

Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica

Atti del Convegno Internazionale

Napoli 19-20 giugno 2014

a cura di Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza

LEDIZIONI

CONSONANZE

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

diretta da
Giuseppe Lozza

6

Comitato scientifico

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

Comitato di Redazione

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

ISBN 978-88-6705-549-4

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

© 2016

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

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

Indice

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

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

Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene*

Ugo Criscuolo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

configurano per il tessuto latamente neoplatonico della composizione, con aderenze teurgiche (nel *De insomniis*), e il *De providentia* soprattutto anche per il metodo dell'allegoria, proprio dei neoplatonici e predominante nella tradizione esegetica cristiana alessandrina, e l'indubbia presenza d'influsso di testi ermetici.⁹ Gli è, a mio avviso, che Sinesio, allievo, a partire almeno dall'ultimo decennio del IV secolo, della neoplatonica Ipazia, che riusciva a tenere nel suo insegnamento ben distinto il piano religioso-privato da quello logico-scientifico secondo la tradizione di 'neutralità' propria della scuola alessandrina¹⁰ (e non solo di essa¹¹) fosse innanzitutto condizionato nelle scelte dalla sua professione di letterato *πεπαιδευμένος* (e *παιδεία* in senso stretto non era altro che la tradizione classica) e avvertisse la professione religiosa come altra rispetto a quella di scrittore,¹² intesa questa come una forma particolare, e non strettamente condizionata, di *θεωρία* filosofica. L'intimità della meditazione religiosa è affidata per lo più agli *Inni*, dai quali traspare l'intenzione di instaurare quasi un rapporto personale e privato con il mistero divino e che talora

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

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

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

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

sembrano sottintendere una sorta di esercizio spirituale neoplatonico¹³; ma essi, proprio per il loro essere poesia, risentono in misura maggiore dell'influsso della tradizione poetica antica.

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

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

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

Θεωρία è, in conformità alla tradizione platonica, ma anche cristiana, ἐντυχία θεοῦ:¹⁵

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

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

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

ἀλλ' ὥσπερ οὐδὲ φιλόσοφος ἐγενόμην δημόσιος οὐδὲ θεατροκοπίας¹⁶
ἐπεθέμην οὐδὲ διδασκαλεῖον ἤνοιξα (καὶ οὐδὲν ἦττον ἦν τε καὶ εἶην
φιλόσοφος), οὕτως οὐδὲ ἱερεὺς δημόσιος εἶναι βούλομαι.¹⁷

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

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

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

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

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

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

Ἐπὶ πᾶσιν εὐχου περὶ ἐμοῦ· [...] ὡς αὐτὸς ὀκνῶ περὶ ἐμαυτοῦ τι φθέγξασθαι πρὸς θεόν· ἅπαντα γὰρ εἰς τοῦναντίον μοι περιίσταται διὰ τὴν ῥησοκίνδυνον τόλμαν, ὅτι ἄνθρωπος ἐν ἁμαρτίαις ἀπότροφος ἐκκλησίας ἀγωγὴν ἑτέραν ἠγμένος θυσιαστηρίων ἠψάμην θεοῦ¹⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

Ἐγὼ δὲ πολλοὺς ἂν θανάτους ἀντὶ τῆσδε τῆς λειτουργίας²² εἰλόμην· οὐ γὰρ κατ' ἐμαυτὸν εἶναι τὸν κόσμον ἐλογιζόμεν τοῦ πράγματος. θεοῦ δὲ ἐπενεγκόντος οὐχ ὅπερ ἦτουν, ἀλλ' ὅπερ ἐβούλετο, εὐχομαι τὸν γενόμενον νομέα τοῦ βίου γενέσθαι καὶ τοῦ νεμηθέντος προστάτην.²³

