheti, Sinesio conferisce, pur servendosi dell'irrinunciabile strumento della scrittura, vita rinnovata al contenuto dell'epica. Del resto, nel caso dell'epistolario, la lingua scritta non è che riproduzione della conversazione orale, non è che *sermo absentium*, e i personaggi conoscono realmente nuove avventure, reincarnati in mittente e destinatario³⁶. Sono queste avventure a mostrare il vigore e la plasticità di un modo di fare letteratura che già da tempo è stato assolto dall'accusa di ridursi a esercizio stereotipato e ripetitivo³⁷. Il gioco con i modelli viene condotto con sicurezza e sottigliezza. Ma in tutte le sue evoluzioni, ogni tema, situazione o personaggio mantiene sempre il ricordo della sua provenienza. Pur trovando nuova vita, non diventa mai del tutto autonomo e slegato rispetto al contesto d'origine. È cosa nota: nella mente di un lettore antico (o tardoantico) non poteva non rimanere la memoria del genere e del suo peculiare tessuto linguistico, specie quando si incontravano due realtà fondamentalmente irriducibili come prosa e poesia.

³⁵ Polacco, *Intertestualità*, pp. 41-58. L'autrice si riferisce a un tipo di intertestualità che investe figure e situazioni narrative, travalicando il limite dei generi.

³⁶ Per questo tipo di analisi vd. Fusillo, *Citazione*, e Biraud, *Hypotexte*, che la applicano al campo del romanzo, il cui tessuto prosastico è polimorfico e polifonico per definizione.

³⁷ Specie negli ultimi vent'anni molta attenzione è stata dedicata alle modalità compositive di molti autori tardoantichi e per il loro atteggiamento nei confronti delle *auctoritates* letterarie di età classica. Il caso di Libanio, finemente lumeggiato in *Citazione classica*, offre a Rivolta Tibergera l'occasione di considerare (p. 494): «I riferimenti al mondo classico e in particolare le citazioni ispirate ai testi 'classici' godettero dunque di un istantaneo processo di 'svecchiamento', divenendo espressione privilegiata delle istanze che scaturivano, sempre più pressanti, dal quotidiano».

LO SCAMBIO EPISTOLARE CON ERCULIANO
(EPISTOLE 137-146)

1. POLISEMIA DI UN MITO:
L'EPISTOLA 146 E L'EPISODIO ODISSIACO DELLE SIRENE

Il dossier delle epistole sinesiane indirizzate a Erculiano (*Epp.* 136-146)¹ è particolarmente ricco di reminiscenze omeriche, che si articolano attorno ad alcuni *clichés* di ampia diffusione nell'epistolografia tardoantica. La citazione

¹ La datazione di questo gruppo di lettere, dopo gli studi di Roques che sembravano ormai avere definitivamente chiarito il problema, è stata di recente rimessa in discussione. Partendo dalle considerazioni di Hermelin (*Briefen*, pp. 19-25), sulla base di un confronto con le lettere 98 e 99 a Olimpio in cui vengono menzionati gli stessi personaggi (il *comes* e Isione) nominati nelle lettere 142, 144 e 146 a Erculiano, Roques (*Études*, pp. 87-103) conclude che queste, al pari di quelle, vanno collocate in periodo anteriore all'ambasciata costantinopolitana, prima del 399. Lo studioso rifiuta l'identificazione del carne giambico nominato nell'*Ep.* 141, p. 247.5 s., con *Hymn.* I, successivo al 402, data di ritorno dalla capitale. Quanto alla cronologia relativa del dossier, Roques propone la successione 137, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 143, 144. Sulla base dei rapporti e degli accenni interni alle epistole, Roques conclude infine che lo scambio epistolare Erculiano-Sinesio si sarebbe svolto tra l'aprile del 398 e l'agosto del 399. Di diverso avviso è invece Schmitt, *Bekehrung*, pp. 497-563, il quale ritiene che «Hermelins [...] Ausführungen kaum geeignet sind, das chronologische Gerüst zu tragen, das auf ihnen errichtet werden soll» (p. 500). Vengono così eliminati i puntelli su cui si reggeva la costruzione di Roques. In particolare Schmitt non vede ragioni cogenti per non datare le *Epp.* 98 e 99 a un periodo successivo al 405; egli accetta l'identificazione del carne giambico ricordato sopra (sulla base però, è bene ricordarlo, di obiezioni che già erano di Lacombrade, cui Roques aveva a suo tempo risposto: vd. *Études*, p. 95 ss.), collocando quindi le *Epp.* 141 e 143 dopo il 402; considera come gruppo unitario le *Epp.* 141-143; collega l'*Ep.* 143 con la 154 e il *De dono*, datandola insieme alle altre tre almeno al 406. Rimane comunque la datazione alta delle *Epp.* 137-140 considerate ancora *Jugendbriefe*.

assume, in questo contesto, la funzione di arricchimento e variazione del topos letterario-epistolare. Si tratta di un procedimento particolarmente evidente nell'*Ep.* 146, pp. 256.6-257.5, 258.1-7):

Ἐπιθυμήσας ἀρρενωῶσαι τὴν ἱεράν σου ψυχὴν τῷ δι' ἐπιστολῶν ἐπιπλήξαι τῷ σφοδρῷ τῆς εἰς τὴν συντυχίαν ἡμῶν ἐνστάσεως, πολλῶ πρότερον ὑπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἰύγγων αὐτὸς ἐθελύθη, καὶ εἰμὶ νῦν τοιοῦτος οἷφ σοι τυγχάνοντι πρότερον ἐνεκάλουν. Ἐὰρ ὄν ἀγαθῶν μοι μεγάλων αἴτιος ὁ θαυμάσιος Ἐρκουλιανός, οὕτω τὴν ἐμὴν ψυχὴν ἀναρτήσας ἑαυτοῦ καὶ καταβιβάσας τοῦ φιλοσοφίας ἀξιώματος; Ἐγὼ μὲν οὖν οὐ δι' ἄλλο τι τὰς Σειρήνας ὑπὸ τῶν ποιητῶν ἠγοῦμαι βλασφημεῖσθαι, ἢ ὅτι τῷ μελιχρῷ τῆς φωνῆς ἀπώλλουν, προσαγόμενα τὸν πιστεύσαντα ἤκουσα δέ του τῶν σοφῶν καὶ ἀλληγοῦντος τὸν μῦθον. Σειρήνας γὰρ αὐτοῖς αἰνίττεσθαι τὰς ἀπολαυστικὰς ἡδονάς, αἱ τοὺς εἴξαντας καὶ καταγοητευθέντας αὐτῶν τῷ προσηνεῖ μετὰ μικρὸν ἀπολλοῦσι. Τί οὖν ἀποδέουσιν εἶναι Σειρήνες αἱ τῶν σῶν ἐπιστολῶν ἡδοναί, ὑφ' ὧν ἐγὼ τὸ ἐμβριθὲς ἀφείξω ὅλος Ἐρκουλιανῷ γέγονα; Μάρτυς θεός, οὐ νόμῳ τοῦ γράφειν ἀντ' ἄλλου τοὺς περὶ τοῦτου πεποιήμαι λόγους, ἴν' ὑπόθεσιν ἔχω γραμμάτων, ἀλλὰ τῶν παρ' Οὐρσικίνου δοθεισῶν ἐπιστολῶν (ἦσαν δὲ τρεῖς) ἡ μέση κατὰ τὸ μέγεθος ἔμβριον τι ψυχῆς πάθος ἐνέσταξέ μοι κομίσασα, καὶ γέγονα τῆς ἐν τοῖς γράμμασι κολακειᾶς ἥττων τοσοῦτον ὅσον αἰσχύνεσθαι. ... Ἴδου τί πεποιήκας· ἐν ὁδῷ με ὄντα ἀπρὶξ λαβόμενος κατέχεις. Ἦσαν ἄρα Αἰγύπτιοι φαρμακεῖς, καὶ οὐ πάντα Ὀμηρος ψεύδεται, ὅτε καὶ αὐτὸς ἰύγγων πλήρεις ἐπιστολάς ἐκπέμπεις ἀπ' Αἰγύπτου. Ἐλένη μὲν οὖν τὸ λαθικηδὲς φάρμακον Πολύδαμνα πῶρεν Θῶνος παράκοιτις; σοὶ δὲ τίς τὸ ἀνιαρὸν δέδωκεν, ᾧ χρίσας ἔπεμψας τὴν ἐπιστολήν;

Io che desideravo rafforzare la tua santa anima rimproverandoti nelle mie lettere per il tuo ostinato proposito di conversare insieme, mi sono invece ritrovato molto prima fiaccato dal diluvio delle malie contenute nelle tue lettere, ed eccomi ora nella stessa condizione in cui ti rimproveravo di trovarti. Ma allora davvero grandi favori mi ha reso il meraviglioso Erculiano, vincolando così la mia anima a sé e trascinandola giù, lontano dalla dignità della filosofia? Non per altro motivo credo che le Sirene siano state calunniate dai poeti, se non perché con la dolcezza della loro voce portavano alla rovina, attirandolo, chiunque desse loro ascolto. Tuttavia, tra i filosofi, ne sentii uno dare anche una spiegazione allegorica del mito; le Sirene per loro alluderebbero infatti ai piaceri sensibili, che in breve portano alla rovina coloro che vi si piegano e si lasciano stregare dalle loro blandizie. Che cosa manca quindi per essere come Sirene ai piaceri delle tue lettere, che, privatomi di ogni austerità, mi hanno fatto diventare tutto di Erculiano? Mi è testimone il dio, non parlo di queste cose invece che di altre solo per seguire le norme della scrittura, per avere un argomento da trattare nelle mie lettere; ma delle lettere avute da Ursicino (infatti erano tre), la seconda per lunghezza, giunta a me, mi instillò nell'anima un sentimento vivo e fui soggiogato

dall'adulazione contenuta nelle sue righe tanto da vergognarmene. [...] Guarda cos'hai fatto: ero già in viaggio e tu, afferrandomi con violenza, mi hai trattenuto. Gli Egiziani allora erano davvero degli stregoni e Omero non mente in tutto e per tutto dal momento che anche tu mandi dall'Egitto lettere piene di malie. «Polidamna, la sposa di Tone, diede» a Elena il filtro che reca oblio; a te chi diede quello che reca tormento con cui hai imbevuto la tua epistola?

Come ben ha fatto notare Roques ², tutta l'*Ep.* 146 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. In entrambi i casi si tratta di luoghi comuni ricorrenti negli epistolografi tardoantichi ³; Sinesio ne è d'altronde ben consapevole, sino a schermirsi dalla possibile accusa di essersi dilungato sull'argomento solo per obbedire a una legge imposta dal genere o avere un tema come un altro di cui scrivere ⁴. La tradizionale idea ⁵ della lettera come filtro, come ἴνγξ ⁶, viene ampliata e sviluppata, ricorren-

² *Correspondance*, vol. II, p. 412 nota 3.

³ Vd. Hunger, *Imitation* (particolarmente significativo, per il nostro caso, il paragone con Procopio di Gaza, *Ep.* 120, che è tutta una variazione sul tema delle Σειρήνες τοῦ λόγου); Thraede, *Briefstipik*; Garzya, *Mandarino*, pp. 118, 139 s. Nel gruppo di lettere a Erculiano, il topos ricompare in *Ep.* 139, p. 242.7: ἐμέ γέ τοι καὶ παρῶν μὲν ἦρεις τῆ γλυκεῖα Σειρήνι τῶν λόγων.

