



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Scienza Filosofiche

Tesi di Laurea

—

Sinesio di Cirene:
tra (Neo)Platonismo e Cristianesimo.

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Relatore

Ch. Prof. Carlo Natali

Correlatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Laureando

Marta Corazza
Matricola 831974

Anno Accademico

2015 / 2016

SOMMARIO

Introduzione.

Capitolo Primo

1.1 La conversione.

1.2 Il cristianesimo come nuova filosofia?

1.3 Platonismo, neoplatonismo e il cristianesimo.

Capitolo Secondo

2.1 Il De Regno e l'ideale del filosofo-re.

2.2 Racconti Egiziani o La Provvidenza.

Capitolo Terzo

3.1 Lettere.

3.2 Gli Inni.

3.3 Il Dione o del vivere secondo il suo ideale.

Appendice: L'alchimia nel mondo antico.

Commentario di Sinesio agli scritti alchemici dello Pseudo-Democrito.

Conclusione.

*Il buon vecchio che fu mio padre,
che mi amò sempre di costante amore;
il buon vecchio piango che fu mio padre,
che morì l'altrieri, prima che fosse l'alba;*

*Cristo Gesù, fa' ch'io segua la regola
della tua Chiesa sacrissima
in tutte le mie opere e parole,
in tutti i miei pensieri: il mio proposito
quotidiano è questo. E chi ti nega
io lo esecro. – Però ora verso calde lacrime
e piango, Cristo, per mio padre
benché fosse – atroce confessarlo –
un sacerdote del nefando Serapeo.*

(Konstantinos Kavafis)

Introduzione

L'affermazione del cristianesimo nell'Impero romano

«*On devient chrétien, on ne naît pas chrétien*»¹.

Il cristianesimo s'impone di fatto come religione dell'Impero d'Oriente e di Occidente quando Teodosio, Graziano e Valentiniano II sanciscono, con l'editto di Tessalonica (380 d.C.), “che tutti i popoli retti dal governo della nostra clemenza seguano la religione che, data ai Romani dal divino apostolo Pietro, s'è trasmessa sino a noi [...] riconoscano cioè, secondo l'insegnamento apostolico e la evangelica dottrina, la divinità unica, la pari maestà e la pia trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Soltanto coloro che seguono questa legge potranno chiamarsi cristiani cattolici. Gli altri, che noi chiamiamo pazzi ed insani, subiranno l'infamia di essere chiamati *haeretici* e le loro assemblee non potranno avere il nome di chiese; essi saranno puniti [...] anche dalle nostre leggi dettate dalla volontà celeste”².

Ma il trionfo della nuova confessione, senza la figura dell'imperatore Costantino (274 d.C. - 337 d.C.) – convertitosi in seguito a un sogno (*in hoc signo vinces*) – non sarebbe stata così apodittica: essa sarebbe rimasta soltanto una setta.

Il cristianesimo nacque in seno alla comunità giudaica e si fece portatore del messaggio dell'Antico Testamento di “fede nell'umanamente possibile, [del]la

1 Tertulliano, *Apologeticum*, XVIII, 4 in P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, éditions Albin Michel, 2007, Paris.

2 S. Calderone, *Da Costantino a Teodosio*, in *Nuove questioni di storia antica*, Marzorati, Milano, 1969. pp. 615-684

prontezza a soffrire per amore del patto [...], [del]la profonda convinzione che la santità e la fiducia fossero condizioni indispensabili per la comunione con il Signore”³ unito alla speranza della liberazione da tutti i mali a opera di un inviato divino.

Sebbene l'insegnamento dei Vangeli fosse rivolto principalmente al popolo Giudeo, vittima della persecuzione avviata con la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. dall'Imperatore Tito, ben presto i cristiani si resero conto dell'universalità della loro dottrina e iniziarono ad accogliere all'interno delle loro piccole comunità anche i pagani convertiti.

L'ammissione di questi nuovi proseliti, come fa notare Zernov⁴, ha del rivoluzionario: Israele e il mondo ellenico erano infatti due entità nettamente separate tra loro:

i pagani erano fatalisti, e si piegavano a un cieco destino che era la forza che governava sugli dèi e sugli uomini; l'universo quale essi lo vedevano aveva numerose divinità, ma non aveva un vero padrone, un principio conduttore, un fine razionale. Gli Ebrei, invece, erano certi della loro posizione di privilegio e pieni di speranza⁵.

I cristiani iniziarono progressivamente a utilizzare la lingua greca come lingua dei loro testi sacri perché in grado di esprimere al meglio i concetti filosofici. Dalla filosofia attingeranno infatti la logica e la speculazione scientifica, riuscendo ad attirare teologi e intellettuali.

A favorire la diffusione della nuova religione fu, innanzitutto, l'Impero romano: stato cosmopolita organizzato in province, ognuna delle quali godeva di un certo grado di autonomia rispetto al potere centrale il che alimentava la diffusione delle idee e delle iniziative urbane.

Le comunità cristiane delle origini erano composte per lo più dal proletariato

³ Zernov, *Il cristianesimo orientale*, trad. it. O. Nicotra, Il Saggiatore, Milano, 1961.

⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵ *Ibidem*.

urbano, ma non mancavano anche patrizi e intellettuali.

I romani tuttavia avevano avversato i primi cristiani: o perché si rifiutavano di svolgere sacrifici e di assistere ai *ludi gladiatorii* o ai *munera gladiatoria* e per questo venivano incolpati di ateismo e di praticare magia contro le divinità riconosciute, accuse che attecchivano nelle classi più disagiate, certamente delle campagne, ove più granitico era il culto degli dei; o perché considerati intransigenti e rozzi dalle classi più elevate.

Indubbiamente avevano tentato di evangelizzare le classi dominanti, ma la cultura di cui queste ultime erano permeate costituiva un grosso ostacolo alla diffusione della dottrina poiché era una religione inizialmente volgare, i cui seguaci erano persone con un'istruzione pressoché nulla, con testi scritti in un greco “sporco” e scorretto.

L'avversione agli antichi dèi, visti come incarnazione del male, portava il nuovo credo a respingere la tradizione classica impregnata di paganesimo e, una classe dirigente, educata sui testi di Cicerone o Isocrate, erede delle tradizioni di Roma, non riusciva ad aderire alla nuova religione, e, più che temere i cristiani, “riteneva meritassero di essere puniti [...] perché sfidavano l'autorità suprema dello Stato e diffondevano idee capaci di sovvertire l'ordine politico e sociale”⁶.

Proprio per questa sua portata innovatrice e rivoluzionaria, il Cristianesimo non era riconosciuto dall'Impero Romano, che tendenzialmente era tollerante nei confronti delle convinzioni religiose dei sudditi. Qualora fossero sopraggiunti un incendio, un'epidemia o altre calamità, si era portati a incolpare i cristiani che oltraggiavano gli dèi cittadini con la loro mancanza di rispetto.

La prima persecuzione fu operata da Nerone – per allontanare i sospetti dalla sua persona⁷ – che ne ordinò l'esecuzione solo all'interno di Roma per placare l'animo dei cittadini in seguito al disastroso incendio che aveva distrutto una parte della

6 N. Zernov, *Il cristianesimo orientale*, cit., p. 20.

7 “Ma nessun espediente umano, né le elargizioni del sovrano, né le offerte agli dèi, fecero sparire la voce che l'incendio fosse stato ordinato. Allora Nerone, per allontanare da sé ogni sospetto, denunciò come rei, infliggendo loro spaventosi supplizi, i cosiddetti *crestiani*, che il popolo odiava già per i loro misfatti” Tacito, *Annali*, XV, 44, UTET, Torino, 1952.

capitale.

Eccezione fatta per Domiziano, i seguaci di Nerone continuarono a considerare la religione illegittima, ma non adottarono legislazioni specifiche contro di essi. Comunque, in quanto “illegali”, essi erano punibili in ogni momento con la reclusione o condannati alla pena capitale in caso di vilipendio delle istituzioni.

“L'intensità della persecuzione variava inoltre da provincia a provincia e spesso dipendeva dallo zelo dei funzionari locali”⁸ come ci informa Plinio il Giovane in una lettera a Traiano dalla Bitinia (111-113 d.C.), dove chiede istruzioni su come agire nei confronti di questa numerosa comunità: l'Imperatore approvò la politica moderata di Plinio, più incline al disprezzo che alla persecuzione, non ritenendo i cristiani una vera minaccia per l'Impero. Stabilì che essi non dovevano essere cercati deliberatamente, ma solo che dovessero essere puniti se trovati colpevoli di crimini contro la legge. Come lui, anche i suoi successori procedettero con cautela e moderazione. Nel 261, Gallieno, successore di Valeriano, emanò un editto in cui il cristianesimo veniva ritenuto *religio licita*, e per quarant'anni alla Chiesa fu permesso di ramificarsi.

Ma questa tregua non era destinata a durare, e la punta massima di intransigenza si realizzò, infatti, con Diocleziano.

Originario della Dalmazia, dopo una brillante carriera nell'esercito, uscito vincitore dagli scontri che avevano portato alla morte il suo predecessore, fu acclamato imperatore nel 284 d.C. Egli procedette con la riforma dell'Impero, ridimensionando le province, riorganizzando le finanze, riassetando il sistema economico e creando una potente burocrazia. Nel 393 d.C. istituì la “tetrarchia”, dividendo l'Impero in una parte Orientale e Occidentale, dove governava un Augusto affiancato da un Cesare (come Augusti troviamo Diocleziano e Massimiano, affiancati rispettivamente da Galerio e Costanzo Cloro – padre del futuro Costantino il Grande – nel ruolo di Cesari).

Dal 303 d.C. al 304 d.C. Diocleziano emanò, forse sotto suggerimento di Galerio, quattro provvedimenti volti a spazzare via il cristianesimo:

⁸ N. Zernov, *Il cristianesimo orientale*, cit., p. 21.

Le premier comportait essentiellement l'interdiction du culte: confiscation des livres et vases sacrés, destruction des églises. [...] Le second édit ordonne l'arrestation des «chefs des églises» [...] le troisième: la libération des emprisonnés s'ils consentent aux libations et au sacrifice. C'était là le « test » depuis Trajan, utilisé pour détecter les chrétiens et disculper les apostats. Les résistances rencontrées expliquent le quatrième édit : de sacrifier aux dieux, sous la menace des pires supplices, de la mort, ou la déportation dans le mines⁹.

Non ci è ovviamente dato sapere il perché di una tale repressione, anche se possiamo supporre che Diocleziano avesse ricevuto una forte pressione da parte dei ceti più abbienti, aventi natura fortemente conservatrice.

Se in Gallia e Bretagna, territori sotto il comando di Costanzo Cloro, solo il primo editto fu applicato e in maniera piuttosto blanda in quanto costui era simpatizzante del cristianesimo, la stessa cosa non può dirsi dell'Oriente: Diocleziano abdicò in favore di Galerio nel 305 d.C. il quale, assieme al suo Cesare Massimino Daia, proseguì diligentemente nell'applicazione dei provvedimenti imperiali sino al 311 d. C. quando, a pochi giorni dalla morte, promulgò, pur con molte riserve, un editto di tolleranza per i cristiani.

Nel frattempo a Costanzo Cloro nel 306 era succeduto il figlio Costantino, che assieme a Licinio, si spartiva l'Impero di Occidente. Costantino oltre alla Britannia e alla Gallia avrebbe dovuto comandare anche sull'Italia, ma l'usurpatore Massenzio, figlio di Massimiano, aveva avanzato i suoi diritti assicurandosi il governo dell'Africa e dell'Italia Meridionale.

Il sistema di Diocleziano della tetrarchia, il cui scopo era quello di dare stabilità a un Impero così vasto, si era rivelato fallimentare, in quanto i tetrarchi non regnavano tra loro in armonia.

Il 29 ottobre 312 Costantino sbaragliava l'esercito di Massenzio e l'anno

⁹ H. I. Marrou, *L'église de l'antiquité tardive (303-604)*, éditions du Seuil, 1985, Paris.

seguinte Licinio, pur non convertitosi al cristianesimo, ma non per questo divenuto persecutore, sconfiggeva Massimino Daia e si insidiava a capo del ricco Impero d'Oriente.

Con l'editto di Milano si tende solitamente a indicare il 313 d.C. l'anno del passaggio da un Impero pagano a uno cristiano, ma, giustamente fa notare Paul Veyne¹⁰, ciò non è corretto: l'editto di Milano è di “completamento” dell'editto di Galerio del 311. Poiché la tolleranza religiosa era già stata sancita, la nuova ordinanza prevede la restituzione alla Chiesa dei beni che le erano stati sottratti e la legittimazione del cristianesimo, nello specifico, come religione di fede.

È più accurato ritenere come data di transizione tra le due epoche il 28 ottobre 312 quando Costantino, alla vigilia della battaglia contro Massenzio, si convertì al cristianesimo in seguito a un sogno “in cui il dio dei cristiani gli assicurò la vittoria a patto che esibisse la sua nuova religione. [...] Il ruolo storico di Costantino non fu quello di porre fine alle persecuzioni, ma di fare del cristianesimo, divenuta la sua religione, una religione favorita in ogni modo”¹¹.

Egli fece dono all'umanità della via della salvezza e della luce, e non si pose come immagine di Dio in terra, come fecero i suoi predecessori. La Provvidenza divina, intesa redenzione, aveva donato la vittoria a colui che l'aveva scelta.

La vittoria di Ponte Milvio venne interpretata come la vittoria degli oppressi sugli oppressori, e i cristiani rivendicarono la libertà religiosa un diritto dell'uomo, stabilendo la parità e l'eguaglianza tra le persone a prescindere dallo stato giuridico del singolo.

Cosa avesse visto Costantino nel nuovo credo, non possiamo affermarlo con certezza, i motivi di una conversione sono troppo profondi e personali per essere esplorati pienamente, ciò che è certo, invece, è che la sua conversione non fu solamente un atto di fredda macchinazione politica come affermano in molti¹²,

10 P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, trad. it. E. Lana, Garzanti, Milano, 2008.

11 *Ivi*, p. 12 e ss.

12 Cfr. M. F. Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, CLD éditions, Paris, 2015, p. 181 e ss. e *La nuova repubblica: Costantino e il trionfo della croce* in Ch. N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, Il Mulino, Bologna, 1969. pp. 233-277.

volta a ingraziarsi il favore di una struttura emergente e ben organizzata quale la Chiesa, contro Massenzio prima e Licinio poi, ma fu un atto sentito da vero credente.

Per tutta la durata del regno il suo scopo sarà duplice: da un lato porre in essere una società conforme alla vita cristiana, dall'altro realizzare un mondo in cui i cristiani potessero vivere in sicurezza, gettando così le basi per un Impero cristiano.

Chi voleva essere un grande imperatore aveva bisogno di un grande dio. Un dio gigantesco e amorevole che si prendeva cura dell'umanità suscitava sentimenti più intensi rispetto alla moltitudine degli dèi del paganesimo che vivevano solo per sé stessi; questo Dio metteva in atto un piano altrettanto gigantesco per la salvezza eterna dell'umanità; s'intrometteva nella vita dei suoi fedeli, esigendo da loro una morale austera¹³.

La ventata di novità e dinamismo che il cristianesimo porta con sé lo rende degno di essere la fede degli imperatori; il paganesimo era più diffuso, ma era quasi vecchio, il suo antagonista, al contrario, diffondeva un moto di freschezza e speranza, “Costantino non immaginava che l'avvenire sarebbe stato dei cristiani, ma vedeva nel cristianesimo un'energia e un senso del potere e dell'organizzazione prossimi ai suoi”¹⁴.

La sua adesione al cristianesimo non deve comunque trarci in inganno: non sarà mai un persecutore nei confronti del paganesimo e non cercherà nemmeno di forzare i pagani a convertirsi dimostrandosi cauto, piuttosto che condiscendente, lasciando a ognuno la facoltà di onorare il proprio culto per non turbare l'opinione pubblica e le classi agiate, evitando in questo modo lo scatenarsi di una guerra di religione.

Dal 324, anno della sua vittoria in Oriente su Licinio, riunì l'Impero sotto il suo scettro cristiano, e la religione cristiana assumeva una dimensione più ampia e

¹³ P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, cit., p. 23.

¹⁴ *Ivi*, p. 75.

potente. Si erano capovolti gli eventi del 312: il paganesimo, da religione dominante, era divenuta religione tollerata, mentre il cristianesimo si avviava a divenire la religione d'Impero. Costantino sarà un regnante cristiano a capo di un organismo diviso tra due religioni.

Abbiamo detto che il suo fu un vero atto di fede: è assai probabile infatti che egli abbia creduto in Dio e nella Redenzione, e che ciò fosse antecedente al suo sogno. La vittoria a Ponte Milvio fu un evento provvidenziale, ma i messaggi divini sotto forma di sogno non erano cosa rara nell'antichità¹⁵. Viste le simpatie che già il padre Costanzo Cloro nutriva nei confronti dei cristiani in Gallia, è più opportuno ritenere che Costantino fosse già convertito o comunque intenzionato a convertirsi prima della battaglia contro Massenzio. È comunque vero che Costantino, come i suoi successori, non si fece battezzare se non in punto di morte, e le ragioni sono di tipo politico: in quanto capo di stato romano egli aveva degli obblighi militari da adempiere che mal si sposavano con una fede che, in origine, professava l'amore per il prossimo e predicava la non violenza.

Egli fece conoscere all'Impero un periodo di splendore, riunito sotto il segno della croce, e tese una mano alla Chiesa, iniziando a favorirla. Gli affari e i progressi della Chiesa interessavano lo stato, e il sacro iniziò a entrare a far parte della politica e del potere. In quanto imperatore era inconcepibile l'idea che qualcosa non fosse sotto il suo controllo, per questo la Chiesa veniva vista non come “una potenza sulla quale fondare la propria autorità, ma un corpo sul quale esercitarla”¹⁶. Il suo scopo era di governare sull'Impero e sulla Chiesa malgrado le loro differenze; anche se le elargì somme di denaro, per rispetto del principio di tolleranza, si limitò a concedere gli stessi diritti di cui godevano i sacerdoti

15 La divinità Serapide era stata introdotta nel culto egizio da Tolomeo I Lagide. Delle tre leggende che narrano di come essa sia diventata una divinità del pantheon, noi terremo in considerazione la versione di Tacito che, nel IV libro delle *Historiae*, racconta di un giovane di straordinaria bellezza e figura apparso in sogno al re egizio il quale stava adornando la città di Alessandria. Il giovane esorta Tolomeo a inviare i suoi uomini più fidati nel Ponto per prendere la sua statua e portarla ad Alessandria. Se il re avesse realizzato il sogno, il simulacro avrebbe dato prosperità e fama alla città e al regno. Cfr. Tacito, *Storie*, IV, 83-84, Mondadori, Milano, 2014.

16 P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana*, cit., p. 92.

pagani. Non essendo un sovrano assoluto, ma autocratico:

Costantino impostò le sue relazioni con la Chiesa su una base giuridica familiare. Secondo il suo intendimento, i concili episcopali dovevano svolgere funzioni analoghe a quelle del Senato Romano [...] Vi era solo una differenza fondamentale: i senatori agivano di proprio diritto, e le loro risoluzioni erano stabilite dal voto di maggioranza; il verdetto dei vescovi era invece valido solo se ispirato dallo Spirito Santo e la prova di ciò era l'umanità assoluta. Su questo punto Costantino si discostò dalla consuetudine senatoriale, facendo così in modo che la Chiesa conservasse il suo vero carattere¹⁷.

Egli, per mantenere un rigido controllo sui suoi sudditi e non dare adito a rivolte, non abolì i *ludi gladiatorii* o gli spettacoli al circo, pur sapendo che il clero si opponeva a tali esibizioni. Per far sì che il cristianesimo s'infiltrasse nell'Impero era necessario agire in maniera più accorta e “subdola”.

L'Impero romano conservò quindi le apparenze di un regno pagano il cui sovrano manteneva ancora la carica di *Pontifex Maximus* dei culti pagani.

Tale assetto bipolare del regno è evidente soprattutto nelle monete: essendo la monetazione una istituzione pubblica, la religione personale/privata di Costantino non poteva intaccare la sfera pubblica, e quindi non poté raffigurare il Cristo o il cristogramma, limitandosi a portarlo sul suo elmo come accadeva nelle cerimonie pubbliche. Questa facciata pagana che anche i successori di Costantino manterranno, aiuterà a rendere il cristianesimo più presentabile alle classi intellettuali, e impedirà in questo modo all'aristocrazia di rivoltarsi.

Né Costantino né la Chiesa imporranno il “*cuius regio, eius religio*” come accadrà nel XVI e XVII secolo. Tale dottrina era inconcepibile per gli antichi, a prescindere dalla religione in cui si credeva. Sotto le persecuzioni di Diocleziano non si chiedeva si sacrificassero vittime all'imperatore, ma agli dèi. Gli obblighi

¹⁷ N. Zernov, *Il cristianesimo orientale*, cit., p. 41.

religiosi da attendere non implicavano la lealtà politica, ma semplicemente il rispetto delle norme civili.

Il cristianesimo è sicuramente una religione di proselitismo e la sua opera di evangelizzazione era già cominciata all'epoca della dinastia Giulio Claudia.

Sotto Costantino, con l'affermarsi della nuova religione, non venne imposto l'obbligo della conversione. La misurata tolleranza di Costantino permise a chi voleva di mantenere la propria religione, pur non facendo mistero del proprio sdegno: “Non bisogna forzare i pagani – scriveva – ciascuno di essi deve mantenere e praticare la fede che preferisce; conservino pure i loro santuari menzogneri”¹⁸. Egli era più interessato a rendere un culto al vero Dio che a una conversione forzata che sarebbe andata a scontrarsi con una fede il cui vero essere era nell'animo e non nell'apparenza.

Tuttavia Costantino dal 320 al 324 inferse due colpi esiziali alla religione pagana: con il primo modificò il calendario del mondo antico introducendo il riposo domenicale, creando così il ritmo settimanale tramandato sino a oggi. Questo giorno di riposo, chiamato anche *dies solis*, che venne introdotto dopo il sabato ebraico, pur conservando un'apparenza pagana¹⁹, divenne a tutti gli effetti il giorno del Signore, dove ci si riuniva per celebrare la Resurrezione e la messa.

Anche all'esercito fu accordato di celebrare il riposo. I soldati cristiani avrebbero potuto recarsi in chiesa, i soldati pagani avrebbero potuto invece pronunciare preghiere per ringraziare il dio: “conosciamo questo dio senza nome, passe-partout: è quello di cui parlavano i pagani quando non volevano identificare con precisione il dio di Costantino; qui Costantino li ripaga con la stessa moneta”²⁰.

Con il secondo nel 324 d.C. si adoperò per vietare il sacrificio cruento, la manifestazione ultima del culto, perché moralmente deplorabile e perché ingenerava la ripugnanza dei cristiani.

18 Eusebio, *Vita di Costantino*, II, 60, 1 in P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana*, cit., p. 103.

19 Era noto presso i pagani che i giorni della settimana fossero collegati ai pianeti, e, per questo, senza adottare il ritmo settimanale a noi noto, conoscevano i nomi astrologici dei giorni.

20 P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana*, cit., p. 106.

In realtà Costantino si limiterà a decretare che solo gli aruspici di Stato continuassero a trarre presagi e che a lui venisse trasmesso il responso. Costantino non solo agisce come capo di Stato, rispettando le tradizioni in caso di calamità sul suolo pubblico, ma, fondamentale, in lui vi era anche una superstizione comune a tutti gli imperatori. I sacrifici privati potevano continuare a esistere, ma a patto che fossero consumati fuori le mura domestiche, lungo gli altari disposti nelle strade.

La ragione è duplice, da una parte “i privati non devono essere sospettati di compiere in casa propria [...] un sacrificio notturno di magia nera, per causare la morte del rivale, per esempio; o, crimine ancor più grave, un sacrificio notturno di magia divinatoria, per conoscere se la morte dell'imperatore sia imminente, o se un colpo di stato che stanno progettando andrà a buon fine”²¹; dall'altro si voleva gettare sospetti su qualsiasi forma di sacrificio pagano. Sottolineiamo però che nemmeno dai pagani colti, quali ad esempio Porfirio, i sacrifici erano ben tollerati: questo atto di culto si dimostrava troppo materiale, quando la vera religiosità doveva essere spirituale.

Le ambiguità del cristianesimo costantiniano possono risalire non già a qualche deliberata manchevolezza da parte dell'imperatore, ma all'enorme difficoltà da lui incontrata nello staccarsi da ciò che Agostino chiamava la “perniciosa consuetudine” (*pessima consuetudo*) della vita e del pensiero classico. La confusione del pensiero era infatti una inevitabile conseguenza del tentativo di versare nuovo vino in vecchie botti, senza rompere le botti²².

Saranno solo i successori di Costantino, in particolare il devoto Costanzo II, a vietare definitivamente i sacrifici; ciò comunque non implica che i pagani verranno sfavoriti perché credenti in una religione diversa: si poteva continuare ad affermare la propria lealtà verso gli antichi culti – cercando di difenderli – e fare carriera nell'esercito e nel *cursus honorum*.

21 *Ivi*, p.109.

22 C. N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, cit., p. 285.

Se escludiamo la breve parentesi di Giuliano l'Apostata, che nel 361 strappò il potere a Costanzo II e tentò di restaurare il paganesimo, tutti gli altri imperatori a partire da Valentiniano – scelto non per ragioni religiose ma per necessità politica – saranno di religione cristiana: si era così compiuta una rivoluzione, il trono aveva abbracciato una nuova fede, destinata a giungere fino a noi.

Schematizzando: duplice fu l'azione di Costantino. Da un lato egli mantenne un comportamento moderato che non imponeva una nuova norma o religione. Lo stato romano aveva già un ordinamento perfettamente funzionante, e non vi era bisogno di uno stravolgimento.

Dall'altro egli attuò con la sua adesione al cristianesimo un cambiamento epocale: benché religione minoritaria, essa s'impose proprio perché una figura come Costantino, sinceramente convertitosi, l'aveva ritenuta degna di essere la religione del trono.

È in questo contesto che dobbiamo inserire la figura e le opere di Sinesio, nato in Libia nel 370 d.C. circa.

Sebbene ancora fanciullo ai tempi dell'editto di Tessalonica, egli incarna al meglio quella dualità già presente ai tempi di Costantino.

In realtà è solo nel 392 d.C. che la legislazione teodosiana vieta le celebrazioni e i sacrifici pagani, e solo nel 394 d.C. si assiste alla definitiva sconfitta del paganesimo in Occidente.

L'inasprimento delle politiche anti-pagane possono essere comprese solo alla luce della situazione politica occidentale. Flavio Arbogaste, comandante dell'esercito romano, rappresentante della fazione pagana a corte e tutore di Valentiniano II, alla morte di quest'ultimo proclamò imperatore d'Occidente Flavio Eugenio senza l'approvazione di Teodosio I.

Eugenio favorì a Roma –*le Vatican du paganisme*²³– la riforma di una classe dirigente pagana, incoraggiando il Senato romano a risollevarsi al fine di rivendicare la propria superiorità nei confronti dell'Oriente e sconfiggere l'“eresia” cristiana.

²³ P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, cit., p. 192.

L'ambizione di un generale germanico (Arbogaste era, infatti, Franco), la rivolta religiosa del Senato e, soprattutto, l'usurpazione del trono d'Occidente segneranno la definitiva sconfitta del paganesimo.

Le truppe di Arbogaste e Eugenio furono sconfitte da Teodosio il 6 settembre 394 d.C. sul fiume Frigidus: “Le défait de la Rivière Froide fut la mort du parti païen, qui, découragé, ne s'en releva pas; il ne tenta et ne revendiqua plus jamais rien”²⁴. In Occidente la tolleranza professata da Costantino cessa di esistere e il cristianesimo si afferma come religione di Stato.

In Oriente, invece, le cose funzionano in maniera differente:

“Mais ne nous y trompons pas, ne soyons pas dupes d'une ruse triomphaliste: en Orient, du moins, où la vieille culture païenne s'était conservée [...] beaucoup de lettrés, de familles de notables et même de petites bourgades resteront fidèles au paganisme deux ou trois siècles encore après la conversion de Constantin”²⁵.

Questa matrice pagana non darà origine comunque un vero e proprio schieramento politico, quanto più a un' “opposizione” accademica: studenti e intellettuali continuarono a restare fedeli all'antica credenza esprimendosi attraverso discorsi e trattati, accontentandosi di celebrare i loro culti in segreto quando questi verranno vietati.

A questo proposito, più che Atene – che continuerà comunque a essere un centro accademico pagano fino alla chiusura dell'Accademia nel 529 d.C. – è Alessandria d'Egitto che deve essere presa in considerazione: la conversione dell'Egitto e della sua metropoli al cristianesimo risulta infatti tutt'altro che raggiunta, fino al VIII secolo infatti è attestata la presenza di pagani nella città.

Nella città, fatta eccezione per alcuni episodi di violenza (la cacciata degli ebrei nel 414 d.C. e l'uccisione della filosofia Ipazia nel 415 d.C.), le due religioni seguitarono a convivere pacificamente e gli studi di matrice filosofica

²⁴ *Ivi*, p. 195.

²⁵ *Ivi*, p. 196.

continuarono a svilupparsi estranei a ogni faziosità religiosa.

Sino all'inizio del VI secolo i *maitres d'école* continueranno a essere pagani, e i loro insegnamenti resteranno aperti anche a studenti cristiani. Sarà solo nel 520 d.C., con Giovanni Filopono, che gli insegnamenti diverranno cristiani:

“Avec lui, toute l'école d'Alexandrie est devenue chrétienne; mais déjà [...] elle avait formé de remarquables représentants de la pensée chrétienne; [...] c'étaient là d'authentiques philosophes qui osaient aborder de front les difficiles problèmes résultant de la confrontation de la foi chrétienne avec les système néo-platonicien: l'origine de l'âme, la résurrection des corps, la création ou l'éternité du monde”²⁶.

Proprio ad Alessandria – dal 393 al 397 d.C. – Sinesio compirà i suoi studi, presso il *Mousaion* seguendo le lezioni di Ipazia, astronoma filosofa e matematica.

Non ci è dato sapere se Sinesio fosse nato cristiano o se si fosse convertito da adulto non avendo testimonianza nei suoi scritti di un'eventuale conversione.

Certa è, invece, l'influenza che hanno avuto nella sua formazione filosofica autori quali Platone e Plotino, poiché in grado di conciliarsi più facilmente con la dottrina cristiana.

Il nostro proposito sarà qui di vedere le ragioni che potevano portare un pagano a convertirsi alla nuova religione monoteista, le principali differenze tra paganesimo e cristianesimo e come la filosofia di Platone e Plotino sia la corrente di pensiero più facilmente conciliabile con la religione cristiana.

In Sinesio confluiranno i tratti caratteristici della società cristiana di IV e V secolo:

“d'une part l'éducation classique héritée du paganisme continue à doter l'élite intellectuelle et sociale d'une solide formation humaniste [...] et de l'autre

²⁶ H.I. Marrou, *L'église de l'antiquité tardive (303-604)*, cit., p. 178.

coté cette élite byzantine met au service de sa foi chrétienne cette culture, cette curiosité, cette richesse humaine qui sont le siennes: nous ne trouvons toujours pas en Orient la scission qui va s'établir en Occident entre clercs et laïcs. [...] Les questions religieuses passionnent également les uns et les autres qui s'y intéressent avec la même ardeur, souvent le même compétence²⁷.

Sinesio si dimostrerà essere un uomo che incarna pienamente l'essenza del suo tempo, diviso tra i doveri cristiani e la “cieca” fedeltà agli insegnamenti ricevuti, la cui opera spazierà dalla politica, all'etica, sino agli inni religiosi, come vedremo nel corso della nostra analisi.

²⁷ *Ivi*, p. 180.

Capitolo Primo

1.1 *La conversione.*

Dopo aver delineato l'affermarsi del cristianesimo, ci sembra opportuno ora marcare le principali differenze tra le due religioni, definire il significato/valore di “conversione” ed esaminare le ragioni che spingevano un pagano a convertirsi; non è nostra intenzione presentare l'origine delle divinità pagane, ma un breve *excursus* sulla religione romana ci aiuterà a intendere meglio perché, secondo alcuni, il passare dal paganesimo al cristianesimo è una perdita morale²⁸.

Definire l'origine della religione romana non è cosa facile: per alcuni si tratta di una religione primitiva, imbevuta di superstizione; per altri di una religione dalle origine indoeuropee già sviluppata in rituali ben definiti²⁹. Quest'ultima ipotesi sembra avvalorata dalla massiccia ellenizzazione presente già dall'antichità.

Malgrado questa contaminazione indoeuropea i romani appaiono comunque immuni dal tessuto mitologico che permea una religione come quella greca o etrusca. La parte più importante sembra essere quella rituale, scrupolosamente eseguita, che non necessita né di un *pantheon* ben delineato, né di supporto da parte del mito.

La religiosità romana [...] consiste in una devozione sincera, profonda, incessantemente vigile che tende a conservare la *pax deum*, i fondamentali

28 Cfr. W. Otto, *Spirito classico e mondo cristiano*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

29 Cfr. R. Bloch, *La Religione romana*, in H. C. Puech (a cura di), *Le religioni del mondo classico*, Laterza, Roma-Bari, 1987. pp. 153-208.

rapporti di benevola intesa tra la città e gli dèi. Questa religiosità trova il proprio coronamento materiale ed etico in una continua azione rituale, il cui ritmo è scandito da un calendario particolarmente intenso e dettagliato³⁰.

Da sempre più concentrata sul lato pratico che su quello teorico, la società romana si occupò di trasporre la mitologia in storia. Quelli che per le popolazioni indoeuropee erano racconti, per i romani divennero *res gestae*.

La qualità principale che l'uomo romano deve incarnare è la *pietas* intesa come la preoccupazione di mantenere una duratura intesa tra i doveri statali/familiari e gli dei per far perdurare la *pax deum*. A questo scopo infatti servivano i numerosi rituali di purificazione. L'uomo romano non è inizialmente portato alla riflessione filosofica o all'interpretazione dei segni; il problema della responsabilità o della colpevolezza del singolo non riguarda la religione. Compete alla legge giudicare e legiferare, ciò che importa è preservare il rapporto con gli dei salvaguardando così le sue azioni future garantendosi successo nelle imprese.

L'influenza della divinazione nella politica comunque non deve trarre in inganno, “in questo come in altri casi, il Romano è riuscito a conservare la propria libertà d'azione, padroneggiando e piegando la propria convinzione religiosa a vantaggio della propria libertà d'iniziativa”³¹ come fa notare anche il Machiavelli³².

Dobbiamo immaginarci allora la religione romana come una religione duttile, adattabile alle diverse situazioni e all'espansione dell'Impero. Se un pagano veniva a conoscenza di divinità venerate in popolazioni a lui lontane egli assumeva un duplice atteggiamento: da un lato non si preoccupava di giudicare se la credenza in quelle divinità fosse o meno giustificata, cercando di vedere se poteva trapiantare qualcuno degli attributi divini nei propri dèi; dall'altro ammetteva che

30 *Ivi*, p. 157.

31 *Ivi*, p. 179.

32 Cfr. Cap XIV, *I Romani interpretavano gli auspizi secondo la necessità, e con la prudenza mostravano di osservare la religione, quando forzati non la osservavano; e se alcuno temerariamente la dispregiava, punivano*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Bur Rizzoli, Milano, 2011.

le divinità venerate erano uguali alle proprie solo chiamate con nomi diversi³³. Qualora un culto fosse stato ritenuto offensivo dei principi morali correnti, ciò non derivava dalla falsità della divinità venerata, ma dall'immoralità del culto, che veniva valutato in base alla sua liturgia. Un pagano non avrebbe mai sostenuto l'inesistenza di questa divinità, ma avrebbe semplicemente ritenuto superfluo o inutile il venerarla.