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

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

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

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

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

Uomo che ha vissuto la giovinezza nella quiete della ricerca filosofica (ὁ γὰρ ἐννεάσας²⁴ τῇ κατὰ φιλοσοφίαν σχολῇ) e nella contemplazione dell'Essere aliena dall'attività pratica (καὶ θεωρία τῶν ὄντων ἀπράγμων²⁵), le cui sole preoccupazioni avevano riguardato la propria vita corporale e il suo essere un cittadino della sua πόλις, come potrebbe ora bastare a continui gravosi impegni? (καὶ τοσοῦτον ὁμιλήσας φροντίσιν ὅσον ἀφοσιώσασθαι τῷ μετὰ σώματος βίῳ καὶ τῷ πολίτης γεγενῆσθαι πόλεως πῶς ἀρκέσω μερίμναις ἐχούσαις συνέχειαν;); e come applicandosi a un turbine di affari potrebbe ancora dedicarsi alle bellezze della vita intellettuale, che esige beata tranquillità, e senza la quale a lui, e agli altri come lui, la vita non è vita (ἢ πῶς ἐμαυτὸν ἐπιδοῦς ὄχλῳ πραγμάτων ἔτι προσβαλῶ τοῖς νοῦ κάλλεσιν, ἃ μόνῃς ἐστὶ καρποῦσθαι τῆς μακαρίας σχολῆς, ἧς χωρὶς ἐμοὶ καὶ τοῖς ὁμοίοις ἐμοὶ ἅπας ὁ βίος ἀβίωτος;²⁶):

ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν εἰδείην· τῷ θεῷ δέ φασί πάντα δυνατά, καὶ τὰ ἀδύνατα.²⁷
αὐτοί τε οὖν ὑπὲρ ἐμοῦ χεῖρας ἱκετίδας ἄρατε πρὸς θεὸν καὶ τῷ τε ἐν ἅστει δῆμῳ καὶ ὅσοι κατ' ἀγροὺς ἢ κωμητικὰς ἐκκλησίας αὐλίζονται τὰς ὑπὲρ ἡμῶν εὐχὰς καὶ κοινῇ καὶ καθ' ἓνα πᾶσι παρεγγυήσατε. εἰ γὰρ μὴ

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

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

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

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

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

ἔρημος ἀπολειφθεῖν θεοῦ, τότε γνώσομαι τὴν ἱερωσύνην οὐκ ἀπόβασιν οὐσαν φιλοσοφίας, ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν.²⁸

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

Dal canto loro, gli *Inni* sono pervasi da afflato religioso, che regge, dal profilo ideologico, su una difficile, e talora precaria, operazione per contemperare Cristianesimo e persistente – e spesso prevalente – platonismo (e caldaismo), e non solo a riguardo delle scelte semantiche.²⁹ Se nei cosiddetti *Christushymnen*, pur per lo più 'platonizzanti' (*hymn.* 6-8³⁰), è esplicito il riferimento a Cristo e agli aspetti fondamentali della cristologia (*hymn.* 6 in particolare può essere un tentativo di trasposizione lirica di un'omelia natalizia),³¹ negli altri è arduo separare il neoplatonico dal cristiano, sebbene la

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

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

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

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

sua ‘teologia’ trinitaria (soprattutto nei primi due *Inni*), pur neoplatonicamente formulata – ma è noto che il ‘platonismo’ aveva nutrito il linguaggio teologico giudaico-alessandrino e cristiano sui *μυστήρια*,³² e di conseguenza le due ‘teologie’ venivano a incontrarsi e spesso a coincidere, sia pure talora in termini conflittuali³³ – non presenti nella sostanza elementi inconciliabili con il *δόγμα* cristiano.³⁴ Ma gli *Inni* sono poesia per ‘iniziati’ (*μένε μοι, θρασεῖα φόρμιγξ, / μένε, μηδὲ φαῖνε δήμοις / τελετὰς ἀνοργιάστοις*³⁵), o piuttosto colloqui con sé stesso, nell’ambito della sua propria visione della *θεωρία* quale *supra* più volte