⁴ L'espressione usata da Sinesio per indicare le norme del genere epistolare, νόμος τοῦ γράφειν, ricorda quella impiegata da Libanio nell'*Ep.* 768, indirizzata a Pompeiano, in cui il destinatario viene rimproverato di avere infranto le regole del commercio epistolare, inviandogli i figli senza alcuna lettera di accompagnamento (*Ep.* 768, vol. X, pp. 692.11-693.2). Anche in questo caso si ritrova uno dei più diffusi motivi dell'epistolografia: il superiore valore attribuito alla lettera persino rispetto al più nobile dei metalli, l'oro. Il tema è stato abbondantemente indagato da Thraede, *Briefstipik*, p. 89 s., che rammenta, tra gli altri *loci paralleli*, ancora di Libanio, le *Epp.* 758.1, vol. X, p. 684.1; 1488.1, vol. XI, p. 516.14-16; 1493.2, vol. XI, p. 520.11-16; 1523.2, vol. XI, p. 545.20-22; 1525.3, vol. XI, p. 547.20-23. Si confronti anche Hunger, *Hochsprachliche*, p. 225. Quanto a ὑπόθεσις γραμμάτων come termine tecnico per indicare l'argomento di una lettera, si può confrontare Greg. Naz. *Ep.* 106.1 (ἰδοῦ σοι καὶ ἄλλη γραμμάτων ὑπόθεσις, ἃς σὺ ποιεῖς, εἰ χρῆ τάληθῆ λέγειν, τῷ τιμᾶν προκαλούμενος); Procop. *Gaz. Ep.* 49.1-2, p. 29 (Τὸν θαυμαστὸν Στρατήγιον καὶ πρότερον ἦδη φιλῶν, νῦν ἔτι καὶ μᾶλλον ἠγάπησα, διότι τῶν πρὸς ἀλλήλους ἡμῖν γραμμάτων ὑπῆρξεν ὑπόθεσις).

⁵ Lo stesso ordine di immagini si legge anche nell'*incipit* dell'*Ep.* 139, p. 242.1 ss. (qui la lettera è θεῖον κτρον). Vd. in proposito Hunger, *Hochsprachliche*, p. 223 s.; Karlsson, *Idéologie*, p. 102; Roques, *Correspondance*, vol. II, p. 412 nota 3. Nei Padri l'unica attestazione di ἴνγξ al di fuori della produzione epistolare, con accezione marcatamente negativa, è in *De vita et miraculis sanctae Theclae*, I 4 (ὅλη δέ ἐστιν ἐκείνου καὶ τῶν ἐκείνου λόγων καὶ δολερῶν ἰύγγων) dello ps.-Basilio di Seleucia (vd. Dagron, *S. Thècle*).

⁶ Su questa voce del vocabolario magico entrata nel lessico 'caldaico' e sulle sue radici mitologiche (Iynx era in origine una figlia di Pan, trasformata da Era come punizione

do a una terminologia scelta con accortezza, per la costante interferenza semantica con il lessico retorico-letterario. È questo il caso di ἀναρτάω, che già in Platone ⁷ appare termine legato all'attrazione prodotta sull'uditore dalla poesia divinamente ispirata. Successivamente tutta la famiglia lessicale legata ad ἀρτάω andrà sempre più specializzandosi nell'ambito della psicologia: basti pensare alla συνάρτησις procliana ⁸, il legame che congiunge la ψυχή al suo ὄχημα ⁹ (*in Ti.* III, pp. 236.1, 276.31).

In virtù di questa tradizione, l'impiego in età tardoantica di ἀναρτάω per indicare la fascinazione ottenuta grazie al dispiego dell'arte retorica, dimostrato da numerosi luoghi paralleli ¹⁰, risulta quindi abbastanza naturale. Con questo elegante gioco verbale Sinesio riesce a sfruttare abilmente l'ambivalenza semantica del termine: perché se è vero che il verbo si riferisce all'anima, in accordo con la tradizione filosofica, questa dal punto di vista del mittente risulta pur sempre 'avvinta' e trascinata ai piaceri della retorica dall'arte sofistica di Erculiano. Ma non è tutto. Il luogo comune della lettera come φάρμακον viene nobilitato ¹¹ proprio dall'inserimento dell'allusione mitica desunta dal testo omerico, con l'accenno ai filtri consegnati dalla sposa di Tone, Polidamna, a Elena (*Od.* IV 227-230 ¹²). Dei

per aver indotto Zeus a innamorarsi in modo dissennato di Io) vd. l'ampia esposizione di Cremer, *Orakel*, pp. 68-77.

⁷ Roques (*Correspondance*, vol. II, p. 290 nota 4) pensa a un possibile ricordo di Pl. *Ion*, 533e, 536a (cfr. anche *Men.* 88e-89a, dove il verbo è riferito all'anima: Οὐκοῦν οὕτω δὴ κατὰ πάντων εἰπεῖν ἔστιν, τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηρτήσθαι, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ μέλλει ἀγαθὰ εἶναι).

⁸ Ma cfr. già Plot. *IV* 4.33.

⁹ Sul problema dello πνεῦμα-ὄχημα vd. Smith, *Porphry's place*, pp. 153-158; Deuse, *Untersuchungen*, pp. 218-230, e *infra*, IV.

¹⁰ Per rimanere nell'ambito degli epistolari tardoantichi, si possono ricordare: Procop. *Gaz. Ep.* 145.5-6, p. 72 (Πλὴν εὐδαίμονες ὄντως οἷς διέπεις τὰ δίκαια, καθάπερ τινὸς τρίποδος τῆς σῆς ἐξηρηθῆναι φωνῆς); *Lib. Ep.* 512.1, vol. X, p. 487.1-7 (Οὕτω με Σπεκτάτος ὁ γενναῖος ἀνηρτήσατο καὶ προσέχειν ἔπεισεν αὐτῷ ... καὶ γὰρ τὰ πάντων ἥδιστα μοι βιβλία πολλακίς τοῦδε ἐκρίθη δεύτερα καὶ εἰλκόμην εἰς τοῦτον ἀπ' ἐκείνων τῶν παιδικῶν).

¹¹ È anche questo un modo di procedere consueto nell'epistolografia tardoantica; sono numerosissimi i casi in cui il *topos* epistolografico è accompagnato da un'allusione omerica. Così per esempio in ps.-Iul. *Ep.* 186, p. 252.3-5; *Ep.* 194, p. 264.19 s. Boissonnade: motivo della lettera più preziosa dell'oro con rimando a *Il.* VI 236; in *Lib. Ep.* 112.6, vol. X, p. 111.16-18; in Greg. *Naz. Ep.* 10.8: motivo delle νιφάδες γραμμάτων come variazione della *laus epistulae acceptae* sulla base di *Il.* III 222 (per la diffusione di questo termine di paragone vd. oltre a Plin. *Ep.* I 20, 22, ricordato da Thraede, *Briefstopik*, p. 120, soprattutto *Lib. προθεωρία* alla *Decl.* 3.1 ss., vol. III, pp. 199.4-200.1: "Ἐχεις προλαβὼν παρ' Ὁμήρου τοὺς χαρακτηριστὰς τῶν ῥητόρων. Περί μὲν γὰρ τοῦ Μενέλεω φησιν ὅτι παῖρα μὲν λέγοι, μεθ' ἡδονῆς δὲ παρέχοιτο τοὺς λόγους, τὴν δὲ Ὀδυσσεὺς ῥητορεῖαν εἰκάζει νιφάδων πυκνότητι); in *Lib. Ep.* 517.1, vol. X, pp. 491.21-492.2: rinvio a *Il.* IV 320 per il motivo dell'ὀμιλία τῶν γραμμάτων come surrogato della presenza fisica.

¹² Τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα, / ἔσθλά, τὰ οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Ἔωνος παράκοιτις, / Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζεΐδαρος ἄρουρα / φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλά

quattro versi dell'*Odissea* che descrivono il fatto¹³, Sinesio ricorda solo il v. IV 228, che contenendo il nome di Polidamna porta all'immediata individuazione dell'episodio, lasciando alla cultura del lettore il compito di contestualizzare la citazione; solo nei due versi successivi si trova infatti la spiegazione di come la terra egiziana avesse fornito alla moglie di Tone i φάρμακα necessari alla creazione del filtro con cui Elena, una volta a Sparta, avrebbe sciolto gli affanni di Telemaco, Menelao e Pisistrato, intenti a ricordare i lutti di Troia. In questo modo si capisce il senso della frase ἦσαν ἄρα Αἰγύπτιοι φαρμακεῖς, καὶ οὐ πάντα Ὅμηρος¹⁴ ψεύδεται, ὅτε καὶ αὐτὸς ἰγγων πλήρεις ἐπιστολὰς ἐκπέμπεις ἀπ' Αἰγύπτου, e il parallelismo tra situazione epica e contesto epistolare diventa più chiaro, dal momento che nell'uno e nell'altro caso è dall'Egitto che provengono gli incantamenti usati tanto da Erculiano quanto da Elena.

2. LA COMUNICAZIONE EPISTOLARE TRA PERICOLO E FASCINAZIONE

Per comprendere meglio il senso dell'*Ep.* 146 nel suo complesso e la funzione che i rimandi omerici assumono al suo interno, occorre considerare alcuni particolari ricorrenti nello scambio tra Erculiano e Sinesio. Il punto di partenza può essere la precisa distinzione, che Sinesio introduce sin dall'inizio, tra conversazione epistolare e conversazione filosofica; la lettera è definita *sermo absentium*¹⁵, un διαλέγεσθαι fra amici che erano stati intellettualmente molto vicini, un διαλέγεσθαι che ha però l'inconveniente di essere esposto e reso noto a chiunque si impossessi del testo della missiva¹⁶ (*Ep.* 137, p. 239.3-8):

μεμιγμένα, πολλά δὲ λυγρά. Sulla competenza medica delle donne in Omero vd. Wickert-Micknart, *Archaeologia*, pp. 35-37.

¹³ L'episodio è ricordato successivamente da D.S. I 97.7 e Str. XVII 1.16.

¹⁴ Vd. Strömberg, *Greek proverbs*, p. 181.

¹⁵ Le epistole sinesiane 137 e 138 vanno così aggiunte al catalogo fornito da Thraede in *Brieftopik*, pp. 162-165, e limitato al solo ambito latino. Ancora si possono aggiungere: Lib. *Ep.* 127.4, vol. X, p. 129.3-5 (Πρισκιανὸς δέ, τότε γὰρ ἄσχιλος ἦν, νῦν ἀπαιτεῖ, καὶ ἀποδώσομεν οὐκ ἀγνοήσαντες τὴν ἐπιστολὴν ἐν ἡ διαλέγει τῷ παιδί περὶ τε φωνῆς τόνου); Greg. Naz. *Ep.* 30.1-2, dove la lettera ha un potere evocativo che va oltre la morte del fratello Cesario (Καὶ οἶνει αὐτὸν [*scil.* Καισάριον] ὁρᾶν δοκῶ καὶ συνεῖναι καὶ διαλέγεσθαι. Οἶον ἔπαθον καὶ νῦν ἐπὶ τοῖς σοῖς γράμμασιν); Procop. *Gaz. Ep.* 27.5-6, p. 18 (Ἐγὼ δὲ καὶ καθεύδων προσδιαλέγεσθαί σοι δοκῶ, καὶ πολλάκις ἀναστὰς ἠνιάθην ὅτι περ ὄνειρος ἦν).

¹⁶ Preoccupazioni per interferenze e disturbi che inceppano la comunicazione epistolare emergono qua e là nelle lettere sinesiane (caso emblematico per restare al carteggio con Erculiano è l'*Ep.* 141).

Καὶ δοίη μετ' ἀλλήλων φιλοσοφεῖν· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, πάντως φιλοσοφεῖν. Ὡς ἔγωγε ἐνόησας μοί τινας τῆ ψυχῇ λόγους περὶ τῆς ὑποθέσεως ἢν ἐπραγματευόμεθα καταχέαι μὲν ὠδίνω τῆς ἐπιστολῆς, οὐ μὴν τοῦτο ποιήσω. ... Ἐμοὶ δὲ οὐ καλῶς ἔχει γραμματεῖω πιστεῦειν τὰ τοιαῦδε. Τὸ γὰρ τῆς ἐπιστολῆς πρᾶγμα οὐκ ἐχέμυθον, ἀλλὰ φύσιν ἔχει τῷ περιτυχόντι προσδιαλέγεσθαι.

E ci conceda [*scil.* Dio] di filosofare l'uno con l'altro; e sennò almeno di filosofare. Come smanio dal desiderio di riversare nella lettera alcuni ragionamenti, che stanno nella mia anima, sul soggetto che stiamo trattando, ma non lo farò. [...] Secondo me è inopportuno affidare a una lettera argomenti del genere. La caratteristica dell'epistola non è quella della segretezza, ma quella di parlare a chiunque.

Divulgare i segreti filosofici per lettera, cedendo al piacere della scrittura e dell'esposizione ornata, contraddice così il precetto, di origine pitagorica ma diffusosi in ambito neoplatonico, dell'ἐχεμυθία¹⁷. Ricompare in maniera più elaborata un tema antichissimo (almeno antico quanto l'origine della scrittura¹⁸), legato alla comunicazione epistolare: quello della lettera suscettibile di essere intercettata, modificata, falsificata, tanto da diventare pericolosa per chi la riceve ma anche per chi la reca. È una preoccupazione intrinsecamente legata al tipo di trasmissione a distanza, tripartita tra mittente, destinatario e messaggero.