Una simile vastità di entità divine poteva portare una certa confusione nella mentalità di un pagano, era quindi naturale fondere in un'unica figura le diverse potenze del sacro per cercare un equilibrio tra credenze della metropoli e credenze delle province.

Come risposta a questo gran numero di divinità inizierà a farsi largo nei primi anni del principato la divinizzazione dell'Imperatore: egli sarà visto come sovrano-dio e, “di fronte al moltiplicarsi, di fronte alla varietà crescente delle credenze degli dèi, per Roma, per l'Italia e le province italiche, questo culto servì di solido legame per cementare l'unità dell'Impero ed esprimere simbolicamente il profondo spirito patriottico dei cittadini”³⁴.

Questa apertura religiosa non verrà mai meno nel corso della storia romana, le divinità si differenzieranno le une dalle altre a seconda delle circostanze, ma manterranno sempre un carattere funzionale: ognuno sarà sempre libero di praticare il proprio culto.

Romani e Greci [...] avevano da tempo la sensazione che, sotto diversi nomi, si nascondessero le stesse potenze divine. Il cosiddetto meccanismo dell'interpretatio consentì di arrivare a offrire uno sbocco pratico a questa sensazione largamente diffusa e a riconoscere, sotto i diversi nomi a seconda dei luoghi, appunto gli stessi dèi dell'antico paganesimo. Lungo questa via, appunto, le principali divinità di Roma e quelle dell'Olimpo pervennero a unificarsi fra di loro, nonostante ci fosse una differenza profonda³⁵.

33 “*What's in a name? That which we call a rose/ By any other name would smell as sweet*” W. Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Act II, Scene II.

34 R. Bloch, *La religione romana*, cit., p. 199.

35 *Ivi*, p. 200.

Con il prosiegua della politica di espansione, alla crescente inquietudine dell'individuo per la sopravvivenza, si affianca la penetrazione dei culti misterici della Grecia e delle religioni Orientali: fanno ingresso nella mentalità romana culti di tipo salvifico. Si afferma l'idea di un mondo dominato dalla cieca Fortuna, da un fato scritto negli astri e da essi determinato. Nell'uomo comune, spaventato da questa immutabilità, si diffonde il bisogno di una liberazione dal determinismo astronomico.

Non si ha più a che fare con divinità dal carattere antropomorfo quali Giove, Minerva o Diana, che, se in collera, potevano essere facilmente rabbonite tramite sacrifici. L'uomo è, adesso, soggetto a qualcosa di più grande: è sottomesso a una legge universale e si trova a essere sempre in una condizione di inferiorità e impotenza: a questo servono le cerimonie esoteriche, a liberare il singolo dal potere del fato e dalla paura delle sofferenze nell'aldilà.

A spingere il pagano ad avvicinarsi ai culti orientali era la sua curiosità, solleticata dalla loro straordinaria vitalità. Le liturgie orientali operavano soprattutto nel campo della spiritualità e dell'emozione, che erano, se non escluse, quantomeno limitate dal rigore del rito nella religione ufficiale.

Le religioni orientali portano con sé il mistero e il coinvolgimento di anima e corpo; il rito, preceduto dal digiuno, insonnia e ritmi spossanti, permetteva all'iniziato di raggiungere stati *ek-statici*. Il credente entrava in un mondo dove ci si "sceglieva" la propria divinità, dove si era sottoposti all'autorità di un clero e ci si consacrava al servizio del proprio culto. Egli veniva inserito in più ampi disegni cosmici e si considerava incluso in un ordine divino; veniva iniziato ai miti della resurrezione e della salvezza ultraterrena.

Che cosa amavano gli antichi? Le tradizioni locali ed altre tradizioni che, pur essendo esotiche, si erano naturalizzate tra di loro: i culti domestici e statali, come pure le pratiche reverenti di cui i morti erano oggetto. Che cosa temevano? Il pericolo di perdere i benefici che si voleva derivassero allo

Stato e ai singoli da queste tradizioni. Che cosa desideravano? Il benessere civico; tutti i vantaggi temporali di questa vita; e le cose intangibili [...] talvolta l'immortalità, talaltra la liberazione dal giogo del destino, talaltra ancora la conoscenza, spesso una posizione onorevole nell'universo. Queste paure, questi amori e desideri erano associati col culto, che era una delle realtà della vita. Il culto non offriva la chiave del significato della vita, che era fornita dalla filosofia; ma, proprio perché era fondato sul sentimento e non sulla teoria e sulla riflessione consapevole, era più profondamente radicato nella loro natura, e difficilmente confutabile dalla ragione³⁶.

Queste tendenze a riunire in un'unica figura le caratteristiche di più divinità, a preoccuparsi della salvezza introducendo nella devozione l'idea di un dio che patisce saranno, nella fase finale del paganesimo, un elemento determinante per l'affermazione del cristianesimo che si presenta come una religione universale e innovatrice e, allo stesso tempo, profondamente contraria alla tolleranza culturale che aveva contrassegnato la religione pagana.

Sebbene tra la religione dei romani e il cristianesimo ci fossero dei valori condivisi, tuttavia quest'ultimo risulterà vincitore nella disputa. Vi era a differenziarli innanzitutto, essere l'uno monoteista, l'altra politeista (certo anche le sette orientali saranno monoteiste, il culto di Mitra e di Iside *in primis*, ma saranno comunque sette, non religioni vere e proprie). In realtà il monoteismo in sé non ha nulla di particolarmente entusiasmante, era solo più "comodo" e meno confusionario per un credente. Il carisma e l'originalità della nuova dottrina sta nella potenza infinita di Dio – creatore di cielo e terra dal nulla – che era cosa estranea ai pagani: "questi è così grande che, a dispetto del suo antropomorfismo (gli è stato possibile creare l'uomo a sua immagine), è riuscito a divenire un dio metafisico"³⁷. Con l'aggiunta della figura del Cristo e della Vergine, come fa notare Veyne, in realtà il cristianesimo è, in senso stretto politeista, ma comunque l'essenza di queste figure non è minimamente comparabile a quella delle divinità

36 A. D. Nock, *La conversione: società e religione nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 1974.

37 P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, cit., p. 28.

greco-romane. Il cristianesimo si presentava come religione desiderosa di imporsi all'umanità intera professando l'uguaglianza spirituale tra gli uomini. Non esisteva una relazione paragonabile tra Dio e il credente nel culto romano: quando il singolo cristiano si rapportava a Dio sapeva che il Signore non avrebbe mai smesso di vegliare su di lui.

Certamente la religione pagana non era estranea alle relazioni tra umani e divinità, ma queste ultime continuavano a vivere principalmente per se stesse, si preoccupavano più di sé “che di servire da fondamento trascendente al potere e dare la legge agli uomini o dirigere regni e imperi”³⁸. Gli Imperatori stessi non si sentivano legittimati in grazia agli dèi; il favore e la protezione che una divinità poteva portare al cittadino derivava da un voto a loro rivolto. Anche gli dèi risultano sottomessi al fato, e non possono in alcun modo intervenire per cambiarlo (ciò è particolarmente evidente nell'Iliade ad esempio, dove nessun dio può impedire la morte di Achille come conseguenza dell'uccisione di Ettore).

Per il cristianesimo Dio è una potenza cui tutto è sottomesso, il sovrano è tale per grazia divina, e deve porsi anche lui al servizio della religione. Il titolo di *Pontifex Maximus* quindi svilisce della sua carica istituzionale.

Il cristianesimo è religione d'amore. Cristo, Dio fattosi Uomo, si è sacrificato per amore degli uomini. La potenza della Sua figura è data dalla sua vittoria sulla morte grazie alla Resurrezione, non si vede la Sua sofferenza o sconfitta con il supplizio della Croce: Cristo portava un messaggio di vittoria. La creazione dell'inferno da parte di Dio non era una prova di incoerenza, l'unione di paura e amore conquistò ancora più fedeli: Cristo era comunque portatore dell'idea che Dio amasse tutti.

A rendere più forte questa sua dottrina, questa sua presa negli animi dei credenti era la sua permanenza terrena come storicamente datata e tramandata. Non ci si trovava dinnanzi a un racconto mitologico o a testimonianze aleatorie, Gesù era una figura reale e umana.

Ciò che permise al cristianesimo di trionfare è la sua originalità e differenza:

³⁸ *Ivi*, p. 78.

esso si faceva portatore di uno spiccato senso di fratellanza e amore verso il prossimo come immagine dell'amore che Dio provava per il singolo uomo. Lo spirito di carità presente nel cristianesimo non era riscontrabile nella religione arcaica, nulla era paragonabile alla messa: “tutti i cristiani sono riuniti in Cristo, mentre gli ateniesi non lo sono sotto Atena”³⁹. L'amore occupava la coscienza dei credenti, ma il punto centrale era la morale, l'obbedienza alla Legge: l'amore verso la divinità era una questione intima. Nel momento in cui si entrava a far parte di una comunità si entrava a far parte di un organismo dotato di proprie regole che andavano rispettate, e quando si aderiva alla dottrina cristiana bisognava abbandonare le paure insite nell'Impero, rifiutare la pluralità degli dèi presenti nella religione di Stato e la pretesa divinità dell'imperatore, negando la tolleranza che era il “punto forte” dell'Impero.

L'essenza della nuova religione non sta più nella sua secolarizzazione, bensì nella sua accettazione volontaria: peccare e disobbedire alle leggi della comunità non sarà ammesso per rispettare le leggi dello stato⁴⁰. Se per un pagano bisognava occuparsi con cura e devozione dell'aspetto religioso, senza però dimenticare gli obblighi pubblici (la religione romana investiva molti ambiti della vita, forse i più importanti, ma non li abbracciava tutti), la religione di Cristo domina invece tutti gli ambiti della vita del singolo, in quanto costantemente sottomesso a Dio e alla sua Legge.

Si trattava, infine, di una religione dotata di una nuova struttura, la Chiesa, che esercitava la sua autorità sui suoi adepti: il paganesimo aveva i suoi sacerdoti, ma non una gerarchia ecclesiastica, né, tantomeno, un Papa. Gli svariati culti pagani erano un raggruppamento di persone con la stessa fede, e i diversi santuari erano indipendenti gli uni dagli altri. L'adorazione di una divinità o la costruzione di templi in suo onore era lasciata anche all'iniziativa del singolo che poteva

39 *Ivi*, p. 39.

40 “Date a Cesare le sue monete; date voi stessi a Dio... Di conseguenza seguiamo il precetto degli apostoli di sottometterci ai magistrati, ai principati, e al potere, ma solo nei limiti della disciplina; vale a dire fintantoché ci teniamo lontani dalla idolatria. In altre parole, l'obbedienza politica non può implicare alcun obbligo al peccato” C. N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, cit., p. 298.

liberamente scegliere a chi offrire la sua devozione.

La Chiesa al contrario non solo pratica il proselitismo e si basa sulla professione di fede – raramente paganesimo e giudaismo cercarono di convertire altre popolazioni, ed era naturale [per i pagani] credere agli dèi poiché si tributavano loro dei culti – ma è dotata di una gerarchia ben delineata, già dal III-IV secolo, dove i suoi esponenti sono ecclesiasti di professione. Possiamo dire che la Chiesa era come l'Impero, solo che riguardava l'ambito della fede.

I cristiani per la loro intransigenza sul piano della fede professata, unita allo sprezzo verso tutte le forme rituali, erano esecrati se non addirittura guardati con sospetto.

Per il pagano il distacco dalle tradizioni implicava l'errore, la separazione dal divino e dalla Natura. All'origine di ogni popolo stanno figure divine, re o filosofi e sono queste figure che, con il loro genio, ispirano le leggi e i riti nazionali: “più una dottrina religiosa o filosofica è antica, più essa si avvicina allo stato primitivo dell'umanità in cui la Ragione è ancora presente in tutta la sua purezza, e più essa è vera e rispettabile. La tradizione storica è, dunque, la norma della verità; verità e tradizione, ragione e autorità si identificano”⁴¹. Le accuse di rifiutare le tradizioni antiche e di mancata integrazione nella città erano sinonimo di paura e di mancanza di radici storiche.

Non dobbiamo però farci trarre in inganno: le differenze a livello teologico vi erano, ma il carattere strettamente missionario del cristianesimo aveva favorito una contaminazione con il paganesimo: “per contaminazione intendiamo il processo per cui paganesimo e cristianesimo sono stati condotti ad assumere elementi ideali o atteggiamenti tipici dell'antagonista rispettivo”⁴² sarebbe stato difficile, per una religione nuova, affermarsi senza mostrare di avere degli elementi di continuità con l'antico e a ciò avevano contribuito i culti orientali e la sempre più forte tendenza del paganesimo verso un monoteismo di base.

Alcune teorie, come la resurrezione dei corpi, che vedremo quando tratteremo

41 P. Hadot, *La fine del paganesimo*, in H. C. Puech (a cura di), *Le religioni del mondo classico*, Laterza, Roma-Bari, 1987. pp. 293-326.

42 *Ivi*, p. 321.

nello specifico la lettera 105 di Sinesio, saranno fortemente da rigettare per la mentalità romana, così come l'idea dell'incarnazione. Altri insegnamenti risulteranno invece più comprensibili per un pagano intenzionato a convertirsi.

Vediamo nello specifico.

Vi erano innanzitutto delle prescrizioni da rispettare in diversi ambiti. Il cristianesimo parlava di purezza, pietà, rinuncia alla ricchezza materiale, generosità e capacità a sopportare le avversità; chiunque entrasse a far parte della comunità doveva riformare il proprio carattere basandosi su questi caratteri.

Questi ideali in realtà non erano nulla di nuovo, un pagano aveva già sentito parlare di divieti in merito all'aver rapporti sessuali prima del matrimonio, all'adulterio (si pensi alla *Lex Iulia de adulteriis coercendis* del 18 a.C.⁴³), all'aborto.

La rinuncia alle ricchezze materiali era cosa professata da molte delle filosofie, ma pochi erano i cittadini veramente ricchi, come ad esempio Seneca il quale una volta caduto in disgrazia, si ritira a una vita più austera dedicandosi agli studi. La vita retta sembrava infatti implicare una deliberata negazione e mortificazione di se stessi.

Le giustificazioni fornite dai cristiani a queste rinunce però erano originali rispetto a quelle delle scuole filosofiche come l'Epicureismo o lo Stoicismo, infatti il primo additava come motivazione il “rifuggire da tutte quelle emozioni eccessive che minacciavano la vera felicità, che era da ricercarsi e da trovarsi nella imperturbabile serenità”⁴⁴, il secondo sottolineava invece l'obbedienza alla legge di natura ma “non escludeva un certo calore di devozione per quel dio nascosto dietro i fenomeni”⁴⁵ con la consapevolezza però che la vera forza propulsiva era la dignità umana.

A loro volta i culti orientali offrivano una loro giustificazione: era importante

43 La legge venne emanata da Augusto in un periodo tra il 18 a.C. al 16 a.C. per disciplinare il *crimen adulterii* e le varie forme che in esso vi rientravano quale: *incestum, stuprum e lenocinium*.

44 A. D. Nock, *La conversione: società e religione nel mondo antico*, cit., p. 172.

45 *Ibidem*.

presentarsi puri dinnanzi alla divinità in modo da garantirsi la felicità nell'aldilà (ricordiamo la cerimonia della Psicostasia dell'antico Egitto⁴⁶).

Ma il cristianesimo offriva giustificazioni più potenti di quelle della filosofia: il timore di Dio, la devozione e il rispetto di Cristo che aveva sofferto per liberare l'uomo dal peccato originale, e l'amore verso i confratelli e l'umanità. Lo spiccato senso di fratellanza anche verso gli schiavi era un elemento già noto e predicato dalla filosofia

«Sono schiavi.» Sì, ma sono esseri umani. «Sono schiavi.» Sì, ma anche compagni sotto uno stesso tetto. «Sono schiavi.» Sì, ma anche umili amici. «Sono schiavi.» Sì, ma condividono con te la schiavitù, se consideri che la Fortuna esercita eguali diritti su entrambe le categorie : su di te e su di loro. [...] Usami la cortesia di considerare che costui, che chiami tuo schiavo, è nato dalla stessa umana semenza, gode dello stesso cielo, respira esattamente come te, vive né più né meno come te, muore nel tuo stesso modo! Puoi vederlo uomo libero come egli ti può vedere servo. [...] Non intendo impegnarmi in un tema di vasta portata e discutere del trattamento che riserviamo agli schiavi, verso i quali siamo estremamente superbi, crudeli, oltraggiosi. Questo è tuttavia il succo del mio insegnamento: vivi con il tuo inferiore come vorresti che il tuo superiore vivesse con te⁴⁷.

Il cristianesimo non si fermava comunque alla mera enunciazione dei precetti da seguire, ma assicurava che la sua dottrina era in grado di fornire la forza necessaria per adempiere tali precetti; il battesimo era ciò che avrebbe garantito al cristiano di ottenere la vita che meritava. Lo stesso ripudio dell'idolatria e dei sacrifici, per un pagano colto, non era cosa poi così incomprensibile.

Il cristianesimo aveva due teorie in merito all'essenza delle divinità romane: la prima che esse fossero creazioni fantastiche o comunque creature inesistenti, la

46 Su una bilancia a due piatti venivano posti il cuore del defunto e una piuma: se il cuore, visto come organo che riuniva tutte le azioni compiute dal morto, era più leggero della piuma allora costui veniva dichiarato giusto o beato; se invece questo non succedeva, il cuore veniva dato in pasto a creature mostruose.

47 Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, Ep. 47, Mondadori, Milano 1994.

seconda che esse invece fossero esseri soprannaturali esistenti, ma malvagi, dei *δαίμονες*.

Questo termine era perfettamente noto a tutta la cultura classica: era presente sin da Omero che, assieme a *θεός*, definiva una forza sovranaturale che poteva essere anche uno spirito guida o protettore. Non vi è alcun senso peggiorativo nella parola: è un termine neutro.

Vi erano però anche *δαίμονες* vendicatori, di natura inferiore agli dèi – per questo il loro culto era inferiore – che però non erano per essenza malvagi, ma che comunque volevano “persuadere [gli uomini] della necessità dei sacrifici cruenti e delle offerte di incenso, giacché sono spinti dall'egoistico desiderio di nutrirsi”⁴⁸.

L'uomo di bassa condizione sociale conservava, continuando a fare sacrifici e offrire cibi agli idoli, la sua fede e il timore verso queste entità. I colti invece disprezzavano queste pratiche cruenti e avevano in odio l'atmosfera propria della religione popolare, in favore di una educazione più elevata e logica. Nessun pagano istruito avrebbe rotto la consuetudine del sacrificare agli dei, ma era più portato a ritenere i sacrifici ordinari come un qualcosa di poco valore che gli era indifferente

[Varrone] affermava che se avesse dovuto fondare Roma da capo, avrebbe consacrato gli dèi e i loro nomi in accordo con l'ordine della natura. Ma data la situazione, e poiché lo Stato era ormai fondato da lungo tempo, egli scriveva allo scopo di invogliare le masse a venerare gli dèi piuttosto che a spregiarli. Varrone biasimava il culto delle immagini: per più di 170 anni, Roma ne aveva fatto a meno e, se le cose fossero continuate così, gli dèi sarebbero stati venerati con maggior purezza. I sacrifici non erano richiesti dagli dèi veri⁴⁹.

Lo stesso ripudio della magia e dell'astrologia era in accordo con la politica

48 A. D. Nock, *La conversione: società e religione nel mondo antico*, cit., p. 176.

49 *Ivi*, p. 177.

imperiale che temeva queste pratiche perché viste come un'impostura dei *δαίμονες* contro l'umanità. Come abbiamo visto non vi era paura nei confronti di queste figure, ma vi era la voglia di sottrarsi al giogo del fato e soprattutto dall'influenza della stregoneria, che venne duramente repressa nel corso del IV secolo.

Infine la dottrina di Dio Padre e di Cristo, suo Figlio, non erano nuove alla teologia arcaica. Zeus era da sempre creduto padre degli uomini e divinità atta a far rispettare la giustizia anche nei minimi particolari. È vero che non siamo dinnanzi a un dio creatore *ex nihilo*, ma “nel pensiero speculativo, il nome di Zeus era quello più usato per indicare il soffio infuocato che veniva considerato il principio informatore e animatore di tutte le cose”⁵⁰.

La stessa idea di Dio, creatore di cielo e terra, poteva venire interpretata in maniera più ampia, nella quale Dio era colui che dava ordine alla materia creando il cielo e la terra.

Quanto a Cristo, era luogo comune nella mitologia che gli dèi avessero dei figli e che questi potessero morire. Gesù era come l'ipostasi intermedia tra l'Essere Supremo e le creature inferiori.

Possiamo dire a questo punto che non era così difficile per un pagano l'essere attratto dal cristianesimo tanto da convertirsi.

L'idea della conversione religiosa è, tuttavia, una cosa totalmente estranea alla mentalità greco-romana: non si era mai visto prima dell'avvento del cristianesimo un individuo disposto a voltare le spalle alla religione dello Stato e della sua famiglia per accettare un nuovo, esclusivo, stile di vita. Intendiamo proprio questo con conversione: il nuovo orientamento dell'anima del singolo che si allontana da una precedente forma di religiosità per abbracciare un grande mutamento. Non si tratta solo del cambio di atteggiamento pubblico, come può essere la rinuncia ai riti o ai sacrifici, la conversione è soprattutto un rinnovamento interiore, un dare vita a una nuova esistenza che non ha paragone con quella precedente. Nel paganesimo le preghiere sono redatte in maniera sterile, l'interazione con il divino

⁵⁰ *Ivi*, p. 180.

si limita ai templi e ai sacrifici. Con il cristianesimo il dialogo con Dio è continuo e il fedele non è mai solo. Nessuna religione, nemmeno i culti orientali, è in grado di produrre lo stravolgimento interiore che invece è proprio del cristianesimo, non riesce, cioè, “a rinnovare l'anima da cima a fondo”⁵¹.

Parte integrante di questo concetto di conversione è la santità. Il termine, già conosciuto presso gli antichi, ha una accezione completamente differente a seconda dell'ambito in cui viene usato. Nella religione antica si intende con santità “la purità rituale che esigono gli dèi e che devono quindi possedere gli uomini, gli edifici o gli oggetti utilizzati per il loro servizio”⁵².

Per i cristiani invece la cosa santa è qualcosa di separato dalle cose profane. Una cosa santa appartiene a Dio e solo a Lui; solo gli uomini che sono già consacrati a Dio o al servizio divino possono avervi accesso. La santità cristiana concerne l'ambito morale, non quello fisico; le religioni antiche si accontentavano invece di una santità esteriore, l'importante era rispettare i dettami che le leggi in merito alla “decontaminazione” prescrivevano.

Le ragioni che portavano ad aderire a un nuovo credo avevano forti basi psicologiche su cui si faceva affidamento nell'opera di evangelizzazione. Come accadde per i motivi della conversione di Costantino anche qui risulta difficile, se non impossibile, esplicitare in maniera oggettiva cosa spingesse alla conversione, ma cercheremo di dare delle risposte che siano, almeno in parte, esaustive.

Primo fra tutti vi era il desiderio di verità: il mondo antico risultava profondamente turbato da questo desiderio. Le scuole filosofiche non offrivano alcuna risposta ed erano più preoccupate a polemizzare tra loro che a fornire una soluzione soddisfacente. Il Cristianesimo aveva a suo sostegno l'essere una religione del libro; Cristo si presentava come portatore di risposte e della vera salvezza alle anime turbate che ancora vagavano in cerca di sicurezze. “Il Salvatore stesso dichiara anzi che la vita eterna consiste nel conoscere il vero Dio e colui che ha mandato Gesù Cristo. Egli afferma che è lui stesso la verità e che la

51 G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano, 1975.

52 *Ivi*, p. 38.

verità libererà i suoi discepoli”⁵³.

Alla franchezza e al messaggio universale d'amore di Gesù e al suo essersi spogliato dell'aspetto divino per incarnarsi uomo fino alla morte in croce si contrapponevano le pratiche magiche e oracolari di difficile comprensione proprie della religione greco-romana.

In secondo luogo vi era la liberazione dalla schiavitù che il messaggio cristiano portava; per gli schiavi, in mancanza della libertà civile, la libertà dell'anima e la fratellanza che li rendevano moralmente eguali ai loro padroni erano ancora più rilevanti. Nelle assemblee cristiane infatti schiavi e padroni sono seduti vicini e ricevono gli stessi favori spirituali e si sentono così liberi e amati da Dio. Il messaggio di Cristo non si limita alla libertà dalla schiavitù materiale, ma promette la liberazione dalla schiavitù del peccato di cui tutti sono portatori e, soprattutto, dalla paura della morte che è la cosa più temibile per gli uomini perché nessuno vi può sfuggire, “gli uomini volevano sfuggire alla morte e alla tirannia di un fato inflessibile e giungere alla conoscenza personale dei segreti dell'universo e conquistarsi in esso una degna posizione”⁵⁴.

Il messaggio di Gesù era chiaro: vivere assecondando i desideri della carne implicava il morire, ma mortificare la carne e seguire lo spirito di Dio significava vivere.

Si doveva partecipare alla sofferenza del Cristo per partecipare alla Sua gloria. La novità era costituita dalla potenza del suo messaggio salvifico: “io vi libererò, vi farò nascere ad una vita nuova che non conoscerà più alcuna schiavitù”⁵⁵.

La liberazione dalla paura della morte, la promessa della garanzia di salvezza portata dal Salvatore risulta più efficace rispetto a qualunque teoria che filosofia e religione pagana potevano dare; e, a supporto di questa promessa, il cristianesimo poteva offrire come prova la resurrezione di Cristo.

Per una religione che ha la pretesa di essere esclusiva, abbracciando ogni ambito della vita umana quali esigenze comportava la conversione?

53 *Ivi*, p. 128 e ss.

54 A. D. Nock, *La conversione: società e religione nel mondo antico*, cit., p. 14.

55 G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., p. 144.

Vi era innanzitutto la completa rinuncia al passato. Colui che aderiva alla parola di Cristo, attraverso l'atto del battesimo, allegoricamente resuscitava e dava inizio a una nuova vita libera dal peccato guidata dalla luce divina. Il rifiuto dell'idolatria significava guardare agli dèi pagani per quello che erano: creazioni umane che richiedevano barbare forme di devozione cui ci si doveva sottomettere per evitare la riprovazione e lo sdegno. Chi si convertiva non solo doveva essere pronto ad accettare il martirio come la più alta forma di devozione ma doveva essere disposto ad accettare l'estromissione dalle tradizioni religiose e la rottura dei legami familiari e statali.

La via del Signore richiede che il credente sia pronto ad abbandonare tutto per seguirlo

Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue non è degno di me⁵⁶.

A livello sociale il convertito si pone ai margini di una società in cui è costretto a vivere, il suo rifiuto assoluto di prendere parte alle attività più significative dell'Impero lo porta a porsi come un pellegrino o uno straniero in terra propria diventando oggetto di scherno e persecuzione da parte della maggioranza. Tra il mondo e Dio è necessario fare una scelta: si tratta di scegliere tra la dannazione eterna o la salvezza.

La promessa della salvezza eterna, la valorizzazione dello spirito e l'idea di uguaglianza tra gli uomini, a prescindere dalle condizioni sociali, erano motivazioni abbastanza forti da fare presa nel cuore degli uomini.

Alla luce di quanto detto possiamo considerare questo subentrare del

⁵⁶ Mt 10, 34/38 in G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., p. 220.

cristianesimo al paganesimo un impoverimento come afferma Walter Otto?

Sì e no.

Sì, perché si guadagna la beatificazione dei poveri di spirito a discapito dei virtuosi; si perde il multiculturalismo religioso che aveva caratterizzato l'Impero insieme alla concezione della natura come Divina:

Lo spirito pagano era sempre pronto ad abbandonare le personalità troppo umane dei suoi Dèi. Dietro la colorita scenica immagine delle loro figure poetiche stava lo sfondo della natura divina. Ed essa, l'etere, i venti, i fiumi, le onde del mare, la terra potevano essere chiamati a testimoni del suo soffrire anche da un Dio come Prometeo; essi, tutti insieme, e lo sfondo ancora più recondito che risplende attraverso la natura, erano il divino, la divinità⁵⁷.

Il Dio cristiano è un dio consolatore, accogliente, unico, in grado di prendersi cura delle anime afflitte; la teologia cristiana non sembra poter “competere” con la molteplicità delle espressioni religiose romane.

No, perché questo cambio religioso era uno specchio del tempo.

Gli dèi pagani, come la filosofia, non riuscivano più a rispondere alle esigenze e ai dubbi che i continui scontri all'interno dell'Impero avevano prodotto. Il paganesimo era una religione metaforicamente vecchia e stanca.

C'era bisogno di qualcosa di nuovo, di qualcosa che donasse al singolo una nuova speranza e sicurezza, anche in merito al tema della morte. Le dottrine filosofiche in merito all'anima, prima, con Platone e Aristotele, poi, con le diverse scuole ellenistiche, non davano certezze, ma ponevano ulteriori interrogativi.

Il cristianesimo aveva saputo cogliere alla perfezione il bisogno di stabilità che l'individuo aveva, e ciò gli aveva permesso di trionfare. La distruzione dei templi e delle statue degli dèi pagani altro non era che una dimostrazione dell'impotenza dell'antico sul moderno:

⁵⁷ W. Otto, *Spirito Classico e Mondo Cristiano*, cit., p. 99.

Il messaggio del Vangelo superava le idee sostenute dai Gentili e dagli Ebrei: esso rivelava un Dio non solo onnipotente, ma anche amoroso; non solo giusto, ma anche misericordioso. [...] La fonte della loro ispirazione non era una dottrina nuova ma il loro incontro diretto con quell'enigmatico Galileo che aveva promesso ai suoi seguaci la sua continua assistenza e un grado di amore e di unità che mai prima d'allora era stato raggiunto dagli uomini. La caratteristica saliente della nuova religione era l'adempimento di questa ardita promessa⁵⁸.

Il convertito trovava nella nuova religione e nelle parole del Verbo qualcosa di più della vita o dell'illuminazione: nel Verbo egli trovava riparo da paura e diffidenza, rifugiandosi in un mondo di amore dove le divisioni sociali non contavano più, fondando così un nuovo senso comunitario.

1.2 *Il cristianesimo come nuova filosofia?*

Dov'è il sapiente, dov'è il dotto? Dove il dialettico di questo tempo? Dio non ha reso follia la sapienza mondana? Secondo la sapienza di Dio il mondo non conobbe Dio con la sapienza; quindi Dio si compiacque di salvare i credenti con la follia del suo messaggio. I Giudei cercano segnali, i Greci una sapienza, e il nostro messaggio è Cristo crocifisso, insidia per i Giudei, follia per i gentili, mentre per i chiamati, siano giudei o greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio, poiché la follia di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio più forte degli uomini⁵⁹.

Se, come dice San Paolo, i Greci cercano una sapienza, una religione come il

58 N. Zernov, *Il cristianesimo orientale*, cit., p. 24 e ss.

59 San Paolo, *Prima ai Corinti*, 1, 20-25, in S. Paolo, *Le Lettere*, Einaudi, Torino, 1999. pp. 58-99.

cristianesimo, che ha la pretesa di sradicare e sostituirsi non solo alla religione, ma anche alla cultura pagana, allora è necessario che esso contrasti la filosofia e offra qualcosa di diverso e innovativo capace di fare breccia nei cuori di coloro che erano iniziati alla filosofia.

Contrariamente alla conversione religiosa – concetto relativamente estraneo alla *forma mentis* classica – il mondo greco e romano offre numerosi esempi di conversione alla filosofia, intesa come regola e metodo di vita. Il termine *epistrophé*, che verrà impiegato dai cristiani per designare la conversione, possiamo utilizzarlo qui per significare “il ripudio degli agi, dei piaceri e della superstizione”⁶⁰ in favore di un'esistenza dove non ci si accontenta più dello studio speculativo del mondo e dell'anima, ma si vive in accordo con i propri principi, arrivando, se necessario, a separarsi dal mondo.

Il ruolo svolto dalla filosofia greca nello sviluppo dell'Occidente è dovuto, prevalentemente, alla natura della religione greca. Questa, contrariamente al giudaismo o alla religione egizia, non era dotata di una casta sacerdotale. I culti locali, legati soprattutto agli oracoli, davano responsi solo ai quesiti posti, e gli dèi, nella tradizione corrente, erano dei “nuovi venuti”, che comandavano una realtà già pre-esistente. Spiegare l'origine del cosmo e delle divinità era compito dei poeti e degli scrittori.

La filosofia speculativa del VI secolo a.C. non solo si occupava di tappare il vuoto che la mitologia lasciava, ma era particolarmente vicina alla religione: chi decideva di aderire a una corrente filosofica, come poteva essere il pitagorismo, entrava in una sorta di setta basata su dottrine e pratiche ascetiche; la figura del Maestro si ricopriva di un'aurea di mistero e miracolo, quasi fosse un messia e i pitagorici “si facevano forti di una gnosi soprannaturale e non avevano bisogno, per le loro credenze, di altra prova che della parola del loro divino maestro: “*Autos epha*: egli l'ha detto”, era l'affermazione che non ammetteva repliche, il postulato incontestabile che bastava a placare e a colmare il loro animo”⁶¹; e,

60 A. D. Nock, *La conversione: società e religione nel mondo antico*, cit., p. 140.

61 G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., p. 56.

sebbene i pitagorici praticassero l'attività politica, il loro desiderio non è mai stato quello di conquistare le folle predicando apertamente le proprie dottrine.

A segnare la svolta sarà l'operato di Socrate, sinceramente convertitosi alla filosofia dopo aver udito le parole dell'oracolo. Il suo interesse per l'essere umano, la sua ricerca della saggezza e della giustizia lo condurranno a vagare nell'agorà per mettere in discussione le credenze dei singoli, portandolo incontro al “martirio” perché accusato di corrompere i giovani e di empietà nei confronti degli dèi cittadini.

Pertanto, anche se voi ora mi faceste uscire dal carcere non dando retta ad Anito [...] e, contrariamente a quello che lui afferma, mi diceste «O Socrate, noi non daremo retta ad Anito e ti permetteremo di uscire dal carcere, però a questa condizione, ossia che tu non dedichi più il tuo tempo a un tal tipo di indagini e non faccia più filosofia; ma se sarai preso a fare ancora queste cose, morirai»; [...] allora io vi darei questa risposta «O cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia questo: “Ottimo uomo [...] non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?”»⁶².

L'aura di Socrate, come testimoniano i dialoghi platonici, aveva qualcosa di magnetico che attirava i giovani attorno a lui portandoli a convertirsi a una vita più preoccupata dell'interiorità che dell'esteriorità.

La fondazione dell'Accademia platonica fornì alla tradizione filosofica iniziata da Socrate un luogo dove far perdurare e fiorire gli insegnamenti. Organizzata sullo stampo delle comunità pitagoriche, essa forse era giuridicamente un organismo religioso consacrato ad Apollo; essa accoglieva solo allievi scelti,

⁶² Platone, *Apologia di Socrate*, 29 c – e.

lasciando al di fuori il mondo esterno che mancava del corretto ordinamento dell'anima per giungere al vero.