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

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

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

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

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

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

2. Un breve e selettivo cenno al recente dibattito.³⁸ Se J. Bregman ritiene che si può affermare che Sinesio fosse stato un cristiano solo a partire dall’accettazione della dignità episcopale e dalla presa di possesso del suo ufficio e la sua ‘conversione’, maturata alla scuola di Ipazia, sarebbe stata ‘conversione’ alla filosofia, e che avrebbe fatto parte per tutta la vita di un gruppo di iniziati alessandrini coi quali condivideva gli ἀπόρρητα della filosofia (così come appare da alcune lettere),³⁹ per Cameron-Long⁴⁰ il Nostro nacque cristiano e fu cristianamente educato («[Synesius] was in fact born and raised a Christian»). Sulla stessa posizione è notoriamente Roques (Synésios [...] était né dans une famille chrétienne, ce qui en 370, et plus encore en Cyrénaïque, n’offre rien d’étonnant)⁴¹; la sua ‘conversione’ riguarderebbe non la professione religiosa, ma il passaggio alla filosofia («Die Bekehrung hat mit seinem Verhältnis zum Christentum nichts zu tun»; «Von einer Bekehrung im Sinne der Annahme des Christentums ist bei Synesios also nicht die Rede»)⁴². J. Gruber, coeditore della

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Può ritenersi che già all'epoca della missione costantinopolitana⁴⁴ Sinesio fosse cristiano, o almeno fortemente avviato verso il Cristianesimo: nel lungo squarcio autobiografico di *hymn.* 1 (428-495), egli, nel rendere grazie al «Signore del grande universo» (428-429: *μεγάλου / κοίρανε κόσμου*) per il felice esito della missione e per il ritorno in patria, e nel rievocare i travagli sopportati, confessa di aver frequentato, supplice e bagnando il suolo di pianto, tutti i templi elevati per la celebrazione «dei tuoi santi misteri» (449-458: *Νηοὶ δ' ὀπόσοι / δώμηθεν, ἄναξ, / ἐπὶ σαῖς ἀγίαις τελετηφορίαις / ἐπὶ πάντας ἔβαν πρηνῆς ἰκέτας / δάπεδον βλεφάρων / δεύων νοτίσι / μή μοι κενεὰν / ὀδὸν ἀντᾶσαι*: «Quanti templi, o sire, sono stati elevati per la celebrazione dei tuoi santi misteri, tutti li ho visitati prosternandomi da supplice, bagnando il suolo con le lacrime delle mie palpebre, per impedire che a vuoto andasse il mio viaggio»); né quanto segue nel carne può essere interpretato nel senso che avesse visitato anche templi pagani sulle due sponde del Bosforo, templi che, verisimilmente, nell'età di Arcadio più non esistevano, o che per lo meno era politicamente pericoloso frequentare: (459-473: *ἰκέτευσα θεοῦς / δραστήρας*,

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

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

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

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

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

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

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

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

48. *Synesii Cyrenensis hymni*. Nicolaus Terzaghi recensuit, Romae 1949², 135, *ad* 460 s. Terzaghi peraltro scriveva a 460, senza necessità, θεοῦ (*pro* θεοῦς) recependolo dall'edizione (1567) di W. Canter. Cf. Seng, *Untersuchungen*, cit., 46: «Bemerkenswert ist, wie die polytheistische Redeweise der griechischen Tradition und der prägnante Sinn des Wortes gemäß christlichen Sprachgebrauch – der letztlich einen klaren Monotheismus voraussetzt – nebeneinanderstehen» (e 47, n. 7).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E di séguito:

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

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

Quanto detto qui – e in alcuni dei luoghi prima citati – potrebbe intendersi dettato anche da *modestiae affectatio* e richiamare, come suggerito da Garzya, il motivo del *δυσέφικτος* e quello della tendenza, comune a pagani e cristiani (è ben nota la sofferenza di Gregorio di Nazianzo di fronte alla consacrazione sacerdotale voluta dal padre Gregorio il Vecchio e indi nella travagliata vicenda dell'episcopato⁶³), al disimpegno dalla *πρᾶξις*. Ma v'è un di più, che verrà a