Per ovviare a questi rischi si sviluppa quindi una strategia di comunicazione nutrita di non detti e di allusioni¹⁹, che talvolta rendono difficile

¹⁷ Roques (*Correspondance*, vol. II, p. 400 nota 19) e Schmitt (*Bekehrung*, p. 510 nota 53) rimandano giustamente al parallelo uso in Plu. *Num.* 8.11 (ma cfr. anche *quaest. conv.* VIII 1.728e-f; *curios.* 9.519c, dove sempre è chiara la matrice pitagorica del termine) e in Iamb. *VP VI* 32, p. 19.11-12; tuttavia, pur tenendo conto delle attestazioni diffuse nei filosofi neoplatonici (cfr. anche Porph. *ad Od.*, p. 38.2; Iamb. *Protr.* 21, p. 132.21-22; Dam. *Isid.* 60, p. 47.8 Zintzen), non bisogna dimenticare che si tratta anche in questo caso di un motivo ricorrente nella produzione epistolare; accenna al tema Hunger, *Hochsprachliche*, p. 222 e nota 58, per una serie di *loci similes*. L'antitesi λόγος/σιγή (*ivi*, p. 219) si ritrova all'interno dell'epistolario siniesiano proprio nell'*Ep.* 154 con cui il *Dione* viene presentato a Ipazia (*Ep.* 154, p. 274.1-6). L'eccessivo silenzio e l'eccessiva eloquenza sono i difetti che contraddistinguono i due estremi da rifuggire, l'arcigna e ostentata gravità dei filosofi improvvisati e la *ραδιοργία* dei predicatori da strada, entrambe prive della necessaria *παιδεία* (cfr. *Dion.* 5.43a-d, pp. 247.2-248.3; 15.59c, p. 273.5).

¹⁸ Vd. Meier, *Messenger*, p. 168 s.; Longo, *Tecniche*, pp. 62-66; Ceccarelli, *Message*.

¹⁹ È interessante notare la permanenza di certi moduli nell'ambito di un analogo registro di comunicazione, in contesti storici e culturali diversissimi: vd. lo studio di Casini sulla lettera reticente nei carteggi fra intellettuali italiani a cavallo tra Settecento e Ottocento, laddove la reticenza era dovuta al timore di essere intercettati dalla polizia politica (Casini, *Lettera reticente*, pp. 15-40).

la lettura per i moderni. Questa difficoltà è data proprio dall'assenza del contesto immediato e concreto di fruizione, scomparso insieme a coloro che quelle lettere avevano scritto e ricevuto, dissoltosi insieme all'occasione che aveva dato vita alla scrittura epistolare. Dirette conseguenze di quest'assenza sono, come vedremo, forzature e iper-interpretazioni, che ascrivono al testo più di quanto effettivamente non dica (vd. *infra*).

Nell'ambito di questa particolare scrittura filosofica per lettera, anche la citazione e il rimando letterario assumono inevitabilmente un significato denso, al di là del semplice preziosismo o del puro valore esornativo. Questo però non deve indurre a pensare a un linguaggio cifrato; si tratta piuttosto di un ricorso consapevole, da parte dell'autore, a tutte le potenzialità insite nel testo di riferimento, a tutti i significati di cui la citazione può farsi veicolo, tenendo presenti tanto il contesto originario quanto i valori di cui il rimando si è via via caricato nel corso della storia letteraria.

L'ammonimento di Sinesio perché Erculiano mantenga un certo riserbo nelle sue missive è quindi nutrito di riferimenti alla precettistica e alla teoria epistolare²⁰, esplicitamente richiamata all'inizio dell'*Ep.* 138 (pp. 240.10-12, 241.7-10):

Ἦκουσά του τῶν δεινῶν λέγειν ἀνδρὸς ἐπαινοῦντος χρεῖαν ἐπιστολῆς, καὶ τοῦτ' αὐτὸ τῶν πολλῶν καὶ θαυμαστῶν λόγων ὁ σοφιστῆς ὑπόθεσιν ἐπεποίητο. ... Ἐγὼ μὲν οὖν ἀπολαύω τῆς ἱεράς τῆσδε τοῦ θεοῦ χάριτος, καὶ πρὸς ὃν ἔδει λαλεῖν, εἰ μὴ δύναμαι λαλεῖν, ἀλλ' ἐπειδὴ γράφειν δύναμαι, θαμὰ τοῦτο ποιῶ, καὶ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον σύνειμι, καὶ ἀπολαύω τῶν ἐμῶν παιδικῶν.

Intesi un uomo tra i più intelligenti lodare la pratica epistolare e questo arguto oratore ne aveva fatto il soggetto di numerosi e ammirevoli discorsi. [...] E io godo di questa sacra grazia divina e se anche non posso parlare a colui con cui sento il bisogno di parlare, visto che comunque posso scrivere, lo faccio spesso e per quanto è consentito mi intrattengo con lui e godo delle mie passioni.²¹

In questo caso è comunque la filosofia ad avere la meglio sulla pratica – e sul riserbo – epistolare: pur biasimando l'amico per il suo silenzio, Sinesio si

²⁰ La lettera è così classicamente considerata come παραμυθία ἐρώτων οὐκ εὐτυχοῦντων, come strumento atto a creare la φαντασία τῆς παρουσίας ἐν ἀπουσία σωμάτων (*Ep.* 138, p. 241.3). Si tratta di elementi di ampia diffusione nell'epistolografia; vd. in proposito l'esautiva trattazione di Hunger, *Hochsprachliche*, p. 224 (soprattutto la nota 82 per numerosissimi paralleli), e di Thraede, *Brieftopik*, pp. 148-150.

²¹ In παιδικά c'è l'idea sia del divertimento colto, della passione filosofica o letteraria sia dell'interlocutore come persona amata. Tutta l'*Ep.* 347 di Libanio a Ecdichios è per esempio giocata su questa ambivalenza.

compiace dell'idea che questo sia causato dalla dedizione di Erculiano alla contemplazione teoretica (*Ep.* 138, p. 241.19-22). Si chiarisce allora l'aspro rimprovero dell'*Ep.* 143, p. 249.13-14, che inizia perentoriamente con le parole: Οὐκ ἐμπεδοῖς τὰ ὁμολογημένα πρὸς ἡμᾶς, ὦ φιλότης, μὴ ἔκπυστα ποιεῖν τὰ ἄξια κρύπτεσθαι. Sinesio, cedendo alle lusinghe di Erculiano, deve aver infranto il proposito di non affidare alla conversazione per lettera temi e problematiche da riservare a un dialogo filosofico; e così è accaduto ciò che aveva paventato nelle righe dell'*Ep.* 137: i συγγράμματα inviati al compagno sono stati letti da occhi estranei a cui non erano destinati. Sinesio ammonisce quindi Erculiano a non diventare come uno di quei ciarlatani, filosofi improvvisati, che per ottenere un qualche seguito di spettatori sulla pubblica piazza svelano indiscriminatamente gli ὄργια τῆς φιλοσοφίας e ἐμόλυναν θεσπέσια δόγματα.

Nella stessa ottica a questo punto va letta l'*Ep.* 146. Un elemento importante appare l'antitesi ἀρρενωῶσαι (ἐμβριθές)/ἐθελύνην. Ἐμβριθής, infatti, si definisce Sinesio nell'autoritratto che traccia di sé in veste di filosofo alla fine del primo libro del *De providentia* (I 18)²² ed ἐμβριθές è il carattere che si contrappone alla vuota τρυφή dei sofisti nel *Dion.*, 1.35d, p. 234.9-12²³; 3.39d, p. 241.6-8²⁴. È chiaro così che Sinesio accusa ironicamente l'ex compagno proprio di questa τρυφή, equivalente allo ἐθελύνησθαι a cui Erculiano induce il lettore delle sue epistole. Allora, anche il tema delle Σειρήνες τῶν λόγων diventa volutamente ambiguo: infatti, con l'introduzione della lettura allegorica del mito²⁵, in cui le Sirene e il loro canto esiziale simboleggiano i piaceri e la conseguente corruzione morale dell'individuo, il mittente sfrutta il richiamo omerico con una funzione e in un'ottica completamente mutate, fino al finale rovesciamento del motivo della *laus epistulae acceptae*.

La struttura del discorso sembra confermare quest'interpretazione: in un primo tempo infatti Sinesio si adegua al luogo comune epistolare (ἐγὼ μὲν ...), insistendo positivamente sulla dolcezza del canto delle Sirene

²² I 18.113a, p. 105.10-12: Ἐγένετο δέ τις εἰς ἐμβριθῆς μὲν, ἀλλ' ὑπὸ φιλοσοφίας ἀγροικότερον ἐκτεθραμμένος καὶ εἰς τὸ ἀστικὸν ἦθος ἀνομίλητος.

²³ Ἄλλ' ὁ μὲν [*scil.* Ἀριστοκλήης] ἐκ φιλοσόφου καὶ μάλα ἐμβριθοῦς καὶ πρόσω καθεικότος τὸ ἐπισκύνιον ἐτέλεσεν εἰς σοφιστάς, καὶ τρυφῆς ἀπάσης οὐχ ἦψατο μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς ἄκρον ἐλήλακεν.

²⁴ Ἐξελαύνει γὰρ τοι φιλοσοφία καὶ ἀπὸ τῆς γλώττης τρυφήν, τὸ ἐμβριθές τε καὶ κόσμιον κάλλος ἀγαπῶσα.

²⁵ Fra le interpretazioni allegoriche del mito odissiacο è questa senz'altro la più diffusa. Dell'abbondante bibliografia dedicata all'argomento si possono ricordare in questa sede soprattutto Buffière, *Mythes*, p. 384 s.; Kaiser, *Odyssee-Szenen*, pp. 122-127; Glockmann, *Homer*, pp. 33-39; Pépin, *Philosophie*, p. 122 (con ulteriori rimandi bibliografici); Wedner, *Tradition und Wandel*, pp. 63 s., 79-81, 155-160, 184-188, 222-224.

– significativo in questo senso il βλασφημεῖσθαι attribuito alla descrizione omerica ²⁶ –, simbolo della bellezza del discorso letterario ²⁷; subito dopo però presenta la spiegazione allegorica (Ἦκουσα δὲ) che capovolge i termini della questione e a cui, alla fine, rimane aderente (τὶ οὖν ἀποδέουσιν εἶναι Σειρήνες αἱ τῶν σῶν ἐπιστολῶν ἡδοναί), trasformando, dietro al complimento formulare, gli incantesimi epistolari dell'amico in un fiume di retorica 'effemminante'. La stessa metafora del «diluvio di malie» (ὁ κατακλυσμός τῶν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἰύγγων ²⁸) che compare nelle prime righe dell'epistola ricorda l'immagine negativa di cui Sinesio si serve nell'*Ep.* 154 per connotare l'eloquenza eccessiva e di bassa lega dei suoi detrattori ἐν λευκοῖς τρίβωσιν (p. 272.16): καὶ μὴ δεομένων ἐπαντλοῦσι τῶν λόγων ²⁹. E questi detrattori sono poi quegli stessi ciarlatani di cui Sinesio descrive il comportamento nella già citata *Ep.* 143. Non sarà un caso che proprio in quell'epistola compaia ancora il verbo ἀναρτάω, di cui si è detto sopra, per indicare appunto la fascinazione esercitata dai δοξόσοφοι sul loro sparuto pubblico (*Ep.* 143, pp. 250.18-251.3) ³⁰.

Erculiano dunque non solo ha violato la norma del silenzio sui temi più alti della filosofia, affidando al mezzo pericoloso della lettera le sue considerazioni, ma ha anche ceduto alle tentazioni del 'bello stile'. Le Sirene


²⁶ Tuttavia dietro ai ποιηταὶ rammentati da Sinesio si nasconde probabilmente anche Apollonio Rodio (ma cfr. già Alcmene, fr. 30 Page) che tratta il mito delle Sirene in IV 891-921 (per la dolcezza del canto vd. i vv. 892-894, 902 s.; cfr. il commento di Vian, *Argonautiques*, p. 178 s.). Vanno ricordati inoltre *Argonautica Orphica*, vv. 1264-1290 (sulle variazioni mitografiche in questa versione vd. la nota di Vian, *Argonautiques orphiques*, pp. 193-195). Sull'argomento si possono consultare utilmente Händel, *Beobachtungen*, pp. 121-123; Dräger, *Argonautika*, pp. 56-58.