Pur supponendo che i dialoghi siano stati scritti per permettere a una cerchia più ampia di avere ammaestramenti per incamminarsi verso il vero, le teorie platoniche più importanti potrebbero essere quelle non scritte, perché “ogni persona seria non deve scrivere di cose realmente serie, col rischio di darle in pasto all'ostilità e all'incomprensione degli uomini”⁶³.

Il tentativo da parte di Platone di cercare di creare in Sicilia una città ideale non lo rende comunque simile a un apostolo. Non si può aderire alla dottrina platonica come si può fare con il messaggio socratico o il cristianesimo.

Da cosa deriva allora la fortuna della filosofia?

Innanzitutto dal fatto che era la sola a proporre un'interpretazione dei fenomeni. Essa promette di fornire una spiegazione chiara ed esaustiva del mondo.

I filosofi sono, per secoli, gli unici a riflettere sull'universo e sulla sua costituzione in maniera non mitologica. Si continua a cercare il segreto delle cose e il loro destino. Il fornire uno schema di vita cui conformarsi per giungere alla salvezza che contrapponeva una vita giusta e virtuosa a una ingiusta, conferiva il senso all'esistenza, permettendo all'individuo di sbarazzarsi di tutti i timori che il suo tempo comportava.

Ogni filosofia, da quella stoica a quella epicurea, forniva risposte differenti a seconda delle esigenze del singolo, di conseguenza accostarsi a una scuola piuttosto che a un'altra stava a indicare con quale stile di vita e con quale atteggiamento mentale ci si poneva di fronte agli impedimenti del quotidiano: da un lato gli Epicurei “conferivano al loro ideale di vita serena la forza irresistibile di una gioia che aveva le sue radici nella liberazione dal timore dei capricci divini e dai terrori soprannaturali, la gioia, si potrebbe dire, di una grande semplificazione della vita”⁶⁴, *ἡδονή*, il piacere, inteso come piacere catastematico (durevole, dove la condotta del singolo è improntata verso la moderazione), era il

63 Platone, *Lettera settima*, 344 c.

64 A. D. Nock, *La conversione: società e religione nel mondo antico*, cit., p. 134.

sommo bene, quindi l'obiettivo da perseguire. La filosofia, con la ricetta del *τετραφάρμακος*, è il mezzo pratico e teorico utile al conseguimento della felicità e della liberazione dalla passione irrequieta e dalle paure fondamentali dell'essere umano⁶⁵; dall'altro gli Stoici predicavano il dominio delle passioni e il bisogno di una vita austera il cui obiettivo era il conseguimento della *virtus* – ciò che conferisce senso alla vita del singolo – ovvero la capacità di vivere in modo coerente con la Natura (= Divino) e “l'uomo virtuoso non potrà essere che colui il quale vive in modo costruttivo la propria relazione con gli uomini appartenenti alla società in cui è inserito”⁶⁶. Sarà allora proprio lo Stoicismo ad avere più presa nel mondo romano grazie a questo suo atteggiamento pratico. Il cittadino si impegnerà nella vita pratico-politica con la consapevolezza di partecipare all'affermazione del tutto

In nome del riconoscimento del proprio “essere individuale” il cittadino romano perviene a riconoscere il proprio “ruolo civile”, a interiorizzarne la validità e a propugnarne la funzione all'interno dello sviluppo deterministicamente fissato dell'universo. Saprà dunque sopportare le difficoltà e i tracolli della vita, la sofferenza e il dolore, saprà opporsi alla tentazione di abbandonarsi al piacere, saprà resistere ai desideri fallaci della carne e a un modello di vita che proponga di rinunciare alla virtù⁶⁷.

Vi è comunque, agli occhi di alcuni contemporanei⁶⁸, una certa unità nella predicazione dei filosofi, se non nelle dottrine, almeno nell'adottare paradigmi morali, che, diversi da quelli del mondo della massa, potevano spingere a una conversione. Anche qualora non giunga a una spiegazione esauriente del mondo,

65 Il quadrifarmaco era l'insieme delle quattro massime a base dell'epicureismo: non temere le divinità perché non si preoccupano dell'uomo, non temere la morte, il piacere è facile da raggiungere, il dolore ha breve durata. Cfr. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 123 e ss. Epicuro, *Opere*, Utet, Torino, 1983. pp. 196-204.

66 S. Maso, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci editore, Roma, 2012.

67 *Ivi*, p. 66 e ss.

68 Cfr. A. D. Nock *La conversione: società e religione nel mondo antico*, 1974 e G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, 1975.

il filosofo comunque conservava agli occhi della società un certo valore perché insegnava una condotta di vita in cui non ci si doveva preoccupare dei capricci della sorte, dove la morte era disprezzata e il dolore sopportato, l'anima non doveva subire turbamenti e la virtù era l'unica cosa necessaria alla felicità: l'uomo che sceglieva la vita giusta era al riparo da tutti i mali.

Con l'ascesa di Roma e l'arrivo di molti filosofi in Italia, ricette e rimedi per vivere bene e imparare a morire prendono il posto delle pure speculazioni accademiche: come era successo per la religione, così anche la filosofia a Roma si occupa più del campo pratico che di quello teorico.

Ora la componente più preziosa della filosofia, ciò che la rende sommamente grande, consiste proprio in questo: non capita per caso, ognuno la deve a se stesso, non la ottiene da un altro. [...] La saggezza indica quali sono i veri mali, quali i mali apparenti; elimina dalle menti ogni vano miraggio, conferisce all'uomo una ben fondata grandezza, reprime però la grandezza boriosa e appariscente, ma priva di consistenza, né consente di ignorare quanto la vera grandezza differisca dalla presunzione e offre la conoscenza della natura nel suo complesso e di se stessa⁶⁹.

E ancora

Mi accorgo, o Lucilio, non solo di migliorare, ma addirittura di trasformarmi; non garantisco, o spero fin d'ora che non rimanga in me più nulla da modificare. E come non dovrei avere nel mio animo molte componenti che devono essere o rafforzate o attenuate o collocate su un piano più alto? E la prova stessa che il mio animo è disposto al meglio consiste nell'essere in grado di vedere i difetti che finora ignorava⁷⁰.

Postasi come medicina dell'anima e liberatrice dalla paura della morte⁷¹, la

⁶⁹ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, cit., Ep. 90.

⁷⁰ *Ivi*, Ep. 6.

⁷¹ “Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi [...] il più terribile dei mali dunque, la

filosofia riesce ad avere una certa presa sulla popolazione: da una parte grazie al pubblico colto che faceva della filosofia parte integrante della propria formazione scolastica affiancando ai rampolli dell'alta società filosofi come precettori (ne è un esempio Nerone che ebbe Seneca come maestro), dall'altra grazie ai filosofi cinici che, con la loro predicazione alla folla, permettono la diffusione delle idee quali il disprezzo per la ricchezza e l'accettazione della sorte.

La filosofia è una iniziazione alla via della salvezza che comporta il distacco dalle sofferenze

specialmente ora che sei gettata nell'agone dalla vita e da molte e dolorose prove, ti esorto ad attenerti alla filosofia, solo rifugio sicuro: non abbandonarti oltre misura nell'afflizione a causa della mia assenza [...] in realtà i mali che provengono dalle insidie si possono facilmente disprezzare quando si è abituati a non far conto delle cose che non dipendono da noi⁷².

I filosofi sono dunque una categoria ben definita e la filosofia è un'entità in netta contrapposizione con i dettami dell'etica volgare agli inizi dell'era cristiana. Quindi a un'opposizione plebea al cristianesimo si affianca un'opposizione filosofica.

Due sono le accuse principali rivolte ai cristiani: la prima è l'accusa di innovazione, ovvero di aver inventato nuovi misteri per l'umanità; quando Paolo predicava nell'agorà la resurrezione dei corpi non era capito dai filosofi Stoici ed Epicurei⁷³. Le argomentazioni dei cristiani erano qualcosa che né pagani né giudei avevano mai udito prima, e anzi, secondo alcuni, i cristiani si definivano come nemici degli uni e degli altri

morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è e quando essa sopravviene noi non siamo più. Essa non ha alcun significato né per i viventi né per i morti, perché per gli uni non è niente, e, quanto agli altri, essi non sono più" Epicuro, *Lettera III a Meneceo*, cit., 125.

72 Porfirio, *Lettera a Marcella*, V, Il basilisco, Genova, 1982.

73 "Les Epicuriens et les Stoïciens qui écoutent saint Paul annoncer Jésus et la résurrections ne le comprennent tout simplement pas. [...] L'idée de la résurrection des corps humains qui est censée advenir à la fin des temps est totalement étrangère à la philosophie" in M. Fattal, *Saint Paul face aux philosophes Epicuriens et Stoïciens*, L'Harmattan, Paris, 2010.

Et dans une culture où la nouveauté apparaît souvent comme suspecte – car la nouveauté est rupture par rapport à ce dont la tradition a sanctionné le bien-fondé –. Les chrétiens sont accusés d'être un *tertium quid* indéfini: ils représentent un troisième terme dont l'identité reste floue⁷⁴.

La seconda accusa era quella di essere irrazionali, ingenui e privi di qualsivoglia acume. Per loro non era importante avere una base razionale a fondamento delle credenze, solo la fede era ciò che poteva salvare. I filosofi non accusavano i cristiani di non credere, imputavano loro l'incapacità di fornire fondamenta razionali alla loro fede.

Il primo trattato esplicito contro i cristiani si ha nel *Discorso Vero* di Celso⁷⁵ (177 d.C. ca). Non si trattava solamente di confutare la dottrina predicata attraverso l'uso della tradizione antica, quanto di dimostrare l'insensatezza della nuova corrente di pensiero che aveva la pretesa e l'ambizione di avanzare uno statuto divino e, a questo scopo, era necessario demolire la figura di Cristo come figlio di Dio

Nessuno si fa l'idea di un Dio e di un figlio di Dio sulla base di indizi e di fraintendimenti di questo genere, e neanche di prove così misere. Infatti, come il sole illuminando tutte le altre cose mostra per primo se stesso, così avrebbe dovuto fare il figlio di Dio. Ragionate in modo sofisticato quando dite che il figlio di Dio è il logos stesso: ma pur annunciando che il logos è figlio di Dio presentate non un logos puro e santo, ma un uomo arrestato e crocifisso nel modo più ignominioso⁷⁶⁷⁷.

74 S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, Le livre de Poche, Paris, 2014.

75 Non vi sono notizie certe in merito alla figura di Celso. Visse verosimilmente sotto Marco Aurelio; il suo scritto ci viene tramandato da Origine nella sua *Contra Celsum*.

76 Celso, *Il discorso vero*, II, 30-31, Adelphi, Milano, 1987.

77 A proposito della crocifissione ricordiamo che essa era modalità di esecuzione della pena di morte considerata umiliante nell'impero romano, destinata agli schiavi, ai sovversivi e agli stranieri. Un cittadino romano non poteva essere, pertanto, condannato a tale pena.

Secondo Celso la vita di Gesù presenta aspetti che non si sposano con il concetto di “figlio di Dio”. Gesù si era rivelato uno stregone, un mago che pretendeva di compiere miracoli e di garantire la salvezza basando le sue capacità sulle arti magiche

Facciamo conto di credere che tu hai fatto cose del genere [qui l'autore si riferisce alla moltiplicazione dei pani e dei pesci]. Esse sono analoghe a quelle degli stregoni, che ne promettono di più mirabolanti, e a quelle compiute dai discepoli degli Egiziani che per pochi soldi svendono in mezzo alle piazze gli arcani della loro scienza, e scacciano dal corpo umano i demoni e con un soffio guariscono le malattie ed evocano le anime degli eroi e fanno comparire pranzi sontuosi e tavole imbandite con ogni genere di manicaretti inesistenti e fanno muovere come fossero vivi cose che in realtà non sono vive, ma appaiono tali solo all'immaginazione. Orbene, visto che fanno cose del genere, vorrai farci credere che questi personaggi sono figli di Dio? O non bisogna piuttosto dire che queste sono pratiche di uomini spregevoli e posseduti da demoni malvagi?⁷⁸

Gesù, conscio del suo destino, non aveva cercato di schivarlo ma liberamente vi è andato incontro: la sua fuga in Egitto non aveva senso. Se è davvero figlio di Dio, il timore della morte per Dio è inverosimile: “ma di tenere al sicuro te, il suo stesso figlio, lì sul posto, quel gran Dio che per causa tua aveva già mandato due messaggeri, non era proprio capace?”⁷⁹.

Inoltre, avendo Cristo predetto chi lo avrebbe rinnegato e tradito, non ha impedito però a costui di farlo. In tutto questo Celso non vede altro che un uomo nato sotto la provvidenza divina che si proclama figlio di Dio. Certo, per un cristiano la pena inflitta a Cristo insegna a sopportare la sofferenza e a farsi forza quando si è incolpati da un calunniatore, ma ciò risulta difficile da comprendere per la mentalità del II secolo: condannare il calunniatore sarebbe più semplice e

⁷⁸ Celso, *Il discorso vero*, cit., I, 68.

⁷⁹ *Ivi*, I, 66.

corretto.

È chiaro allora che “Dieu ne peut pas tout. Il ne peut pas faire qu'Homère n'ait pas été poète, ni que Troie n'ait pas été prise, pas plus qu'il ne peut faire que deux et deux, qui font quatre, soient comtés cent, même si cela lui plaisait”⁸⁰

Perché poi attendere l'epoca di Augusto per scendere in terra? E perché, se si faceva portatore di un messaggio universale, incarnarsi proprio in un Giudeo e nascere in Palestina?

In accordo con le dottrine filosofiche neoplatoniche, se Dio è bello, buono nello stato più puro, la sua discesa in terra avrebbe procurato un movimento visto come corruzione del suo stato e ciò non è possibile dal momento che ciò che è immortale rimane immobile e identico a se stesso, mentre ciò che è mortale si modifica e deteriora. Dio non può quindi incarnarsi in un corpo immortale e corrompersi.

L'incarnazione e soprattutto la resurrezione sono questioni cruciali per un greco. La teoria della metempsicosi, come si vede nei testi platonici, prevede che solo l'anima sia immortale, e che sia essa a passare di corpo in corpo fino a purificarsi. La materia, considerata malvagia, è corruttibile e nulla che nasce da essa è immortale. Dio non può quindi produrre nulla di mortale, ma solo cose immortali. L'anima è opera di Dio, i corpi invece hanno una natura diversa e nessun corpo si differenzia da un altro nella sua essenza, l'unica differenza è la forma assunta dalla materia. La resurrezione dei corpi è inimmaginabile per un greco

Ed è stupida da parte loro anche la convinzione secondo cui una volta che Dio, a mo' di cuoco, avrà appiccato le fiamme, tutto il resto della stirpe umana andrà arrosto, e sopravviveranno soltanto loro [i cristiani], e non solo i vivi, ma anche quelli morti da tempo immemorabile, che risorgeranno dalla terra con la loro carne di un tempo: pura e semplice speranza da vermi. Quale anima umana, infatti, potrebbe continuare a desiderare un corpo putrefatto? [...] Dunque si può dimostrare chiaramente che essi non

80 S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 62.

venerano un Dio, e neppure un demone, ma un morto. Per prima cosa chiederò loro: perché non bisogna onorare i demoni? Non è forse vero che tutto è disposto secondo la volontà di Dio, e che ogni provvidenza proviene da lui? E qualunque cosa esista nell'universo sia opera di Dio o dei suoi messaggeri, o di altri demoni o di eroi, non ha nel suo complesso una legge che proviene dal Dio grandissimo?⁸¹

Per un greco Dio è un'idea troppo lontana dagli uomini e dalle realtà naturali, in nessun modo può mescolarsi a loro. Sono qui che intervengono i *δαίμονες*, esseri intermediari superiori all'uomo ma inferiori a Dio che non possono essere assimilati agli angeli, poiché questi sono quanto di più si avvicina al Dio cristiano. Tramite loro [*δαίμονες*], i desideri e i meriti arrivavano a Zeus. Ad essi “è affidato l'esercizio del culto; gli uni sorvegliano i riti sacri e presiedono alla celebrazione dei misteri, altri sovrintendono alla divinazione e pronunciano responsi e oracoli, altri ancora vanno errando per punire i superbi e i colpevoli”⁸²; ognuno di essi differisce dall'altro per virtù e indole più o meno razionale. Ma per i cristiani questo non è possibile, sono ben lontani dall'identificare i *δαίμονες* della tradizione antica con loro gerarchie angeliche, quindi essi vengono identificati con i *διάβολοι* senza alcuna discriminazione. Gli oracoli erano manifestazioni di entità malvagie e i pagani erano considerati adoratori di potenze diaboliche.

Il fatto che la tradizione pagana conoscesse l'epifania di dèi ed eroi non comporta una contraddizione nel discorso di Celso: l'incarnazione non è assolutamente prevista dalla religione antica.

Per un filosofo, convinto che non esista una creazione *ex nihilo*, per cui il Dio è privo di nome, di corpo, immobile, felice e invisibile il quale non ha alcun contatto con la materia, l'idea di un Dio, che crea un mondo imperfetto, che non si ispira a un modello e che necessita di correzioni tanto da far corrompere suo figlio facendolo incarnare nella materia per liberare gli uomini dal peccato originale, è uno scandalo e un'eresia.

81 Celso, *Il discorso vero*, cit., V, 14 e VII, 68.

82 Porfirio, *Lettera ad Anebo sulla teurgia*, Il basilisco, Genova, 1982.

Per Celso il cristianesimo è una dottrina rozza e debole, capace di far breccia solo nelle persone di bassa istruzione (anche se non esclude che tra le sue schiere abbia richiamato alcuni intellettuali).

«Non osi accostarsi nessuna persona colta, o sapiente, o accorta, perché tutto questo noi lo consideriamo un male; ma se uno è ignorante, se è stolto se è incolto, se è puerile, venga avanti arditamente». Ma se ammettono spontaneamente che queste persone sono degne del loro Dio, è chiaro che vogliono e possono convincere solo chi è sciocco, volgare e sprovveduto, come pure gli schiavi, le donne e i bambini⁸³.

Una dottrina va accettata seguendo la ragione e una guida razionale, e non in base a una promessa salvifica che gli imbrogliatori, sfruttando l'ignoranza, possono predicare. L'idea di essere salvati dalla fede e di credere in modo cieco e stolto non è accettabile per il filosofo.

Si condanna inoltre ai cristiani “l'appliquer à Jésus des textes qui pourraient tout aussi bien s'appliquer à d'autres”⁸⁴ e il prendere alla lettera le allegorie che, chiaramente, sono solo delle favole. Per i filosofi i cristiani sono come dei bambini che si lasciano affabulare facilmente, e che preferiscono il martirio alla vita.

Ἀληθὴς λόγος quello di Celso, perché rispettoso della tradizione platonica, unico luogo in cui la vera religiosità, il vero congiungimento con il divino trova la sua massima realizzazione.

Fuori dalla tradizione non vi è nulla di vero.

Anche Porfirio nel suo *Discorso contro i cristiani* si scaglierà contro i cristiani e contro la loro promessa di salvezza ai poveri e agli infelici: il filosofo doveva

83 Celso, *Il discorso vero*, cit., III, 44.

84 S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 69 Cfr. Celso, *Il discorso vero*, cit., 57 “Se tu affermi che in ogni uomo nato secondo la provvidenza divina è figlio di Dio, cos'avresti tu di diverso da un altro? Taluni, e in grandissimo numero, ti contraddiranno, sostenendo che le profezie fatte sul tuo conto in realtà sono state formulate sul loro”.

rinchiudersi nella sua solitudine interiore perché solo lì ritrovava Dio. Il “culto” dell'interiorità era il compimento della relazione anima e Dio. Per accostarsi a Dio era necessario il distacco ascetico dal mondo circostante: la lontananza dalle passioni era la condizione primaria per questa relazione.

Scopo di Porfirio era difendere le espressioni più pure del paganesimo, mostrando ai cristiani il rigore razionale del neoplatonismo contro le credenze religiose e il loro messaggio universale e di speranza.

La mitologia e le credenze allegoriche valevano per la folla. Dovevano essere respinte perché errate: il filosofo è il solo che ha la capacità di elevarsi alla conoscenza del vero. Il mito era un simbolo che doveva essere decifrato.

Tu onorerai Dio nel modo migliore quando adeguerai a Lui la tua mente. Questa somiglianza si ottiene soltanto mediante la virtù, ché la virtù sola eleva l'anima verso ciò che le è affine. Nulla, fuorché la virtù è grande dopo Dio. [...] L'anima del saggio si accorda con Dio, guarda sempre a Dio e sempre in Lui dimora. Se il padrone si compiace del suo servo, anche Dio ha cura del saggio e provvede a lui. Perciò il saggio è fedele, poiché è sotto la custodia di Dio. Non le parole del saggio sono accette a Dio, ma le opere.⁸⁵

Le preghiere non sono sufficienti a onorare il Dio, come non lo sono i rituali. Per venerare adeguatamente il Dio vi è bisogno di una disposizione dell'anima che si rifletta nelle azioni esteriori. Non i poveri di spirito, ma i saggi saranno in grado di accordarsi con la divinità. Compito della filosofia sarà purificare la mente dalle passioni perché: “la legge divina si fa sentire nella parte pura della mente; [...] e con l'amore per la vera filosofia ogni desiderio disordinato e affannoso si dissolve”⁸⁶.

L'animosa difesa che i filosofi, quali Celso e Porfirio, fanno della filosofia non è altro che un ultimo argine contro l'avanzata del cristianesimo.

La filosofia stava lentamente andando incontro alla fede, per cercare in essa una

⁸⁵ Porfirio, *Lettera a Marcella*, cit., XVI.

⁸⁶ *Ivi*, XXXII – XXXI.

sua corrispondenza. Il filosofo-credente e le nuove sette di pensiero non cercavano più la pura contemplazione o una soluzione logica ai problemi. Si richiedevano esperienze concrete impregnate di misticismo dove le emozioni e le sensazioni fossero reali. Il logos filosofico delle origini, ormai troppo scientifico per l'esigenza del tempo, lasciava l'uomo alla sua miseria e all'impotenza. La scienza minacciava di annullare il singolo, vi era bisogno di un Dio accogliente che parlasse al cuore dell'individuo e che proferisse parole di salvezza.

Ma per gli ultimi difensori della filosofia pagana, che concepivano la saggezza come accettazione dell'immutabilità dell'universo, l'idea della “fede che smuove le montagne” era pura follia. Lo stesso desiderio di immortalità non era concepibile, abituati a vedere la morte come una liberazione dalla materia. Fedeli alla tradizione, i filosofi cercavano di sviluppare il discorso soteriologico nel quadro del naturalismo, senza smuovere la struttura del mondo.

Porfirio (223/224 – 305 d.C. ca), grazie agli insegnamenti plotiniani, riscopriva il valore razionale dei miti, gli aspetti logici della speculazione filosofica e l'importanza del ritiro in se stesso; e, con la *Lettera ad Anebo* (s.i.d.) si scaglia contro tutte le credenze demonologiche del suo tempo, esorcizzandole. Il logos ellenistico, razionale, trionfava contro le assurdità professate dalle religioni, permettendo così la liberazione dell'anima che poteva rivolgersi al suo unico fine: Dio.

[26] Alcuni ammettono l'esistenza di un altro ordine (di spiriti) docili, ingannatori per natura, di molte forme e di molti modi, capaci di assumere l'aspetto degli dèi, di dèmoni o di anime di defunti e che possono tutte le cose che sembrano buone e cattive. Quanto poi alle cose che sono realmente buone, cioè che riguardano l'anima, non riescono affatto ad essere utili né possono conoscerle, ma perdono il loro tempo e irridono e spesso sono di impedimento a coloro che tendono alla virtù, e sono pieni di boria e si compiacciono dei vapori e dei sacrifici⁸⁷.

⁸⁷ Porfirio, *Lettera ad Anebo*, cit., 26.

E di seguito

[3] E poiché gli dèi abitano soltanto nel cielo, io chiedo perché nelle cerimonie teurgiche ci siano invocazioni agli dei terrestri e sotterranei; come mai alcuni si dicano acquatici o aerei e occupino chi un luogo e chi un altro, e perché assumano parti corporee ben delimitate, pur possedendo una potenza infinita, indivisibile e inafferrabile. Come sarà la loro unione, se queste parti sono separate da limiti recisi e distinte per la diversità dei luoghi e dei substrati corporei? [4] Come i teologi possono considerare passibili gli dèi e dire perciò che portano il membro eretto e che commettono azioni turpi? E se sono impassibili, le invocazioni agli dèi saranno vane, vane le suppliche rivolte a loro e il placamento della loro ira e i sacrifici espiatori; e ancora più le cosiddette «necessità» degli dèi. Difatti ciò che è impassibile è inesorabile, inflessibile e incoercibile [5] Come dunque nei riti religiosi è possibile commettere molte azioni verso gli dèi, se essi sono impassibili? Eppure le invocazioni sono rivolte anche agli dèi, come se fossero passibili; ma in questo caso non soltanto i dèmoni sarebbero passibili, ma anche gli dei, conforme al verso di Omero:

gli dèi stessi si possono piegare.

Ma se diremo, come fanno alcuni, che gli dèi sono puri spiriti e che i dèmoni sono esseri animati partecipi di mente, a maggior ragione le menti pure saranno inflessibili e prive di corporeità: le nostre preghiere non riusciranno ad accostarsi alla purezza della mente⁸⁸.

Porfirio è conscio del duplice aspetto del paganesimo: un mondo con una raffinata cultura filosofico-letteraria e un complesso mitico-religioso. Difendere il paganesimo e la sua cultura dagli attacchi esterni significava obbligatoriamente confrontarsi con questa dualità senza privilegiare l'uno rispetto all'altro.

Compito del filosofo era quello di mostrare ai cristiani il rigore del neoplatonismo contro le pratiche magico-rituali, dimostrando che filosofia e

⁸⁸ *Ivi*, 2-5.

cristianesimo godevano della stessa credibilità.

Se i toni della *Lettera a Marcella* (303 d.C. ca) ci possono sembrare parole proferite da un cristiano, hanno in realtà la loro origine nei testi platonici e plotiniani.

Che la *Lettera ad Anebo* trovi il supporto di Sant'Agostino perché in essa Porfirio gli appare saggio in quanto svela le arti sacrileghe, e condanna tutti i dèmoni perché non contribuiscono a nessuna cosa veramente buona, ma riescono solo a seminare discordie, è sintomo dell'evoluzione del cristianesimo: da oppositore alla filosofia la nuova dottrina si serve di essa per avvalorare le sue tesi e difenderle.

Possiamo considerare l'avversione iniziale del cristianesimo alla filosofia come uno sviluppo delle parole di Paolo nella *Lettera ai Colossesi*:

Guardate che nessuno vi depredi di voi stessi mediante la filosofia, vuoto inganno della tradizione umana e degli elementi del mondo anziché di Cristo⁸⁹.

E nella *Prima Lettera ai Corinzi*:

Nessuno si illuda. Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente; perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio. Sta scritto infatti: Egli prende i sapienti per mezzo della loro astuzia. E ancora: Il Signore sa che i disegni dei sapienti sono vani⁹⁰.

Menzognera ed erronea, così è presentata la filosofia dal punto di vista dei cristiani. I filosofi sono accusati di sbagliarsi sulla natura della divinità: le loro speculazioni li conducono a un radicale materialismo come nel caso degli atomisti e, talvolta, all'ateismo

89 S. Paolo, *Lettera ai Colossesi*, 2,8 in S. Paolo, *Le Lettere*, Einaudi, Torino, 1999. pp. 191-205.

90 S. Paolo, *Prima ai Corinti*, cit., 3, 18-20.

Tout en affirmant qu'il y a des dieux, ils les ont réduits à rien. En effet, les uns ont prétendu qu'ils sont composés d'atomes; les autres, au contraire, disent que les dieux s'en vont en atomes et qu'ils n'ont pas plus de pouvoir que des hommes⁹¹.

Questa possibilità della filosofia di un Dio materiale non è comprensibile da un cristiano. Come abbiamo visto è il figlio di Dio a incarnarsi in un corpo mortale, non Dio stesso.

Vi sono allora due correnti di pensiero sull'origine della filosofia: l'una afferma che la filosofia è un'invenzione umana, e che quindi, se è in errore, è proprio perché essa è frutto delle ricerche umane che mancano della rivelazione del logos incarnato, ovvero Gesù. Ciò che i pensatori dicono di contraddittorio – afferma Giustino – è da ritenersi come la mancata conoscenza della parola Vera.

L'altra tesi sostiene che la filosofia è frutto di ispirazioni demoniache e che la miglior evidenza di ciò sia proprio la sua falsità e contraddittorietà.

“Ce qui accuse également la philosophie grecque, c'est la beauté littéraire qu'elle peut parfois présenter. Les intellectuels chrétiens de l'Antiquité se méfient du style, et opposent le forme et le fond, comme si une belle forme ne pouvait permettre d'exprimer une idée vraie”⁹². Gli scritti di Platone, ad esempio, risultano troppo ben scritti per essere veri. Inoltre il linguaggio universale cristiano era un linguaggio semplice, aperto a tutti gli uomini “di buona volontà”, i testi filosofici, con la loro ricchezza stilistica, difficilmente erano comprensibili a tutti.

Le dispute gnoseologiche e la speculazione sulla natura erano inoltre inutili. Non costituivano un modello di vita o comunque un insegnamento utile al singolo; erano quindi riflessione superflue e prive di un risvolto pratico-etico.

Filosofia come eresia: la loro origine demoniaca era la medesima. Inutile, menzognera e immorale. L'idea degli gnostici di supporre che esista “un autre

91 S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 25.

92 *Ivi*, p. 30.

Dieu plus grand que lui [Demiurgo], un Dieu qui n'est pas concerné par la création”⁹³, gli fa valere l'accusa di atei, e, con loro, anche Epicuro viene indicato come ateo, perché afferma che gli dèi non si curano degli uomini; questo collegamento filosofia-eresia farà in modo che nel IV secolo, alcuni scrittori inseriranno quello che loro definiscono “ellenismo”, nella lista delle eresie.

È soprattutto sull'accusa della contraddizione delle varie correnti di pensiero che verte la critica dei cristiani. Non si tratta solo di divergenze interpretative sull'idea della creazione del mondo, i problemi riguardano la natura dell'anima stessa e l'origine delle sue passioni: per alcune esse sono un male, per altre un bene, ma “par ailleurs, il faut rappeler que ce thème de la contradiction des opinion était, dans l'Antiquité, utilisé dans la tradition philosophique par le courant sceptique”⁹⁴.

Tenuto conto di questa divergenza di opinioni è allora doveroso, per i cristiani, che i filosofi sostengano che l'atto di fede preceda l'approccio filosofico. Nel momento in cui si sceglie di seguire un criterio di pensiero piuttosto che un altro si compie, infatti, un atto di fede.

Questa rivendicazione di superiorità da parte di entrambe le fazioni comporterà due cose, tra loro connesse: la nascita dell'apologetica e la rivendicazione del cristianesimo come più antico rispetto alla filosofia.

L'apologia è un tentativo razionale di esporre la fede, riprendendo quando Paolo aveva dichiarato nella sua predicazione ad Atene. Si tratterà di rivelare ai Greci il Dio che loro adorano senza conoscerlo⁹⁵. “Dimostrare” è il termine su cui s'impenna l'apologia: se, infatti, i cristiani hanno adottato determinate credenze non è per una speranza effimera, ma perché hanno trovato ragioni concrete. La razionalità della dottrina cristiana implica il poter rendere conto di ciò, e, in quanto tale, l'apologia diventa il mezzo eletto per l'elaborazione di una teologia razionale.

Giustino (100 d.C. - 168 d.C.), *in primis*, con le sue due apologie indirizzate all'imperatore, si preoccupa di confutare le accuse che vengono mosse contro la

⁹³ *Ivi*, p. 32.

⁹⁴ *Ivi*, p. 40.

⁹⁵ *Atti degli Apostoli* 17, 23.

nuova religione e di dimostrarne la sua razionalità.

Come abbiamo visto per Celso la resurrezione dei corpi è ritenuta assurda, ma, ribatte Giustino, il mondo greco non era estraneo a una cosa simile

I responsi dei morti e l'esame dei fanciulli incorrotti e le evocazioni di anime umane e presso i magi, i cosiddetti inviati di sogni; e i loro assistenti e le operazioni di quelli che fanno queste arti vi devono persuadere che anche dopo morte le anime conservano il sentire. [...] Come ad essi, date ascolto anche a noi che crediamo in Dio non meno di loro, anzi di più e siamo nell'attesa di riprendere i nostri corpi anche cadaveri e già dati alla terra, perché confessiamo che nulla è impossibile a Dio⁹⁶.

L'abiura del politeismo non è frutto di un capriccio, ma vi è alle spalle la comprensione dell'immoralità dei miti e del loro essere un insulto per la divinità. Credere a un Dio unico trova il suo fondamento “sur le principe rationnel selon lequel il vaut mieux s'attacher au créateur de l'univers plutôt qu'aux démons (les dieux du paganisme)”⁹⁷. Definire il Cristo un impostore – per Giustino – sarebbe poi falso se confrontato con la realtà dove molti sono diventati suoi seguaci e si sono sacrificati in suo nome.

Il basarsi sull'autorità degli autori avversari era poi un altro metodo per dimostrare la razionalità della dottrina. Si farà quindi uso dei poeti e dei filosofi – Platone in particolare – pagani per avvalorare le proprie tesi in favore del cristianesimo.

A torto il Timeo sarà visto come il testo filosofico dove viene teorizzata una creazione *ex-nihilo*

Se diciamo che da Dio ogni cosa riceve ordine e creazione, sembrerà che ripetiamo un principio di Platone; se asseriamo che avverrà una

⁹⁶ Giustino, *Le Due Apologie*, I, capo decimottavo.

⁹⁷ S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 85.

conflagrazione dell'universo, un principio degli Stoici; affermando che le anime dei cattivi, dotate di sensibilità anche dopo la morte, vengono punite, mentre quelle dei giusti, esenti da pene, hanno vita felice, parrà che ripetiamo le stesse cose dei poeti e dei filosofi⁹⁸.

Quando invece il testo platonico è molto chiaro a proposito dell'opera del Demiurgo nel plasmare il mondo

Ora, per quanto concerne tutto il cielo o il mondo, o se si trova qualche altro nome adeguato lo si chiami con questo, bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare riguardo ogni cosa, ossia se fu sempre [...] oppure se fu generato, incominciando da qualche principio. Esso fu generato. Infatti è visibile e tangibile ed ha un corpo; [...] e ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa. Ma il Fattore e il Padre di questo universo è molto difficile trovarlo e, trovato, è impossibile parlarne a tutti. E questo si deve indagare dell'universo: guardando a quale degli esemplari chi ha fabbricato l'universo lo abbia realizzato, se all'esemplare che è sempre nello stesso modo e identico o quello che è generato. [...] Ma è evidente a tutti che Egli [l'Artefice] guardò all'esemplare eterno: infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause. [...] Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo cosmo sia immagine di qualche cosa⁹⁹.

Il Dio platonico voleva che tutto fosse buono e quindi prese ciò che era visibile e si muoveva in maniera confusa e disordinata mettendolo in ordine.

Dalla Repubblica Giustino prenderà invece l'idea che Dio non possa commettere nulla di malvagio.

Quando anche Platone asserì che *la colpa è di chi sceglie e Dio non è la causa*, lo asserì derivandolo dal profeta Mosè; perché Mosè è più antico di

98 Giustino, *Le Due Apologie*, cit., I, capo ventesimo.

99 Platone, *Timeo*, 28 b e ss.

tutti gli scrittori greci¹⁰⁰.