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

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

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

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

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

ἐκεῖνο δὲ οὐδὲν μαθεῖν αὐτόν, ἀλλ' ὑπομνησθῆναι, διαλέξομαι δὲ πλείω περὶ αὐτοῦ καὶ γὰρ ἂν ἅπαντα τᾶλλα μικρὰ πρὸς ἓν τις ἂν τοιοῦτο θεῖτο. χαλεπὸν ἐστὶ, εἰ μὴ καὶ λίαν ἀδύνατον, τὰ δι' ἐπιστήμης εἰς ἀπόδειξιν ἔλθόντα δόγματα σαλευθῆναι· οἶσθα δ' ὅτι πολλὰ φιλοσοφία τοῖς θρυλλουμένοις τούτοις ἀντιδιατάττεται δόγμασιν.⁶⁶ ἀμέλει τὴν ψυχὴν οὐκ ἀξιώσω ποτὲ σώματος ὑστερογενῆ⁶⁷ νομίζειν, τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τᾶλλα μέρη συνδιαφθείρεσθαι. τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν ἱερόν τι καὶ ἀπόρρητον ἦγημα καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλήθους ὑπολήψειςιν ὁμολογήσαι [...] εἰ ταῦτα καὶ οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης συγχωροῦσιν ἐμοὶ νόμοι, δυναίμην ἂν ἱεράσθαι· τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶ, τὰ δ' ἕξω

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

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

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

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

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

φιλόμυθός⁶⁸ εἰμι διδάσκων (ἀλλ'οὐδὲ μέντοι μεταδιδάσκων, μένειν δ' ἐὼν ἐπὶ τῆς προλήψεως).⁶⁹

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

Καλούμενος δ'εἰς ἱερωσύνης οὐκ ἀξιώ προσποιεῖσθαι δόγματα: ταῦτα θεόν, ταῦτα ἀνθρώπους μαρτύρομαι. οἴκειον ἀλήθεια θεῶ, ᾧ διὰ πάντων ἀνάιτιος εἶναι βούλομαι.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ritorniamo agli *Inni*. La teologia trinitaria da essi allusa⁸⁶ comprende non solo la cristologia, ma anche – fatto notevole fra IV e V secolo – la

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

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

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

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

pneumatologia, sulla quale erano intervenuti autorevolmente i Padri di Cappadocia:⁸⁷

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

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

hymn. 2, 87-131: ὑμῶ δὲ γόνον / τὸν πρωτόγονον⁸⁹ / καὶ πρωτοφαῆ.⁹⁰ / γόνε κύδιστε / πατρὸς ἀφθέγκτου, / σέ, μάκαρ, μεγάλῳ / πατρὶ συνυμῶ, / καὶ τὰν ἐπὶ σοὶ / ὠδῖνα πατρός, / γόνιμον βουλάν, / μεσάταν ἀρχάν, / ἀγίαν

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

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

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

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

πνοιάν, / κέντρον γενέτου, / κέντρον δὲ κόρου. / αὐτὰ μάτηρ, / αὐτὰ γνωτά,
 / αὐτὰ θυγάτηρ, / μαιωσαμένα / κρυφίαν ῥίζαν. / ἵνα γὰρ προχυθῆ / ἐπὶ
 παιδὶ πατῆρ, / αὐτὰ πρόχυσις⁹¹ / εὔρετο βλάσταν· / ἔστη δὲ μέσα, / θεὸς ἐκ
 τε θεοῦ / διὰ παῖδα θεόν· / καὶ διὰ κλεινὰν / πατρὸς ἀθανάτου / πρόχυσιν
 πάλι παῖς / εὔρετο βλάσταν. / μονὰς εἶ τριάς ὄν, / μονὰς ἅ γε μένει / καὶ
 τριάς εἶ δὴ. / νοερά δὲ τομὰ / ἄσχιτον ἔτι / τὸ μερισθὲν ἔχει / προθορῶν
 δὲ μένει / γόνος ἐς γενέταν· / καὶ πάλιν ἔξω / τὰ πατρὸς διέπει, / κόσμοις
 κατάγων / ὄλβον ζωᾶς / ὅθεν αὐτὸς ἔχει / λόγος, ὄν μεγάλῳ / πατρὶ
 συνυμνῶ.⁹²