²⁷ Del resto, in una certa tradizione, le Sirene sono equivalenti alle Muse (mentre una coppia antitetica Sirene/Muse è prospettata da Porph. *VP* 39): cfr. per l'età tardoantica *AP* II 350 (Cristodoro); IX 184.1-2, 522.3-4; Chor. *Or.* 4.2, p. 70.6-8. Riguardo a quest'associazione vd. Kaiser, *Odyssee-Szenen*, p. 117 s.; Wedner, *Tradition und Wandel*, p. 103 s.; Tissoni, *Cristodoro*, p. 226. Non va dimenticato che ancora Eustazio vedeva nel canto delle Sirene proprio l'attrazione suscitata dalla poesia, cui il filosofo deve accostarsi con moderazione (vd. Buffière, *Mythes*, p. 383; Wedner, *Tradition und Wandel*, p. 161 s.).

²⁸ L'impiego metaforico di κατακλυσμός conserva d'altra parte sempre un'accezione negativa (cfr. *LSJ* s.v. 2).

²⁹ Si confronti per quest'uso Procop. *Gaz. Ep.* 99.11-12, p. 53, a Epifanio: Οὐκ ἂν δυνάμην εἰς ἅπασιν εἰπεῖν ὅσα δὴ πολλάκις ταῖς ἐμαῖς ἀκοαῖς ἐπαντλεῖ.

³⁰ Immagini simili ricorrono anche in Gregorio di Nazianzo per la sua valutazione, in ottica cristiana, di un eloquio pletorico, privo di quei contenuti che in realtà possono trovarsi espressi anche in poche sillabe (*Or.* 16.1): Ὁ μὲν γὰρ ἴσως ὀλίγον εὐφράνας ἀπῆλθε, καὶ ὁμοῦ τῷ πληγέντι ἀέρι διελύθη, μηδὲν δυνηθεὶς ὑπὲρ τοῦτο, καὶ τὴν λίχνον ἀκοῆν τῇ εὐγλωττίᾳ κατεγοήτευσεν. Ὁ δὲ εἰς τὸν νοῦν διέβη καὶ πλατύνας τὸ στόμα ἐπλήρωσε Πνεύματος, καὶ τῆς γεννήσεως ὤφθη μακρότερος, καὶ πολλὰ ἐν ὀλίγαις συλλαβαῖς ἐγεώργησε. Per altri luoghi paralleli cfr. Guignet, *Saint Grégoire*, pp. 49-53.

dei suoi discorsi sono ben più rapaci della grazia richiesta dalla scrittura epistolare, sono male stordenti, che allontanano il lettore dalla virilità della pratica filosofica, travolgendolo come una marea inarrestabile. 

III

L'EPISTOLA 5: EPOS E IRONIA NELL'ANTIFRASI DELLO STILE EPISTOLARE

1. UN NAUFRAGIO DI STILE

L'*Ep.* 5, con la descrizione del burrascoso ritorno di Sinesio da Costantinopoli ad Alessandria, è una delle più celebri dell'intero *corpus* epistolare ed è stata, nel secolo scorso, una delle più tradotte e commentate¹. L'interesse degli studiosi si è concentrato soprattutto sull'ἔκφρασις marinaresca, sulla cronologia del viaggio e, quindi, del ritorno di Sinesio dalla capitale². Non molta attenzione è stata invece dedicata al nucleo centrale dell'epistola, in cui l'episodio della traversata tempestosa³ si arricchisce di un saggio di lettura omerica.

L'insero di *interpretatio homerica* si inquadra nell'intenzione ironico-parodistica che percorre tutta l'epistola, condizionandone l'impronta stilistica. Del resto, l'*Ep.* 5 aveva già attirato l'attenzione di Giuseppina Matino che, in un attento studio sulla struttura linguistica e sintattica⁴, ne metteva in luce l'elaborata letterarietà, nel dispiegamento dei mezzi retorici e nella resa dei dialoghi, che, per la compostezza del linguaggio, non riproducono in modo del tutto 'mimetico' l'umiltà dei parlanti. Ancora, la Matino additava la grande prevalenza della paratassi, nella ripetuta

¹ Druon, *Oeuvres*, pp. 437-447; Fitzgerald, *Letters*, pp. 80-91; Vogt, *Seefahrt*; Lacombrade, *Synésios*, pp. 131-138; Casson, *Bishop*, pp. 294-296; Id., *Ships*; Janni, *Fortunosa navigazione*.

² Lacombrade, *Encore la lettre 4*; Id., *Nautikos aner*; Roques, *Lettre 4*; Long, *Journey*.

³ Già di per sé di matrice omerica, considerando come 'madre' di questo genere di ἔκφρασις la scena odissica di V 291-457.

⁴ Matino, *Lingua*, pp. 80-85.

successione di principali legate da nessi asindetici. Tuttavia, al di là della puntualità e della correttezza di queste osservazioni, la studiosa si fermava a una descrizione esteriore delle componenti formali del tessuto linguistico epistolare, senza spingersi a definirne, nello specifico, la matrice stilistica. Anche laddove la Martino faceva cenno ai φλεγμαίνοντα ὀνόματα cui Sinesio dichiara di dover ricorrere (p. 16.6-8), l'analisi si limitava a sottolineare la programmaticità dell'affermazione, senza interrogarsi sui suoi presupposti teorici. Un ulteriore tassello per una migliore interpretazione stilistico-formale dell'epistola è stato offerto da Roques⁵, che insiste a più riprese sulla matrice tragicomica di tutta la narrazione⁶.

Il rischiatto naufragio si rispecchia così in una sorta di deriva stilistica, che forza le regole della scrittura epistolare e traduce nella plasticità delle scelte verbali e formali la confusione del vascello su cui Sinesio si trova a ondeggiare. È proprio a partire da questa nozione che si cercherà di mettere a fuoco la lettera sinesiana dal punto di vista della teoria retorica (non solo della prassi, quindi), mostrando contemporaneamente come la scelta stilistica condizioni decisamente l'utilizzazione del materiale omerico e ne influenzi l'interpretazione (*Ep.* 5, pp. 16.19-17.18):

Μεσοῦσης δὲ ἦδη τῆς νυκτὸς ἀναπείθεται παρ' ἑαυτοῦ πρὸς τῇ καθέδρᾳ γενέσθαι. Νῦν γάρ φησὶν ὁ νόμος ἐφίησιν, ἐπειδὴ νῦν σαφῶς τὸν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς θέομεν. Πρὸς τοῦτο αἴρεται θόρυβος ἐξ ἀρχῆς, ἀνδρῶν οἰμωγῇ, γυναικῶν ὀλολυγῇ ἅπαντες ἐθεοκλύτου ἐποτινῶντο, τῶν φιλτάτων ὑπεμνησκοντο. Μόνος Ἀμάραντος εὐθυμος ἦν, ὡς αὐτίκα περιγράψων τοὺς δανειστάς. Ἐμὲ δὲ ἐν τοῖς δεινοῖς (ὄμνυμί σοι θεὸν ὃν φιλοσοφία πρεσβεύει) τὸ Ὅμηρικόν ἔθραπτεν ἐκεῖνο, μὴ ἄρα ἀληθὲς εἶη τὸν καθ' ὕδατος θάνατον ὄλεθρον εἶναι καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς. Λέγει γὰρ ἔστιν ὅπου τῶν ἐπῶν Αἴας δ' ἐξ ἀπόλλωλεν, ἐπεὶ πῖεν ἀλμυρὸν ὕδωρ, τὸν ἐν θαλάττῃ θάνατον ἀκριβεστάτην ἀπάλειαν εἶναι τιθέμενος. Οὐδένα γοῦν ἄλλον ἐξαπολωλέναι φησὶν, ἀλλ' ἕκαστος ἀποθνήσκων αἰδόσδε βεβήκει. Ταῦτ' ἄρα καὶ ἐν δυοῖν νεκύαιν ὁ μικρὸς Αἴας οὐδα μοῦ τοῦ δράματος εἰσενήνεκται, ὡς τῆς ψυχῆς οὐκ οὔσης ἐν ἔξῃ καὶ Ἀχιλλεύς, ἀνήρ εὐψυχότατός τε καὶ φιλοκινδυνότατος, ἀποδειλιᾷ πρὸς τὸν ἐν ὕδατι θάνατον, ὃν γε καὶ λευγαλέον καλεῖ. Τούτους ἐλίττων τοὺς λογισμοὺς ὀρῶ τοὺς στρατιώτας ἅπαντας ἐσπασμένους τὰς μαχαίρας, καὶ πυθόμενος ἐμάνθανον παρ' αὐτῶν ὡς καλὸν ἐπὶ τοῦ καταστρώματος ὄντας ἔτι πρὸς τὸν ἀέρα τὴν ψυχὴν ἐρυγεῖν, ἀλλὰ μὴ πρὸς κῦμα χανόντας. Τούτους αὐτοφρεῖς Ὅμηρίδας ἐνόμισα καὶ ἐθέμην τῷ δόγματι.

⁵ *Correspondance*, vol. I, pp. 98 nota 26, 106 nota 85.

⁶ Matrice d'altra parte dichiarata da Sinesio stesso, p. 14.6: Ὁ Ἰαπετὸς Ἀμάραντος ἐπὶ τῶν ἱκρίων ἐστὼς ἐτραγῶδει τὰς παλαμναιοτάτας ἀράς; p. 25.10: Τοῦτό σοι δράμα ἐκ τραγικοῦ κωμικὸν ὃ τε δαίμων ἡμῖν ἐνήρμοσε καὶ γὰρ τοῖς πρὸς σὲ γράμμασι. Su questo carattere dell'epistola vd. anche Janni, *Fortunosa navigazione*, p. 7.

Ma quando ormai era già mezzanotte, [il timoniere] si convince da sé a tornare al banco del timone. «Ora infatti» dice «la legge lo permette perché stiamo chiaramente correndo un pericolo per le nostre anime». A queste parole si leva daccapo un tumulto, lamenti di uomini, pianti di donne. Tutti invocavano Dio, chiedevano soccorso, rammentavano i propri cari; solo Amaranto era sereno, perché in breve si sarebbe liberato dei creditori. E io, in quei momenti terribili (lo giuro sul Dio che la filosofia onora) rimuginavo con ansia quel detto omerico, augurandomi che non fosse vero che la morte in acqua distruggesse persino l'anima. C'è infatti un luogo dei poemi in cui dice: «Fu completamente annientato Aiace non appena bevve l'acqua salata», presupponendo che la morte in mare sia l'annientamento più completo. Di nessun altro dice infatti «fu completamente annientato», ma tutti, morendo «se ne sono andati nell'Ade». E difatti anche nelle due *nekuie*, Aiace minore non viene introdotto in nessun punto del dramma, come se la sua anima non fosse nell'Ade; pure Achille, eroe valorosissimo e arditissimo, è intimorito dalla morte in acqua, che chiama addirittura «infame». Mentre rimuginavo questi pensieri, vedo che tutti i soldati hanno sguainato le loro spade, e, informatomi, vengo a sapere da loro che è bello sputar l'anima sul ponte, all'aria aperta, e non con la bocca spalancata contro l'onda. Ritenni che fossero degli Omeridi nati e approvai la loro credenza.

2. LA MORTE INFAME DI ODISSEA, IV 511

Apertasi con una citazione omerica, da *Il. VII 217*⁷, che avvia tutto lo svolgimento successivo, l'*Ep. 5* ritrae nella sua parte centrale Sinesio che, proprio nel bel mezzo della tempesta, al culmine della tensione, quando da ogni parte si leva un affranto *θόρυβος* di terrore, rievoca nell'incombente pericolo i propri studi omerici e affronta una dotta disquisizione su quella che nei due poemi pare essere considerata la peggiore e più infame delle morti, la morte per annegamento. Il brano è stilisticamente ben orchestrato, incorniciato al principio e alla fine dal nome di Omero. Con uno studiato crescendo di *pathos*, letterariamente reso dal prolungato asindeto⁸, Sinesio illustra il diffondersi del terrore fra i passeggeri della nave, fino a smorzare improvvisamente la tensione con una *pointe* inattesa. Opposta all'irrazionale sconvolgimento dei più, il Cirenense presenta infatti l'*εὐθυμία* di Amaranto, rapidamente spiegata con il sollievo di liberarsi finalmente dai creditori. L'ironia è evidente: nell'etica stoica l'*εὐθυμία* era uno dei tre aspetti della

⁷ *Il. VII 217*: ἀλλ' οὐ πως ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ' ἀναδύναι. È Ettore il cui cuore trema alla vista d'Aiace armato di tutto punto e pronto al duello.