E Platone

«Parola della vergine Lachesi, figlia della Necessità. Anime caduche, eccovi giunte all'inizio di un altro ciclo di vita di genere mortale, in quanto si conclude con la morte. [e] Non sarà il dèmone a scegliere voi, ma voi a scegliere il dèmone. Il primo estratto sceglierà per primo la vita alla quale sarà tenuto di necessità. Non ha padroni la virtù; quando più ciascuno di voi l'onora tanto più ne avrà; quanto meno l'onora, tanto meno ne avrà. La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Il dio non ne ha colpa»¹⁰¹.

Essendo Dio buono nella realtà come tale va rappresentato. Non essendo nocivo non può essere all'origine di alcun danno, e non essendo malvagio non può commettere alcun male “dal bene non deriva ogni cosa, bensì esso è causa solo di effetti positivi, e di quelli negativi non è causa”¹⁰².

Socrate sarà paragonato a Cristo e ai Cristiani: come i seguaci della nuova dottrina sono accusati di introdurre nel pantheon nuove divinità, facendosi beffe di quelle esistenti, così Socrate venne accusato di corrompere i giovani e di non credere e onorare gli dei cittadini. Con la seconda apologia di Giustino, Socrate diventerà effettivamente un martire per i cristiani. I suoi insegnamenti non vennero creduti veritieri ed egli fu condannato a morte; ma Cristo, in qualche modo anticipato da Socrate – sempre secondo Giustino – “poiché era il Verbo ed è colui che è in tutto e che per bocca dei profeti predisse l'avvenire, ed in persona, quando si fece uomo come noi, insegnò queste cose”¹⁰³, venne creduto non solo da filosofi e dai poeti, ma anche dai membri dei ceti sociali più disagiati, perché Egli non era frutto della ragione umana, ma il Figlio di Dio.

Autori come Eusebio cercheranno invece di mostrare l'accordo che vi è tra le

100 Giustino, *Le Due Apologie*, cit., I, capo quarantesimoquarto.

101 Platone, *Repubblica*, X, 617 d – e.

102 *Ivi*, II, 379 b.

103 Giustino, *Le Due Apologie*, II, capo decimo.

Sacre Scritture e Platone sul campo logico, etico e fisico. Altri invece, come Tertulliano, saranno nemici intransigenti della filosofia e dei filosofi, pur avendo una buona conoscenza dei testi.

L'*Apologeticum*, l'*Ad Nationes* e il *De Anima* di Tertulliano (160 d.C. - 220 d.C.) sono infatti testi meno “ingenui” e meglio argomentati delle apologie presentate da Giustino.

Vi è innanzitutto un fine escatologico presente nell'*Apologeticum*: se da un lato l'autore sostiene che l'Impero sia una potenza voluta da Dio avente come fine l'ordine terreno e l'Imperatore deve riconoscere la sua sottomissione al Signore, dall'altro Tertulliano è conscio della momentanea impossibilità di creare un Impero romano che sia un impero cristiano; quindi ritiene la fine del mondo come un avvenimento inevitabile ed esalta le aspettative ultraterrene dei cristiani, elogiando il martirio perché unica chiave che rende accessibile l'entrata in paradiso.

Tertulliano si dimostra intransigente nei confronti dei principi della società antica e dei suoi seguaci; il suo compito è di spiegare il dogma cristiano anche tramite gli insegnamenti filosofici, mostrando come il modo di vivere dei pagani sia stolto e immorale.

Ciò che noi adoriamo è un Dio unico che creò dal nulla, a ornamento della sua maestà, tutta questa mole insieme a tutto il corredo di elementi, di corpi, di spiriti con la parola con cui comandò, con la ragione con cui dispose, con la virtù con cui poté; perciò, anche i greci dettero all'universo il nome di *κόσμον*. Egli è invisibile, sebbene si veda; inafferrabile, sebbene si renda presente per grazia; incomprendibile, sebbene si lasci comprendere dalle facoltà umane: per questo è vero e così grande! [...] Volete che lo proviamo dalle sue opere, che sono tante e tali, dalle quali siamo circondati, sostenuti, allietati, anche spaventati? Volete che lo proviamo in base alla testimonianza dell'anima stessa? Essa, sebbene rinchiusa nel carcere del corpo, sebbene circondata da malvagi insegnamenti, sebbene svingorita da passioni e concupiscenze, sebbene asservita a false divinità, tuttavia, quando ritorna in

sé, [...] e recupera il possesso delle sue facoltà, nomina Dio con questo solo nome, poiché è proprio del Dio vero¹⁰⁴.

L'autore sembra qui richiamarsi alla concezione stoica secondo cui Dio è noto agli uomini perché è la stessa natura umana a procurarne la Sua conoscenza: i pagani vengono incolpati di non voler riconoscere ciò che permea il tutto e che non possono ignorare. L'anima umana, se priva di pregiudizi e nefandezze di cui si ricopre, presa nella sua purezza originaria possiede la conoscenza dell'unico Dio.

L'apologia greca era riuscita, seppur con cautela, a trovare una sorta di accordo tra il pensiero filosofico e la dottrina come dimostra Giustino; in Tertulliano l'atteggiamento prevalentemente polemico non permetterà alcuna conciliazione tra le due dottrine.

Cosa c'è dunque di simile fra un filosofo e un cristiano, fra un discepolo della Grecia e un discepolo del Cielo, fra chi si adopera per la fama e chi per la vita, fra un operatore di parole e uno di fatti, fra un edificatore e un distruttore, fra un adulteratore e un reintegratore della verità, fra chi ne è ladro e chi ne è custode?¹⁰⁵.

A Platone, alla sua impossibilità di comunicare a tutti Dio e di conoscerlo, Tertulliano contrappone l'universalismo del cristianesimo, la possibilità che chiunque, a prescindere dal suo rango sociale, una volta trovato Dio, possa comunicarlo agli altri: “Dio, un qualunque operaio cristiano è in grado di trovarlo e di dimostrarlo, e di conseguenza conferma anche con i fatti tutto quanto si cerca a proposito di Dio, sebbene Platone affermi che l'artefice dell'universo non è facile da scoprire e, una volta scopertolo è difficile spiegarlo a tutti”¹⁰⁶. I cristiani dimostrano la propria fede con i fatti, i filosofi si limitano ad argomentazioni

104 Tertulliano, *Apologeticum*, 17, 3 e ss.

105 *Ivi*, 46, 18.

106 *Ivi*, 46, 8.

sofistiche. La *curiositas* è ciò che smuove i pensatori, non accontentandosi dell'ignoranza in cui sono stati posti da Dio, preferiscono disquisire su questioni oziose dedicandosi più al creato che al Creatore.

E invero, anche se si tratta di verità semplici, tanto più lo scrupolo umano, negando loro la fede, tentennava, per cui mescolarono all'incerto anche quello che avevano trovato di certo. Avendovi trovato Dio, così semplicemente, non lo predicarono come l'avevano trovato, ma si posero a discettare sulla sua qualità¹⁰⁷.

Il mancato raggiungimento della Verità da parte dei filosofi è la diretta conseguenza delle varie speculazioni formulate dalle scuole di pensiero.

Tertulliano nel *De anima*, si confronta con la dottrina platonica nel tentativo di confutare le eresie che il dualismo platonico sosteneva in merito all'anima.

Con l'appoggio delle *Sacre Scritture* l'autore si adopera a salvare del platonismo la nozione di immortalità dell'anima: l'anima non è fatta prima del corpo, come viene sostenuto nel *Timeo*, ma ha un suo inizio temporale; essa “proviene dal soffio di Dio [e] le assegnamo un inizio. Noi proclamiamo che essa è nata ed è fatta dato che stabiliamo che ha un inizio”¹⁰⁸. Tertulliano così si scontra con l'anamnesi platonica: l'inizio dell'anima coincide con l'inizio della sostanza del corpo “entrambe queste sostanze vengono concepite, fatte e portate a compimento nello stesso momento, come nello stesso momento vengono fatte uscire”¹⁰⁹. Se la morte è intesa come la separazione simultanea dell'anima dal corpo, allora l'embrione stesso deve essere inteso come l'unione contemporanea di anima e corpo.

Non vi è un primato dell'anima sul corpo, quindi la conoscenza attraverso i sensi non è inferiore rispetto al *Nous* che anzi, dipende dai sensi. Tertulliano nel ritenere l'anima dotata di corporeità, creata da Dio come anche il corpo e tutte le

107 *Ivi*, 47, 4 – 5.

108 Tertulliano, *De Anima*, 4, 1.

109 *Ivi*, 27, 1.

sue qualità (comprese quelle sensoriali), oltrepassava il dualismo corpo-anima tanto caro alla tradizione platonica e Dio-materia per gli Gnostici.

A sostegno della materialità dell'anima Tertulliano usa come supporto il *Vangelo* e il mito di Lazzaro: essa è corporea perché sotto terra, dopo la separazione dal corpo, viene condotta agli inferi per scontare la pena in attesa del giorno del giudizio.

Quindi se l'anima sperimenta in anticipo nel carcere o nella dimora degli inferi, ovvero nel fuoco o nel cuore di Abramo, qualche tormento o qualche conforto, questa è la prova della sua corporeità. Ciò che è incorporeo, infatti, non sperimenta nulla, dato che non ha la sostanza attraverso cui possa soffrire; se invece ha questa sostanza, essa sarà corporea¹¹⁰.

Contro l'anamnesi l'autore si domanda come sia possibile che un'anima divina sia soggetta alla dimenticanza una volta scesa nei corpi: la conoscenza delle idee, connaturata con la parte razionale dell'anima non può essere dimenticata.

In primo luogo dunque non sono d'accordo che l'anima sia capace di dimenticanza, dal momento che Platone le attribuisce un così alto grado di divinità da assimilarla a Dio. [...] Ma l'anima che, per poter essere a buon diritto considerata Dio sulla base della perfetta conformità con lui di tutte le sue qualità, non soggiacerà ad alcuna passione, e quindi non soggiacerà neppure alla dimenticanza, poiché la dimenticanza è tanto vergognosa [...] In secondo luogo ti porrò questa domanda: consideri che l'anima sia per natura a conoscenza di quelle idee, o no? E tu mi rispondi: "Ebbene sì, lo è per natura". Nessuno a questo punto ammetterà che una conoscenza naturale delle cose naturali possa svanire¹¹¹.

La stessa metempsicosi risulta indebolita dalla confutazione del dualismo che

110 *Ivi*, 7, 4.

111 *Ivi*, 24, 3 – 4.

Tertulliano presenta: l'aspetto morale è quello che, a parere dello scrittore, presenta le maggiori lacune. Nessuna bestia può essere ricondotta all'uomo e viceversa: ««Io fui un arboscello e un pesce» e perché non allora un popone [...] o un camaleonte? Anche qui allora è necessario che ci battiamo contro l'ancor più mostruosa opinione che riconduce le bestie dagli uomini e gli uomini dalle bestie»¹¹². Nell'esempio dell'omicida¹¹³ la reincarnazione in un essere inferiore, quale un animale da sacrificio, sarà una punizione certamente più lieve rispetto a quella che la legge romana, per non parlare della legge divina, può offrire.

In conclusione il *De Anima* si presenta come un trattato antieretico e apocalittico, dove due tradizioni diverse, quella cristiana e quella platonica, si scontrano aspramente, ma che convergono nell'idea dell'immortalità dell'anima.

Le affinità presenti tra le due tradizioni portano allora la discussione sul tema di quale ideologia sia nata per prima, e, se per i pagani questa non era un'argomentazione così fondamentale, si rivela tale per i cristiani nel loro razionalismo dottrinale. Non si fa riferimento in particolare alla tradizione biblica, bensì all'eredità di Mosè.

Da dove, io vi chiedo, provengono tante dottrine simili con noi ai poeti e ai filosofi? Da nessun'altra parte che dai nostri misteri. Se sono derivate dai nostri misteri, che sono esistiti prima, sono più fedeli e credibili le nostre dottrine di cui hanno trovato fede anche le loro imitazioni¹¹⁴.

Si rimprovera ai Greci di essere giovani e di aver attinto al messaggio mosaico per creare i loro sistemi filosofici; da questo derivano i parallelismi che anche un critico come Tertulliano non può fare a meno di notare, e questa pretesa di superiorità data dall'essere più antico si inscriveva nell'idea che ciò che è più antico è di maggior valore e degno di maggior considerazione.

Che i Greci siano giovani non è comunque nulla di nuovo agli occhi degli antichi

112 *Ivi*, 32, 1 – 2.

113 *Ivi*, 33, 3 – 6.

114 Tertulliano, *Apologeticum*, cit., 47, 14.

Allora, uno dei sacerdoti che era veramente vecchio, gli disse: “O Solone, Solone! Voi Greci siete sempre fanciulli, e un Greco che sia vecchio, non c'è!”. E, sentendo questo, disse Solone: “In che senso dici questo?”. “Voi tutti siete giovani – rispose – nelle anime. Infatti nelle vostre anime voi non avete alcuna antica opinione che vi pervenga da una antica tradizione, né avete alcuna conoscenza che per il tempo trascorso sia ormai diventata canuta”¹¹⁵.

I diluvi, cui Platone accenna, distruggevano ciclicamente tutta la memoria dei Greci, lasciando in vita solo gli incolti e i rozzi, facendoli tornare giovani.

Questo tentativo di accordo tra cristianesimo e filosofia è dato dallo sforzo dei dèmoni pagani di imitare il messaggio della Resurrezione, udito dai profeti, e di tramandarlo ai loro seguaci tramite i miti, e dal fatto che la filosofia abbia copiato dalle Scritture le sue tematiche principali

E tutto ciò che dissero i filosofi ed i poeti circa l'immortalità dell'anima o le pene successive la morte o la contemplazione delle cose celesti od altre simili verità hanno potuto pensarlo ed esprimerlo prendendone le mosse dai profeti ¹¹⁶.

L'apologia, e la successiva affermazione del cristianesimo porteranno i cristiani alla scoperta della propria personalità: era necessario scoprirsi come “creato”, e, in quanto tale, come dipendente da quell'Essere da cui è stato creato. La felicità non è più derivata da un lavoro su se stessi, ma dall'eseguire la legge del Creatore e in Lui abbandonarsi. La fede in Dio è una conoscenza interiore che non necessita di una dimostrazione esterna.

La Trinità va a sostituire la cosmologia e l'antropologia greca; se il singolo si sente parte di un qualcosa di più grande è conseguenza della contemplazione della

115 Platone, *Timeo*, cit., 22 b.

116 Giustino, *Le Due Apologie*, cit., I, capo quarantesimoquarto.

Trinità.

La rivelazione di Cristo fu la rivelazione della Divina Natura come una Trinità. Di conseguenza nella trinità la saggezza cristiana scopre ciò a cui il classicismo aveva così a lungo vanamente mirato, il logos, o spiegazione dell'essere e del movimento; in altre parole, una metafisica di un processo ordinato. Facendo così, esso rende giustizia all'elemento di verità contenuto egualmente nella protesta del materialismo classico e nell'idealismo classico; mentre nello stesso tempo evita gli errori e le assurdità di entrambi¹¹⁷.

La dottrina trinitaria indirizza verso una via di salvezza efficace. Il processo di salvezza parte dall'emanciparsi dall'amore di se stessi, per mutarlo in amore di Dio.

Forti della razionalità e dell'antichità del cristianesimo, gli autori cristiani si rivendicano filosofi e intendono il cristianesimo “vera filosofia”: si considerano filosofi in quanto ritengono di essere gli unici a realizzare davvero il genere di vita ispirato ai principi che predicano; filosofo è inteso in senso etimologico, come amico/amante della saggezza, solo lui infatti è portatore dell'autentica conoscenza; infine l'elevazione del cristianesimo allo statuto di filosofia è data dalla possibilità di poter esprimere e giustificare le proprie credenze in termini filosofici, che, seppur in contrasto con la parola di Paolo delle epistole ai Colossesi e ai Corinzi, stanno a rappresentare la sua evoluzione.

Nel sostenere ciò, i cristiani credono di ritorcere l'ellenismo contro gli stessi pagani, ma, in realtà, la loro strumentalizzazione del pensiero ellenico altro non fa che permettere un'integrazione della filosofia nel pensiero cristiano.

Come la filosofia subisce una trasformazione, da posizione privilegiata diventa una iniziazione al cristianesimo – *philosophia ancilla theologiae* – anche l'idea stessa del filosofo/saggio subisce una modifica.

Dalla definizione di matrice contemplativa data da Pitagora, per cui certi

117 C. N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, cit., p. 571.

individui trascuravano tutti il resto per dedicarsi all'osservazione curiosa della Natura, portandoli a definirsi come appassionati della saggezza, ovvero filosofi, il saggio e la filosofia vengono a ricoprire un ruolo sempre più pratico: da ricerca del principio primo – *ἀρχή* –, a ontologia e poi sofistica, la filosofia assumerà diverse accezioni a seconda del contesto in cui è applicata. In Platone il termine acquisirà molteplici significati: da “sapere universale” a “scienza dei principi primi”, la filosofia assumerà carattere pratico-politico nei trattati politici. Nella Repubblica, dove viene teorizzata l'idea della *καλλίπολις*, la riflessione filosofica è una riflessione su cosa sia la giustizia e quale sia il giusto ordinamento politico che una città deve avere; il filosofo sarà colui che possiede elevati doti morali e intellettuali, rafforzate dall'educazione, e che sarà in grado di prendere decisioni giuste che abbiano come fine il benessere della città intera e non solo di una sua parte

Sapiente in tutta la realtà mi sembra la città che abbiamo tracciata: non è forse capace di buon giudizio? [...] E certo questo, il buon giudizio, è chiaramente una scienza; non è davvero in base all'ignoranza, bensì a una scienza, che prenderanno [i legislatori] buone decisioni. [...] C'è in certi cittadini della città che abbiamo appena fondata una qualche scienza che sia in grado di deliberare non su qualcuna delle sue attività ma sulla città tutta intera, e decidere quale sia il miglior modo di comportarsi tanto verso se stessa quanto verso le altre città¹¹⁸.

Altrove Platone ritiene compito del filosofo, trovare un'anima dove seminare il logos della saggezza che conduce alla felicità. Lo scopo è di trasmettere ciò che è di maggior valore; l'azione del saggio è allora una azione etica che consiste appunto nel trasmettere le nozioni di maggior valore al fine di permettere la nascita di un sapere legato alla verità nell'interlocutore dei dialoghi: la filosofia è uno stile di vita, e l'uomo saggio è colui che sa usare gli insegnamenti appresi¹¹⁹.

118 Platone, *Repubblica*, cit., 428 b – d.

119 “Se colui che ascolta è di indole divina, se è veramente filosofo ed è degno di tale ricerca,

Il lato pratico che esce in Platone sarà presente particolarmente negli Stoici, dove il saggio è colui che partecipa alla virtù, l'uomo perfetto che in ogni circostanza è di esempio con il suo comportamento morale; saggezza teoretica e saggezza pratica coesistono in lui. Il saggio non è ancora considerato una figura trascendente, ma “est de ce monde et ses caractéristiques s'articulent toujours par rapport aux intérêts de la vie dans la cité (rapport à soi, rapport à autrui)”¹²⁰. Resta comunque vero che, per un uomo comune senza un'adeguata disposizione interna, è difficile diventare saggio. Nel II secolo per essere considerati filosofi bastava anche l'essere insegnanti di filosofia o essere “uno di quei colti agiati membri delle borghesia municipali che a un'attività politica e civile affiancavano un impegno intellettuale cui la filosofia costituiva una parte preminente”¹²¹. Nell'immaginazione popolare, con l'avanzare delle dottrine misteriche, il filosofo venne investito di un manto sovrumano che gli permise di essere considerato un mago con poteri taumaturgici.

Nel versante cristiano la questione è un po' più complessa. L'integrazione della filosofia nella dottrina aveva permesso a quest'ultima di avere solide basi per giustificare le proprie tesi e alla prima di non scomparire totalmente. Si può sostenere che lo spirito speculativo della filosofia greco-romana sia andato perduto, ma la filosofia non era andata perduta: seppur con scopo polemico, i cristiani avevano preservato testi che altrimenti sarebbero andati perduti per sempre, ne è un esempio il *Discorso vero* di Celso che è stato conservato da Origene (185 – 254 d.C.).

I cristiani sono filosofi, o hanno la pretesa di definirsi tali, se intendiamo con filosofia il perseguimento della saggezza che trova la sua incarnazione nelle Sacre

riterrà che la via indicata è la migliore, che bisogna cercare di seguirla subito e che non si può vivere in modo diverso. Allora unisce i suoi sforzi a quelli della sua guida e non desiste prima di aver raggiunto lo scopo o di aver acquisito una forza tale che gli consenta di proseguire il suo cammino da solo, senza l'aiuto del maestro. Così pensa e così vive chi ama la filosofia. E continua a fare quello che faceva prima, rimanendo però sempre fedele alla filosofia e a quel genere di vita quotidiano che fa di lui un uomo capace di apprendere, ricordare e ragionare nel pieno dominio delle sue facoltà, un uomo che avrà sempre in odio il modo di vivere contrario a questo.” in Platone, *Lettera VII*, cit., 340 b – d.

120 A. Schniewind, *L'étiqúe du sage chez Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

121 Celso, *Il discorso vero*, cit., p. 14.

Scritture e nello spirito del cristianesimo. Ma, se intendiamo la filosofia nel senso non cristiano la situazione è diversa: la teologia è un'esegesi del testo sacro, e ogni ricerca filosofica trova senso solo se è conforme al testo sacro. Il criterio di verità è la rivelazione biblica, e, in questo versante, non è corretto considerare il cristianesimo come filosofia.

Il bilancio della filosofia di stampo pagano si conclude con un fallimento?

Non proprio: la filosofia ellenistica aveva convertito molti individui, senza convertire l'umanità, ma il cammino di chi decideva di “porsi al servizio” della filosofia era forse più difficile di chi aderiva a una nuova religione. Non tutti erano in grado di seguire la via tracciata dalla filosofia per diventare saggio. La filosofia era per pochi eletti.

Il Bardy ritiene che la filosofia “chiede all'uomo di consacrarsi interamente ad essa, e dopo aver ottenuto un abbandono totale lo conduce ad una tomba scavata di fresco, per mostrargli il posto del riposo”¹²² domandandosi se valga la pena convertirsi, intraprendendo così un cammino incerto, fatto più di interrogativi che di risposte.

Noi riteniamo di sì.

Senza nulla togliere alla riflessione cristiana, essa si presenta, almeno per i primi tempi, come una apologia delle *Sacre Scritture* basata sul rimaneggiamento degli autori antichi.

È incontestabile che scrittori quali Agostino, Anselmo o Tommaso abbiano apportato significativi spunti e rivoluzioni al pensiero filosofico, ma senza la filosofia platonica, stoica o epicurea, il cristianesimo non avrebbe avuto le fondamenta per porsi come “vera filosofia”.

122 G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., p. 94.

1.3 *Platonismo, neoplatonismo e cristianesimo.*

La predicazione di Gesù non aveva nulla a che fare con la filosofia: il cristianesimo era qualcosa di originale per i Greci e soprattutto era più accessibile rispetto a quello su cui gli stessi erano stati forgiati. “La purezza di cuore, l'essere come fanciulli dinnanzi a Dio, la semplicità della fede designano il carattere religioso della nuova credenza, che non vuole essere altro che pura religione dell'intenzione, lontana da ogni fede legalitaria e formalismi culturali”¹²³. Per la prima volta si annuncia una fede che – contrariamente alla religione ellenica – professa la propria estraneità a ogni postulato filosofico-morale, una religione che è solo religione. Il cristianesimo è povero perché tale vuole essere, dove l'unica volontà di vita è quella di affidarsi totalmente al Signore, ponendosi nei Suoi confronti in modo umile. La presunzione greca di conoscere si rivela, inizialmente, per un cristiano come un affronto nei confronti di Cristo, uomo e Dio allo stesso tempo.

Ma i cristiani e i pagani convivevano nella stessa società ed erano figli di uno stesso retaggio culturale che veniva interpretato in modo diverso a seconda delle singole credenze. È quindi ragionevole rintracciare, tra le tante differenze, dei punti di contaminazione tra le due tradizioni.

Il pensiero greco era stato recepito e utilizzato dagli apologeti per fornire basi alla nuova dottrina e per controbattere agli attacchi dei pagani; è giusto quindi asserire che la filosofia spianò la strada al cristianesimo perché in grado di spiegare e motivare lo scopo dell'adozione della nuova fede. Malgrado resti inferiore alla Rivelazione, la filosofia presenta un incontestabile numero di verità e una utilità che ben si accorda con la fede. Essa diventa quindi un'introduzione al cristianesimo innanzitutto nel campo della storia della verità. Per i cristiani che si adoperano a riflettere sulla storia, si tratta di elaborare una teologia della storia per cui tutto ha un senso e la venuta di Cristo sulla terra è una correzione degli eventi

123 E. Hoffman, *Platonismo e filosofia cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967.

passati. Dio infatti si adatta ai tempi e alla storia per annunciare la salvezza dell'uomo: la comprensione della storia è il capire il suo senso e come Dio ha operato per la salvezza universale. La teologia della storia altro non è che una teologia della salvezza; e, per Giustino, la filosofia è parte di questa teologia perché essa “est liée dans son principe même à la Révélation, puisqu'elle constitue elle-même le produit d'une révélation directe du logos autant que le résultat d'une lecture de la Bible”¹²⁴.

Per Clemente (150 – 250 d.C. ca) invece la filosofia è un bene che Dio non ha causato direttamente ma che contiene un'intenzionalità in sé tale da iscriversi nel piano divino

Avant la venue du Seigneur, la philosophie était nécessaire aux Grecs pour les conduire à la justice; maintenant, elle devient utile pour les conduire à la piété envers Dieu. Elle est une sorte de formation préparatoire pour ceux qui recueillent les fruits de la foi par la démonstration¹²⁵.

La filosofia è quindi la tappa finale che garantisce la preparazione ad accogliere la venuta del Cristo. Per questo motivo essa ricoprirà un ruolo importante nell'educazione cristiana: “elle ne permet pas seulement la culture de l'âme, elle permet également de répondre aux objections [...] et la dialectique doit permettre de comprendre les expressions à double sens et les homonymes utilisés dans l'écriture”¹²⁶.

La filosofia si è quindi progressivamente spinta dal campo della fisica, della logica e dell'etica fino a trovare contatto con gli antichi misteri ellenici e con la nuova confessione. Sebbene essa non voglia abbandonarsi all'ambito della fede, quando si dedica alla trattazione di Dio, si avvicina incredibilmente alle religioni salvifiche da apparire uguale a esse.

124 S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 110.

125 *Ivi*, p. 111 e ss.

126 *Ibidem*.

Il cristianesimo come vera filosofia e la filosofia come introduzione al cristianesimo esigono quindi una re-interpretazione del pensiero classico alla luce della Rivelazione, rileggendo passaggi di testi indipendentemente dal loro contesto. Sovente la conversione al cristianesimo appare, almeno nel II secolo, il passo successivo alla ricerca filosofica del vero.

A questo proposito è interessante soffermarsi sul prologo del *Dialogo con Trifone* (160 ca.) di Giustino, dove l'autore racconta il suo percorso filosofico. Nel *Dialogo* si registra un confronto tra cristianesimo e cultura classica, in cui la nuova religione è chiamata a rendere ragione di se stessa e a se stessa, in un duplice movimento, interno ed esterno. Possiamo definire la comparazione tra filosofia e cristianesimo come un confronto tra due teologie diverse, la prima naturale e la seconda rivelata, dove la differenza tra le due è di scopo quantitativo e non qualitativo: il fine pratico della rivelazione è di “soccorrere la ragione e la volontà dell'uomo per orientarle al bene”¹²⁷; il richiamo alla tradizione ellenistica permette alla nuova fede di far proprie le categorie di pensiero già consolidate e formate così da garantirne la diffusione nelle aree greco-romane. Agli occhi degli apologisti cristiani l'appropriazione della figura di Socrate non appare indebita: il filosofo infatti predicava una verità che aveva la sua radice nel Logos divino¹²⁸. Il cristianesimo è, a ragione, creduto vera filosofia, e ogni sforzo che tende al vero è uno sforzo che converge verso il Cristo, “non è la rivelazione che viene razionalizzata ma la filosofia che diventa una forma di rivelazione”¹²⁹. Nel prologo, un dialogo tra Giustino (il filosofo platonico) e un vecchio misterioso (un cristiano), la filosofia viene inizialmente ritenuta il dono più prezioso agli occhi di Dio, l'unico che permette di unirsi a Lui, e in questo consiste lo scopo della filosofia di Platone

Senza via di uscita, decisi di entrare in contatto anche con i Platonici, i quali

127 Giustino, *Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano, 1988.

128 Ivi, p. 42 “Essi [i greci] percepirono parzialmente la verità grazie al Logos divino sparso nel tutto, ma anche si contraddissero perché non conobbero il Logos nella sua interezza”. Il Logos greco nella tradizione cristiana si identifica con Cristo.

129 Ivi, p. 43.

pure godevano di grande fama. Eccomi dunque a frequentare assiduamente un uomo assennato, giunto da poco nella mia città, che eccelleva tra i platonici, e ogni giorno facevo progressi notevolissimi. Mi affascinava la conoscenza delle realtà incorporee e la contemplazione delle Idee eccitava la mia mente. Ben presto dunque ritenni di essere diventato un saggio e coltivavo la sciocca speranza di giungere alla visione immediata di Dio. Perché questo è lo scopo della filosofia di Platone¹³⁰.

E, se il vecchio sconosciuto e Giustino concorderanno nel definire Dio come “ciò che è sempre uguale a se stesso e che è causa di esistenza per tutte le altre realtà”¹³¹, l'incalzante confutazione della dottrina platonica a opera del cristiano sarà ciò che farà aprire gli occhi a Giustino. Giungere al divino partendo dal basso non è possibile, l'unica via naturale per raggiungere Dio è quella dall'alto

Molto tempo fa, prima di tutti costoro che son tenuti per filosofi, vissero uomini beati, giusti e graditi a Dio, che parlavano mossi dallo spirito divino e predicevano le cose future che si sono ora avverate. Li chiamano profeti e sono i soli che hanno visto la verità e l'hanno annunciata agli uomini senza remore o riguardo per nessuno e senza farsi dominare dall'ambizione, ma proclamando solo ciò che, ripieni di Spirito santo, avevano visto e udito. I loro scritti sono giunti fino a noi e chi li legge prestandovi fede ne ricava sommo giovamento sia riguardo alla dottrina dei principi che a quella della fine e su tutto ciò che il filosofo deve sapere. Essi infatti non hanno presentato i loro argomenti in forma dimostrativa, in quanto rendono alla verità una testimonianza degna di fede e superiore a ogni dimostrazione, e gli avvenimenti passati e presenti costringono a convenire su ciò che è stato detto per mezzo di loro¹³².

La verità va accolta, non indagata. All'azione della mente umana si sostituisce

130 *Ivi*, 2, 6.

131 *Ivi*, 3, 5.

132 *Ivi*, 7, 1 – 2.

l'auto-rivelazione del divino: la grazia è ciò che permette l'incontro del singolo con il divino.

Comprendiamo allora le ragioni per cui Platone, come nelle *Apologie*¹³³ di Giustino, sia sicuramente l'autore più strumentalizzato dai cristiani: “il platonismo consacra la sua vita all'incondizionatamente-buono, mentre adempie il suo lavoro avendo di mira le idee”¹³⁴ e non ha bisogno di una teologia, esso stesso lo è. Il filosofo è sostanza centrale in questa “religione platonica”, esso è il corrispettivo greco di quello che per i cristiani è il martire: una figura che, consacrandosi a valori diversi da quelli comuni, si pone in netto contrasto con coloro che vivono profanando la scienza e la verità. In questa figura di filosofo-martire, i cristiani vedranno una profezia dell'arrivo di Gesù; Platone è il filosofo che più si è avvicinato alla verità, il cui pensiero è inteso come avviamento al cristianesimo.

Agli occhi dei cristiani il pensatore greco è colui che ha meglio compreso la natura di Dio, come l'Imperatore Costantino afferma nel suo discorso del 325 d.C.

Platon lui-meme, qui est supérieur à tous les autres et qui, le premier, a habitué les pensées des hommes à s'élever des réalités sensibles aux intelligibles, à celles qui restent toujours les mêmes, qui a appris à lever les yeux vers les réalités d'en haut, a déclaré que Dieu est «au dessus de toute essence» en quoi il a bien fait¹³⁵.

Per i cristiani, che Platone abbia postulato l'esistenza di realtà divine e intelligibili, è sinonimo che egli aveva compreso che vi era qualcosa al di là del mondo sensibile, e la contemplazione di questi postulati è lo scopo della filosofia. In alcuni passi platonici i cristiani credono di leggere un presagio della dottrina cristiana: in particolare il *Timeo* verrà ritenuto, a torto, il testo in cui si delinea

133 *Giustino, Le Due Apologie*, II, capo decimoterzo: “Gloriandomi di esser trovato cristiano e combattendo contro tutti, confesso d'aver lasciato anche le dottrine di Platone, non perché siano estranee a quelle di Cristo...”

134 *Platonismo e filosofia cristiana* in E. Hoffman, *Platonismo e filosofia cristiana*, cit., p. 157

135 *Discorso di Costantino* in S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 130 e ss.

l'idea di una creazione del mondo *ex-nihilo*; il mito di Er della *Repubblica* precursore dell'idea della resurrezione; infine, il mito della caverna risulterà essere una allegoria della discesa del Cristo nel mondo delle tenebre. Di particolare interesse appare l'interpretazione che il cristianesimo fa della *Lettera II* attribuita a Platone e della ripresa del mito dell'anima alata presente nel *Fedro*.

La *Lettera II*, erroneamente attribuita a Platone, è “all'origine della nascita della problematica della triade nella tradizione platonica (Medio e Neoplatonica) e della genesi del dogma della Trinità nella tradizione cristiana”¹³⁶ perché è dove si afferma che

La “piccola sfera” non è esatta e Archedemo, al suo arrivo, te lo dimostrerà. Quanto all'altra questione, ben più importante e divina di questa, sulla quale nutri dei dubbi e per cui hai inviato da me Archedemo, sarò io a dargli una accurata spiegazione. Lui mi dice che non ti ha soddisfatto la dimostrazione relativa alla natura del “primo”. Dovrò parlatene per enigmi, però, in modo che, se questa lettera andrà perduta per terra o per mare, chi la legge non ne capisca il contenuto.

Ecco come stanno le cose.

Intorno al re di tutte le cose, tutte le cose stanno: esistono per merito suo ed egli è la causa di tutto ciò che è bello. Intorno al secondo stanno le cose seconde e intorno al terzo le terze.

L'anima umana, che è desiderosa di sapere come esse sono, si rivolge alle cose affini a sé, ma nessuna di queste è sufficiente. Non c'è nulla che eguagli il re e tutto ciò di cui ho parlato¹³⁷.

Sebbene il termine Trinità non compaia qui, e nemmeno nel *Nuovo Testamento*, numerosi scrittori cristiani, tra cui Giustino, faranno l'esegesi di questa lettera utilizzando tale passo per delineare la loro concezione triadica di Dio.

136 M. Fattal, *Plotino gli Gnostici e Agostino*, Loffredo editore, Casoria (NA), 2008

137 Platone, *Lettera II*, 313 d – e.

Quale persona ragionevole ammetterà che noi siamo atei se veneriamo il creatore dell'universo? [...] Noi dimostreremo che con ragione adoriamo Gesù Cristo, che fu maestro a noi di queste cose, e per questo venne al mondo e fu crocifisso sotto Ponzio Pilato Procuratore della Giudea ai tempi di Tiberio Cesare, Lo adoriamo perché abbiamo conosciuto che è figlio di Dio vero, e lo teniamo nel secondo grado di amore, come nel terzo grado, lo Spirito profetico¹³⁸.