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

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

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

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

hymn. 5, 25-32: μία παγά, μία ρίζα / τριφαῆς⁹³ ἔλαμψε μορφά· / ἵνα γὰρ βυθὸς πατρῶος,⁹⁴ / τόθι καὶ κύδιμος υἱός, / κρᾶδιαῖόν τι λόχενμα,⁹⁵ / σοφία κοσμοτεχνίτις,⁹⁶ / ἐνοτήσιόν⁹⁷ τε φέγγος / ἀγίας ἔλαμψε πνοιᾶς.⁹⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

hymn. 6, 2-3: γόνε κύνειμε παρθένου, / Ἰησοῦ Σολυμῆε.¹⁰²

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

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

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

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

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

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

ibid. 31-71: ἀνιόντα δε, κοίρανε, / τὰ κατ' ἠέρος ἄσπετα / τρέσεν ἔθνεα
 δαιμόνων· / θάμβησε δ' ἀκηράτων / χορὸς ἄμβροτος ἀστέρων· / αἰθήρ δὲ
 γελάσσας, / σοφὸς ἁρμονίας πατήρ, / ἔξ ἑπτατόνου λύρας / ἔκεράσσατο
 μουσικὰν / ἐπινίκιον ἐς μέλος. / μείδησεν Ἑωσφόρος, / ὁ διάκτορος
 ἀμέρας, / καὶ χρύσεος Ἑσπερος, / Κυθερήϊος ἀστήρ· / ἅ μὲν κερόεν σέλας
 / πλήσασα ῥόου πυρὸς / ἀγεῖτο Σελάνα, / ποιμὴν νυχίων θεῶν· / τὰν δ'
 εὐρυφαῆ κόμαν / Τιτὰν ἐπετάσσατο / ἄρρητον ὑπ' ἴχνιον· / ἔγνω δὲ γόνον
 θεοῦ, / τὸν ἀριστοτέχναν νόον,¹⁰⁴ / ἰδίου πυρὸς ἀρχάν· / σὺ δὲ ταρσὸν
 ἐλάσσας / κυανάντυγος οὐρανοῦ / ὑπερήλαο νότων, / σφαίρησι δ'
 ἐπεστάθης / νοεραῖσιν ἀκηράτοις, / ἀγαθῶν ὅθι παγά, / σιγώμενος
 οὐρανός. / ἔνθ' οὔτε βαθύρροος / ἀκαμαντοπόδας Χρόνος / χθονὸς ἔκγονα
 σύρων, / οὐ Κῆρες ἀναιδέες / βαθυκύμονος ὕλας, / ἀλλ' αὐτὸς ἀγήραος /
 Αἰὼν ὁ παλαιγενής, / νέος ὢν ἅμα καὶ γέρον. / τὰς ἀενάω μονᾶς / ταμίας
 πέλεται θεοῖς.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Orbene, la discussione di Origene sull'anima, pur non affrontata *ex professo*, ma diffusa variamente negli scritti, poneva più problemi che soluzioni, problemi d'altra parte che egli ereditava dalla tradizione, e greca e cristiana. Questi riguardavano l'autoconoscenza dell'anima, la sua sostanza, se corporea o incorporea, se semplice o composta – e in questo caso, se risultante di due o tre parti –, se «fatta o del tutto non fatta da alcuno», e se «fatta» in che modo «fatta», e se la sua sostanza fosse contenuta, secondo alcune dottrine, nel seme corporale (*utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur*); se la sua *origo* si trasmettesse in una con quella del corpo e se essa venisse dall'esterno quando già perfetta (*an perfecta extrinsecus veniens*) e si rivestisse del corpo mortale formato nel seno materno (*formato intra viscera muliebria corpore induitur*), o se venisse «fatta» *ex novo*, allora quando il corpo fosse formato (*et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum*); se preesistente e costretta per qualche ragione ad assumere un corpo (*ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimaretur*); se la sua separazione dal corpo fosse totale o se riprendesse il corpo quando «deposto» (*an cum semel susceptum deposuerit, iterum assumat*), e, in questo caso, se continuasse ad averlo sempre con sé o se talora lo deponesse (*et si secundo, sumptum semper habeat an aliquando iterum abiciat*) e – problema non secondario – quale fosse il suo rapporto sostanziale con qualche «ordine» superiore o con esseri spirituali della medesima sostanza (*si est aliquis ordo aut sunt aliqui spiritus eiusdem cum ipsa substantiae¹²⁰*) e il suo rapporto con la virtù.¹²¹ La rassegna delle varie *quaestiones*, quali confluirono nel pensiero cristiano tardoantico, sono espone con chiarezza nel commento al *Cantico dei Cantici*, pervenutoci, così come altri testi del grande Alessandrino, nella traduzione latina.¹²²