⁸ Una tecnica sottolineata, come si è visto, anche dalla *Matino*.

χαρά (a sua volta, una delle tre forme di εὐπάθεια) e viene così definita ⁹: εὐθυμία δέ χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ ἢ ἀνεπιζητησίᾳ παντός. Non può sfuggire la carica sarcastica del ritratto paradossale di questo εὐθυμος del tutto particolare che, pur oberato dai debiti, si sente improvvisamente libero da ogni desiderio materiale. La scenetta ha il sapore di una gustosa parodia del celebre aneddoto relativo a Zenone stoico, portato spesso (e.g. Plu. *tranq. an.* 6.467d; Sen. *Tranq.* XIV 2) come esempio paradigmatico di εὐθυμία; l'impassibilità del filosofo alla notizia del naufragio della nave carica delle sue merci, commentato con il motto: εὐγ' – εἶπεν – ὦ τύχη ποιεῖς, εἰς τὸν τρίβωνα καὶ τὴν στοὰν συνελάνουσ' ἡμᾶς ¹⁰.

Accanto alla piccineria di Amaranto, risalterà maggiormente la nobiltà di Sinesio, tutto preso dalle sue riflessioni filosofico-letterarie, anche ἐν τοῖς δεινοῖς. Già da questi pochi accenni emerge l'intento parodistico di cui la citazione omerica si fa portatrice nel contesto dell'epistola, grazie al contrasto tra la meschinità della situazione e la nobiltà del richiamo letterario, in accordo con la dichiarazione esplicita (p. 16.6-8) Ἔδει γάρ μοι καὶ φλεγμαινόντων ὀνομάτων, ἵνα μὴ τὰ μεγάλα κακὰ μικροπρεπέστερον διηγῆσθαι, dove neppure φλεγμαίνω – dotato per altro di un suo preciso valore stilistico su cui ci si soffermerà più avanti – sfugge all'ironia sinesiana, in quanto verbo che poteva significativamente indicare il ribollire e l'agitarsi del mare ¹¹.

A dare il *la* alla riflessione è *Od.* IV 511, che nella versione sinesiana ¹² suona Αἴας δ' ἐξ ἀπόλων, ἐπεὶ πῖεν ἄλμυρὸν ὕδωρ e offre lo spunto per una disquisizione sulla morte in mare. Ma oltre alla citazione diretta, tutto il brano è animato da una fitta rete di richiami omerici, che, camuffati nelle fila del discorso, sono passati inosservati. Individuare il gioco di rimandi ai due poemi serve a chiarire il carattere raffinato e dotto del *divertissement* incastonato in questo squarcio di *interpretatio homerica* che costituisce il cuore dell'*Ep.* 5.

Già la *iunctura* ψυχὴν ἐρυγεῖν riporta, tramite il verbo ἐρεύγομαι, al passo omerico *Il.* XX 401 ss., descrizione della morte di Ippodamante. La scelta sinesiana risulta quanto mai azzeccata alla luce della spiegazione tramandata da Eustazio (vol. IV, p. 426.14-20 ¹³): nessun verbo potrebbe

⁹ Fr. 432, *SVF*, vol. III, p. 105.38. Sul ritratto comico di Amaranto vd. Janni, *Fortunosa navigazione*, pp. 23 s. (con il suggerimento che fosse anche commerciante in proprio) e 87.

¹⁰ Vd. Grilli, *Plutarco*, p. 233.

¹¹ *Hld.* V 17; *M. Ant.* 4.49.

¹² Sul problema testuale vd. *infra*, V.2.

¹³ Τὸ δὲ ἐρυγόντα καιρία λέξις ἐπὶ ταύρου σφαζομένου, μιμουμένη ὀνοματοποιίας τρῶψ τὴν τηνικαῦτα τοῦ ζφου βοήν. Διὸ καὶ χρησάμενος ὁ ποιητὴς τῇ τοιαύτῃ λέξει ἐπιμένει διὰ τὸ καιρίον, εἰπὼν ὅτι Ἴπποδάμας δουρὶ τρωθεὶς τὸ μετάφρενον θυμὸν αἴσθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος ἤρυγεν ἐλκόμενος Ἐλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα κούρων ἐλκόντων, γάνυται δὲ τε τοῖς

rendere meglio l'agonia dell'annegato, con il gorgoglio dell'acqua emesso insieme agli ultimi affannosi respiri. Accanto a questo spunto, si colloca poi, ancor più notevole, la ripresa di *Od.* XII 350, dove si legge βούλομ' ἅπαξ πρὸς κῦμα χανῶν ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσαι. È Euriloco che sta parlando e che, nella sua esortazione ai compagni a cibarsi delle vacche sacre a Helios, traccia una sorta di 'graduatoria' della peggiore morte possibile: con queste parole spiega come la morte in mare non sia ai suoi occhi la più temibile e sia anzi sicuramente preferibile alla morte per fame. Non si tratta di una semplice eco, ma di una riproduzione letterale del testo omerico, che però viene capovolto nel messaggio trasmesso; riportando le parole di Euriloco, i soldati, compagni di viaggio di Sinesio, esprimono il loro terrore davanti all'orribile morte per annegamento, in un'ironica ripresa della fonte omerica, che è contraddetta proprio mentre viene citata letteralmente.

La successiva menzione degli Omeridi può apparire a proposito uno scherzo letterario, visto che quegli ἀντοφνεῖς sfruttano le parole omeriche per esprimere un concetto affatto opposto a quello trasmesso dal poeta. Gli Omeridi non smentiscono comunque *in toto* il loro maestro perché è pur vero che, nell'*Odissea*, Odisseo giudica disonorevole morire in mare, in quanto priva il defunto della dovuta sepoltura¹⁴. Inoltre nel canto XXI dell'*Iliade*, quando, durante la battaglia fluviale, Achille rischia di venire travolto dallo Scamandro, il suo rimpianto va alla fine ingloriosa che sembra toccargli, una fine qualunque di cui anche un giovane porcaro poteva essere vittima (*Il.* XXI 291-293): νῦν δέ με λευγαλέω θανάτῳ εἴμαρτο ἀλῶναι / ἐρχθέντ' ἐν μεγάλῳ ποταμῷ ὡς παῖδα συφορβόν, / ὄν ῥά τ' ἔναυλος ἀποέρση χειμῶνι περῶντα.

Il sacro terrore che circonda la morte per annegamento è di fatto, come ben ha indicato Roques nel commento alle epistole sinesiane¹⁵, saldamente radicato nelle credenze popolari della Grecia antica¹⁶. Accanto a elementi folcloristici possono poi, in questo caso, convivere motivi di tipo diverso.

¹⁴ Ἐνοσίχθων. Ὡς ἄρα τὸν γ' ἐρυγόντα λίπεν ὄστ' ἄε θυμὸς ἀγήνωρ. Eustazio ha dedicato un ampio commento al brano iliadico, mostrando come il verbo ἐρεύγομαι renda, in quanto voce onomatopeica, il rantolo del toro agonizzante, emesso insieme al sangue sgorgato dalla trachea per il sacrificio. In effetti in *Il.* XVIII 580 si legge ἐρύγηλον ἐχέτην riferito a un toro, mentre in XVI 162 (ἐρευγόμενοι φόνον αἵματος) sono i lupi che sputano il sangue delle proprie vittime. Nell'*Iliade* il verbo pare quindi essere riservato agli animali. In età tardoantica ἐρεύγομαι torna spessissimo in Nonno di Panopoli (cfr. *e.g.* *D.* I 150, 239, 508; XIII 317; XV 24; XVI 27 ecc.), in Trifiodoro (v. 231), e in *A. Orph.* 971, che mostrano un uso del verbo semanticamente 'ampliato' rispetto al modello omerico.

¹⁴ V 312: νῦν δέ με λευγαλέω θανάτῳ εἴμαρτο ἀλῶναι.

¹⁵ *Correspondance*, vol. I, p. 49.

¹⁶ Roques ricorda Eraclito, fr. B36 Diels-Kranz, e Achille Tazio, V 16.2; cfr. anche Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων, pp. 442-450. Vd. pure l'ampio *excursus* di Janni, *Fortunosa navigazione*, pp. 104-109.

L'insistenza sulla distruzione totale dell'anima per chi muore annegato riporta alla simbologia dell'acqua e del mare come emblemi dello scorrere negativo della materia, del flusso ilico che porta alla rovina la parte spirituale dell'uomo. È una tematica diffusissima in età tardoantica, sia sul versante pagano sia su quello cristiano¹⁷: proprio la strenua lotta di Odisseo, scampato alla morte in mare, era destinata a diventare paradigma della battaglia dell'uomo 'pneumatico' contro i flutti della materia¹⁸. Si tratta di una tematica talmente nota e studiata, che in questa sede basterà rammentare il porfiriano *De antro Nympharum*, in cui le vicende di Odisseo attraverso il Mediterraneo sono considerate metafora del percorso compiuto dall'anima attraverso la generazione, prima di giungere alla sua vera patria, alla terra degli uomini che non conoscono il mare¹⁹.

Anche per Proclo è solo la vita puramente noetica a essere priva di errore e lontana dall'errare (*in Prm.*, p. 1025.32-36):

Μόνη δὲ ἡ κατὰ νοῦν ζωὴ τὸ ἀπλανὲς ἔχει, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὄρμος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν καὶ ἡ ποίησις ἄγει τὸν Ὀδυσσεῖα μετὰ τὴν πολλὴν πλάνην τῆς ζωῆς, καὶ ἡμεῖς, ἐὰν ἄρα σώζεσθαι θέλωμεν, μᾶλλον ἑαυτοὺς ἀνάξομεν.

Solo la vita secondo l'intelligenza è esente da errore e questo è l'approdo mistico dell'anima verso il quale la poesia conduce Odisseo dopo il lungo errare dell'esistenza e noi, qualora vogliamo salvarci, vi riporteremo a maggior ragione noi stessi.

Il mare è simbolo del divenire e dell'ambiguità della vita ilica (*in Cra.*, p. 88.14-26) e del resto, tornando al verso odissiano citato da Sinesio, questo tipo di lettura ben si conciliava con il verbo ἐξαπόλλυμι (o ἀπόλλυμι), presente in *Od.* IV 511. Spesso infatti ἀπόλλυμι è deputato a descrivere la morte e la distruzione dell'anima, soprattutto in ambito neoplatonico, in Plotino,

¹⁷ La materia è ρευστή (vd. Declava Caizzi, *Materia scorrevole*; Isnardi Parente, ὕλη ρευστή) già in Platone, *Ti.* 43a (con il commento di Calcidio, *in Ti.* 204, p. 223.1.5 ss. Westerink); si confrontino poi Max. Tyr. 10.5, p. 81.7 Trapp; Artem. II 26; Max. *Ambig.* PG 91.1412; Procl. *in Remp.* II, p. 157.19; Greg. Naz. *Or.* 2.16, 18.42, 28.22 (vd. Kertsch, *Bildersprache*, p. 183 ss.). Sull'immagine negativa del mare in Platone vd. anche Capra, *Ἄγων λόγων*, p. 29 e nota 84 (con bibliografia).

¹⁸ A Bisanzio il poema odissiano diventerà emblema del difficile transito dell'anima verso la Gerusalemme celeste: vd. Pontani, *Sguardi*, p. 157 e nota 338 (con bibliografia).

¹⁹ Vd. il commento di Simonini, *Antro*, pp. 97 ss. e 117 s.; a questo si può aggiungere, sempre in ambito neoplatonico, il luogo in cui Plotino appare (sulla scorta di un implicito paragone con Odisseo) come nuotatore che è riuscito ad attraversare indenne i flutti ilici, in Porph. *Plot.* 22, vv. 23-30. Il tema della lettura neoplatonica della vicenda di Odisseo (vd. anche Num. fr. 33) è stato affrontato in modo esaustivo da Carcopino, *Pythagore*, p. 210 s.; Pépin, *Ulysses*, pp. 5-9.