Come vedremo, questa lettura distorta del testo pseudo-platonico porterà a leggere in chiave cristiana anche la dottrina delle tre Nature di Plotino, che verranno identificate con le tre figure della trinità religiosa.

L'immagine dell'anima alata infine, propria del *Fedro*, il cui scopo è quello di significare il progresso verso le realtà intelligibili come una sorta di “ascensione astrale”, sarà un tema di grande rilevanza

Il y a donc trois catégories d'hommes: les uns (épicuriens) qui se content de l'impression de choses sensibles [...] les autres (stoïciens) se portent vers le beau, mais sont incapables de voir la région supérieure, retombent dans la vertu pratique qui consiste à choisir entre des actions qui sont choses d'en bas; Le troisièmes (platoniciens) ont, au contraire un regard perçant; ils aperçoivent la lumière d'en haut, s'élèvent au dessus des nuées et des ténèbres d'ici-bas jusqu'à «Lieu de Vérité»; car ils ont les dispositions d'un vrai philosophe, c'est-à-dire sont de nature amoureuse pour enfanter le beau¹³⁹.

Anche se la dottrina del *Fedro* non viene condivisa dai Padri della Chiesa, il linguaggio del *Fedro* viene messo in relazione con i versetti delle Sacre scritture dove è presente il tema degli uccelli e del volo: chi decide di convertirsi al

138 Giustino, *Le Due Apologie*, cit., I, capo decimoterzo.

139 P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1974. pp. 265-325.

cristianesimo e di condurre una vita giusta “s'envolent par l'âme comme des oiseaux, car ils méditent les réalités d'en haut et se complaisent dans la volonté de Dieu”¹⁴⁰, mentre chi persevera nell'errore e nel peccato sarà simile a quegli uccelli dotati di ali ma incapaci di volare; lontana dall'invidia, l'anima è libera di inebriarsi del divino.

Ainsi le thème platonicien des ailes et le thème évangélique de la colombe présenté au baptême de Jésus se rejoignent à travers le verset du Psaume: «Si j'avais les ailes de la colombe, je m'envolerais et m'établirais en repos». Lorsque le Psalmiste parle des oiseaux qui nichent dans les cèdres du Liban il désigne les âmes établies à demeure dans les vertus¹⁴¹.

Il corpo materiale e la brama di oggetti terreni sono ciò che impediscono all'anima di ricongiungersi a Dio perché la fanno cadere in tentazione.

Agostino è concorde con Porfirio nel dire che le anime dei giusti salgono in cielo e si ricongiungono con il divino ma, naturalmente, nessun cristiano concorda con l'idea dell'immortalità astrale dell'anima che la porta a incarnarsi ciclicamente.

Alla tematica dell'anima alata del *Fedro* si mescolerà l'idea, presente nel *Fedone*, del corpo cella dell'anima e l'idea platonica di caduta-incarnazione-elevazione verrà trasposta in termini cristiani nella caduta derivata dal peccato originale e il successivo ricongiungersi a Dio. La perdita delle ali è ciò che dà origine al male

Certains êtres, ayant perdu leurs ailes et s'entant attaches à celui qui le premier perdit ses ailes, donnèrent naissance au mal...; l'homme a négligé de participer au pain de vie et au breuvage de vérité dont il suffit de se nourrir et de s'abreuver pour se procurer des ailes, selon la parole du très sage Salomon relative à l'homme vraiment riche: «il s'est procuré des ailes comme l'aigle et retourne à la maison de son maître»;... au sens fort, l'Adversaire (Satan), est le premier qui, au temps où régnait partout la paix et le bonheur, perdit ses

140 *Ivi*, p. 281.

141 *Ivi*, p. 293.

ailles et déchet de la béatitude. Il est maintenant comme un oiseleur cherchant à capturer nos âmes. L'âme pure et sans charges délaisse les corps épais et s'élève dans les airs jusqu'aux lieux réservés aux corps plus purs et éthérés¹⁴².

Per giustificare questi punti in comune tra le due correnti di pensiero si sosterrà che Platone era a conoscenza sia dell'*Antico Testamento* sia della saggezza giudaica e aveva attinto da esse nello sviluppo della sua filosofia: non sono quindi i cristiani che attingeranno dal filosofo, ma è il filosofo stesso ad aver usato le *Scritture* come base. Il platonismo sarà allora ritenuto la base filosofica delle *Sacre Scritture* e, per giustificare i passi in cui sono presenti le invocazioni agli dei pagani, si supporrà che “ils ne sont que des concessions au polythéisme de ses contemporains, inspirée par la peur de subir le même sort que Socrate”¹⁴³.

Solo nella tarda antichità¹⁴⁴ (a partire dal 235 d.C.) si farà affidamento su Plotino e non è difficile comprendere perché la filosofia neoplatonica abbia conseguito un così grande successo tra i cristiani. Anche se Plotino si “scaglia” contro di essi, molti temi, a partire da quello del male possono benissimo essere riletti in chiave cristiana.

L'Uno, quello che con una forzatura e/o con un adattamento in chiave cristiana, potremmo definire il “Dio di Plotino”, non è il demiurgo platonico, “subordinato” a una pura attività plasmatrice, o un essere simile a un uomo secondo l'usanza dei cristiani. L'Uno si auto-crea, è potenza infinita che si espande e può essere descritto solo in modo negativo, in quanto si trova al di là di qualsiasi singola definizione e di tutte le cose poiché è ciò che tutto genera senza immedesimarsi in nessuna di quelle cose. Da questa perfezione e auto-creazione dell'Uno si irradiano in ogni caso le altre due ipostasi plotiniane: l'Intelletto e l'Anima. Questa si pone a confine tra mondo intelligibile e mondo sensibile, sia partecipando alla vita dell'Uno volgendosi verso l'Intelletto sia, in quanto Anima del Mondo,

142 *Ivi*, p. 284.

143 S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècles)*, cit., p. 138.

144 Anche se tutt'ora è oggetto di dibattito, si tende a indicare come “tarda antichità” il periodo compreso tra III e VI secolo d.C.

producendo la “materia dell'universo fisico e specificandosi nei singoli corpi viventi come anima individuale”¹⁴⁵ (la materia si trova qui, come accadeva nel *Timeo*¹⁴⁶, sottoposta al primato dell'anima). Il male, tema caro ai cristiani, non sta nella materia, ma nella rinuncia dell'anima a ripercorrere la via che riconduce all'Uno, decidendo di restare nelle tenebre: destino dell'anima/uomo è di ricercare e di ricongiungersi con l'eterno mediante un cammino interiore privo di intermediari, mediante la contemplazione e l'esercizio della bellezza e della virtù¹⁴⁷.

Ma questi tentativi di cristianizzare la greicità non devono tuttavia trarre in inganno: le differenze tra i due mondi sono tangibili. L'Uno plotiniano non può essere definito come l'Essere, si tratta infatti di un'entità che si trova al di là dell'Intelletto e dell'Essere, inoltre “la sovrabbondanza dell'Uno produce ciò che non c'è e che non è, vale a dire che questa sovrabbondanza produce qualcosa che le è differente”¹⁴⁸, il Dio cristiano invece, crea sì il mondo *ex-nihilo*, ma nel particolare caso dell'uomo lo fa a sua immagine e somiglianza.

La concezione plotiniana della produzione naturale e spontanea del mondo si distanzia non soltanto dall'aspetto artificialista e deliberativo del demiurgo platonico e gnostico, ma anche dall'aspetto creazionista del Dio biblico che, secondo Agostino, crea il mondo a partire dal niente¹⁴⁹.

Anche il Dio cristiano, come il Demiurgo del *Timeo*, è un dio buono che produce il mondo per volontà propria, ma nel caso dell'Uno plotiniano non abbiamo a che fare con una forma di creazionismo: la processione di tutte le cose dall'Uno non è

145 Cioffi, F., Luppi G., O'Brien S., Vigorelli, A., Zanette E., *Dialogos I: La filosofia antica e Medievale*, Mondadori, Milano, 2000

146 *Timeo*, cit., 34c.

147 “Ognuno diventi innanzitutto bello e divino, se vuole contemplare Dio e la bellezza. Salendo egli arriverà dapprima presso l'Intelligenza e saprà che colà tutte le idee sono belle e dirà che quella è la bellezza – cioè le idee: per queste infatti che sono il prodotto e l'essere dell'intelligenza, esistono tutte le bellezze.” Plotino, *Enneadi, Libro I*, in Cioffi, F., Luppi G., O'Brien S., Vigorelli, A., Zanette E., *Dialogos I: La filosofia antica e Medievale*, cit., p. 441.

148 M. Fattal, *Plotino gli Gnostici e Agostino*, cit., p. 79.

149 *Ivi*, p. 72.

frutto di una libera decisione, tutte le cose seguono “di necessità”, non esiste quindi l'aspetto della contingenza presente nelle cose prodotte da Dio, infine l'idea della grazia è estranea all'Uno. Si può affermare allora che l'Uno è “libera attività auto-produttrice, libera *causa sui*, libertà auto-creatrice”¹⁵⁰ e, ponendosi come libera potenza creatrice, dà vita necessariamente a ciò che da lui deriva. È chiaro quindi che l'identificazione con il Dio della genesi non è possibile in quanto manca la volontà creatrice e l'idea del “dono” gratuito di ciò che è stato generato.

Se allora per Plotino risulta scandalosa l'idea di una libera volontà creatrice che avrebbe potuto generare un mondo diverso da quello esistente, senza che ciò avesse comportato differenze nell'essenza di Dio, per i cristiani invece risulta impensabile sia la negazione di un Dio buono, creatore, sia, soprattutto, privare di significato l'esistenza umana in quanto creatura. Se infatti ogni piano che deriva dall'Uno risulta inferiore alla vetta, il male diventa l'elemento costitutivo di ogni natura, compresa quella umana. Vicinanza e lontananza da Dio definiscono il rango ontologico e non la grazia e la salvezza.

La condizione di creatura è la partecipazione al male. Fra questa concezione – che fa derivare la natura umana da una discesa graduale dell'essere di Dio verso una realtà per essenza peggiore – e la concezione gnostica – che considera l'uomo sensibile e l'intero mondo sensibile come creati dall'avversario di Dio o da potenze che derivano da lui e dalla sua caduta – la differenza, dal punto di vista cristiano, è solo minima¹⁵¹.

L'uomo passa, da essere ritenuto un individuo privo di valore proprio perché, all'interno del cosmo è solo una sua parte inferiore, a venir considerato nella sua importanza specifica. Il singolo ha un rapporto diretto con Dio, e trova rifugio in lui in ogni momento tramite la preghiera. Inoltre non vi è per un neoplatonico

¹⁵⁰ *La libertà dell'Uno, la “processione” e il “ritorno”* in G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vol. 4, Vita e pensiero, Milano, 1984. pp. 609-612.

¹⁵¹ *Il cristianesimo contro la filosofia e la gnosi* in E. Von Ivanka, *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Vita e Pensiero, Milano, 1992. pp. 99-101.

l'idea di ricongiungersi a Dio riconoscendo di aver peccato, o sperimentando il martirio. La via per elevarsi nuovamente all'Uno è la contemplazione.

Anche nel modo di concepire la possibilità umana vengono riscontrate delle divergenze: il *logos* greco era infatti all'interno delle possibilità umane, il saggio doveva assumere un comportamento virtuoso, bisognava adottare un determinato modo di vivere conforme ai propri doveri morali. La gioia di vivere, il piacere, erano possibilità tangibili e raggiungibili per un greco durante la vita: “lo stoico muore come il suo modello Socrate, con abbandonata serenità di cuore. Prigione e supplizio non possono essere alcun male, dato che non c'è alcun male esterno che non possa risolversi col giusto pensiero e la volontà purificata”¹⁵². A tutto questo il cristiano risponde con la “grazia”, concetto che è superiore alla ragione: la disposizione escatologica del Cristianesimo secondo cui il mondo è pronto per dissolversi e il giudizio universale vicino è fortemente contrastante con la filosofia.

Parleremo di Platonismo cristiano per “l'utilizzazione della filosofia platonica come forma di espressione teologica e come struttura dell'immagine del mondo in cui inserire l'annuncio delle verità rivelate”¹⁵³ e di Neoplatonismo cristiano per l'impiego “di tutta una scala di fenomeni che vanno dalla semplice utilizzazione esteriore di momenti del pensiero antico all'interno del pensiero cristiano, fino alla completa alterazione del contenuto cristiano attraverso l'applicazione degli schemi del pensiero ellenico”¹⁵⁴ ma entrambe le definizioni non dicono comunque nulla di soddisfacente perché il campo che devono abbracciare è troppo grande.

Non si deve tenere conto solo di Platone e di Plotino e della loro ripresa cristiana, ma anche di tutti gli allievi delle due scuole di pensiero che hanno apportato innovazioni tali da essere sfruttate dalla teologia cristiana e delle influenze che le scuole di età ellenistica hanno esercitato sulle due tradizioni. Ogni

152 E. Hoffman, *Platonismo e filosofia cristiana*, cit., p. 173.

153 E. Von Ivanka, *L'ambiguità del concetto di Platonismo cristiano*, in *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, cit., p. 7.

154 E. Von Ivanka, *Che cosa significa propriamente l'espressione “Neoplatonismo cristiano”*, in E. Von Ivanka, *Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, p. 295.

pensatore cristiano adatta allora gli insegnamenti classici al proprio pensiero. Possiamo parlare di Platonismo cristiano nel caso di Giustino, che conforma testi platonici alla sua concezione cristiana e di neoplatonismo cristiano quando si identificano le tre Persone della Trinità cristiana con le tre Nature di Plotino alterando così il contenuto della fede perché si gerarchizza la relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Intendendo l'ottica platonica come il tentativo di spiegare, a partire dalla fede, le esperienze morali che formano l'uomo, il peccato originale che diventa specchio del conflitto dualistico tra la natura corporea e lo spirito.

Data la vastità di significati che hanno i due termini possiamo dire che Sinesio sarà un vescovo cristiano ma di stampo platonico e neoplatonico, e nei suoi scritti sancire il passaggio tra le diverse dottrine sarà alquanto impervio: “non possiamo stabilire, sulla scorta dei suoi scritti, se questi appartenesse al tempo cristiano o a quello pagano: la maniera filosofica era rimasta la medesima”¹⁵⁵.

155 E. Hoffman, *Platonismo e filosofia cristiana*, cit., p. 369.

Capitolo Secondo

«Les écrits de Synésius ne peuvent se séparer de son histoire; sa vie explique ses œuvres, elle en est le commentaire»¹⁵⁶.

Ricostruire accuratamente la personalità di Sinesio di Cirene non è compito facile. Dobbiamo principalmente le notizie sulla sua vita alla sua corrispondenza epistolare e alle opere pseudo-ufficiali (composte per essere presentate a un pubblico, ma non sappiamo se effettivamente siano state lette, spiegate e commentate) quali il *De Regno* e il *De Providentia*; desumere poi da questa produzione una datazione precisa, si dimostra improbo.

Inoltre nell'autore si intersecano molteplici sfaccettature che non consentono di determinare con nitore dove termini il Sinesio filosofo-aristocratico e inizi il Sinesio teologo.

Si è concordi nel dire che nasce nel 370 circa d.C. a Cirene non perché vi siano registri ufficiali ad attestarlo ma perché “elle [la data di nascita] répond au maximum de vraisemblance: elle présente les étapes successives de la vie du philosophe (activités littéraires et politiques, mariage, épiscopat, etc.) à l'heure où il est normal de les attendre”¹⁵⁷.

Il pensatore fa risalire le proprie origini alla colonizzazione dorica che nel 630 a.C. fondò in Libia la città e, anche se non vi è alcuna conferma storica di questo,

156 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, Auguste Durand Libraire, Paris, 1859.

157 Synésios de Cyrène, *Tome I: Hymnes*, C. Lacombrade (a cura di), Les belles lettres, Paris, 1978.

lui stesso sembra credere a questa sua nobile discendenza. Conosciamo il nome di una delle sorelle, Stratonice; del padre o del nonno, Esichio (Garzya e Lacombrade¹⁵⁸ dissentono tra loro su questo: per il primo è il nome del padre, per il secondo del nonno), nome che verrà dato al primogenito del filosofo, e del fratello Evopzio, principale destinatario del *corpus* epistolario composto da 156 lettere. Costui risulterà essere per Sinesio la figura principale presso cui rifugiarsi nelle avversità: sarà infatti confidente di gioie e preoccupazione fino al 411, data in cui Evopzio, per sottrarsi alle imposizioni curiali¹⁵⁹, partirà in esilio.

Sinesio dice:

Quando vedo però che vuoi [Esichio] annoverare fra i senatori mio fratello, ma non cancelli dal libro nero la sua famiglia nonostante quanto sia accaduto in precedenza per una vecchia disgrazia, la cosa mi fa dire che tu non ti comporti alla maniera di Temistocle né in conformità dei principi della divina geometria. In realtà tu avresti dovuto trattare Evopzio come uno dei tuoi fratelli, se è vero che due entità uguali a un'altra debbono essere uguali tra loro.

Se hai finora trascurato il tuo dovere a causa delle tante occupazioni che ti assediano, danne la prova, o carissimo, e, appena ricevuta questa lettera, esenta la suocera di mio fratello, e pel futuro e pel passato, dall'assurda ammenda. Restituiscimi, anche, il fratello che, lo sa Dio, ha dovuto emigrare proprio per questo¹⁶⁰.

“Peccatore educato fuori dalla Chiesa, fornito d'una diversa formazione spirituale”¹⁶¹ Sinesio era stato allevato secondo la *παιδεία* tradizionale, impregnata di classicismo greco, che gli garantì la conoscenza della cultura classica e dei

158 Cfr. Sinesio di Cirene, *Opere*, A. Garzya (a cura di), UTET, Torino, 1989 e Synésios de Cyrène, *Tome I: Hymnes*, C. Lacombrade (a cura di), Les belles lettres, Paris, 1978.

159 Evopzio, contrariamente al suo volere, era stato inserito nell'ordine dei curiali, e, le tasse erano pesantissime per chi apparteneva a quell'ordine. Egli era stato quindi costretto ad allontanarsi dalla città per sottrarsi alle imposizioni.

160 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 93.

161 *Ivi*, ep. 66.

valori formali

Così, dio ha fatto della mia anima un delicato “impasto” di cera capace di riprodurre le note distintive della lingua e dei caratteri. [...] Io spesso ho imitato, in stile tragico, la tragedia, ho gareggiato in lazzi con la commedia per adattarmi alla fatica di ciascun autore. Mi avresti potuto dire contemporaneo ora di Cratino e di Cratete, ora di Difilo e Filemone¹⁶².

A essa egli deve i suoi studi di grammatica e retorica e la sua iniziazione letteraria, basata principalmente sui testi omerici e i dialoghi platonici; Aristotele gli è invece noto tramite il commentario di Alessandro di Afrodisia.

È probabilmente per questa sua curiosità intellettuale che Sinesio si sposti ad Alessandria per migliorare le proprie conoscenze: forse vi resterà per due o tre anni (non esiste una data precisa né dell'inizio né della durata del soggiorno; *terminus post quem* del ritorno in patria è il 395, come attestato dalla lettera 145). Alessandria era assieme a Costantinopoli la metropoli più ricca e importante del mondo antico, ma era anche una città turbolenta. Quando Sinesio vi giunge, subito si scontra con una complessità sociale, politica, culturale, religiosa molto eterogenea, completamente diversa da Cirene.

Tre diverse religioni dividevano la città – Cristianesimo, Giudaismo e Paganesimo – e, da quando la prima era stata riconosciuta come religione di stato, aveva cominciato a prendere sempre più piede con prepotenza nel panorama cittadino. “The numbers of monks, ignorant and fanatical, were constantly swarming into the city from the neighbouring deserts”¹⁶³, la rivolta dei pagani contro i cristiani che avevano deriso i loro dèi e la chiusura del Serapeo voluta dal vescovo Teofilo fomentavano un clima di instabilità generale. Tuttavia è difficile pensare che Sinesio avesse simpatizzato per i membri di questa moltitudine informe che destabilizzava la città: egli era un aristocratico che non simpatizzava con la massa e non indulgeva nelle sciocche frivolezze che attraevano gli studenti

162 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Dione*, 18.

163 W.S. Crawford, *Synesius the Hellene*, Rivingtons, London, 1901.

accorsi ad Alessandria e potevano distoglierlo dallo studio: “che cosa può mai esserci in comune tra il popolo e la filosofia?”¹⁶⁴ si domanderà infatti.

Ad attrarre la sua attenzione era l'Alessandria della filosofia, quella per cui si era spostato dalla Libia, ove la dottrina platonica e neoplatonica si mescolava alle credenze delle religioni orientali prendendo in prestito, forse, anche elementi della metafisica cristiana ed ebraica.

Anche se il Serapeo era stato distrutto, il *Mousaion*, luogo in cui si coltivavano e insegnavano le varie scienze e la filosofia, continuava nella sua attività. Tale istituzione era stata fondata da Tolomeo Soter (280 a.C.) per favorire l'attività culturale cittadina e aveva uno stampo simile a quello del Liceo e dell'Accademia. I ricercatori che vi lavoravano, in epoca imperiale, ricevevano sovvenzioni da parte dello stato, oltre a essere esenti dal pagamento delle tasse; la struttura era fornita di varie cattedre divise in base agli insegnamenti, arrivando così a configurarsi come una sorta di “università del mondo antico”. Sebbene si professasse una sostanziale neutralità rispetto alle religioni presenti nella città ad Aristotele era preferito lo studio di Platone perché meglio si adattava alla dottrina cristiana.

È qui che Sinesio assiste alle lezioni della curiosa figura di Ipazia, diventandone poi il suo pupillo. Più simile a una sacerdotessa che “presiedeva ai misteri della filosofia”¹⁶⁵ che a un filosofo

La “sapienza” e “filosofia” cui tante personalità femminili si riteneva allora aderissero era divenuta – specie presso gli ultimi neoplatonici, come poi presso i cristiani – soprattutto conoscenza del divino¹⁶⁶.

Non abbiamo dati rilevanti né sulla biografia né sugli insegnamenti di Ipazia. Sappiamo che scrisse un commentario al *Canone Astronomico* di Diofanto e alle

164 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 105.

165 *Ivi*, ep. 137.

166 S. Ronchey, *Filosofo e martire: Ipazia tra storia della chiesa e femminismo*, in Renato Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995. pp. 449-465.

Coniche di Apollonio, ma, – come Suda¹⁶⁷ ci tramanda – data la sua nobile natura, che la portò a superare il padre Teone (o Teotecno), non pienamente soddisfatta dagli studi matematici rivolse le proprie cure agli studi filosofici. Socrate scolastico ritiene che ella avesse “reçu la succession de l'école platonicienne issue de Plotin”¹⁶⁸, ponendola come l'ultima erede della tradizione platonica, avente come elemento intermedio la filosofia di Plotino. La filosofia platonica e neoplatonica aveva un ruolo fondamentale negli insegnamenti della filosofia. Essi venivano impartiti all'interno del suo circolo, nel *Mousaion*, principalmente a membri dell'aristocrazia cittadina. L'interesse e l'attività di ricerca di Ipazia erano volti non solo al commento dei testi antichi, ma anche a tramandare la tradizione mediante insegnamenti pubblici.

It seems then, that the Alexandrian “school” of Neoplatonism in the late fourth century combined scientific research with a degree of social concern unusual for the period. The religious doctrines were taught in a confessionally neutral atmosphere which was neither particularly hostile to Christianity nor dependent upon a sacerdotal paganism. Hypatia's school was not involved in anti-Christian propaganda – apparently it attracted Christian students, and was tolerated under the cruel patriarchate of Theophilus¹⁶⁹.

Ipazia rappresenta per Sinesio, più di chiunque altro, la personificazione della filosofia, “philosophy was a real way of life for her – a striving for perfection and a reaching out for the divine demanded a genuine love of wisdom”¹⁷⁰. Grazie a lei, da giovane aristocratico desideroso di allargare le sue conoscenze, Sinesio si converte alla filosofia.

Sinesio scrive

167 Suda, *Υπατία*, Adler number *Upsilon*, 166.

168 Socrate de Costantinople, *Histoire ecclésiastique. Livre VII*, Les éditions du cerf, Paris, 2006.

169 J. Bregman, *Sinesyus of Cyrene philosopher-bishop*, University of California press, Berkley, 1981.

170 *Ibidem*.

Stammi bene [Erculiano] e continua a filosofare e a render manifesto l'occhio che in noi è nascosto. Il viver rettamente, in quanto, io ritengo, inizio primo della saggezza, ci è stato additato come mèta dei saggi del passato. “La voce ispirata dice che non è lecito a cosa impura toccare cosa pura”; invece la massa pensa che il viver rettamente non sia in funzione della saggezza, ma valga per sé, costituendo già la umana perfezione e essendo non una via verso un traguardo, sì il traguardo al quale s'ha da tendere. Nel che si sbaglia. [...] La vita secondo ragione è il fine dell'uomo. Seguiamola e chiediamo a Dio pensieri divini, cercando per parte nostra di adunar saggezza d'ogni donde secondo i nostri mezzi¹⁷¹.

A Ipazia Sinesio resterà profondamente legato e, sebbene le risposte della maestra non ci siano giunte, la corrispondenza tra i due, che durerà fino alla morte di lui, spaziava dagli argomenti matematici (la costruzione di un idroscopio dell'epistola 15 ne è un esempio), ad altri più ordinari e banali.

Nel 395 Sinesio fa ritorno a Cirene dove inizialmente si dedica alle sue attività privilegiate quali lo studio e la caccia, per poi assumere un ruolo attivo all'interno dell'attività cittadina: risale al 395 infatti la prima di una serie di devastanti invasioni di nomadi del deserto che si spingono sino alla Cirenaica, e Sinesio si comporta da vero combattente, rinunciando alle sue attività teoriche per dare supporto pratico ai suoi cittadini nel respingere l'incursore

Per conto mio, debbo affrontarli così come posso, debbo rendermi conto di chi sono codesti audacissimi che intendono prendersi giuoco dei Romani, anche se nelle condizioni in cui si trovano ora. [...] A parte tutto, vedo che in tali frangenti coloro che più fan conto della vita generalmente soccombono e i più sprezzanti della vita si salvano. Sarò con questi ultimi. Combatterò come se dovesse toccarmi la morte, ma ben sicuro di sopravvivere. Sono di ascendenza un Lacone e ho in mente quella lettera indirizzata dai magistrati a Leonida: “Combattano come votati alla morte e non morranno”¹⁷².

171 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 137.

172 *Ivi*, ep. 113.

Una volta respinti gli invasori Sinesio, in un periodo compreso tra il 395 e il 399, decide di partire alla volta di Atene per visitare i luoghi dove erano fiorite le dottrine filosofiche che aveva appreso alla scuola alessandrina, desideroso di non doversi più inchinare dinnanzi a chi tornava da quella città, atteggiandosi “come se fossero dei semidèi in mezzo ai muli sol perché hanno visto l'Accademia e il Liceo e la Pècile nella quale Zenone professava la filosofia”¹⁷³. Inoltre “Synésios avait besoin de chercher dans l'éloignement un refuge contre les chagrins que lui donnait le triste état de son pays; d'ailleurs, d'après certains songes, on l'avait menacé de quelque malheur s'il ne se hâtait de faire ce voyage”¹⁷⁴.

Tuttavia le aspettative vengono largamente disilluse, ponendolo davanti a una città che non ha più nulla di eccelso da offrire, fatta eccezione per i nomi delle scuole filosofiche. Ora i membri delle scuole di Atene non sono più ricordati per i loro meriti, bensì per il partecipare a delle istituzioni una volta vivaci e poliedriche. Matura, sempre più, nel filosofo, la consapevolezza del grande cambiamento che era in atto a livello filosofico ad Alessandria, spostando così il baricentro da Atene all'Egitto. Ipazia veniva ad incarnare l'ideale filosofico socratico dedito alla ricerca della verità che poteva essere preso a modello da coloro i quali volevano incamminarsi sulla via della filosofia

Al giorno d'oggi l'Egitto tien desti i semi di sapienza ricevuti da Ipazia. Atene al contrario, che fu un tempo la sede dei sapienti, viene ora onorata solo dagli apicultori. Non a caso la coppia rimastavi di sofisti scolari di Plutarco [di Atene, il neoplatonico, non il Plutarco delle *Vite Parallele*] attira i giovani dell'auditorio non con la fama della sua eloquenza, ma con anfore di miele dell'Imetto¹⁷⁵.

I due scolari di Plutarco parrebbero essere Hierus e Archiade. È inoltre possibile

173 *Ivi*, ep. 56.

174 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, cit., p. 14.

175 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 136.

che Sinesio abbia assistito alle lezioni di Asclepigenia, figlia di Plutarco di Atene e considerata la “rivale di Ipazia”, che si era specializzata nella teurgia mistica caldaica, insegnata con un approccio metafisico, “mais dans son enthousiaste admiration pour la jeune fille d'Alexandrine, vouée au seul culte des muses, il ne veut pas même placer un nom à côté de celui d'Hyptie”¹⁷⁶.

Farà allora ritorno a Cirene dove, nel 399, in virtù del suo impegno civile durante le invasioni del 395 e della sua nobile condizione, verrà scelto dai cittadini della Pentapoli per una missione diplomatica a Costantinopoli, con lo scopo di chiedere degli sgravi fiscali per la regione, già duramente provata dalla guerra e dalla miseria. Durante il soggiorno presso la capitale dell'Impero d'Oriente fa conoscenza con alcune delle figure più importanti e potenti del periodo: Aureliano, il prefetto del pretorio; Cesario, fratello di Aureliano; Peonio, cui dedicherà un'opera e Anastasio. Sarà grazie a loro che otterrà udienza a Palazzo dove verrà ricevuto da Arcadio Imperatore cui offrirà l'*aurum coronarium* – un tributo in oro che le province dell'Impero erano tenute a presentare all'Imperatore – e presenterà le richieste della Pentapoli, precedute da una allocuzione rituale. Testimoni diretti di questo periodo sono il *De Regno* e il *De Providentia*, e, grazie a quest'ultimo scritto, sappiamo che verranno esaudite le rimostranze dei Cirenaici

C'era un uomo d'indole severa, educato dalla filosofia a un costume rude, estraneo ai modi cittadini, il quale aveva, come tutti, ricevuto da Osiride moltissimi benefici, esenzioni dalle prestazioni pubbliche per sé e alleggerimento per la sua patria di quelle da essa dovutagli¹⁷⁷¹⁷⁸.

176 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, cit., p. 16

177 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit. *Racconti egiziani o la provvidenza*, 1, 18.

178 Le imposte principali erano due: la *Iugatio* applicata alla proprietà terriera (il termine viene da *Iugum*, unità di misura basata sulla quantità di terra che una coppia di buoi poteva arare in una giornata).

La *Capitatio* tassa calcolata sul reddito dell'individuo.

La base di questa tassazione era fornita da un catasto aggiornato ogni cinque anni. Il tutto sottostava al principio di responsabilità per cui ogni provincia doveva versare una quota di imposte proporzionale alla loro popolazione.

A queste imposte, perno della riforma fiscale di Diocleziano, Costantino ne aggiunse altre tra cui

Il caso vuole che Sinesio sia testimone di eventi drammatici nella capitale: la caduta in disgrazia del console Eutropio nel 399 e messo a morte da Arcadio; l'ascesa del goto Gainas e il suo tentativo di usurpare il potere nel 400; la rivolta di Costantinopoli contro i Goti che portò al massacro delle forze di Gainas; la vittoria del prefetto Aureliano, di ritorno dall'esilio, e del partito antigermanico nel 401.

Non ci è pervenuta la corrispondenza risalente a questo soggiorno che è sicuramente durato più di quanto Sinesio immaginava.

Documentazione diretta di questa sua permanenza è il *De Providentia*. L'opera, sebbene resti difficile l'identificazione dei personaggi di Osiride e Tifone, i protagonisti – per alcuni sono Aureliano e il fratello Cesario, suo avversario e prefetto del pretorio sotto Gainas, per altri si tratterebbe di Aureliano e Gainas – è utile per ricostruire le vicende storiche, anche se i riferimenti filosofici e alla mitologia egiziana fanno sì che il testo sia più simile a una fiaba che a un resoconto storico

When we reflect how the making of history was proceeding by leaps and bounds during those few eventful months, we are tempted to be indignant with Synesius and to ask him whether he supposes that men ought always to walk about with their heads in the air, wool-gathering to the top of their bent, and that the earth is not deserving of consideration¹⁷⁹.

Nel 402 si imbarcò, precipitosamente, alla volta dell'Africa in seguito a un terremoto

Glielo potresti dare tu [il tappeto egiziano] con le mie scuse, della cui verità potrai ben testimoniare se per poco ti ricordi le circostanze nelle quali lasciai

¹⁷⁹ *Auris lustralis collatio* un'imposta che gravava sulla popolazione cittadina dedita all'industria e al commercio.
179 W.S. Crawford, *Synesius the Hellene*, cit., p. 29.

la città. Dio volle in quel giorno scuoter la terra più volte; tanta gente si gettava a faccia in giù pregando, il suolo sussultava. Io, pensando che il mare fosse più sicuro della terra, mi precipitai di corsa al porto senza far parola a nessuno¹⁸⁰.

Poco si sa degli anni che seguono la sua dipartita da Costantinopoli.

Farà tappa ad Alessandria nel 403, dove si sposerà, con una cerimonia officiata dal vescovo alessandrino Teofilo, uomo più preoccupato ad arricchirsi che ad attendere ai suoi doveri ecclesiastici. Ignoriamo come venne in contatto con il vescovo, ma le relazioni tra i due saranno assai intime, a giudicare dal rispetto che il filosofo nutre nei confronti dell'ecclesiasta.

Non conosciamo né il nome né la famiglia della moglie di Sinesio, ma proprio per la presenza del patriarca si suppone appartenesse a una potente famiglia cristiana.

Non sono facili da spiegare le ragioni per cui Sinesio si è unito con rito religioso a una donna cristiana: della sua adesione alla fede non abbiamo alcuna conoscenza. L'unione di un cristiano con un pagano non ha nulla di inconcepibile “mais de tels mariages mixtes on toujours été très sévèrement blâmés par l'Eglise, qui infligeait au coupable une sanction pénitentielle”¹⁸¹, e, data la natura intransigente di Teofilo, è difficile immaginare che egli abbia acconsentito a un matrimonio misto.

Gli anni successivi al matrimonio vedono la nascita dei tre figli e il ritorno in Libia dove organizza, ancora una volta, la difesa della regione dalla seconda invasione barbarica in una delle fortezze vicino a Cirene

Siamo in vita solo quanti riescimmo a raggiungere qualche fortezza, quelli catturati in pianura sono stati sgozzati come vittime sacrificali. Ora però temiamo che, prolungandosi l'assedio nel quale siamo tenuti, la maggior

180 Sinesio, *Opere*, cit., ep. 61.

181 H. I. Marrou, *La "conversion" de Synésios*, in *Revue des études grecques*, tome 65, fascicule 306-308, Juillet-Décembre 1952.

parte delle fortezze non abbia a cedere per sete. È questo il motivo per il quale non risposi alle tue [Olimpio] lamentele a proposito dei doni. Non ne ebbi tempo, essendo occupato nella progettazione di una certa macchina bellica¹⁸².