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

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

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

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

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

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

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

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

teologico del II-III secolo¹²⁵ e dei primi anni del IV, in cui si colloca (a. 310) il *De resurrectione* di Metodio d'Olimpo,¹²⁶ in polemica contro Origene, e restava *sub iudice* ancora nell'età successiva. Il Cristianesimo – è noto – ereditava in argomento un problema già dibattuto nella tradizione veterotestamentaria e nella prima età apostolica: la 'resurrezione' era rifiutata dai Sadducei¹²⁷ ed era oggetto di controversie ai tempi di Paolo, che testimonia che nella comunità di Corinto alcuni non vi credevano.¹²⁸ La resurrezione annunciata da Paolo aveva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quanto al rifiuto della fine (τέλος) del mondo (Sinesio non fa alcuna allusione alla *creatio ex nihilo*,¹³⁴ che Origene sembra avere accettato,¹³⁵ ma parlare di τέλος rende implicito nel neoplatonismo, per la circolarità della ἐπιστροφή, il discorso sull'ἀρχή¹³⁶), resta una *petitio principii* alla quale non sono dati chiarimenti o alternative. L'affermazione richiamava il dibattito sull'eternità del mondo, vivace nella cultura alessandrina e nel neoplatonismo, al quale poi Proclo cercherà di dare, in un trattato andato perduto, una sistemazione scientifica, attaccata dal cristiano Giovanni Filòpono, anch'egli esponente della scuola neoplatonica di Alessandria, nel *De aeternitate mundi contra Proclum* (a. 529). In breve, intesa l'attività creatrice dell'Uno in senso 'emanatistico' quale atto che ha l'ἀρχή nel traboccare, per così dire, dall'Uno come Bene e nel ritorno all'Uno per una nuova ἀρχή, essa non può conoscere fine o interruzione. Sinesio, si è detto, non tocca il problema della creazione, ma che il dibattito fosse ancor vivo nel V secolo anche in ambiente cristiano e che una *communis opinio* sulla *creatio ex nihilo* e su un τέλος del mondo fosse divenuta corrente nella Chiesa, pur in mancanza di una definizione,¹³⁷ è dimostrato proprio dall'opera di Giovanni Filòpono. In Sinesio – si è visto – è la ἰότης del Padre a generare il Figlio 'demiurgo';¹³⁸ se questa ἰότης è estensibile anche all'atto creativo del

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

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

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

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

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

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

8. Una considerazione conclusiva. Sarebbe sbagliato giudicare il cristianesimo di Sinesio come fenomeno personale e isolato nel suo tempo, o con criteri che trovano forza nel successivo dibattito teologico. È significativo che il Nostro, nel manifestare perplessità e dubbi su particolari punti della fede condivisi dalla *communis opinio*, non dia spazio a proposte alternative;¹⁴⁰ questi stessi punti sembrano essere lasciati cadere nei testi del breve periodo dell'episcopato. Da vescovo, Sinesio fu un cristiano sincero e convinto, benché – se ne può essere certi – consapevole di non essere e di non poter aspirare a essere un Padre della Chiesa e tanto meno un santo. La sua “avventura” di cristiano educato alla scuola di Ipazia¹⁴¹ e di esponente di quel cristianesimo alessandrino che fin dall' 'elleno' e cristiano Clemente aveva una sua specificità, conservò la sua natura di intima esperienza intellettuale, che gli concedeva la libertà della *θεωρία* sugli *ἀπόρρητα* incomunicabili ai comuni fedeli.

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

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

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