Olimpiodoro, Proclo ²⁰. Tuttavia, ancora più vicini all'uso sinesiano appaiono, in questo caso, gli autori cristiani: il sostantivo ἀπόλεια (p. 17.10) era già presente in modo cospicuo nella letteratura neotestamentaria per denotare la perdizione eterna ²¹, mentre ἀπόλλυμι nei Padri indica comunemente la rovina spirituale ²². La connessione di ἀπόλεια con ψυχή non pare anzi trovare paralleli in autori pagani, né in periodo classico né in età tardoantica. Il passo più prossimo all'epistola sinesiana è forse, in ambito ellenico, un brano di Aristotele, *EN* IV 1.1120a2-3, dove ἀπόλεια indica la completa distruzione dell'οὐσία di un ente ²³. Siamo qui forse davanti a uno dei numerosi indizi, sparsi nell'opera sinesiana, che testimoniano della cristianità del Cirenese, in periodo ben anteriore alla sua presunta 'conversione' e all'episcopato. Si osserva, in ogni caso, come l'inserito omerico, anche in un contesto 'giocosso' come quello dell'*Ep.* 5, offra appiglio per diverse interpretazioni, che non si escludono a vicenda e che fanno della citazione non un semplice scampolo esornativo, ma parte integrante della struttura del testo.



²⁰ Cfr. Plot. IV 7.8, 7.15; Olymp. *in G.* XXXVII 3, p. 191.9-12: Οὐ χρυσᾶ ἀντὶ χαλκείων ὡς ὁ Διομήδης, ἀλλὰ χάλκεα ἀντὶ χρυσῶν ὡς ὁ Γλαῦκος, καὶ χθόνια ἀντὶ οὐρανίων· τὰ γὰρ ἐκτὸς προκρίνει καὶ ἀπόλλυσι τὴν ψυχὴν; XXXIX 2, p. 199.1-2: Τοῦτο οὖν λέγει, ὅτι ὁ ὁμοιούμενος τῇ κρατούσῃ πολιτείᾳ πρόρριζον τὴν ψυχὴν ἀπόλλυσιν; in Proclo indica la fine dei cicli cosmici, la φθορά cataclismatica che si attende alla fine dei tempi, oppure la dissoluzione, in contrapposizione con γένεσις e come sinonimo di λύσις: *in Ti.* I, pp. 28.24, 105.4-8, 116.13.

²¹ Mt. 7.13; Io. 17.12; Petr. *Ep.* II 1.3, 3.7, 3.16; Paul. *Rom.* 9.22; *Phil.* 1.28; I *Tim.* 6.9; *Hebr.* 39; II *Thess.* 2.3.

²² Vd. Lampe, *s.vv.* ἀπόλλυμι, ἀπόλεια; cfr. ἀπόλεια τῆς ψυχῆς in Io. Philop. *Opif.*, p. 275.7 Reichardt; ps.-Macar. *Serm.* III 4.5, vol. I, p. 36.8 Berthold; Io. Chr. *Synopsis scripturae sacrae*, PG 56.373; Ath. *Synopsis scripturae sacrae*, PG 28.345. Di diverso avviso riguardo la cristianità di Sinesio negli anni dell'*Ep.* 5 è Janni, *Fortunosa navigazione*, p. 8.

²³ Arist. *EN* 1120a2 s.: δοκεῖ δ' ἀπόλειά τις αὐτοῦ εἶναι καὶ ἡ τῆς οὐσίας φθορά. ὡς τοῦ ζῆν διὰ τούτων ὄντος.

4. DUALISMO E PROVVIDENZA

La chiave di volta dell'*interpretatio homerica* sinesiana (che di fatto accoglie la critica platonica, pur salvaguardando e accettando l'enunciato iliadico) risiede senza dubbio nella particolare concezione della πρόνοια, sviluppata specialmente nel *De providentia*. Influenzato in parte dagli scritti plotiniani⁴², in parte dagli sviluppi del neoplatonismo alessandrino, che troveranno una più completa espressione nell'opera successiva di Ierocle⁴³, il pensiero provvidenziale sinesiano ha nell'ampio margine d'azione concesso all'arbitrio umano una delle sue caratteristiche principali. Il male, nel disegno tracciato dalla πρόνοια, ha senza dubbio un suo ruolo e rientra nel progetto divino di ordine e armonia cosmici. Le dichiarazioni che aprono l'*Ep.* 41, in cui la perversa personalità di Andronico, flagello dell'intera comunità, offre lo spunto per chiarire la funzione delle forze negative nell'assetto voluto dagli dei, sono illuminanti (p. 52.1 ss.):

Αἱ κακοποιοὶ δυνάμεις ἐν κόσμῳ συντελοῦσι μὲν τῇ χρειᾷ τῆς προνοίας (κολάζουσι γὰρ τοὺς ἀξίους κολάζεσθαι), εἰσὶ δὲ ὅμως θεομισεῖς τε καὶ ἀποτρόπαιοι.

Le forze del male concorrono nel cosmo al vantaggio della provvidenza (punitiscono infatti coloro che meritano di essere puniti), ma sono comunque odiose a Dio e vanno allontanate.

⁴² Hagl (*Arcadius*, p. 184 s.) ha messo in luce le varie coincidenze contenutistiche tra il *De providentia* ed *Enn.* III 2 e 3. Inoltre Plotino scrisse i suoi due saggi sulla provvidenza principalmente in polemica contro le dottrine gnostiche che sostenevano la fondamentale negatività dell'azione demiurgica e un inizio cronologico del mondo; all'opposto (Bréhier, *Ennéades*, p. 18), la visione plotiniana richiede l'eternità del mondo. Così l'immortalità del cosmo era uno dei tre punti che Sinesio irrinunciabili anche al momento dell'assunzione del vescovato (*Ep.* 105, p. 188.5 s.).

⁴³ Vd. Aujoulat, *Néoplatonisme*, pp. 304 e 317-329. Significative, per quanto riguarda l'analogia con l'impostazione di Sinesio, appaiono l'insistenza sulla τάξις (cod. 251, 461b32-462a1, p. 193 Henry) e l'antiorità della provvidenza rispetto all'εἰσαρμένη (CCA 51.4-5; cfr. per questi e altri paralleli Aujoulat, *Néoplatonisme*, pp. 288-298). Inoltre, nonostante Ierocle presupponga una concezione della πρόνοια piuttosto rigida, ammette la responsabilità umana nella realizzazione del male (CCA 41.17-21), garantita appunto dalla προαίρεσις che è ἐφ' ἡμῖν (Phot. cod. 251, 462b19-21, p. 195 Henry; CCA 43.5). È così che si giustificano le pene inflitte ai colpevoli, alle anime che hanno peccato, dopo la separazione dal corpo (CCA 45.17-20, e cfr. per Sinesio la legge di Adrastea in *De insomniis*, 8.139c, p. 159, per le anime che si lasciano sviare). Da notare, infine, come anche il *De consolatione philosophiae* di Boezio, che farà propri i presupposti neoplatonici, presenti una concezione per molti versi vicina a quella sinesiana (cfr. IV 6.42-45, e vd. Courcelle, *Consolation*, pp. 203-231).

Il male è uno strumento, da cui il sapiente deve essere in grado di trar vantaggio; e di fatto Sinesio nella stessa epistola (p. 53.10 ss.) continua dicendo ⁴⁴:

Τῆς γὰρ θείας σοφίας καὶ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως ἔργον ἐστὶν οὐ μόνον τὸ ἀγαθοποιεῖν ..., ἀλλὰ καὶ κείνο μάλιστα, τὸ διὰ κακῶν ἐπινοηθέντων πρὸς τινῶν ἀγαθόν τι καὶ χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν καὶ ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι.

È opera di saggezza divina e di virtù e di forza non solamente far del bene [...], ma anche, e a maggior ragione, conseguire un fine buono e utile attraverso i mali escogitati da alcuni e servirsi in modo vantaggioso di quelle che sembrano crudeltà.

Questo naturalmente non esime il malvagio dalle proprie responsabilità ⁴⁵, né è motivo per imputare alla divinità l'origine del male ⁴⁶, che è sempre αὐθαίρετος ⁴⁷ (*De prov.* I 11.102b, p. 84.14: μηδὲν οὖν ἀγανακτούντων ἄνθρωποι κακὰ αὐθαίρετα ἔχοντες, μηδὲ αἰτιάσθων τούσδε μὴ προνοεῖν σφῶν). La Provvidenza è così rappresentata come madre premurosa, ma non eccessivamente protettiva, che dopo aver fornito ai propri figli le armi necessarie, li esorta a servirsene, da soli, per respingere i mali (*De prov.* I 11.102b-c). In questo quadro, l'intervento diretto degli dei è molto limitato: essi si muovono solo a intervalli determinati, per accordare nuovamente l'armonia del cosmo, una volta che il primo impulso dato all'universo abbia esaurito il suo effetto (*De prov.* I 11.102a, p. 87.3 ss.):

Ἀλλὰ τότε μὲν, τῆς ἀρμονίας, ἦν ἤρμοσαν, ἐκλυομένης τε καὶ γηρώσεως, ἔρχονται πάλιν αὐτὴν ἐντενοῦντες καὶ οἶον ἀποψύχουσαν ζωπυρήσοντες, καὶ τοῦτο δρῶσι χαίροντες, λειτουργίαν αὐτὴν τινὰ ἐκπιπλάντες τῇ φύσει τοῦ κόσμου· ἄλλως τε ἤξουσιν ἐφθαρμένης τε αὐτῆς καὶ βραγείσης κάκη τῶν παραλαβόντων, ὅταν μηδαμῶς ἄλλως οἶά τε ἦ τὰ τῆδε σφύζεσθαι. ⁴⁸

⁴⁴ Subito dopo, Sinesio tradisce la fonte plotiniana da *Enn.* III 2.5.23 (καὶ τοῖς κακοῖς ἐν δέοντι χρῆσασθαι, p. 53.15-16).

⁴⁵ Vd. ancora *Ep.* 41, pp. 53.17-54.4.

⁴⁶ In Proclo, questo principio, di origine platonica, viene ampiamente sviluppato in termini confrontabili con il discorso sinesiano sulla provvidenza. In *in Ti.* III, p. 313.17 ss. e in part. p. 314.12-13, si assiste a una insistita difesa dell'attività del demiurgo, cui non va imputata la radice del male, nascosta invece nella φύσις μερικῆ. Attribuire il male al principio divino equivarrebbe a svilire l'ordine complessivo dell'universo (*in Ti.* III, p. 303.8 ss.).

⁴⁷ Cfr. Arist. *EN* 1114b6: ἡ ... τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος. Importante risulta però anche un passo di Ierocle (*CCA* 103.17-20) in cui il termine compare proprio in relazione ai mali scelti volontariamente dalla προαίρεσις umana, da cui l'individuo può liberarsi solo con le proprie forze, senza contare sull'intervento provvidenziale (vd. Aujoulat, *Néoplatonisme*, p. 320 s.).

⁴⁸ L'immagine dell'armonia e della lira, il cui equilibrio nasce dalla tensione degli opposti, risale come è noto a Eraclito (fr. B51 e B54 Diels-Kranz) ed è ripresa, in contesto analogo, anche da Plotino, *Enn.* IV 4.41.

Essi invece torneranno solo allorché l'armonia da loro forgiata si dissolverà e invecchierà, per accordarla di nuovo e darle nuovo fuoco, come se si fosse raffreddata, e compiranno lieti questi atti, assolvendo questa liturgia per la natura del cosmo; altrimenti giungeranno nel caso in cui essa sia stata distrutta e rovinata dalla malvagità di coloro che l'hanno ricevuta in consegna e non sia possibile salvare questo mondo in un'altra maniera.

L'azione divina era stata precedentemente descritta (*De prov.* I 9.98b, p. 81.1 ss. e *De prov.* I 10.99b, p. 82.11-12) facendo ricorso all'immagine del teatro di automi, desunta dal *De mundo* pseudo-aristotelico (6.398b16)⁴⁹. Il movimento armonico, infuso al mondo encosmico dalle divinità superiori, si trasmette alle varie parti dell'universo, diminuendo di intensità via via che si avvicina alle parti illiche⁵⁰; qui, infine, cessa del tutto, e l'ordine viene sopraffatto dal caos⁵¹. La degenerazione non dipende però solo dalla qualità degli enti che la τάξις divina viene a informare di sé, ma anche da un fattore temporale. L'ordine infatti è destinato ad affievolirsi con il tempo, fino a un nuovo intervento superiore. Il paragone delle marionette esprime icasticamente entrambi i processi: i burattini continuano a muoversi anche quando colui che aziona il meccanismo si sia fermato, ma non potranno mai muoversi all'infinito – non posseggono in sé la fonte del moto – e quindi il movimento dura solo finché (*De prov.* I 9.98c) ἡ δοθεῖσα δύναμις ἰσχύει, καὶ οὐκ ἐκλύεται τῇ προόδῳ τῆς οἰκείας ἀφισταμένη γενέσεως.