L'invasione era destinata a protrarsi per anni, investendo anche Cirene, tanto che Sinesio, in seguito all'occupazione e alla devastazione di alcune sue tenute, perse ogni prestigio e l'influenza di cui aveva goduto. Decise quindi, nel 408/409, di lasciare la città natia per trasferirsi a Tolemaide, il secondo centro della Pentapoli per importanza.

Quale influenza sull'attuale governatore potrebbe esercitare un uomo come me, sfortunato a tal punto da esser costretto a errare lontano dalla mia città, e senza speranza di ritorno dacché i nemici si sono accampati nella mia proprietà servendosene come base per attaccare Cirene?¹⁸³.

Il 410 è l'anno della svolta: il vescovo di Tolemaide muore e il popolo, chiamato a esprimere una preferenza, acclama Sinesio come successore poiché si era distinto per le sue doti intellettuali e pratico-politiche; infatti i doveri di un vescovo non erano solamente il governo della diocesi o l'evangelizzazione, ma erano più simili a quelli di un magistrato: “garder intacts les dogmes sacrés, combattre les hérésies, contenir les puissants, intervenir dans tous les actes de la vie civile et politique pour faire régner partout l'esprit de miséricorde, de justice, de force et de piété”¹⁸⁴. Inoltre la maggior parte dei vescovi di quel periodo provenivano da famiglie altolocate e avevano ricevuto un'ottima educazione.

If certain men could look upon us naked and consider our suitability for priestly office among themselves, what would one of us have that was

182 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 133.

183 *Ivi*, ep. 95.

184 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, cit., p. 38.

superior to what the other has? Birth? Education? Freedom of intercourse with the great illustrious? Theological knowledge? All of these qualities are found among us in a more or less equal measure¹⁸⁵.

Inizialmente Sinesio rifiuta, non ritenendosi all'altezza dei compiti di un vescovo, e in una lettera indirizzata a Evopzio, ma che ha come vero destinatario Teofilo¹⁸⁶, spiega il perché del suo rifiuto: non è disposto a ripudiare la moglie e i figli¹⁸⁷, né a mettere da parte le sue convinzioni filosofiche di stampo platonico a favore dei dogmi cristiani¹⁸⁸.

Tuttavia nel 411, probabilmente in seguito a un viaggio ad Alessandria, “la città di Tolemaide [...], non per mio volere – e lo sa l'occhio di Dio che tutto vede – mi elesse suo vescovo”¹⁸⁹

Né io seppi in precedenza prevalere su di voi nel rifiutare con tutte le mie forze e macchinazioni l'episcopato né siete voi [sacerdoti] ad aver la meglio su di me. Piuttosto è stato per volere divino che io rifiutassi allora e accettassi adesso. 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 io chiedevo, ma ciò ch'egli ha voluto, lo prego, dopo essersi fatto pastore della mia vita, di farsi protettore del compito assegnatomi¹⁹⁰.

Nonostante tutte le remore, Sinesio sarà un vescovo attivo e zelante nell'adempiere al suo compito di governo temporale, svolgendo il suo lavoro negli interessi della Chiesa, conciliando gli insegnamenti ricevuti con la nuova fede,

185 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher-bishop*, cit., pp. 62-63.

186 La diocesi di Tolemaide era sotto il controllo del patriarcato alessandrino, la decisione ultima in merito all'elezione del vescovo spettava a Teofilo.

187 Il Concilio di Cartagine del 390 d. C. riafferma quanto stabilito dal Concilio di Elvira del 306 d.C.: era proibito ai membri del clero avere relazioni sessuali con la propria moglie e generare figli.

188 Cfr. Sinesio, *Opere*, cit., ep. 105.

189 *Ivi*, ep. 79.

190 *Ivi*, ep. 11.

diventando un “filosofo-vescovo”.

Alle responsabilità religiose si aggiunsero quelle giuridiche quando, il *praeses*¹⁹¹ Gennadio venne sostituito da Andronico, contro il quale Sinesio ingaggiò una lotta accanita.

Andronico aveva ottenuto per vie traverse appoggi da Costantinopoli e aveva instaurato a Tolemaide un regime di terrore, tale che molti cittadini ricchi erano ridotti in povertà o erano in esilio, e la città sembrava essere stata presa d'assalto

Te lo giuro per la tua sacra e amatissima persona, costui ha avviluppato la Pentapoli in un lugubre ammanto. Ha scoperto schiacciadita, torcipiedi e altri strani strumenti di tortura e non li impiega contro chi abbia commesso reati (che ora è chiunque lo voglia è liberissimo di commetterne...), ma contro coloro che pagano tasse patrimoniali o sieno comunque in debito di danari. [...] neanche i possidenti e i ricchi riescono a sottrarsi alle frustrate, ma talvolta, mentre lo schiavo è mandato a casa a prendere il danaro, il padrone viene percosso e per poco non rimane senza qualche dito¹⁹².

E ancora nel 412

Le cose stanno al momento così. È in viaggio sul mare, alla volta di qui, un governatore che in precedenza ha avuto una politica avversa alla città e le cui divergenze dalla città sono oggetto di controversia presso il tribunale. Molte altre sono le tristi conseguenze che ne derivano: i banchetti son luogo di calunnie, si rovina un cittadino per compiacere una donna, un informatore è messo al bando; vien condannato chi non voglia accusare qualcuno di proporre provvedimenti illegali¹⁹³.

Andronico verrà scomunicato dal vescovo nello stesso anno

191 In tarda età imperiale sono i governatori provinciali posti a capo dell'amministrazione civile.

In questo caso si parla del *Praeses* della *Libia Superior*.

192 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 79.

193 *Ivi*, ep. 73.

Fate che Andronico sperimenti, dopo averla ingannata, la verità della Chiesa. Pochissimo fa, quasi ora, egli ha peccato contro Dio, ha insolentito agli uomini. Per questi motivi noi gli abbiamo chiuso le porte del tempio e abbiamo dettato alla fraternità vostra una lettera che vi mettesse al corrente della sentenza pronunciata contro di lui. [...] “Se tu rimani – gli dissi – nei limiti che ti sei posti, io pregherò subito per il perdono del tuo peccato e in séguito pregherò insieme con te. Se però ti sottrai alla promessa, la sentenza ti attende e sarà pubblicata ovunque e la punizione sarà protratta per tutto il tempo necessario a dimostrare che il tuo carattere è incorreggibile”. Così si decise. Egli assicurò che avrebbe fornito e che noi avremmo ottenuto la prova richiesta. L'ha data, l'abbiamo ricevuta. Si è prodigato nel fornirci motivazioni supplementari per la scomunica¹⁹⁴.

Nel 412 assistiamo alla morte dei tre figli di Sinesio, cui si aggiunge l'esilio del fratello Evopzio per sottrarsi alle gravi imposizioni curiali, e la morte del vescovo Teofilo di Alessandria che per lui era come un padre¹⁹⁵.

Sinesio muore, probabilmente, nel 413. Anche se non vi è alcuna certezza sulla data, è indicativo il fatto che non accenni, nelle opere, ai tumulti di Alessandria e alla morte di Ipazia – destinataria dell'ultima lettera pervenutaci –, avvenuta nel 415.

Detto questa lettera dal letto nel quale giaccio. Possa tu riceverla stando in buona salute, o madre, sorella e maestra, mia benefattrice in tutto e per tutto, essere e nome quant'altri mai onorato! La mia debilitazione corporale è la conseguenza di ragioni dello spirito. Il ricordo dei figli che non sono più mi consuma poco a poco. Sinesio avrebbe dovuto vivere solo sin quando fosse stato preservato dai mali della vita. È come se un torrente prima frenato si sia abbattuto d'un colpo su di me facendo svanire la dolcezza del vivere. Vorrei

¹⁹⁴ *Ivi*, ep. 72.

¹⁹⁵ “Penso che tu ben sai che avrebbe preso questa misura anche il nostro padre comune di santa memoria, se per lui non fosse giunta troppo presto la fine” *Ivi*, ep. 12.

o cessare di vivere o poter non più pensare alla tomba dei miei figli. Ma tu stammi bene e salutami i compagni felici, cominciando dal padre Teotecno e dal fratello Atanasio, e via via gli altri. E se c'è qualcuno venuto dopo che ti sia caro, io debbo essergli grato poiché ti è caro, e ti prego di salutare anche lui da parte mia come amico carissimo. Se tu provi qualche interesse per le mie cose, bene; in caso contrario non importano neanche a me¹⁹⁶.

Le opere che tratteremo – *All'Imperatore sulla Regalità (De Regno)*, *Racconti Egiziani*, *Lettere*, *Inni* e *Dione* – sono solo alcune di quelle che compongono il corpus sinesiano, ma ci paiono le più complete per delineare la figura a tuttotondo di Sinesio.

Immagini dell'uomo, del filosofo, del politico, dello storico che rappresentano le tensioni morali e spirituali, le contraddizioni, le aspirazioni, “in un'epoca convulsa”, nella continua ricerca della propria identità pur tra ambiguità e compromessi.

Le opere affrontate non sono esposte in ordine cronologico (solo il *De Regno* e i *Racconti Egiziani* seguono gli avvenimenti temporali), ma accompagnano l'evoluzione intellettuale, emotiva, affettiva che per tutta la vita hanno animato Sinesio alla ricerca di una propria individualità che superasse il dualismo filosofo-vescovo.

2.1 *Il De Regno e l'ideale del filosofo-re.*

Il distretto di Cirene, la Pentapoli libica, sorgeva in una posizione isolata tra Alessandria e Cartagine e da lungo tempo era in sofferenza a causa delle continue distruzioni dei raccolti a opera della locuste, dei continui terremoti, delle invasioni dei nomadi del deserto che saccheggiavano indiscriminatamente la regione e del “misgovernment and rapacity of the provincial rulers hand bought the country to

¹⁹⁶ Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 16.

the verge of ruin”¹⁹⁷. Per queste motivazioni venne deciso da parte del Senato di Cirene (o forse da parte di tutte le città della Pentapoli: *ὅταν περὶ ὧν αἱ πόλεις*¹⁹⁸) di inviare un'ambasceria a Costantinopoli per richiedere degli sgravi fiscali, più severità nel contrastare chi trasgrediva la legge o intralciava la giustizia, e il supporto di truppe per difendere militarmente la regione. È plausibile ritenere che la Pentapoli avrebbe agito meglio se fosse rimasta, sì, sotto il controllo militare dell'Egitto, ma indipendente dal punto di vista dell'amministrazione civile.

È inoltre corretto asserire che il *Praefectus Augustalis* della Cirenaica non avesse sufficiente autorità a garantire la giustizia in tutta la regione ma solo nella città di Cirene

Tu devi incolpare te stesso della massa di gente che viene da te, con tutte le sue questioni, da parte mia. Fosti infatti troppo zelante nel rendere a tutti manifesto che hai stima di me, e così mi hai esposto all'assalto di chiunque abbia problemi. [...] Anche se il mio raccomandato chieda e sia notoriamente degnissimo di ricevere un trattamento ragionevole e cortese, tu mandalo via. [...] Se però tu sei troppo timido per far ciò e se non vuoi che lo si sappia, accetta di far del bene più volte al giorno a uomini che vengono a supplicarti in nome mio e in nome di Dio¹⁹⁹.

A più riprese Sinesio aveva esortato gli uomini conosciuti ad Alessandria a dedicarsi alla meditazione, in quanto il vivere rettamente è la mèta dell'uomo; tuttavia nel 399 subentrano delle condizioni tali da trasformare, radicalmente, la vita del filosofo facendolo entrare nella vita politica

Mi avevi scritto [Erculiano] a mezzo di Ursicino riguardo al conte (voglio dire quello che ha avuto affidato il comando delle truppe della nostra città) chiedendomi un accomodamento che comportasse l'invio di lettere a lui e al

197 J. C. Nicol, *Synesius of Cyrene his life and writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1887.

198 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 29.

199 *Ivi*, ep. 29.

magistrato ordinario da parte dei tuoi amici che possono farlo. È vero che allora accettai il tuo progetto, ma ne respinsi poi come superflua l'attuazione essendomi dato anima e corpo alla filosofia. Ora miei amici civili e militari, avendo subito dei soprusi, insistono perché assuma responsabilità politica, cosa della quale sono naturalmente alieno, come essi ben sanno. Ma insistono che per accontentarli io agisca anche un po' contro voglia²⁰⁰.

Viene infatti scelto per recarsi a Costantinopoli a portare le rimostranze all'Imperatore. Non sappiamo quale ruolo politico ricoprì all'interno della città, ma è possibile che il Senato avesse deciso di affidarsi a lui per le sue ricchezze e i nobili natali che vantava; era stato inoltre educato alla scuola di Alessandria e godeva fama di valente oratore.

Quando Sinesio arrivò nella capitale imperiale la situazione politica era instabile. Aureliano e altri sostenitori dell'ortodossia cristiana erano al potere.

Molti barbari facevano parte della corte e occupavano posizioni di grandi influenza. Il goto Gainas, era riuscito a diventare comandante dell'armata, e in tale grado aveva messo molti dei suoi compatrioti in posizioni militari di comando. Il suo scopo era evidente: voleva prendere il potere per impossessarsi così dell'Imperio d'Oriente.

È in questo clima di tensione che viene composto il *De Regno*, un chiaro manifesto anti-barbarico volto a mettere in guardia l'Imperatore sull'utilizzo di mercenari Goti nell'impero; costoro infatti rappresentano, per Sinesio una barbarie che minaccia di distruggere il modo di vita classico

Che occorra allontanare codesti elementi e dai corpi e dalle città, lo potranno affermare anche dei novellini fra i medici e gli strateghi. Ma di chi altro può essere, se non di chi s'affretti alla propria rovina, il non contrapporre loro una forza adeguata? [...] Come potremmo noi sopportare che in casa nostra gli uomini sieno stranieri? E non è ancora più vergognoso che l'impero più ricco di valorosi ceda ad altri l'ambizione di guerra? Quanto a me, anche se codesti

200 *Ivi*, ep. 144.

stranieri riportasser vittorie su vittorie, io mi vergognerei d'esserne loro debitore.

“Io vedo e lo sento”,

e è cosa alla portata di ognuno che abbia senno: ogni qual volta – come si dice – l'uomo e la donna non sien legati né da rapporto di fratellanza né da altro legame di sangue, basta un piccolo pretesto perché gli uni, gli armati, pretendan di dominare sulle altre che han vita pacifica nelle città e che, semmai, resisteranno come può farlo, contro gente esercitata nell'agone di guerra, chi a guerra ripugna. Prima di giungere all'estremo verso il quale ormai ci s'avvia, occorre che noi riscattiamo i sentimenti dei Romani (*τὰ Ρωμαίων φρονήματα*), che ci riabituiamo tutti insieme a procurarci da noi le vittorie, senza più ammetter d'esserne soltanto partecipi con altri, ma scacciando dove che sia l'elemento barbarico²⁰¹.

Non vi è nulla di sorprendente nello schierarsi apertamente da parte dell'ambasciatore in merito ai barbari: aveva visto in prima persona, nel 395, quello di cui erano capaci. La sua avversione verso costoro, seppur in contrasto con il carattere mite e conciliatorio, è pienamente giustificata.

Non sappiamo se l'autore abbia letto le orazioni di Demostene, ma sembra che a esse si richiami, seppur lontanamente (l'Atene del 351 a.C. era organizzata molto diversamente dall'Impero Orientale). In primo luogo il passo sopra citato, dove è esplicito il disprezzo verso i non Romani, richiama la *Prima Filippica*, in cui l'oratore ateniese esortava i concittadini a schierarsi conto Filippo di Macedonia

In primo luogo, o Ateniesi, non dovete scoraggiarvi per la situazione attuale, nemmeno se in apparenza è assai triste. Difatti, ciò che in passato era molto negativo risulta essere molto positivo per il futuro. Di che si tratta? Del fatto che le cose vanno male perché voi, o Ateniesi, non fate niente di quanto è necessario; [...] Quando, o Ateniesi, quando farete il vostro dovere? Non appena succederà che cosa? Sì, per Zeus, non appena ve ne sarà la necessità.

201 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 19.

Ma come bisogna considerare la situazione attuale? Perché a mio parere per gli uomini liberi la vergogna del proprio stato è un mezzo fortissimo di coercizione. Forse volete, ditemelo, andando qua e là oziosamente chiedere l'uno all'altro: “Che novità si raccontano?”. Potrebbe esserci una novità più grande del fatto che un Macedone sconfigga gli Ateniesi e regoli la situazione in Grecia? “È morto Filippo” “No, per Zeus, ma è ammalato.” Che cosa cambia per voi? Se anche gli succederà qualcosa, vi fabbricherete subito un altro Filippo continuando a occuparvi così delle vostre faccende. Difatti, è divenuto potente non tanto per la sua forza quanto per la nostra negligenza²⁰².

Secondariamente, Sinesio si fa portatore della *παρρησία*, la rivendica dinnanzi al sovrano, “facendo ricorso ad un termine, tipico del linguaggio politico greco, indicante *illimitata* verità: un valore che ai Romani, anche ai tempi della libera res publica, appariva sospetto e disdicevole”²⁰³. Come Demostene nella Terza Filippica denuncia la mancanza di *παρρησία* degli oratori nei confronti del popolo tiranno, così Sinesio denuncia la stessa assenza nei discorsi al sovrano

Riflettete – scrive Demostene – secondo voi negli altri ambiti la libertà di parola (τὴν παρρησίαν) deve essere un diritto comune a tutti quanti risiedono ad Atene, al punto che ne rendete partecipi gli stranieri e gli schiavi. E si potrebbe osservare che molti servi qui ad Atene dicono ciò che vogliono con maggiore licenza di quanto facciano gli aventi diritto in qualche altra città. Eppure, avete completamente bandito questa libertà di parola dall'attività deliberativa. Quindi, il risultato è che nelle assemblee siete arroganti e venite adulati [...] mentre nella realtà dei fatti correte ormai rischi estremi²⁰⁴.

Analogamente Sinesio

202 Demostene, *Prima Filippica*, 2 e ss. in Orazioni, BUR, Milano, 1992.

203 Sinesio di Cirene, *Sulla regalità*, Sellerio editore, Palermo, 1999.

204 Demostene, *Terza Filippica*, 3-4, in Orazioni, BUR, Milano, 1992.

Degnissimo dell'ascolto d'un sovrano è, sì, io credo, un discorso libero. La lode invece, se profusa sotto qualsiasi pretesto, annienta mentre diletta e mi par simile ai veleni che si porgono, aspersi di miele, ai morituri. O non sai tu che una cucina troppo raffinata suscita anormale brama di cibo ma rovina il corpo, laddove la ginnastica e la medicina sono entrambe salutari anche se momentaneamente sgradite? Io voglio che tu sia appunto fra i sani, anche se dovrai avere qualche fastidio per ottenere la salute. L'asprezza del sale fa sì che le carni non vadano in decomposizione; un discorso veritiero frena l'indole di un giovine imperatore che l'altissimo potere potrebbe spingere a capriccioso cammino²⁰⁵.

La *παρηγορία* è allora un discorso contro-corrente che, fatto a un interlocutore di riguardo, esprime, in contrasto con il conformismo ossequiente, opinioni che altri tacciono. Il filosofo è colui che può permettersi di fare queste esternazioni perché veste gli abiti di un pedagogo, volto a educare l'anima del giovane ascoltatore.

Sappiamo che la data del componimento dovrebbe essere il 399, e sempre nello stesso anno, o forse nel successivo, risale l'udienza a Palazzo. Il *De Regno* è propriamente una allocuzione alla quale faceva seguito la lettura di un *decretum* dove erano contenute le vere e proprie richieste al sovrano.

Ma questa libertà di espressione di cui Sinesio si fa portavoce risulta, per autori quali Alan Cameron²⁰⁶, poco plausibile: costoro vedono in questo discorso un tentativo di rimediare al fallimento del vero discorso (andato perduto) pronunciato davanti all'Imperatore: “De regno displays further frustration at court inaction”²⁰⁷. Secondo Cameron Sinesio aveva abbandonato le speranze di avere successo, una volta preso coscienza della situazione amministrativa nella città. Il *De Regno*, così interpretato, dice quello che l'autore avrebbe voluto dire ad Arcadio.

Questa chiave interpretativa si rivela corretta, secondo alcuni, nelle pagine dove vengono criticati i costumi della corte e l'impiego di forze germaniche:

205 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 2.

206 Cfr. A. Cameron - J. Long, *Barbarian and politics at the court of Arcadius*, University of California Press, Oakland, 1993.

207 *Ivi*, p. 134.

pronunciare e pubblicare poi un discorso simile sarebbe stato troppo pericoloso.

Noi comunque preferiamo seguire l'idea che questo discorso sia stato effettivamente pronunciato nell'udienza del 399/400 e che sia un manifesto del partito antigermanico e nazionalista di Aureliano; le lettere attestano il legame di Sinesio con autorevoli personaggi dell'ortodossia conservatrice di Costantinopoli, ed è proprio grazie a loro che egli ottenne l'incontro. Nei *Sogni* si accenna al preambolo del *De Regno*: “mi fu al fianco [la mantica del sogno] anche quando, in occasione del discorso dinnanzi all'imperatore, parlai più coraggiosamente di qualsiasi altro Greco prima di me”²⁰⁸, se effettivamente il discorso non fosse stato pronunciato, smentire il coraggio dimostrato dal filosofo sarebbe stato troppo facile.

Seguendo questa interpretazione l'allocuzione si prefiggeva di sollecitare una svolta politica sul problema barbarico e sui problemi radicati nelle realtà provinciali quali corruzione violenze e abusi di potere perpetuate dai governatori. Era necessaria insomma una riforma amministrativa

Il sovrano arriverà a prendersi cura di tutto; delegherà il suo potere ad amministratori, giustissimi ed onestissimi, per quanto possibile: infatti potrà conoscere più facilmente questi pochi uomini che una moltitudine e con altrettanta facilità, considerato il numero esiguo, potrà constatarne errori e successi. Dunque, la scelta dei futuri governatori dovrà basarsi sul merito e non, come ora, sulla ricchezza²⁰⁹.

L'attaccamento di Sinesio alla filosofia lo portava a credere che essa dovesse avere un ruolo attivo nella vita quotidiana del cittadino. Di conseguenza nel *De Regno* cerca di applicare la visione filosofica all'analisi politica che si prefigge di fare, in un ingenuo tentativo di salvaguardare l'Impero dalla caduta. Sembra quasi voglia ricalcare la figura di Platone che, nella *Lettera VII*, racconta del suo viaggio a Siracusa nel tentativo di realizzare la sua visione politica

208 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *I Sogni*, 14.

209 Sinesio di Cirene, *Sulla regalità*, cit., 27.

O non ha [l'ambasciatore], nella reggia, possibilità di proferir motto né di procurare l'abituale diletto di piacevoli udizioni, che blandiscano il basileus²¹⁰ e i suoi consiglieri, colui che non meni gran vanto della sua patria? O non accoglierete voi la filosofia che alfine varca questa soglia, o qualcuno dubiterà ch'essa sia sembrata per lungo tempo lontana da qui e non vorrà ospitarla e dirne le lodi a chi si conviene? [...] A te mi invia, per coronarti d'oro il capo e di filosofia l'anima, Cirene. [...] Facciamo, ti prego, il primo passo in questo modo, affinché tu poi ascolti la mia parola anche nel séguito. Diciamo che cosa un sovrano debba fare, e cosa non debba, contrapponendo turpitudini e glorie. Così tu, esaminando dall'alto entrambe le parti, una volta appreso il dovere, lo amerai, in quanto sostenuto dalla filosofia, e rifuggirai il resto; ti proporrai di fare sempre il bene, mai più il male²¹¹.

E Platone nella Lettera VII

Io osservavo tutto questo, e gli uomini che si occupavano di politica, e le leggi e i costumi – e quanto più osservavo e andavo avanti negli anni, tanto più mi pareva difficile che potessi occuparmi di politica. [...] Fui costretto a riconoscere che solo la vera filosofia permette di distinguere ciò che è giusto sia nella vita pubblica che in quella privata. Capii che le generazioni umane non si sarebbero mai liberate dai mali se prima non fossero giunti al potere i filosofi veri – oppure se i governanti della città non fossero diventati, per sorte divina, dei veri filosofi. [...] Dione, memore di come i nostri incontri avessero suscitato in lui il repentino desiderio di una vita più bella e più nobile, ritenne che io dovessi andare al più presto a Siracusa per aiutarlo in questa impresa. Egli nutriva la speranza che, se fosse riuscito nel suo intento con Dionisio, avrebbe potuto stabilire in tutto il paese un genere di vita

210 Il titolo originale dell'opera è “ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ” ovvero “All'Imperatore”. Il termine *autocrates* era utilizzato in opposizione a “re” (βασιλεύς) che entrò in vigore solo nel 629, quando Eraclio vinse sui Persiani. L'equivalente romano di βασιλεύς (*rex*, come nella monarchia della Roma delle origini), viene usato solo per i sovrani barbarici, a rivendicazione della propria legittimità imperiale.

211 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 1 e ss.

realmente felice. [...] Tuttavia esitavo, considerando se era il caso di dargli ascolto e partire, oppure no; alla fine decisi pensando che proprio quella era l'occasione più adatta per cercare di tradurre in atto le mie dottrine relative alle legislazioni e al governo dello stato. Era sufficiente che io persuadessi un solo uomo perché fossi in grado di compiere tutto il bene possibile²¹².

I toni usati dai due filosofi sono molto diversi, la situazione politica con cui hanno a che fare è diametralmente opposta: da un lato abbiamo un Impero cristiano il cui Imperatore non è abbastanza incisivo e lascia il potere in mano ai barbari, dall'altro abbiamo la tirannide di Siracusa. L'insegnamento però è il medesimo: solo educando il Sovrano alla filosofia si avrà un regime giusto e ben governato.

L'idea del filosofo-re esposta in *Repubblica* 473c-d²¹³ sarà ripresa di frequente dai neoplatonici, in particolare il tema del sovrano come *μιμητῆς θεοῦ*

In tal modo mi auguro tu ti serva dei beni dei quali disponi, ché così soltanto potresti servirtene veramente. Possano famiglie e città, popoli e nazioni e continenti, godere della tua regale provvidenza e della tua assennata sollecitudine! Dio stesso, posto sé come archetipo fra le intelligibili essenze, offre in esse l'immagine della sua provvidenza e vuole che le cose di quaggiù sien disposte a imitazione di quelle soprannaturali. Amico dunque del grande re è il suo omonimo di quaggiù se non smentisca il suo nome²¹⁴.

Per spiegare il fine della sapienza, ovvero il rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità, i neoplatonici delegano al filosofo un duplice compito: la contemplazione e l'attività politica. In Sinesio questo Dio assume sembianze del

212 Platone, *Lettera VII*, cit., 326a – 328c.

213 “Ma vedendo e contemplando realtà ordinate e sempre invariate nella loro identità, che non commettono né subiscono reciprocamente ingiustizia, bensì sono tutte disposte secondo un ordine razionale, queste si imitano e a esse si cerca il più possibile di assomigliare; [...] Il filosofo, dunque, che ha rapporto con ciò che è divino e ordinato, diventa egli stesso divino e ordinato per quanto a un uomo è concesso, benché dappertutto gli vengano rivolte accuse” Platone, *La Repubblica*, BUR, Milano, 2014.

214 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 8.

Demiurgo platonico che plasma la materia in base a un modello intellegibile e perfetto, prima e del Dio cristiano della creazione che genera a sua immagine e somiglianza, poi

È la bontà di Dio, che celebrano ovunque tutti i popoli, colti o incolti; sulla quale convengono fra loro e s'accordano unanimi anche quanti divergono sui modi di concepire il divino e si trovano divisi per contrastanti opinioni sulla sua natura pura e indivisibile. Peraltro, codesta bontà indiscussa, la si ricava soltanto dalle conseguenze, non è ancora in grado di dichiarare la consistenza del dio nella sua essenza; la bontà non si fa sentire in assoluto, ma è tale relativamente a coloro dai quali è sperimentata e che ne traggono giovamento. Il senso dell'attributo di buono è appunto questo, vuol dichiarare dio causa dei beni. Le sacre preghiere dei nostri padri che nelle funzioni religiose si levano al dio di tutti sovrano non ne celebrano la potenza ma ne venerano la sollecitudine²¹⁵.

Si è tentato, erroneamente, di vedere qui una allusione alla preghiera cristiana e alla dottrina in generale, ma la terminologia sacrale che qui viene impiegata è applicabile sia al paganesimo che all'ortodossia ufficiale. Non dobbiamo dimenticare che Sinesio non si era ancora convertito nel 399, e che gli stessi toni sacrali sono rintracciabili anche in altri autori²¹⁶ pagani. Inoltre il discorso è rivolto a un Imperatore cristiano, Arcadio, figlio di Teodosio I che aveva attuato una dura legislazione anti-pagana, e quindi l'uso di termini richiamanti il cristianesimo era necessario; e, pur non sposando la nuova confessione, Sinesio aveva frequentato la scuola di Alessandria – composta in maggioranza da cristiani – quindi non era totalmente digiuno della nuova dottrina e della sua terminologia.

È la tradizione ellenica che rivive qui: forte ed esplicita è la ripresa di Platone e di Aristotele e Omero viene spesso citato. La pietà, la virtù reale che è al primo

215 *Ivi*, 9.

216 Cfr. Dione di Prusa, *Orazione I*, in G. Vagnone, *Dione di Prusa Orazioni I-II-III-IV* (“*Sulla regalità*”) *Orazione LXII* (“*Sulla Regalità e sulla tirannide*”), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2012.

posto per Sinesio, è una pietà vaga e mal definita, già presente fra i tratti caratteristici dei primi monarchi ellenistici, e non ricalca il concetto cristiano. E, se si ritrovano temi cristiani in tale discorso è anche perché la nuova dottrina aveva ripreso gran parte della tradizione greca, adattandola in proprio favore.

La filosofia, come descritta nel *De Regno*, vive essenzialmente in unione contemplativa con il divino “n'est pas dépendante d'une finalité politique, ou subordonnée à elle, tout en étant capable de conférer le bien au niveau inférieur de l'action politique”²¹⁷. Lo scopo, di un buon governatore è la felicità e il benessere dei suoi sottoposti:

Colui che s'adeguì al bene manifesto dei suoi sudditi, che voglia penar lui perché nessuna pena tocchi a loro, e affrontare i pericoli perché essi vivano in tranquillità, vegliare e coabitare con le preoccupazioni perché essi e di notte e di giorno ne sien privi: costui è un pastore per le sue greggi, un re per i suoi uomini²¹⁸.

Sull'onda di Platone,

Non ne consegue dunque – dissi – Trasimaco, che chiunque detenga qualsiasi potere, in quanto lo detiene non cerca né dispone l'utile per se stesso, ma per chi è soggetto al suo potere e al quale egli dedica il suo lavoro, e a lui volgendo lo sguardo e al suo utile e alla sua convenienza dice tutto quel che dice e fa tutto quel che fa²¹⁹.

Ma il confine tra un sovrano giusto e la tirannide è molto sottile: come accadeva in Platone così anche in Sinesio il tiranno è colui che sfrutta il potere per il proprio piacere e si ritiene in diritto di soddisfare tutte le proprie passioni, indipendentemente dal benessere o malessere della massa “essendo egli convinto

217 D. O'Meara, *Conceptions néoplatoniciennes du philosophe-roi*, in A. Neschke, *Images de Platon et lectures de ses œuvres*, Peeters, Lovanio, 1998.

218 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 6.

219 Platone, *La Repubblica*, cit., 342e.

che il vantaggio di comandare alle masse sia proprio quello di far curare da queste la soddisfazione dei propri piaceri”²²⁰. È doveroso per il regnante sottoporsi a un esame di coscienza al cui risultato si dovranno confare le sue azioni e conformarle alla norma. L'errore dei Tiranni è quello di invertire il rapporto tra l'anima, il corpo e i beni esteriori; così facendo il primato viene detenuto dall'ultimo e non dalla prima

Essi sono i primi a autodegradarsi, deliberatamente giudicando in modo opposto all'ordine naturale a proposito dei valori e massimi e minimi. La natura pose infatti il corpo al servizio dell'anima e il mondo esterno al servizio del corpo, dando all'elemento inferiore il compito secondario: costoro invece subordinano e corpo e anima al terzo elemento. Se dunque essi stessi si disonorano facendo servo ciò che in loro dovrebb'esser capo, cosa mai di grande e nobile potranno o realizzare o soltanto concepire?²²¹

La Tirannide dimora accanto alla Regalità: non basta il potere a garantire la felicità e il benessere, occorre ci sia la prudenza per esercitare il potere nel migliore dei modi. L'esistenza perfetta dell'uomo è quella in cui ci si avvale di forza e prudenza senza che l'una prevarichi sull'altra: “invincibile è colui nel quale si accoppino forza e saggezza. Se invece si disgiungano, insana la forza e fragile la prudenza, divengono entrambe facilmente domabili”²²².

Come dice anche Platone

A meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti – non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali

220 Sinesio, *Opere*, cit., *All'Imperatore sulla Regalità*, 6.

221 *Ivi*, 25.

222 *Ivi*, 7.

delle città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano²²³.

Ed è al *Politico*, più che alla *Repubblica* – dove viene delineata la figura del filosofo-re – che Sinesio si rifà nel delineare questo passaggio da monarchia a tirannide e il sottile confine che separa le due.

Anche se le altre forme di governo delineate dal filosofo ateniese non sono presenti nel *De Regno* (non siamo davanti a una trattazione della giustizia che ha il suo specchio nella teoria dell'anima), Sinesio, come Platone, arriva a dire che la monarchia è la forma migliore di governo possibile, e la tirannia la peggiore: “se invece tutte le costituzioni sono ben ordinate [...] è molto preferibile ed è un'ottima cosa vivere nella prima”²²⁴.

Ma, come per Platone, anche per il pensatore africano il re deve essere filosofo per governare secondo giustizia.

Per Sinesio, il re non dovrà essere estraneo ai rapporti con i suoi collaboratori, ma dovrà comportarsi come un pastore alla guida del suo gregge²²⁵, occupandosi in prima persona degli affari di corte e dell'esercito, adempiendo ai doveri dinnanzi ai sudditi, in modo tale che il gradimento dei sottoposti verso il re, provocherà in loro un legame affettivo.

Questi soldati con cui l'imperatore deve avere familiarità non saranno mercenari di cui non ci si può fidare, ma soldati generati e allevati in seno alle leggi della città, simili a cani, educati come guardiani dello stato e delle leggi a riconoscere i nemici e gli amici; pertanto la pace consisterà nell'avere soldati che sapranno trattare gli inermi come fratelli, ma respingeranno duramente i nemici.

Come dice anche Platone:

Bisogna d'altra parte che essi [i difensori] siano miti verso i cittadini mentre

223 Platone, *La Repubblica*, cit., 473c-d.

224 Platone, *Politico*, Bompiani, Milano, 2001. 303b.

225 “Il compito della scienza regia non è certo quello di sovrintendere le cose inanimate, ma è più nobile [...] ma non coglieremo certo il politico come allevatore di singoli, come un mandriano che cura un solo bovino, o uno stalliere che si occupa di un solo cavallo ma sarà, piuttosto, somigliante ad un allevatore di cavalli e di buoi”, *Ivi*, 261c-d.

sono duri verso i nemici: altrimenti non dovranno attendere che siano altri a distruggerli, ma saranno loro stessi a farlo per primi. [...] Che faremo dunque? – dissi io – Dove troveremo un carattere mite e insieme capace di grande collera? La natura mite è in effetti opposta a quella collerica. [...] Se però è privato di una delle due un buon difensore non nascerà mai. Ma queste esigenze sembrano impossibili da conciliare, e così ne consegue che è impossibile che vi sia un buon difensore. [...] Ma non ci siamo avveduti che esistono in effetti nature quali noi non penseremmo possibili, dotate di questi caratteri opposti. [...] Le si potrebbe vedere anche in altri animali, ma certo non meno in quello che noi paragonavamo al difensore. Di sicuro sai dei cani di buona razza che il loro carattere naturale è proprio questo, di esser miti come più non si potrebbe verso le persone note e familiari, e il contrario verso gli sconosciuti²²⁶.