⁴⁹ Normalmente l'immagine delle marionette viene sfruttata per sintetizzare la condizione dell'uomo, burattino nelle mani di dio. È un paragone che trae la sua origine da Pl. *Lg.* I 644d-645a (cfr. anche VII 803c) e che ha avuto moltissima fortuna, specie in ambito cristiano (cfr. Clem. Al. *Strom.* II 11.2, p. 118.27; IV 79.1, p. 283.12 ss.; Eus. *PE* VI 6.20) e cinico-stoico (in Marco Aurelio ad esempio ricorre per descrivere la forza incoercibile dell'impulso irrazionale e del riflesso condizionato: 2.2; 3.16; 6.16; 6.28; 7.29; 10.38; 12.19). Una comparazione simile si trova anche in Salustio, VIII 4, dove però serve a descrivere i modi del dominio dell'anima sul corpo.

⁵⁰ Vd. *De prov.* I 9.98b, p. 80.14: la materia è definita ὑποστάθμη, «sedimento». Già Platone, in *Phdr.* 109c2, considerava acqua e nebbia come sedimenti dell'etere depositatisi nelle cavità della terra. Per il neoplatonismo vd. Plot. II 3.17.24; Procl. *in Ti.* II, p. 65.24; Dam. *Pr.* I 74 (36), vol. I, p. 112.7 ss. Il termine ricorre in ambito cosmologico e, relativamente alla λήξις terrena, anche in Gregorio di Nissa: vd. Daniélou, *Grégoire de Nysse*, p. 395 s.

⁵¹ Vd. *De prov.* I 9.98a, p. 80.4-5: la τάξις si trasforma in πλημμυρία, termine che indica la caoticità invasiva del disordine e della materia nel suo stato primordiale. Πλημμυρία, πλημμυλεῖν, πλημμυλῶς ecc. (l'origine è in Pl. *Ti.* 30a) compaiono più volte in un lungo passo procliano dell'*in Ti.* (I, p. 37 ss.), dove si tratta delle δυνάμεις che grantiscono il buon ordine del cosmo, di cui sono 'sentinelle' (I, p. 38.4). A un certo punto queste forze ordinatrici vengono meno ed è in quel momento che, nuovamente, interviene la divinità per ristabilire l'εὐταξία: anche in questo caso vige l'idea di un progressivo disfacimento dell'ordine razionale del cosmo fino a un nuovo intervento divino.

In realtà la *Quellenforschung* relativa a quest'ambito della cosmologia sinesiana si presenta molto complessa. La vicinanza, accanto ad altre fonti, con il *De mundo* è difficile da negare: già l'idea della δύναμις che tutto pervade, intermediaria della divinità, sulla cui azione si basa l'ordine del cosmo, è fortemente presente in *De mundo*, 5.396b23 ss.⁵² In *De mundo*, 6.398a1 ss., viene inoltre descritta l'attività ordinatrice di Dio, che pur rimanendo immobile governa per intermediari, come il Gran Re persiano, chiuso nel suo palazzo, si serve dei ministri che lo attorniano in ordine gerarchico per far arrivare l'espressione della propria volontà nelle province più lontane. Dio è presente però solo con la δύναμις (la sua οὐσία rimane impartecipata), che si trasmette via via dagli enti più vicini fino ai più remoti, affievolendosi sempre di più.

Il paragone con il Gran Re, ampiamente presente in Filone di Alessandria⁵³, ricorre anche in Plot. V 5.3 per esemplificare la posizione dell'Uno nei confronti degli enti inferiori⁵⁴, un passo che sembra riecheggiare in *De prov.* I 6.94c-d, p. 74.5-17, come ho già indicato altrove⁵⁵. In Sinesio del resto, come poi sarà anche in Proclo⁵⁶, a ogni livello della realtà è associato un tipo di δύναμις con un grado corrispondente di perfezione. Tanto più ci si allontana dall'Essenza, tanto più debole sarà la δύναμις sino ad arrivare al non essere⁵⁷.

L'idea dell'azione controllata del dio sul cosmo a intervalli determinati risente invece dell'influenzata dal mito platonico di *Plt.* 268d-277c, in cui

⁵² In proposito sono state sottolineate le aderenze alla divinità stoica: vd. già Zeller, *Philosophie*, vol. III 1, p. 664; cfr. anche Moraux, *Aristotelismo*, vol. II 2, pp. 82-84; in questo stesso capitolo si delinea un ben determinato quadro cosmologico, in cui tra la sfera divina perfettamente trascendente e il mondo sublunare è presente una regione divina-eterea (Onnasch, *Aitherlehre*).

⁵³ Vd. il commento di Reale - Bos, *Sul cosmo*, pp. 325-327; vd. inoltre sul tema Regen, *Residenz*; Id., *Apuleius*, pp. 28-32.

⁵⁴ Strohm, *Studien*, p. 164 nota 97, per il parallelo – che lo Strohm solo istituisce – con Plotino, di cui non c'è più traccia invece in Strohm, *Metereologie*, p. 361 ss.

⁵⁵ *Simboli*, pp. 79-83.

⁵⁶ Vd. Gersch, κίνησις, p. 47. Va anche ricordato, senza addentrarci nella complessa questione della datazione dell'opera, che nel *De mundo* sono stati ravvisati tratti che rimandano proprio all'ipostatizzazione della δύναμις tipica del medioplatonismo (Valdevit, *Note*). La 'forza primigenia' è anche in Plotino caratteristica dell'Uno, come si può osservare in *Enn.* V 4.1.24 (e cfr. anche V 5.12.38).

⁵⁷ C'è una strettissima e innegabile analogia fra il processo di controllo del cosmo da parte della 'potenza prima' descritto da Sinesio e la visione plotiniana dell'attività delle anime che amministrano le varie parti dell'universo sulla base della 'scala' delle loro facoltà (IV 3.6.20 ss.). Già in Porfirio, si parla di una δύναμις che connota l'Essere, differenziata nelle sue caratteristiche da quella degli enti inferiori, che si vanno depotenziando mano a mano che acquistano volume e grandezza, propri della materia affetta da 'impotenza' (*Sent.* 35 Lamberg). *Locus classicus* per la 'teoria delle potenze' è Plot. IV 4.36.1 ss.

la divinità interviene contro la degenerazione e la conseguente caduta nel caos⁵⁸. Ma non vanno dimenticate nemmeno le altre possibili suggestioni, dall'apocalittica del *Corpus Hermeticum*⁵⁹ al mito di rigenerazione cosmica narrato da Dione Crisostomo nell'*Or.* 36.47-50⁶⁰.

Gli stessi processi che attraversano il macrocosmo fisico sono attivi nel microcosmo individuale. Paradigmatico è il passo del *Dion* in cui vengono denunciati i limiti della θεωρία, i confini fino ai quali si può spingere l'ascesi intellettuale, sempre ostacolata dal carattere ποικίλος dell'anima (7.46a, p. 251.4-13):

Ἄλλ' ἐπανάγει καὶ τούτους ἢ ἐπὶ κηρος φύσις, μικρὸν ἰδρυθέντας ἐν τῷ μακαρίῳ τῆς οὐσίας αὐτῶν· καὶ οὐ δῆπου πάντα ἐξῆς τὸν χρόνον ἐπιπολῆς ἔχουσι τὸν νοῦν, καὶ ἐμφοροῦνται τοῦ νοητοῦ κάλλους⁶¹ οἷς ποτε καὶ γέγονε προστυχῆς. Ἀκούω γὰρ ἐγὼ μὴδὲ τούτοις ἅπασι παραγίνεσθαι τὸ τοιοῦτον, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς πλείοσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὀλίγων ἐλάττωσιν, οἷς ἢ πρώτη τε ὁρμὴ γέγονεν ἔνθεος⁶², καὶ μένουσιν ἐπ' αὐτῆς, ὅσον ἀνθρώπου φύσις χωρεῖ⁶³, πρὸς οὐδεμίαν ἀνθολκὴν τῆς φύσεως μειλισσόμενοι.

Ma la natura caduca spinge indietro anche costoro, una volta stabilitisi per breve tempo nella beatitudine della loro essenza; e certo non per tutto il tempo mantengono ininterrottamente in alto l'intelletto e nemmeno si saziano della bellezza intellegibile coloro ai quali anche sia capitato qualche volta. Sento dire infatti che una fortuna del genere non tocca a tutti e nemmeno ai più, ma a pochissimi tra pochi, coloro ai quali il

⁵⁸ È stato soprattutto Vollenweider a mettere in luce la dipendenza dall'opera platonica (*Theologie*, pp. 164-170), in sintonia con la particolare predilezione che i filosofi neoplatonici sembrano avere per il *Plt.* (vd. i paralleli riportati a p. 167 nota 296).

⁵⁹ Vollenweider insiste soprattutto sull'*Asclepius* e sulla *Kore Kosmou* (*CH XIII*). Ma tutto lo schema dell'apocalittica (cfr. *OS* 5.211-213 e Festugière, *Révélation*, vol. II, p. 382 nota 222), declino del mondo, *senectus*-conflagrazione-punizione degli empī-ristabilimento dell'ordine, pare pertinente.

⁶⁰ Per l'evoluzione nel neoplatonismo più tardo vd. Procl. *in Ti.* III, pp. 40.13 ss., 305.30-306.13, 346.19.

⁶¹ Lo stato teoretico perfetto raggiunto con l'ascesi è descritto con le stesse parole impiegate in *De prov.* I 9.97b, p. 79.7-8, per qualificare lo stato e l'azione della θεία μερίς ἐν τῷ κόσμῳ, cioè la sfera dell'intellegibile: Ἡ γὰρ θεία μερίς ἐν τῷ κόσμῳ πρὸς ἄλλοις ἐστὶ, τὰ μὲν πολλὰ κατὰ τὴν πρώτην ἐν αὐτῇ δύναμιν ἐνεργοῦσα καὶ ἐμφορομένη τοῦ νοητοῦ κάλλους. Il riferimento alla bellezza noetica rimanda a Plot. *Enn.* I 6.9.41.

⁶² È un'idea affatto paragonabile al principio dell'ἔνδοσις divina su cui si basa la τάξις cosmica, resa tramite l'immagine delle marionette.

⁶³ L'espressione ricorda le modalità con cui le forze del governo divino si dispiegano nel cosmo (*De prov.* I 9.97c, p. 79.16-18): Ἄλλὰ καὶ μερίδων ἐπι μελοῦνται τοῦ κόσμου, τὴν ἐν τῇ θεωρίᾳ πρᾶξιν, ὅσον χωρεῖ, καταβιβάζοντες εἰς τὸ ἐπιτροπευόμενον. Ogni ente è soggetto ai limiti insiti nella propria natura e l'intersezione tra sfera intellegibile e illica è permessa solo fino a un certo punto. Qui è l'anima individuale che si eleva, mentre lì era l'ἐνέργεια degli intellegibili che si abbassava sino alle realtà inferiori.

primo impulso venne per ispirazione divina e questi vi rimangono in contatto quanto la natura umana consente, senza lasciarsi sviare da nessuna tensione contraria della natura.

Nel discorso della Filosofia alla fine del *De providentia*, accanto all'immagine dei due *πίθοι*, vengono sintetizzati i tratti fondamentali della psicologia sinesiana, che già era stata abbozzata in I 10.100a, p. 83.17-18, dove si legge:

Οὐκ ἔστιν ἐπὶ γῆς εἶναι μὴ τινα καὶ μοῖραν ψυχῆς ἄλογον ἔχοντα. Καὶ ταύτην προβέβληται μὲν ὁ πολὺς, παρήρηται δὲ ὁ σοφός· ἔχειν δὲ ἀνάγκη πάντας.

Non è possibile che sulla terra vi sia qualcuno che non abbia anche una parte irrazionale nell'anima e mentre i più la ostentano, il saggio la accantona; tutti però la possiedono necessariamente.