Allocuzioni sulla regalità erano frequenti nel periodo imperiale, ma quella di Sinesio, come abbiamo visto, si spinge oltre una normale orazione. Si tratta di un serio appello all'Imperatore. Con il *De Regno* non siamo dinnanzi a un testo solo teorico come può essere la *Repubblica*. I consigli di Sinesio ad Arcadio sono raccomandazioni pratiche che oltrepassano l'ideologia del filosofo-re. L'Imperatore deve organizzare il proprio dominio nello stesso modo in cui Dio ha organizzato l'universo; deve liberarsi dello sfarzo proprio della corte orientale in favore della sobrietà e della salute dell'Impero. Il monarca deve essere “bright as his model, the Sun (here, of course, thought of as the epiphany of the Good in the visible cosmos)”²²⁷. Affinché sopravviva bisogna operare un cambiamento drastico all'interno del sistema, riducendo i costi della corte e attuando una riforma monetaria, e devono essere scelti abili amministratori per le province; “acting in the state as the deity does in the cosmos, he is to delegate powers for all needs without attending to every detail”²²⁸.

Possiamo dunque dividere il dialogo in due parti: una prima, dove delinea,

226 Platone, *La Repubblica*, cit., 375 b-e.

227 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher-bishop*, cit., p. 55.

228 *Ibidem*.

idealmente, il buon Imperatore, ed esorta Arcadio ad abbracciare la filosofia diventando quello che Dionisio, il tiranno di Siracusa, non era riuscito a diventare; una seconda, dove questo ideale viene comparato alla situazione di Costantinopoli e si sottolinea il degrado della corte orientale.

Lo scopo di Sinesio, in conclusione, è di collocare la filosofia sul trono, ponendosi lui stesso come un maestro che inizi Arcadio all'amore verso la vera filosofia e la *paideia*. La speranza è quella di riuscire dove Platone aveva fallito, ovvero realizzare l'ideale di un filosofo-re.

Synésius était venu pour solliciter des secours; et voici qu'admis en présence de l'Empereur, il se prépare à lui adresser des conseils au lieu de prières. Mais il ne s'embarrasse point de si peu; on doit écouter: car ce n'est pas lui, l'envoyé de l'indigente cité de Cyrène, c'est la maitresse des roi, c'est la Philosophie elle-même qui va se faire entendre²²⁹.

2.2 Racconti Egiziani o La Provvidenza

Composto durante il soggiorno a Costantinopoli, i *Racconti Egiziani* o *De Providentia* si presentano come una sorta di “seguito” del *De Regno*. I due libri, circondati da un velo allegorico, raccontano gli avvenimenti che investirono la capitale e Aureliano in particolare – caro amico di Sinesio – durante il soggiorno imperiale del filosofo.

Contrariamente a quanto affermano la Gardner e il Crawford²³⁰, il primo dei due libri che compongono l'opera non fu scritto nel 399, quando la rivolta barbarica dove ancora verificarsi, ma nel 400. Anche la stesura del secondo libro si deve collocare sempre nel periodo in cui Sinesio era a Costantinopoli, come testimonia la stessa *prothoeria* (prefazione):

229 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, cit., p. 140.

230 Cfr. A. Gardner, *Synesius of Cyrene philosopher and bishop*, Society for promoting Christian Knowledge, London, 1886, e W.S. Crawford, *Synesius the Hellene*, Rivingtons, London, 1901.

Il séguito fu composto dopo il ritorno dei migliori, i quali chiesero che la narrazione non si arrestasse, incompleta, ai loro insuccessi, ma continuasse sullo stesso argomento sino all'avverarsi delle loro fortune migliori, giacché sembrava si stesse compiendo una predizione conforme alla volontà di Dio²³¹.

I “migliori” cui si fa riferimento sono chiaramente gli amici costantinopolitani di Sinesio che avevano fatto ritorno dall'esilio.

È allora indispensabile, al fine di comprendere i *Racconti Egiziani*, conoscere gli eventi storici cui si allude:

La crisi dell'Impero Romano si trovava, alla fine del IV secolo, ad una svolta decisiva. In un convulso susseguirsi di invasioni barbariche, di rivolte, di disastri sempre più gravi, di vittorie meno gloriose e decisive di quelle delle antiche legioni, nel tramonto della antica religione e nell'espansione di nuove credenze, specialmente del Cristianesimo, si preparava a una nuova era per l'Europa e per tutto il Mediterraneo²³².

Dai contemporanei Romani questo periodo era visto come un periodo di oscura decadenza, a causa della inarrestabile infiltrazione di barbari nell'esercito e nella corte imperiale, che andava a minare le basi della società romana.

Se questa situazione di instabilità si acui tra il IV e V secolo, la causa, per autori come Sinesio e Zosimo (storico, nato tra il 507/518 – sconosciuta la data della morte), era da ricercarsi proprio nella corruzione della corte, nella vasta presenza dei barbari nell'impero e nell'inefficienza degli imperatori.

Entrambi i figli di Teodosio I erano infatti dei burattini nelle mani dei loro funzionari senza scrupoli: Arcadio, Imperatore d'Oriente, alla mercé dell'eunuco Eutropio, e Onorio di Stilicone.

231 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*.

232 S. Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene: studio critico e traduzione*, CEDAM, Padova, 1959.

Eutropio era riuscito nel suo intento di succedere al potente prefetto del pretorio Flavio Rufino, ma non era una figura abbastanza solida da riuscire ad affrontare la questione dei barbari, infiltratisi in tutti gli strati sociali dell'Impero, specie nell'esercito.

Costantinopoli era divisa in due fazioni: quella favorevole alla politica filobarbarica inaugurata da Teodosio, che riteneva opportuno l'impiego dei barbari nell'esercito, in modo da non turbare l'equilibrio di "pacifica" convivenza; l'altra, capitanata da Aureliano, apertamente antibarbarica, mal sopportava l'imbastardimento dell'Impero e trovava nel ceto borghese-intellettuale i propri sostenitori. A quest'ultimo schieramento appartenevano anche le classi meno abbienti perché si "considerava il problema più come una questione religiosa che politica"²³³ e dopo aver lottato strenuamente per mantenere l'integrità dell'ortodossia, non voleva che il culto ariano si professasse alla luce del sole nel cuore dell'Impero.

Eutropio cercò di mantenersi neutrale tra le due posizioni, ma ogni pretesto era buono per riaccendere l'animosità di entrambe le parti.

Gainas, comandante Goto dell'esercito, attendeva solo il momento per prendere il potere.

L'occasione, che il generale aspettava, arriva quando Tribigildo, capo degli Ostrogoti in Frigia, decide di dar inizio a una rivolta, probabilmente per il mancato compenso promessogli dall'Imperatore per aver contrastato gli Unni²³⁴

Lo stato cronico di debolezza militare dell'impero creava simili incresciose situazioni, in cui bisognava comprare la forza di alcuni barbari per combattere altri barbari, con il pericolo di non riuscire a mantenere gli onerosi impegni assunti, e, soprattutto, di avere in casa degli amici troppo forti, che potevano trasformarsi da difensori in aggressori²³⁵.

²³³ *Ivi*, p. 23.

²³⁴ Secondo Bregman, Gainas "he himself had instigated Tribigild in order to find a pretext to put an army into the field and thereby gain control over the Eastern Empire and the throne of Constantinople" J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher-bishop*, cit., p. 51.

²³⁵ S. Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene: studio critico e traduzione*, cit., p. 24

Arcadio, troppo inetto per valutare adeguatamente la gravità della situazione, affida l'amministrazione dell'Impero a Eutropio che sceglie, come generali per sedare la rivolta Leone e Gainas: l'uno privo di alcuna capacità tattica, ma arrivato a una posizione di potere solo per il legame di amicizia con l'eunuco; l'altro, pur non essendo il capo *in pectore* della rivolta, era comunque un barbaro e la sua devozione nei confronti dell'Imperatore era pur sempre inaffidabile. Il primo decise di stanziare le proprie truppe sull'Ellesponto, il secondo di passare con le sue truppe in Asia Minore senza assaltare i ribelli.

Tribigildo, che non era intenzionato a spostarsi verso l'Ellesponto, riuscì a conquistare un gran numero di città in Frigia e Pisidia grazie al supporto di altri barbari che accorrevano in suo appoggio. Ma proprio in Panfilia accadde l'inaspettato. A Selge le truppe di Tribigildo (400 d.C. ?) furono decimate da semplici schiavi e contadini: solo trecento uomini riuscirono a sopravvivere all'imboscata.

Le truppe germaniche comandate da Leone, su ordine di Gainas, si mossero alla volta di Tribigildo che non avrebbe avuto alcuno scampo se questo scontro non avesse dimostrato tutta la debolezza delle truppe romane: una parte dei soldati germani si alleò infatti con l'ostrogoto dando effettiva prova di come i barbari fossero più un pericolo che una risorsa per l'Impero. Tribigildo, forte dell'accresciuto numero di soldati, assalì le restanti truppe imperiali, in una zona compresa tra i fiumi Eurimedonte e Manavgat (400 d.C. ?), le sbaragliò con facilità, uccise Leone e riprese i saccheggi nella regione.

A Costantinopoli intanto le notizie che giungevano accrescevano i sostenitori del partito antibarbarico che denunciavano la debolezza del governo; Gainas diveniva l'unico capo delle truppe germaniche dell'esercito romano. Conscio della sua condizione di soldato, deciso a non voler creare un altro scontro optò per organizzare un colpo di stato, ai limiti del legale, per conquistare il potere

Egli [Gainas] deteneva la carica di *magister utriusque militiae*, ed aspirava a

quella di *magister praesentialis*, che giuridicamente era uguale alla prima, ma che in realtà gli avrebbe dato una influenza diretta e decisiva negli affari dello stato e nell'indirizzo della politica imperiale²³⁶.

Tra le due cariche si frapponneva solamente Eutropio: Gainas decise quindi di eliminarlo, e, in questa sua avversione verso l'eunuco, trovava l'appoggio anche dello schieramento antibarbarico.

I filobarbarici vedevano in Eutropio un ostacolo alla politica inaugurata da Teodosio, gli antibarbarici invece lo ritenevano troppo debole e titubante, e non approvavano il suo comportamento in una situazione così delicata.

Gainas da un lato inizia a trattare con Tribigildo, dall'altro fa credere ad Arcadio che non ci sia spazio per una resa pacifica se l'Imperatore non avesse accettato le condizioni poste degli ostrogoti, tra cui, prioritaria, la consegna di Eutropio.

Arcadio decide, anche sotto la spinta di Aureliano, che aveva in odio l'eunuco non meno di Gainas, di sottostare alle condizioni dei barbari.

Eutropio riuscì inizialmente a salvarsi grazie alla pietà di Giovanni Crisostomo – patriarca di Costantinopoli – e si rifugiò a Cipro. Richiamato successivamente a Costantinopoli, il console Aureliano lo condannò a morte.

Chi trasse vantaggio da questa vicenda non fu però Gainas, ma il partito antibarbarico, il cui capo Aureliano intanto era riuscito a fare carriera passando, nell'arco di un anno, da prefetto del pretorio a console. Egli cercava di instaurare un regime nettamente antigermanico.

Gainas, non vedendo riconosciuti i meriti suoi e dei suoi soldati nella campagna contro Tribigildo, decise di allearsi con quest'ultimo per organizzare un'azione comune e imporre con la forza il proprio volere. Dopo un primo tentativo di conquistare Sardi decisero di puntare su Costantinopoli; l'esercito degli ostrogoti si fermò a Lampsaco, quello dei goti a Calcedonia.

Gainas era padrone della situazione, e si iniziava seriamente a temere per le sorti non solo della capitale, ma di tutto l'Impero.

236 *Ivi*, p. 27.

Arcadio fu costretto a piegarsi alla volontà del generale goto

Nella primavera del 400, nella famosa chiesa di Sant'Eufemia, che sorgeva dinanzi a Calcedonia, si incontrarono Arcadio e Gainas. Entrambi giurarono di non combattersi l'un l'altro²³⁷.

Entrambi i comandanti goti chiesero inoltre che Aureliano, Saturnino e Giovanni, tre importanti figure della corte imperiale e fautori del partito antibarbarico, fossero consegnati ai barbari per essere poi decapitati. Essi però, pur essendo pronti ad accettare la loro sorte in cambio della salvezza della patria, grazie all'intervento di Giovanni Crisostomo, come era successo per Eutropio, ebbero salva la vita e furono esiliati.

Nell'arco di pochi mesi, dal luglio 399 al marzo del 400, Gainas aveva sbaragliato i suoi avversari senza trovare una forte opposizione.

Aureliano e i suoi accoliti avevano l'appoggio dell'imperatrice Eudossia, ma non erano stati in grado di trovare un solido e duraturo seguito nelle masse essendo un gruppo "elitario", giunto al potere più per fortuna che per meriti. La debolezza di Aureliano, la sua poca energia e l'assenza di senso politico furono la causa principale del grande insuccesso.

Gainas entrò vincitore a Costantinopoli, e Arcadio fu costretto a nominarlo generale capo dell'esercito. Tuttavia Gainas non riuscì a imporre il proprio controllo sulla capitale come desiderava, infatti le sue truppe furono massacrate da una sommossa popolare: in circa due giorni morirono più di seimila goti. Gainas venne dichiarato nemico dell'Impero.

A Fravitta, generale goto educato secondo la *paideia* greca, fu affidato il comando dell'esercito che, con l'aiuto degli Unni, sconfisse le truppe di Gainas e lo uccise.

Era il 23 dicembre del 400. Aureliano e i suoi compagni potevano fare ritorno in patria accolti con gloria dal Senato e dall'Imperatore.

²³⁷ *Ivi*, p. 29.

Ma la situazione non era ancora tornata alla normalità e diventava sempre più problematica una eventuale alleanza tra barbari e romani; del resto i filobarbarici guidati da Cesario (fratello di Aureliano) prefetto del pretorio, mantenevano ancora, almeno a livello formale, il controllo dell'apparato statale. Il partito antibarbarico, dopo i recenti avvenimenti, guadagnando sempre maggiori simpatie, riuscì a impadronirsi delle redini dell'Impero

Il contrasto scoppiò ancora una volta in lotta aperta e finì con la vittoria del partito di Aureliano: nel 402, a poco più di un anno dalla morte di Gainas, Cesario e Fravitta, l'uno dimesso e l'altro condannato a morte, cedevano il posto ai capi dell'antigermanesimo intransigente²³⁸.

Questo è il clima che fa da sfondo alla composizione dell'opera di Sinesio. Ritenerlo lo scritto come un vero documento storico è poco credibile: nel testo si mescolano storia, filosofia e mitologia. Esplicitare dove si concludano le une e abbiano inizio le altre è praticamente impossibile. Gli elementi leggendari del *De Providentia* sono chiaramente ripresi dai racconti su Iside e Osiride tramandati da Plutarco; è possibile che la scelta di ambientare la vicenda in Egitto sia una conseguenza dell'educazione ricevuta dall'autore proprio in Egitto dove, alla cattedra di Ipazia, aveva appreso di filosofia e dei misteri egizi. Inoltre, questo alone di mistero serviva a creare "l'ambiente" del racconto e veste per le sue convinzioni politiche. La forma mitologica permetteva a Sinesio di esplicitare le sue ansie e giudicare i suoi contemporanei senza esporsi troppo in quel clima di instabilità. Gli stessi Osiride e Tifone, personaggi principali dell'opera, sono artefatti e stereotipati; la loro stessa parentela non è rapportabile con certezza a quella di personaggi reali. Sinesio elimina ogni sfumatura nei due protagonisti, rendendoli l'incarnazione uno dell'assoluta bontà, l'altro del male assoluto.

E, anche se alcuni avvenimenti descritti, quali la rivolta di Gainas, il massacro dei Goti, la caduta e il ritorno di Aureliano, sono documentabili, ciò non è

238 *Ivi*, p. 38.

abbastanza per ritenere storica la testimonianza del *De Providentia*.

Il primo libro²³⁹, intriso di elementi mitologici e filosofici, fu composto e “letto in pubblico nel momento in cui governava il peggiore, che aveva avuto la meglio in una rivolta”²⁴⁰. Riecheggia, ampiamente, la voce dei miti egizi di Iside e Osiride. Il secondo, di uno o due anni successivo può essere diviso in due parti: l'una narra del rientro del console Aureliano e la sconfitta dei barbari, l'altra è una digressione filosofica.

In conclusione, il *De Providentia* non è un'opera “storica”. Nel primo libro l'abbondanza di elementi mitologici [...] soverchiano e soffocano il fondo storico degli avvenimenti; e neppure il secondo libro può mettersi tra le *istoriai*, anche se il racconto è più aderente alla realtà dei fatti, giacché [...] rimangono solo pochi elementi, che possono integrare quanto già sappiamo dalle fonti contemporanee²⁴¹.

Segnaliamo infine l'idea secondo cui il *De Providentia* sia una allegoria dell'Impero Romano dove Osiride rappresenti l'Impero d'Oriente e Tifone quello d'Occidente; si può leggere una interpretazione “ellenica” della divisione dell'impero

The two brothers symbolize the two halves (*partes*) of the empire, Typhos as the elder representing the West, and Osiris the East. Hereditary succession between them was made on the basis of their natural qualities, with the result that the younger brother Osiris was chosen: that is to say, the Eastern court declared itself the sole legatee of the entire Roman Empire²⁴².

Sinesio fa di Plutarco la sua fonte principale del suo racconto, ma non lo

239 Nel primo libro si racconta l'ascesa al trono di Osiride e il periodo di prosperità che il regno visse sotto il suo governo e si conclude con la congiura di Tifone e la cacciata di Osiride dal regno.

240 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza, Protheoria*.

241 S. Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene: studio critico e traduzione*, cit., p. 49.

242 A. Cameron - J.Long, *Barbarian and politics at the court of Arcadius*, cit., p. 302.

riprende fedelmente: l'autore crea una nuova storia, diversa da quella della tradizione.

Tifone diviene il primogenito, in modo da giustificare la ragione per cui sarebbe spettato a lui governare sull'Egitto; al contrario, sale al trono Osiride, il fratello minore. Tifone, invidioso, cospira con successo per spodestarlo. Osiride non viene ucciso e smembrato – come nel racconto plutarchiano – ma viene mandato in esilio. Non compare qui nel testo Iside, figura centrale in Plutarco, e Horus – figlio di Iside e Osiride –, colui che salverà il regno d'Egitto, nel racconto sinesiano è solo nominato. Il ritorno di Osiride è una invenzione del Cirenaico, per restare fedele al proprio presente.

Sebbene non possiamo considerare i *Racconti Egiziani* racconti attendibili da un punto di vista storico (Sinesio non è un Tucidide o un Tacito, né vuole esserlo), possiamo comunque trovare nelle caratteristiche dei personaggi figure di alcuni suoi contemporanei.

Osiride è l'eroe del testo sinesiano, la cui nobile anima era sgorgata dalla fonte luminosa dell'universo, sospesa nella volta del cielo e inviata sulla terra per reggere le sorti del mondo. Sin da bambino si mostrava portatore delle qualità più pure, quasi fosse il cavallo bianco del mito del *Fedro* “amante di onore con temperanza e con rispetto e amico di retta opinione”²⁴³

[Osiride], già dall'infanzia si mostrava avido di ascoltare e avido di fiabe – la fiaba è il trattato filosofico dei bambini –, e col crescere desiderava sempre ricevere un'istruzione in avanzo con i suoi anni. [...] era affamato di qualsiasi dotta conoscenza uno possedesse; [...] Poi, molto prima della giovinezza si comportava con più moderazione di un anziano bennato²⁴⁴.

Egli è identificato con Aureliano, amico e protettore dell'autore. A supporto di

243 Platone, *Fedro*, Mondadori, Milano, 1998.

244 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, I, 2.

questo riconoscimento vi sono numerose prove: Sinesio ci dice che la storia è ambientata sotto l'epoca dei figli di Tauro, e, anche se non sappiamo con certezza il nome del padre di Aureliano, costui, come testimoniato nella lettera 31, aveva un figlio di nome Tauro; Osiride aveva ricoperto cariche importanti e aveva ottenuto il *τὴν μεγάλην ἀρχὴν* che con probabilità corrisponde alla carica di prefetto del pretorio.

Penso che la tua anima divina sia stata inviata quaggiù al preciso scopo di far del bene all'umanità, e anche per mostrar gratitudine a quanti ti raccomandano persone che ti chiedono giustizia e che in ciò fare forniscono materia di agire conforme alle tue inclinazioni²⁴⁵.

La descrizione in questi termini che Sinesio fa della natura di Aureliano, vista come creatura eletta, ricorda l'anima di Osiride che è pura e immacolata, uscita dalla fonte del bene allo scopo di farlo trionfare sulla terra

Il figlio Osiride rimase, un essere per niente adatto a questa terra, il quale ben presto s'accinse a bandirne i mali, senza fare nessun uso della forza, ma sacrificando a Peitò, alle Muse e alle Cariti per indurre tutti a conformarsi spontaneamente alla legge [...] Agendo così colmava di beni interiori e esteriori tutti gli uomini, singolarmente presi o per famiglie, casati, città distretti intieri; e promuoveva l'emulazione della virtù, indirizzando a tal fine l'esercizio di ogni conoscenza e disciplina e offrendo ricompense per chi più si distinguesse nel governo degli uomini e nel rendere i sudditi simili a sé²⁴⁶.

Infine Sinesio afferma che un uomo aveva ricevuto da Osiride moltissimi benefici quali l'esenzione dalle prestazioni pubbliche e degli sgravi fiscali che la sua patria doveva all'Egitto, che era esattamente lo scopo dell'ambasciata proveniente da Cirene. È vero che fu Arcadio ad assecondare le richieste che la

245 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 35

246 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, I, 12.

Pentapoli aveva fatto, ma Sinesio fu accolto a corte grazie ad Aureliano, ed è possibile che costui abbia influenzato l'Imperatore affinché accettasse le richieste. Il quadro che l'autore dei *Racconti Egiziani* ci fornisce del console è comunque molto edulcorato e lusinghiero: l'Aureliano quale appare dalle fonti non è un ideale di uomo di governo.

Quanto a Tifone, il fratello maggiore di Osiride e sua nemesi, era l'opposto del fratello. Come il cavallo nero “amico della protervia e dell'impostura”²⁴⁷ aveva in odio ogni specie di sapere, egiziano e straniero, e considerava l'atteggiamento mesto di Osiride come segno di codardia “in quanto nessuno lo aveva visto fare a pugni con qualcuno o dare calci o correre scompostamente”²⁴⁸.

La sua figura non calza perfettamente con nessuno dei personaggi che parteciparono attivamente agli avvenimenti di Costantinopoli.

Secondo alcuni²⁴⁹ dietro la divinità egizia si cela Gainas, l'acerrimo nemico di Aureliano. L'oppressione da parte degli Sciti in Egitto simboleggia l'oppressione dei Goti e del loro capo Gainas; è difficile però immaginarsi che un barbaro sia presentato come fratello di Aureliano. Certo, stiamo parlando di un racconto in forma mitologica le cui fonti sono state modificate e riadattate da Sinesio, ma, visto il suo rispetto per Aureliano, e il suo forte antibarbarismo, è poco plausibile questa interpretazione.

Più probabile risulta l'idea che Tifone rappresenti un vero romano, Cesario, il fratello di Aureliano e, questa ipotesi, è quasi universalmente accettata. Costui era succeduto al fratello nel ruolo di prefetto del pretorio, l'unica carica che permetteva di conferire incarichi, vessare le città e imporre tributi, ciò che Tifone fa una volta preso il potere

Tifone intanto si dava da fare per estirpare totalmente dalla memoria degli uomini il regno di Osiride e allo scopo poneva in opera molti mezzi, fra i

247 Platone, *Fedro*, cit., 253d.

248 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, II, 2.

249 Cfr. H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, Auguste Durand Libraire, Paris, 1859.

quali, e non ultimo, questo: rimetteva a ruolo delle cause già dibattute e inevitabilmente vinceva colui che era stato condannato; ritrattava con le ambascerie la materia giú discussa e in esse era guardato come un nemico colui che avesse tratto profitto dalla divina parola di Osiride e che doveva esser colpito da calamità, lui, la sua città, la sua famiglia²⁵⁰.

Inoltre, l'identificazione Tifone-Cesario, è avvalorata da due leggi imperiali del 400 e 401 che indicano in Cesario il prefetto del pretorio dell'Oriente; e, contrariamente a quanto accadde per Gainas che perse la vita sul campo di battaglia prima del ritorno di Aureliano in patria, Cesario, come Tifone, fu destituito (402 d.C.) ed ebbe salva la vita

Quando tutto questo fu messo in chiaro, gli uomini all'unanimità condannano Tifone al carcere e decidono di costituire un secondo tribunale per la delibera definitiva su ciò che egli debba soffrire di persona o pagare con ammenda; gli dèi, a lor volta, lodarono i partecipanti al concilio per aver sentenziato in maniera soddisfacente e decretarono in proprio che, quand'egli fosse morto, venisse consegnato alle Furie²⁵¹.

Oltre ai due protagonisti altre figure di rilievo sono il “filosofo straniero” e il “vecchio re”.

Il primo personaggio, descritto come un uomo educato a un costume rude dalla filosofia estraneo ai modi cittadini, nutriva sentimenti positivi nei confronti di Osiride perché aveva ricevuto tanti benefici per sé e per la sua terra.

Non mi vergognerò mai della mia ascendenza rustica né mi esibirò arrotondando periodetti, proemi, preludi, ma perseguirò quello che ritengo sia meglio anche per una natura rustica, mettendo in evidenza la nuda espressione dei pensieri²⁵²

250 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, I, 19.

251 *Ivi*, II, 4

252 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Encomio della Calvizie*, 4.

Questo tema della rudezza, dell'uomo che vuole restare estraneo alla vita pubblica, sta a simboleggiare che dietro questa enigmatica figura di filosofo, si cela Sinesio stesso che aveva accettato il ruolo di ambasciatore solo per dovere verso la sua terra. Come il filosofo, anche Sinesio si sente straniero a Costantinopoli nella sua figura di messaggero di una patria abbandonata dalle autorità.

La descrizione però che Sinesio fa di se stesso, di sostenitore di Osiride pronto a tesserne le lodi anche in un momento dove è pericoloso compiere un simile gesto, è un po' idealizzata. Sinesio si descrive come sperava e credeva di essere.

Può darsi che abbia pronunciato, in un circolo di amici, qualche discorso in onore di Aureliano, protestando contro gli usurpatori, ma è poco verosimile che abbia avuto l'audacia e la possibilità di farlo proprio alla presenza di Tifone e di tutto l'entourage del tiranno. Se l'avesse fatto veramente e se Tifone fosse stato un mostro di crudeltà quale egli lo descrive, non avrebbe avuto né il tempo né la possibilità di raccontare la sua prodezza²⁵³.

Quanto al vecchio re, che cede le redini dell'impero ai figli, possiamo identificarlo con la sapienza politica degli antichi, che lascia ai giovani una preziosa eredità che essi però non sanno sfruttare. Il lungo discorso che egli tiene al figlio è l'esposizione completa di tutta la tradizione arcaica che adesso giaceva nelle mani di inetti.

Forse Sinesio non vuole nemmeno rappresentare una autorità storicamente identificabile. Il suo è un richiamo nostalgico a un'epoca in cui il sovrano aveva una così grande imponenza e saggezza da apparire avvolto da una luce divina.

Ritorna, anche in questo testo la concezione sinesiana dello Stato, di stampo platonico ripartita in tre classi – filosofi, guerrieri, artigiani –, dove, le prime due, sono depositarie della saggezza e i cardini su cui poggia l'intera società. Ai

253 Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene: studio critico e traduzione*, cit., p. 78

filosofi sono sostituiti nel sistema di Sinesio i sacerdoti che in Egitto erano i custodi di scienza e saggezza

La montagna sacra è l'Egiziana. Alla sua sommità c'è una tenda per il re, accanto a lui si collocano tutti i sacerdoti esperti nella grande sapienza; la disposizione dei posti alle cerimonie tocca a tutti gli aventi titolo di precedenza, la distribuzione relativa avvenendo a seconda della dignità di ciascuno. Costoro formano il primo cerchio attorno al re, come fosse il cuore, i soldati un secondo cerchio attorno al primo²⁵⁴.

La partecipazione attiva alla politica è riservata alla casta sacerdotale e guerriera, il popolo può solo assistere passivamente. Come per Platone, anche per Sinesio, questa terza casta ha un valore quasi nullo. Esiste poi una categoria particolare, quella dei guardiani di porci, cui non è consentito nemmeno di assistere all'elezione del sovrano: nell'ostilità verso di essi si cela l'astio di Sinesio per i barbari stranieri che si sono infiltrati nell'impero. A essi egli vorrebbe impedire qualsiasi partecipazione alla vita politica e militare.

Anche qui, come in ogni testo, la filosofia è considerata come vera cultura, e il voto di chi la detiene è considerato di maggior valore rispetto a quello degli altri. Al re, figura cui si sommano le caratteristiche della casta sacerdotale e guerriera, spetta la decisione ultima. In questo modo il filosofo libico è in grado di unire la tripartizione platonica con le forme della civiltà egizia, che affermava l'autorità monarchica, e la mentalità dominante dell'età imperiale, dove l'assolutismo rigoroso era fondato su un principio teocratico.

Se nel *De Regno* vi è uno spunto più razionale perché Arcadio non è eletto dalla Provvidenza e le sue azioni non sono ispirate dall'alto, nei *Racconti Egiziani* sembra che la concezione politica sia diventata di stampo teocratico: il re riceve il potere dagli dèi, e governa in terra come loro rappresentante. Alla morte, viene assunto tra di loro:

254 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, I, 6.

Il padre vedeva e intendeva tutto ciò punto per punto, vegliava sugli Egizi in quanto era re, sacerdote e filosofo. A quanto affermano le scritture egiziane, era anche un dio: gli Egizi infatti non stentano a credere che miriadi di dèi abbiano regnato, uno alla volta, su di essi prima che il paese fosse retto da uomini e che si fossero avvicendati i discendenti dei rei, un Piromide da un altro Piromide²⁵⁵.

Gli insegnamenti che Sinesio aveva indicato al sovrano nel *De Regno* vengono qui ripresi: dalla divisione tra re e tiranno, al dovere principale del re di rendere felici i suoi sudditi. Il sovrano deve essere una figura di esempio per i suoi subordinati. Perché l'esempio dall'alto è uno sprone a mantenere un comportamento virtuoso

Son codesti i beni dell'anima dei quali gli Egizi a tal punto abbondavano sotto il regno di Osiride che la loro terra sembrava una scuola di virtù, nella quale i giovani avevano l'occhio a una sola guida, facevano solo ciò che gli vedevan fare, dicevano solo ciò che udivan da lui²⁵⁶.

Solamente chi riesce a dominare l'anima, assoggettando le passioni e tenendo a freno la parte irrazionale, è eletto da Dio.

La virtù non è sufficiente però a imporre la propria volontà, per essere perfetta l'esistenza umana deve associare la forza all'equilibrio. Forza e saggezza sono le caratteristiche di un sovrano invincibile.

Noi [Egizi] poniamo dinnanzi al vestibolo dei templi la Sfinge, simbolo sacro dell'accoppiamento delle virtù, mostro quanto alla forza, essere umano quanto al senno. La forza infatti, se priva d'una guida razionale, follemente dilaga, ogni cosa rimescolando e sconvolgendo²⁵⁷.

255 *Ivi*, I, 5.

256 *Ivi*, I, 12.

257 *Ivi*, I 10.

Riecheggia, in un contesto teocratico, la tematica platonica presente nel *Fedro*, dove il compito dell'auriga è quello di riuscire a guidare i cavalli nella stessa direzione verso l'alto, per ritardare o evitare la caduta e quindi l'incarnazione.

L'incessante richiamo a questa perfezione ideale sia del sovrano sia del regno, dove forza e senno sono uniti, si contrappongono, per Sinesio, a quello che era l'Impero Orientale dove la politica – il senno – era inconcludente e non si occupava delle vere necessità dell'impero; e la forza era lasciata in mano ai barbari, privi di intelligenza, che potevano portare solo disgrazie e distruzione.

E Osiride, anche se uscirà vincitore dalla guerra interiore, non dovrà illudersi di essere al sicuro perché le forze maligne cercheranno di turbare il suo regno e di prendersi la rivincita, su larga scala, per la sconfitta subita

Così l'essere vivente diviene allora veramente divino nella sua individualità e interezza; è sulla terra una pianta celeste che non ha ricevuto innesto estraneo dal quale produrre frutti, ma che, eventualmente, avrebbe ridotto anche quello alla sua natura. I dèmoni, dal canto loro, dopo aver momentaneamente rinunciato alla sua cattura, si danno allora con tutte le forze al secondo assalto, decisi a reciderlo e a sradicarlo dalla terra come elemento affatto estraneo a loro. [...] Quando la virtù è oggetto di emulazione, è giocoforza che il male perisca. Perciò essi meditano la rovina e del privato cittadino e del governante, di chiunque insomma si ribelli alle leggi della materia²⁵⁸.

La contemplazione mantiene comunque il primato sull'azione. Osiride è la personificazione dell'ideale di vita contemplativa. Agli affari del mondo egli si dedica solo quando richiesto, e, quando viene esiliato, accetta il suo destino abbandonando l'attività politica per dedicarsi alla contemplazione

Per quest'uomo [Osiride] in tutto fortunato neppure l'esilio fu senza profitto: in quel periodo [l'esilio], messa da parte la politica, si iniziò ai più compiuti

258 *Ivi*, I, 10.

misteri degli dèi superni, proseguì le visioni segrete e rivolse la mente alla contemplazione “lasciando perdere” la politica²⁵⁹.

Per certi aspetti, il *De Providentia* sembra essere la realizzazione del programma politico che Sinesio aveva auspicato nel *De Regno*. Anche se Osiride corrisponde ad Aureliano, egli incarna tutte le doti che un buon governante dovrebbe avere affinché il regno prosperi, caratteristiche che spetterebbero più ad Arcadio che al prefetto del pretorio quale era Aureliano.

Se a livello politico i *Racconti Egiziani* esprimono la contrapposizioni di due schieramenti – filobarbarici e antibarbarici – a livello metafisico l'antitesi è ancora più netta.

Se la maggior parte delle anime presenta una mescolanza di bene e male²⁶⁰, in casi eccezionali appaiono creature illibate cui corrisponde la nascita di un'anima malvagia. Il contrasto tra i due fratelli, apparentemente incomprensibile essendo nati entrambi dallo stesso seme, si spiega allora da questa diversa origine delle anime: l'una, quella di Osiride, sgorga dalla fonte luminosa che produce le anime buone; l'altra, di Tifone, dalla fonte indifferenziata che “scaturisce dalla terra, essendo radicata in profondità, e zampilla dalle cavità del terreno se le riesca di forzare in qualche modo la legge divina”²⁶¹.