Anche nel *De regno*, 10.10a, p. 21.3-7, l'uomo è presentato come animale composito, miscuglio degli impulsi più diversi, di cui si può aver ragione solo seguendo la guida dell'elemento razionale⁶⁴. Alle due componenti di cui è formato l'individuo corrispondono le diverse forze che agiscono nel mondo materiale, demoni ed eroi⁶⁵. Su questi ultimi Sinesio si diffonde in *Hymn.* I 292 e V 55. In *Hymn.* I 292, si parla dell'attività benigna ai mortali del *γένος ἡρώων* che celebra la gloria del Cristo dopo le gerarchie angeliche⁶⁶: *τό τε κυδῆεν / γένος ἡρώων / ἔργα τὰ θνητῶν / κρυφίαισιν ὁδοῖς / διανισσόμενον, / ἔργα βρότεια*⁶⁷. Dell'origine degli eroi si parla anche nell'*Inno* V 55-58 (*ὄθεν ἦρωες, ὄθεν ἦδη / περὶ γὰν σπαρεῖσα πνοιά / χθονὸς ἐζώωσε μοίρας / πολυδαϊδάλοισι μορφαῖς*), dove però il dettato poetico si mostra più ambiguo⁶⁸. La gerarchia proposta da Sinesio per gli eroi risente in ogni caso della tradizionale classificazione platonica⁶⁹, quale si legge in *Resp.* III 392a4 s.; *Cra.* 397d ss.; *Lg.* IV 717b. In ambito neoplatonico, gli eroi, nel quadro della successione che dagli dei arriva fino

⁶⁴ Il pensiero di Sinesio sembra risentire qui di una matrice plotiniana: va ricordato in particolare *Enn.* I 2.5.21 ss. Per Plotino però è esclusa a priori la possibilità di una lotta tra le due parti nell'anima del saggio; è quindi estremamente improbabile che il sapiente ceda agli istinti irrazionali. Ciò nonostante, il male arriva a possedere l'uomo proprio in virtù dell'elemento materiale che lo connota (I 8.5.28-34).

⁶⁵ Hagl (*Arcadius*, p. 183, in parte sulla scorta di Dörrie, *Pronoia*, p. 80 s.) sottolinea la vicinanza di questo quadro generale con il contenuto del *De fato* pseudo-plutarco.

⁶⁶ Sulla concezione classica del culto eroico vd. Gruber - Strohm, *Hymnen*, p. 163.

⁶⁷ Questi versi presentano qualche problema testuale: vd. Gruber - Strohm, *Hymnen*, *ad locum*, favorevoli all'espunzione dei vv. 293 e 296; Seng, *Untersuchungen*, p. 235 nota 295, sostenitore della genuinità. Del resto neanche Terzaghi, *Hymni et Opuscola*, vol. I, *ad locum*, si era sentito di eliminare i due versi, invocando la variante d'autore.

⁶⁸ Vd. Gruber - Strohm, *Hymnen*, p. 212.

⁶⁹ Lewy, *Oracles*, p. 511 nota 9; Gruber - Strohm, *Hymnen*, p. 163.

alle anime, stanno quasi sempre al penultimo posto, situati fra i δαίμονες e le ψυχαί⁷⁰. Agli eroi viene attribuita una forza elevatrice e purificatrice, in opposizione a quella demonica; Proclo, *in Cra.*, p. 68.28, così scrive πολὺ δὲ τὸ ἀναγωγὸν ... ἔχουσι. In *in Ti.* III, p. 165.17 ss., gli eroi, ben distinti dalla stirpe dei δαίμονες⁷¹, sono latori dell'ἐπιστροφή, del nuovo volgersi verso le proprie origini celesti⁷²:

Τὸ δὲ δαιμόνιον πρὸς τὴν ζωὴν τὴν ἄπειρον, διὸ πανταχοῦ πρόεισι κατὰ πολλὰς τάξεις καὶ πολυειδές ἐστι καὶ πολύμορφον. Τὸ δὲ ἥρωικόν κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἐπιστροφήν, διὸ καὶ αὐτὸ καθάρσεώς ἐστιν ἔφορον καὶ ζωῆς μεγαλοουργοῦ καὶ ὑψηλῆς χορηγόν.

Il genere dei demoni inclina all'esistenza indefinita, perciò procede assolutamente in ordini molteplici ed è multiforme e polimorfo. Il genere degli eroi invece è conforme all'intelletto e al moto di conversione, perciò è di per sé garante di purificazione e portatore di un'esistenza magnifica e sublime.

D'altronde, secondo una certa interpretazione del pensiero di Numenio, unita all'impostazione di Origene platonico, la natura delle anime era essenzialmente anagogica, in contrapposizione a quella dei demoni, 'catagogica': è sempre Proclo (*in Ti.* I, pp. 76.30-77.10) a dar notizia di quest'impostazione, nel quadro di un'ampia e celebre panoramica sulla demonologia medioplatonica. Secondo Origene vi sarebbero state due specie di demoni, una peggiore e una migliore, la prima forte nella δύναμις ma destinata alla sconfitta, la seconda forte nel πλῆθος e destinata ad aver la meglio. Per Numenio esiste un contrasto tra anime più nobili, alunne di Atena, e anime schiave della genesi. Infine, c'è la posizione intermedia (I, p. 77.7-10), per cui il genere dei demoni sarebbe triplice (I, p. 77.11-13): demoni di stirpe divina, anime discese che ottengono una λήξις demonica e un terzo genere, πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν. Fra i sostenitori di questa teoria c'è anche Porfirio (I, p. 77.20-24)⁷³.

⁷⁰ Per la vicinanza di demoni ed eroi, vd. Plu. *def. orac.* 12.416c. Cfr. Cremer, *Orakel*, p. 38 s. (con bibliografia); cfr. anche Cameron - Long - Sherry, *Barbarians*, p. 354 nota 107; Aujoulat, *Néoplatonisme*, pp. 180-197. In ambito cristiano, il termine ἥρωος si ritrova nelle gerarchie gnostiche, sotto l'influenza del neoplatonismo (vd. *Visio Dorothei*, 216: fra gli eroi sono annoverati i martiri con un'immagine analoga a quella di 'atleta' o 'soldato di Cristo'; cfr. Livrea, *Dorotheos*, p. 699 s.).

⁷¹ Cfr. *Iamb. Myst.* II 5, pp. 79.10 s.

⁷² Cfr. *De prov.* I 9.98d, p. 81.13 s., che viene dopo la menzione dell'ἄφανιστικὴ οὐσία dei demoni (vd. Aujoulat, *Néoplatonisme*, p. 204 s.). I demoni contrastano allora gli sforzi dell'individuo verso l'ἀναγωγή (motivo squisitamente platonico alle sue origini: e.g. *Resp.* VII 517a6, 521c2 ss.).

⁷³ Su Numenio, il cui dualismo talvolta mostra punti di contatto con quello sinesiano (probabilmente, come vedremo, a causa degli elementi numeniani affioranti in Porfirio

Gli ἥρωες appaiono quindi come forza positiva operante, seppur con potere limitato, nella λήξις terrena per il bene degli uomini⁷⁴, cui tendono la mano⁷⁵, perché i βλαστήματα τῆς ὕλης⁷⁶ non abbiano il sopravvento. La loro azione contrasta infatti quella dei φαῶλοι δαίμονες, che operano invece stimolando la parte irrazionale dell'anima umana. I demoni posseggono la stessa natura delle passioni, secondo un pensiero che Sinesio desumeva da Porfirio⁷⁷. Essi così riconoscono nell'individuo le parti che hanno la loro stessa essenza, a cui sono legati da una sorta di parentela⁷⁸, e le attaccano per prime, trovando terreno fertile, come le fiaccole che subito infiammano i carboni ardenti, per natura predisposti al fuoco (*De prov.* I 10.100a, p. 83.19 ss.). Anche nella produzione innica Sinesio insiste sulla coincidenza tra forze demoniche e passionali; nell'*Hymn.* II 258 il 'vigore delle passioni' è associato come apposizione ai demoni della materia, che, ancora una volta, sono ostacolo all'ἀναγωγή dell'anima⁷⁹.

stesso: cfr. Waszink, *Porphyrios*) vd. Dodds, *Numenius*; sul passo di Proclo in particolare (= Num. fr. 37) si può leggere Edward, *Numenius*.

⁷⁴ Lewy, *Oracles*, p. 224 nota 194.


⁷⁵ *De prov.* I 10.99d, p. 83.13. La dizione χεῖρα ὀρέγουσιν fa pensare alle rappresentazioni protobizantine in cui la mano di Dio sporge dalla volta celeste, a simboleggiare la presenza e l'appoggio del Signore. Cfr. la rappresentazione musiva del catino dell'abside di Sant'Apollinare in Classe o la lunetta sovrastante la trifora della parete sud del presbiterio di San Vitale, in cui la mano di Dio compare al di sopra dell'altare presso cui stanno Abele e Melchisedec. Vd. inoltre Gruber - Strohm, *Hymnen*, p. 246 s. Per ulteriori fonti iconografiche del motivo, vd. Livrea, *Poema*, p. 124 s. Cfr. anche Hierocl. *CCA* 41.9-10.

⁷⁶ Così vengono chiamati i demoni sempre in *De prov.* I 10.99d, p. 83.14. Cfr. *Hymn.* II 190 s. Per la famiglia βλάστα, βλάστημα, βλαστάνω negli *Inni*, vd. Seng, *Untersuchungen*, p. 59. Gruber - Strohm, *Hymnen*, p. 158, *ad Hymn.* I 220, hanno ipotizzato un'influenza di analoghi usi platonici (e.g. *Resp.* VI 498b5; *Phdr.* 251b5, 251d3; *Lg.* VII 788d4). Non va però sottovalutato l'apporto caldaico: vd. fr. 88 κακῆς ὕλης βλαστήματα, in associazione con i δαίμονες (vd. des Places, *Oracles*, p. 138 note al fr. 88; Lewy, *Oracles*, p. 268; Cameron - Long - Sherry, *Barbarians*, p. 355 nota 110). In Numenio c'è la stessa idea delle passioni come escrescenze che attaccano l'anima (quasi un'inflorescenza maligna) a partire dalla materia: cfr. fr. 43.7-10 (vd. des Places, *Numenius*, p. 122).

⁷⁷ *Porph. Abst.* II 39. Per l'influenza su Sinesio vd. Cameron - Long - Sherry, *Barbarians*, p. 355 nota 112. Proclo attribuisce inoltre al filosofo tirio l'equivalenza tra impulsi irrazionali e demoni (*in Ti.* I, p. 171.19 ss.). Cfr. Lewy, *Oracles*, pp. 502 e 306.

⁷⁸ Ragionamento simile si trova in Plot. *Enn.* IV 4.43.14-15.

⁷⁹ *Hymn.* II 257-261. Sul significato dei πάθη nella visione sinesiana, con tutte le implicazioni psicologiche e metafisiche (la liberazione dalle passioni come assimilazione all'impassibilità di Dio), cfr. Gruber - Strohm, *Hymnen*, p. 143 s. L'associazione demoni-passioni era inoltre ricorrente come *Leitmotiv* anche nella letteratura agiografica; basterà ricordare *Historia Monachorum in Aegypto*, XV 2.10 Festugiè, in cui si parla di segregazione, estirpazione degli spiriti maligni, equivalenti agli impulsi passionali e visti come escrescenze tumorali da eliminare con una πνευμάτων διάκρισις: l'ultimo termine deriva appunto dal lessico medico e indica l'asportazione dei tumori (vd. *LSJ* s.v.). La

La realtà encosmica risulta quindi attraversata da un flusso di forze contrastanti, che agiscono fuori e dentro l'individuo, e il cui conflitto garantisce l'armonia dell'insieme. In questo panorama, il male è sì una scelta personale, e non può essere quindi imputato agli dei, ma rientra sempre e comunque, con un suo ruolo ben preciso, nell'architettura del cosmo voluta dalla *προμήθεια* divina. 

presenza di motivi agiografici non è d'altronde fatto isolato: sempre in *De prov.* I 10.101a, p. 85.9, si parla della 'vergogna' che prende i demoni in seguito al fallimento dei loro attacchi contro l'anima del saggio, un *topos* nella descrizione della vita dei santi, vd. Eudoc. *De S. Cypriano*, 97.132-133.