Come nel *Fedro*²⁶², anche in Sinesio vige una legge, detta Legge di Temi, secondo cui, ogni anima che è riuscita a conservare la sua naturale purezza dopo essere stata “negli infimi confini dell'essere”²⁶³, ritornerà alla sorgente luminosa da cui proviene; al contrario, quelle “anime che si sieno in qualche modo allontanate dall'altra parte vengano alloggiate negli abissi cui si appartano”²⁶⁴. È così possibile che due fratelli presentino natura opposta e “i figli nati prima sono perversi, e la

259 *Ivi*, II, 4.

260 *Ivi*, II, 6 “due orci si trovano sulla soglia della dimora di Zeus, l'uno dei doni buoni ch'egli dispensa, l'altro dei doni cattivi. Invero Zeus versa e mescola da entrambi per lo più in parti uguali, talvolta un po' meno, cosicché si conserve l'equilibrio naturale”.

261 *Ivi*, I, 1.

262 Cfr., *Fedro*, 248 c

263 Sinesio, Opere, Cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, I, 1.

264 *Ibidem*.

cosa diviene nella parentela strumento di purificazione, qualora il dio prepari la generazione di un essere di virtù incorrotta e genuina”²⁶⁵.

Anche nell'anima saggia però resta un residuo di passione, che offre appiglio ai dèmoni per i loro attacchi: Osiride, posto a conoscenza della duplice essenza delle anime, pregato di eliminare la natura maligna, deve affrontare una lotta su due fronti, quello interiore e quello esteriore. Certamente egli uscirà vincitore, ma la vittoria nella battaglia interiore gli sarà di aiuto per fronteggiare l'attacco dei dèmoni che attaccheranno lo Stato.

Sinesio però non fa cenno di questa lotta interna, troppo preoccupato a mostrare la perfezione del suo eroe e lo sviluppo lineare della sua vita. Di contro nemmeno in Tifone è presente questa lotta, ma egli risulta altrettanto stereotipato come il fratello. Entrambi i personaggi più che creature reali sono personificazioni della ragione contemplativa e dell'anima concupiscibile.

Gli uomini comuni si trovano in mezzo tra queste due incarnazioni idealistiche perché portano in sé sia il bene sia il male. Nei più ha però il sopravvento la parte volitiva, la ragione è vittoriosa solo in pochi individui cui spetta comandare.

Il dualismo sinesiano si presenta sotto molteplici aspetti tali da risultare irriducibili: dall'antinomia propria a ciascun uomo tra il bene e il male, a quello tra gli individui che vengono distinti a secondo della sorgente da cui proviene la loro anima. Sinesio sembra spesso indulgere in un dualismo universale che ha ai suoi poli l'opposizione tra la luce e le tenebre. La dicotomia nell'uomo oltrepassa la semplice opposizione tra tendenze diverse per divenire una opposizione universale. L'uomo è il terreno di scontro di potenze celesti e terrestri

Di questo intrecciarsi e sovrapporsi di tendenze filosofiche diverse si può trovare traccia anche nel *De Providentia*. Sembra talvolta che Sinesio oscilli tra una concezione emanatistica di intonazione plotiniana ed una concezione dualistica di sapore orientale. Dato il linguaggio “mitico” dei *Racconti Egiziani* e la necessità di “tradurlo” spesso in termini filosofici è difficile

²⁶⁵ *Ivi*, II, 7.

distinguere gli elementi delle varie scuole²⁶⁶.

É difficile capire come sia possibile che bene e male siano presenti nell'anima umana. Se alcune anime provengono da una fonte luminosa, e altre da una oscura, le loro differenze dovrebbero essere inconciliabili, ed esse dovrebbero essere o solo luce o solo tenebre,

Ma in Sinesio la differenza tra i due tipi di uomini ha un significato più vasto che non una semplice opposizione di valori morali. Essa, con il suo addentellato alla dottrina delle due fonti, sembra staccarsi dalla concezione neoplatonica, per la quale ogni cosa procede dall'Uno, attraverso un processo di emanazione. Nessuno dei filosofi alessandrini avrebbe affermato che ci sono delle anime che non derivano dall'Essere Supremo. Il contrasto Dio-Materia nel sistema neoplatonico, quantunque variamente interpretato, non fu mai spinto fino ad ammettere che le anime potessero derivare dalla materia, compromettendo così l'unità di tutto l'universo²⁶⁷.

Sinesio sembra propendere per una concezione emanatistica dove l'Assoluto è la causa di ogni esistenza, e ogni essere è un prodotto della sovrabbondanza dell'Essere Supremo: l'anima umana è lo stadio finale del processo di emanazione. Quanto a come l'anima riceva un corpo, Sinesio non ne fa parola, è quindi plausibile pensare che essa se lo formi dalla materia. Non vi è un dualismo in cui la materia è definita come male. Che la creazione di un corpo non sia spiegata, lascia supporre che l'unione di materia e spirito sia un dato originario.

Esiste comunque un'ottica ottimista nella filosofia di Sinesio, dove sia il dualismo umano sia quello universale, riescono a comporsi in armonia e ogni elemento coopera con l'altro in attesa che giunga il regno del bene.

Ci si aspetterebbe una concezione coerente della nozione di Provvidenza alla luce del sottotitolo *De Providentia*, ma Sinesio oscilla tra soluzioni diverse e

266 S. Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene: studio critico e traduzione*, cit., p. 123.

267 *Ivi*, p. 125.

opposte a proposito dell'azione divina e umana, a seconda della situazione storica.

Se in Platone, con il mito di Er, ci troviamo dinnanzi una sorta di quasi-determinismo poiché l'anima, una volta scelta la vita che le pare più consona, deve passare attraverso tutte le circostanze che la sorte le riserva (questo determinismo è comunque mitigato dall'ammissione che la scelta della vita è fatta liberamente dall'anima), anche in Sinesio è presente un determinismo che precede la nascita: l'essere nati da una fonte o dall'altra, il grado di mescolanza di bene e male determina il genere di vita degli individui come accade in Tifone e Osiride.

Gli dèi hanno cura del mondo e non lo abbandonano a se stesso, ma intervengono in maniera intermittente, a intervalli sporadici solo quando devono ristabilire l'armonia. Il loro compito principale è la contemplazione della bellezza eterna; essi vivono in un mondo a parte, non governano il mondo ma lo scuotono per dargli nuovo moto e ordine

Non chiedere agli dèi di sedere accanto a te, poiché loro compito principale è la contemplazione delle prime parti dell'universo, dimorando essi nel cielo alla più grande distanza da noi; né credere che la discesa quaggiù non provochi loro disagio o sia eterna. A intervalli determinati si portano qui per imprimere allo Stato, alla maniera degl'ingegneri, l'impulso d'un moto favorevole, il che accade quando creano armonia in un regno introducendovi anime affini alla loro²⁶⁸.

La scelta della vita che la singola anima compie non avviene, come per Platone in un'altra vita e in un altro mondo, ma l'uomo è effettivamente libero nel presente, le scelte vengono effettuate nel corso della vita stessa. Il problema della libertà è un problema quotidiano, un problema che riguarda una libera volontà che si rinnova continuamente. La Provvidenza non è come la madre di un bambino appena nato che deve essere al suo servizio perché non ancora autosufficiente, ma è come la madre che ha già cresciuto suo figlio e gli chiede di applicare quanto ha

268 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, I, 10.

imparato. Dei mali che l'uomo si procura non sono responsabili gli dèi perché non si prendono cura di lui, ma è l'uomo stesso a causarli “la Provvidenza richiede che anch'essi [gli uomini] diano il loro contributo”²⁶⁹. È essa che permette all'uomo di essere felice solo se non rimane inerte, ma adopera i doni che da lei provengono

La Provvidenza è invece come la madre che ha già cresciuto e munito il suo bambino e può chiedergli di far uso delle armi ricevute e stornare i mali. Medita sempre su queste cose e considera la loro conoscenza della più grande importanza per gli uomini; così essi crederanno nella Provvidenza e si prenderanno cura di sé e saranno insieme pii e vigilanti, senza pensare che sieno fra loro in contrasto l'intervento di Dio e la pratica della virtù²⁷⁰.

Se l'intuizione di Sinesio fosse stata accuratamente sviluppata, egli avrebbe dato origine a una dottrina della libertà talmente innovativa da porlo tra i grandi filosofi grazie a questa prospettiva del rapporto uomo-azione divina.

Tuttavia egli era ancora troppo ancorato al sostrato mitologico e mistico del suo tempo, e l'azione degli uomini, per quanto sia libera, serve solo a ritardare l'inevitabile intervento degli dei che, quando l'ordine viene turbato, scendono a riportarlo facendo ricominciare un nuovo ciclo di avvenimenti.

I pochi uomini destinati a governare, nei quali prevale la razionalità, possono solamente cercare di mantenere intatto l'equilibrio precario del mondo finché possibile. Non si parla mai dell'umanità intera, ma solo di quelli eccezionalmente dotati.

La libertà di Sinesio è fittizia e illusoria. si nasce buoni o cattivi secondo la fonte da cui si proviene. Anche se si possono prendere delle decisioni sfruttando i doni della Provvidenza, esse sono già segnate sin dal loro inizio. Le scelte di Osiride sono buone perché egli è fuoriuscito dalla sorgente luminosa, così Tifone, che proviene dalla fonte oscura, è un mostro di malvagità.

Il secondo libro segna una regressione a proposito della concezione di

269 *Ivi*, I, 11.

270 *Ibidem*.

Provvidenza e libertà formulata nel primo.

Il rientro di Osiride in patria è inaspettato, e il massacro dei barbari è visto come frutto della azione divina, tanto era inatteso. Possiamo interpretare questo intervento divino conciliandolo con la visione del primo libro dove gli dèi intervengono solo in casi rari per riportare l'ordine, ma comunque qui l'uomo pare come un fantoccio nelle mani degli dèi.

A tal punto invincibile è la sapienza divina, né forte è l'arma o sagace la mente cui manchi l'assistenza di Dio, e così ci sono stati uomini che sono scesi in campo contro se stessi e a me sembra che sia stato assai opportunamente detto che “l'uomo è un giocattolo nelle mani del dio”, di colui che continuamente scherza e giuoca a dadi con le cose umane²⁷¹.

Le circostanze politiche tra il libro primo e il secondo erano cambiate. Se alla fine del primo era insperabile il trionfo del bene cioè il successo del partito antibarbarico; nel secondo Sinesio sembra disposto a sacrificare quanto aveva affermato per mantenere un certo realismo storico. Nel raccontare gli eventi l'autore era stato obbligato a scegliere tra tutti i miti, quello in cui la salvezza dell'Impero sarebbe giunta con la generazione successiva: il ritorno di Aureliano e il massacro dei barbari parve così impreveduto da essere attribuito solamente all'azione divina e per questo avvenne il ritorno di Osiride; il sovrano non ha alcun merito, egli non riconquista il potere grazie alla sua iniziativa, ma è uno strumento delle mani di Dio.

L'opera, che ha lo scopo di consacrare il trionfo di Aureliano, non fa altro che sottolineare l'inettitudine di chi si trova a governare l'Impero e si è fatto dominare dagli eventi senza esercitare alcuna influenza su di essi.

Si evince dai *Racconti Egiziani* un grande legame verso le istituzioni imperiali e il mondo tardo-antico.

La corte orientale era ormai ritenuta l'erede della tradizione romana e Sinesio si

271 *Ivi*, II, 2.

considera romano. Egli conserva sempre la speranza che il bene trionfi sopra il male e che il disegno platonico possa trovare concreta realizzazione in un sovrano illuminato.

L'utilità del *De Providentia* non risiede nel suo discorso filosofico, bensì nella possibilità di ricostruire, seppur lacunosamente, gli avvenimenti che investirono l'Impero Orientale tra il 399 e il 402 d.C.

Il filosofo è animato da un forte patriottismo che si esprime nell'esternazione delle preoccupazioni che non sono proprie solo della Cirenaica, ma di tutto l'Impero Orientale. È vero che Sinesio non conosce in modo approfondito la storia di Roma, o sbaglia di proposito per enfatizzare aspetti utili al suo discorso, ma l'Urbe era ormai una realtà lontana – aveva cessato già sotto Domiziano di essere capitale –, ormai in preda ai barbari e la sua gloria un ricordo remoto.

Non vi è un patriottismo ellenico, ma un patriottismo tardo-imperiale che ha la sua espressione più forte nell'intransigente antibarbarismo.

Capitolo Terzo

3.1 Lettere

Composte tra il 395 e il 413 d. C., le centocinquantasei lettere che compongono il *corpus* epistolare sono sicuramente l'opera più interessante, quella che riscosse maggior successo nell'antichità (dal IV al XIV secolo d.C.) cui fa eco il giudizio dei moderni. In questo suo carteggio Sinesio svela la propria fermezza e le proprie fragilità. Accanto ai problemi della vita quotidiana di un uomo a cavallo tra IV e V secolo, troviamo l'uomo d'azione che descrive le invasioni della sua terra, il filosofo, l'umorista e il poeta. Di tutti gli scritti che possediamo, il *corpus* epistolare è sicuramente il più vario ed esaustivo. Le lettere presentano uno stile accurato e piacevole dove le frequenti citazioni o rinvii a scrittori classici si alternano al pensiero dell'autore. La realtà dei fatti viene affiancata da artifici retorici che contribuiscono a rendere unica nel suo genere l'opera di Sinesio.

L'alternanza tra *theoria* e *praxis*, tra retorica e realtà, è sfruttata in maniera differente in rapporto al destinatario: si passa dal celare ogni allusione a fatti reali, a corrispondere su esperienze ed avvenimenti partecipati

Ricordo di avere incontrato nel passato e di recente uomini i quali, per aver ascoltato “inconsideratamente” qualche frasetta altisonante, rifiutavano di riconoscersi per gli sprovveduti che erano e pieni di boria insozzavano divini dogmi pretendendo d'insegnare ciò che non erano riusciti a apprendere.

Costoro legavano a sé tre o quattro adepti perché li adulassero. [...] Quando mi imbatto in impostori e peccatori di tal fatta, che né hanno né desiderano una cultura filosofica, provo ripugnanza per la loro genia. [...] In nome del dio dell'amicizia che ti protegge non mostrare a nessuno questa lettera; altrimenti le allusioni a cattivi soggetti in essa contenute amareggeranno quanti riconoscano in sé o nei propri amici tratti consimili²⁷².

Chiaramente questo testo appartiene alla prima delle due categorie sopraccitate, in quanto non è possibile capire a quale genere di uomini Sinesio si stia riferendo; è possibile sia un attacco contro i filosofi cinici, che predicavano la loro filosofia davanti chiunque, ma solo Erculiano [il destinatario] può saperlo con precisione.

Diversamente la lettera 89

Sin qui siamo vissuti bene. Poi, è stato come un abbattersi su di me d'una valanga di avversità, le vicende pubbliche e le private mi affliggono. Vivo, e non come un cittadino qualsiasi, in una terra in preda alla guerra; [...] più volte al mese debbo balzare sui bastioni, come se fossi stato assunto per combattere, non per pregare. Dei tre figli che avevo uno solo mi resta²⁷³!

L'autore qui tralascia la norma che impone di evitare ogni dettaglio reale. Ma siamo in un contesto diverso, più intimo e drammatico. Alla fine del 411, Sinesio si rivolge al fratello Evopzio, da sempre suo intimo confidente, e come dice Garzya, si tratta di “une tranche de vie qui passe sous nos yeux avec toute sa tension dramatique”²⁷⁴.

In altre lettere invece a descrizioni realistiche si uniscono elementi retorici e descrizioni mitologiche

272 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 143.

273 *Ivi*, ep. 89.

274 A. Garzya, *Rhétorique et réalité dans la correspondance de Synésios de Cyrene*, in R. Delmaire, J. Desmoulin, P.L. Gatier, *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, 2003.

Il vizio è già in sé stesso una punizione sufficiente per il vizioso, epperò non ho intenzione di punirlo in altro modo. Ma essendosi dimostrato indegno [Sinesio parla di uno schiavo che ha acquistato di recente] con padroni che sono filosofi e che per causa sua sono costretti a vergognarsi nella propria casa, deve ritornarsene nella casa che gli ha dato i natali. [...] Vedi dunque di affidarlo a un capitano di nave che faccia rotta sulla sua patria, la quale sarà più giusto che lo tolieri. Ma durante la navigazione sia legato sopra coperta e non lo si faccia scender nella stiva, altrimenti non ci si dovrà meravigliare se lascerà semivuote molte delle anfore vinarie. [...] In più potrebbe convincere i marinai a fare lo stesso: a parte il resto, il male è molto persuasivo quando fa da guida ai piaceri. Di quanti corrono il mare per mercede chi è sì austero da non lasciarsi andare in presenza di codesto teppista che danza il cordace mentre passa in giro le coppe? Ma egli sa trascendere anche ad altre volgarità contro le quali il capitano dovrà premunirsi. Invero Odisseo, per non lasciarsi sopraffare dal piacere, passò ben legato davanti al lido delle Sirene; anche costui dovrà essere legato, perché con i suoi lenocini non abbia a corrompere la ciurma eventualmente savia²⁷⁵.

Se da un lato il prendere la parola degli antichi serve a Sinesio per ottenere un effetto retorico, dall'altro le digressioni mitologiche servono ad attribuire alla lettera un registro più nobile e ricercato, che si accorda alla volontà di conferirle una forma sofisticata, indipendentemente dal suo contenuto

Essi [quelli che indossano il mantello bianco e/o nero²⁷⁶] pretendono che il filosofo debba odiare la letteratura e occuparsi solo delle cose divine. A loro sarebbe lecito farsi contemplatori dell'intelligibile, a me no, poiché dedico una parte del mio ozio a render più fine la mia lingua e il mio pensiero più gradevole²⁷⁷.

275 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 45.

276 Cfr. p. 140.

277 *Ivi*, ep. 154.

Si può concludere, come giustamente sostiene la Gardner, che Sinesio: “cultivated the elegant art of saying uninteresting things in an interesting way”²⁷⁸.

Anche se è probabile che molte delle epistole siano state scritte per essere lette in pubblico (quelle indirizzate a Pilemene per esempio), a prescindere da cosa si possa pensare del Sinesio filosofo, vescovo o uomo di scienza, è impossibile non rimanere affascinati dall'uomo che si rivela nella lettere.

Per Sinesio, forte dell'idea che la condizione primaria dell'amicizia sia la vita in comune, le lettere colmano il vuoto dell'assenza. Il tema della consolazione per la lontananza, dell'opposizione presenza-assenza è particolarmente frequente

Quanto a me, dopo aver goduto della tua presenza fisica, ho l'impressione di vederti anche ora che sei lontano, grazie alla memoria che mi rappresenta l'immagine prodotta dall'affetto e all'eco mirabilmente dolce delle tue sacre parole che mi risona all'orecchio²⁷⁹.

Alcune sono lettere ufficiali, risalenti al periodo episcopale e indirizzate ad altri vescovi; altre di raccomandazione prive di virtuosismi letterari; altre ancora, la maggior parte, di tipo privato, di cui alcune erano destinate al pubblico (la lettera 105 indirizzata a Evopzio aveva come vero destinatario Teofilo). Poche davvero quelle intime, circa una decina, formate da semplici frasi, perché lo sviluppo dell'oggetto veniva poi riferito oralmente dal messaggero.

Questa diversità di temi riflette il carattere poliedrico dello scrittore che non si esprime per schemi letterari prestabiliti ma si rinnova continuamente, adattando il registro stilistico all'interlocutore; “la même observation vaut pour la conclusion ou la chute des lettres, qui ne présent en général pas de similitudes”²⁸⁰.

Preso nel suo intero, lontano da essere voluminoso, il *corpus* ci è stato tramandato in forma disordinata senza indicazioni temporali, fatta eccezione per le lettere di Erculiano (da 137 a 146)

278 A. Gardner, *Synesius of Cyrene: philosopher and bishop*, cit., p. 60.

279 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 137.

280 Synésios de Cyrène, *Tome II: Correspondance lettres, I-LXIII*, Les belles lettres, Paris, 2000.

Mais elles constituent une exception, car les autres lettres ne sont pas groupées par liasses. Elles ne le sont d'ailleurs pas davantage en fonction d'un simple critère matériel (brièveté ou longueur, similitude de destination) ni par thèmes²⁸¹.

A ciò si aggiunge uno squilibrio di carattere interno. Malgrado venga messo in luce la tendenza profonda di Sinesio di dare grande risalto all'amicizia e alla fedeltà delle relazioni, più della metà delle lettere infatti è destinata a Evopzio (41), Pilemente (16), Erculiano (10), Olimpio e Teofilo (10), non è possibile raggrupparle per ampiezza perché si passa da biglietti di due righe a scritti più copiosi che comprendono una decina di pagine, ad altre che rispettano il μέτρον ἐπιστολικόν (la giusta misura della lettera).

Più uniformità troviamo se si applicano altri criteri: in funzione delle categorie sociali dei destinatari (funzionari civili, militari, religiosi) o della destinazione (90 verso la Pentapoli e provincia, 40 a Costantinopoli e 40 ad Alessandria).

Interessante poi è la suddivisione che Druon²⁸² fa delle medesime: scritte prima e dopo l'episcopato, e quindi sono diverse per gli argomenti trattati e per lo stile.

Da una così variegata strutturazione delle lettere si suppone che non sia stato Sinesio stesso l'editore dei propri scritti, ma è impossibile indicare chi li abbia editati e deciso di includere solo le 156 lettere che ci sono pervenute.

È probabile che siano stati, tra il 450 e il 550, dei famigliari che forse non sono stati in grado di ricomporre accuratamente la corrispondenza o non abbastanza accorti nella selezione.

Grazie allo studio sulle lettere compiuto da Roques²⁸³ si sono comunque potuti datare, con uno scarto di due o tre anni, sia gli avvenimenti più importanti nella vita di Sinesio sia la composizione della sua produzione letteraria. La corrispondenza infatti non è unicamente legata alla biografia, ma anche alla sua

281 *Ivi*, p. XI.

282 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, cit., p. 74 e ss.

283 D. Roques, *Etudes sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*, Latomus, Bruxelles, 1989.

bibliografia. È così che 127 lettere occupano gli anni tra il 398-399, 405-407, 411-413; il *De Regno* risale al 400, i *Racconti Egiziani* a un periodo compreso tra il 400 e il 402, così pure il *Discorso a Peonio*. Il *Dione* e *I Sogni*, cui Sinesio accenna in una lettera indirizzata a Ipazia (154), risalgono al 404; *L'Encomio della Calvizie* al 405 e infine le due *Catastasi* al 411 perché connesse alla situazione militare nel settimo anno di guerra della regione.

Conferire un ordine cronologico permette di chiarire il significato dell'opera nel suo complesso alla luce degli avvenimenti storici cui è legata, e di rendere giustizia a tutti gli aspetti che compaiono nella trattazione.

L'epistolario è un documento di primaria importanza per la conoscenza storica della Pentapoli e del modo in cui lì si viveva in rapporto anche alle condizioni socio-economiche della comunità. Anche se vi sono ragguagli sulle relazioni che la regione manteneva con i territori limitrofi, l'attenzione resta sempre focalizzata su Cirene, Tolemaide e Costantinopoli.

È soprattutto del suo paese d'origine che Sinesio ha una vasta conoscenza, sia dal punto di vista geografico, perché lo ha visitato per ogni dove, sia dal punto di vista socio-economico in quanto curiale e membro dell'assemblea provinciale, ambasciatore, poi capo delle milizie durante le invasioni e infine vescovo. Siamo dinnanzi a un osservatore insostituibile, la cui testimonianza sulla Libia è la più importante del mondo antico.

Più che il mare, menzionato per i suoi pericoli soprattutto nell'epistola 5 in cui racconta la sua navigazione dal porto di Azario ad Alessandria, è delle campagne che il Cirenaico si interessa: dalla coltivazione del silfio – gloria di Cirene che figurava nelle monete – alle descrizioni bucoliche della campagna contrapposta alla desolazione di Ficunte dove risiedeva Evopzio

Qui, invece, puoi ripararti sotto l'ombra d'un albero, e se un albero non ti piace puoi cambiarne con un altro, e puoi passare anche da boschetto a boschetto. Puoi anche trovare accanto un rivoletto d'acqua e volerlo guardare. E com'è dolce lo zefiro che scuote leggermente i rami! Vi sono

anche uccelli cinguettanti, fiori di vari colori, cespugli di prato, qui opere agricole lì vegetazione spontanea, tutto una fragranza, aromi d'una terra sana²⁸⁴.

Dietro questa narrazione modellata sulla base di quella del *Fedro*²⁸⁵, la descrizione della terra – quando non dilaniata dalle invasioni e dalla carestia – risulta estremamente precisa.

La lettera 148 ci fornisce informazioni sull'economia essenzialmente agricola del Sud della Cirenaica e indicazioni di natura agroalimentare.

L'image qu'il nous donne de la région au début du 5e s. est celle d'une province pleine d'agréments et surtout prospère, qui tranche à l'évidence avec les visions souvent catastrophistes des érudits modernes: là est assurément l'intérêt essentiel du recueil épistolaire synésien en matière économique²⁸⁶.

Le *Lettere*, come le due *Catastasi*²⁸⁷, raccontano anche delle incursioni dei nomadi del deserto nel territorio libico nel 395 (epistole 134 e 95), nel 405-407 (epistola 37) e nel 411. Sono utili a conoscere l'assetto dell'armata imperiale e l'ordinamento politico della Pentapoli

Ma finora si poteva parlare di Pentapoli; “ieri e l'altr'ieri” i Romani hanno perduto questa gente dopo averla tralasciata nell'enumerazione delle loro prefetture: ora la Pentapoli va veramente in rovina, è giunta allo stremo dopo ben sette anni di angustie, ma non ha trascinato e raccolto l'ultimo respiro come un animale duro a morire. [...] Gli Ausuriani hanno indossato le

284 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 114.

285 “Per Era! Bel luogo per fermarci! Questo platano è molto frondoso e alto; l'agnocasto è alto e la sua ombra bellissima; e, nel pieno della fioritura com'è, rende il luogo profumatissimo. E poi sotto il platano scorre una fonte graziosissima, con acqua molto fresca, come si può sentire con il piede” Platone, *Fedro*, cit., 230b.

286 Synésios de Cyrène, *Tome II: Correspondance*, cit., p. XXXIII.

287 Nell'oratoria classica la catastasi indica la “*narratio*”, la parte iniziale del discorso che espone i fatti. In Sinesio sono due allocuzioni di carattere civile tramandate sotto questo nome. La prima, composta nel 410, auspica un rinnovo della carica per il *dux* Anisio; la seconda, del 411, racconta la rovina della Pentapoli nuovamente sotto assedio dei barbari.

corazze dei cavalieri traci [...] si sono serviti degli scudi dei Marcomanni contro questi stessi. Le truppe romane ad armatura pesante si sono trasformate in fanteria leggera e hanno trovato salvezza per la compassione dei nemici²⁸⁸.

Dell'ambiente curiale al contrario non sappiamo molto, perché il suo episcopato fu di breve durata (uno o due anni al massimo). Possiamo ricostruire l'elezione del vescovo (ep. 66, 67 e 105) e i ruoli politici e spirituali che doveva ricoprire. In alcune viene posta l'attenzione sui doveri verso le altre diocesi, in altre si sottolinea il carattere rurale della sede libica, sottomessa all'autorità del vescovo di Alessandria Teofilo.

Sembra che l'autore non abbia alcuna conoscenza del mondo latino: “L'altro ieri, in prossimità della nomina al consolato di Aristeneto e del collega del quale ignoro il nome...”²⁸⁹ (il console cui si riferisce è l'Imperatore Onorio, fratello di Arcadio); né della lingua latina

C'est que, dans le débat qui, au 4e s., oppose les tenants de la vieille tradition poliade et de l'hellénisme aux défenseurs du centralisme impérial, Synésios a depuis longtemps choisi le camp des premiers²⁹⁰.

Ma, tra tutti gli aspetti, il più interessante è il carattere morale e filosofico delle *Lettere*.

Possiamo dividere il fondamento morale in due categorie: quella personale e quella pubblica

Dal punto di vista personale l'ideale di Sinesio è quello di “mantenersi puro fra i puri”²⁹¹ avendo in odio ogni tipo di vizio dimostrando dedizione alla virtù. L'odio verso i malvagi è l'odio per l'ingiustizia.

288 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Allocuzione tenuta in occasione del più grave attacco dei barbari, essendo preside Gennadio e governatore Innocenzo*.

289 *Ivi*, ep. 133.

290 Synésios de Cyrène, *Tome II: Correspondance*, cit., p. XXX.

291 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 72.

Agli occhi del filosofo neoplatonico quello che può accomunare l'uomo a Dio è fare del bene, per questo suggerisce ad Arcadio le riforme statali da applicare e ad Aureliano di “mostrar gratitudine a quanti ti raccomandano persone che ti chiedono giustizia e che in ciò fare forniscono materia di agire conforme alle tue inclinazioni”²⁹² poiché la sua anima è stata inviata sulla terra con lo scopo di “fare del bene all'umanità”²⁹³. Egli stesso cerca di avere, nella vita quotidiana, un comportamento virtuoso e di beneficiare gli altri, anche chi gli è inferiore per nascita, come nel caso degli schiavi

Se n'è fuggito un mio schiavo, ma non uno di quelli lasciati da mio padre o in qualche modo allevati insieme con me, ché questi, avendo ricevuto un'educazione da liberi e trattati da me quasi come miei eguali mi amano quasi fossi un signore di loro scelto piuttosto che temermi in quanto loro padrone reale²⁹⁴.

La morale sinesiana si basa sugli insegnamenti filosofici ricevuti ad Alessandria, e ha come perni la lealtà e un comportamento rigoroso; è per questo che a più riprese denuncia la condizione in cui versa l'Impero dove regna l'ingiustizia. E, entrambi questi aspetti, li ritroviamo nelle relazioni che intrattiene con la sua cerchia di amici e familiari. La difficoltà al venir meno ai suoi ideali è il tema della lettera 105, dove Sinesio si dice incapace di rinunciare alla famiglia e alla filosofia per l'episcopato.

L'esistenza del Cirenaico è posta al servizio del Bene, e, malgrado si dica digiuno di politica, non rinuncia ad aiutare la sua regione in un momento di difficoltà. Forte delle idee di stampo platonico critica la presenza dei barbari nell'impero, la corruzione e l'ingiustizia dei funzionari e lo sfarzo della corte orientale; a queste sue rimostranze egli affianca un programma politico che ha la sua massima espressione nel *De Regno* (400 d.C.).

292 *Ivi*, ep. 35.

293 *Ibidem*.

294 *Ivi*, ep. 141.

Ma è nel conflitto con Andronico (412 d. C.) che Sinesio si dimostra fedele alle sue idee, arrivando sino alla scomunica del governatore della regione. Chiederà poi a Teofilo, nel pieno rispetto della carità ecclesiastica, di revocarla in seguito alla caduta in disgrazia di Andronico stesso

Andronico nel passato commise offese, ora è lui a subirne. È però nel carattere della Chiesa innalzare l'umile e umiliare il superbo. Essa ha avuto in odio Andronico a causa dei suoi misfatti, [...] ma ora ha pietà di lui poiché è andato incontro a sofferenze più gravi della maledizione comminatagli²⁹⁵.

Anche se non è possibile ricreare dalle *Lettere* il sistema filosofico di Sinesio, possiamo comunque intendere come venisse da lui interpretata la filosofia e il suo studio.

Sinesio si considera un filosofo. A più riprese lo afferma – “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)”²⁹⁶–, e anzi, ritiene di essere l'ultimo dei filosofi in Libia

Possa tu [Erculiano] dunque, carissimo, venire da me, ritornare ai nostri filosofici conversari! Costruiremo qualcosa di degno di quello a cui demmo inizio, affinché perfetta e non monca si manifesti la bellezza che procede da cose perfette. Se poi, che Dio scansi, dovessimo rimanere privi l'uno dell'altro, non c'è dubbio che mio sarebbe il danno. Dove tu sei, le umane lettere hanno una moltitudine di cultori e molti come Sinesio ti circondaeranno, e migliori di lui. La mia città mi è carissima poiché è la mia patria, ma alla filosofia, non so come, è insensibile. Non è dunque senza apprensione che io mi sento tutto solo, senza altri che come me folleggi per la filosofia²⁹⁷.

295 *Ivi*, ep. 90.

296 *Ivi*, ep. 41

297 *Ivi*, ep. 139.

Anche nel periodo episcopale egli fa presente il suo essere un “filosofo-vescovo”, spiegando come aveva sempre riconosciuto il primato della filosofia su occupazioni di altro genere.

La filosofia è principalmente una pratica spirituale di vita quotidiana in quanto questa è il cammino che porta alla saggezza, per questo “il viver rettamente [...] ci è stato additato come mèta dei saggi del passato”²⁹⁸; e, al fine di potersi dedicare in pace all'*otium* filosofico, è necessario rifuggire dalle città, dove è possibile incorrere in falsi filosofi meritevoli solo di biasimo, per rifugiarsi nelle campagne

Tale è il podere nel quale ora dimoriamo, lungi dalla città, dalle strade, dai commerci, dalla furbizia dei costumi. Qui abbiamo tempo per filosofare, non per fare del male²⁹⁹.

E cercare di non incappare in problemi di ordine politico o religioso

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 entrambi³⁰⁰.

In questa ottica focalizzata sulla via spirituale più che fisica, il corpo risulta come un involucro che non si deve temere di lasciare: “Se la morte sarà inevitabile, sta qui il vantaggio della filosofia, nel non ritenere affatto temibile uscir fuori da questo involucro di carne”³⁰¹.

Considerata la filosofia come via che conduce al divino, il congiungimento con Dio può essere solo frutto di una iniziazione e la folla non può essere messa a conoscenza dei misteri degli insegnamenti filosofici, essendo essi il più segreto dei segreti. Nulla vi è in comune tra popolo e filosofia perché questa è una attività

298 *Ivi*, ep. 137.

299 *Ivi*, ep. 148.

300 *Ivi*, ep. 41.

301 *Ivi*, ep. 132.

troppo seria e impegnata per essere accessibile a tutti, esporre la filosofia alla folla significa “suscitar fra la gente dispregio per le cose divine”³⁰².

Rifuggendo la mediocrità comune, facendo leva sulla parte migliore di sé, l'iniziato può aspirare a progredire verso le alture celesti e contemplare le essenze

Perché dunque ti lamenti e inondi le lettere di lacrime? [...] se è perché la sorte insensata ci ha fatto il torto di separarci (tale il senso delle tue lettere), trovo femminile e infantile il tener tanto a cose che possono fornire al dèmone il destro di frustrare la riuscita dei nostri piani. Io vorrei invece che il sacro capo di Erculiano sia rivolto verso l'alto, tutto nella contemplazione delle essenze e della origine delle cose mortali, dopo aver da tempo oltrepassato le virtù che rivolgono il loro corso verso la terra per regolarne la vita. [...] Alle azioni infatti presiede l'intelletto inferiore, non quello puro che immagino nascosto in te³⁰³.

La visione di Sinesio, che vede nel pensiero un cammino interiore e non esteriore, lo porterà a scagliarsi contro quei sedicenti filosofi che predicano alle masse (i Cinici) e i sedicenti Neoplatonici, che si riempiono la bocca di termini filosofici che non trovano applicazione nella loro vita.

Entrambe queste tipologie, definite come “mantelli neri” e “mantelli bianchi” (ep. 154), manifestano la stessa incapacità: non comprendono che “la sagesse ne s'acquiert qu'aux termes de longs efforts, par une séries d'élévations intellectuelles qui permettent [...] d'arriver à l'absolu: l'Un des néoplatoniciens”³⁰⁴.

L'*ὁμοίωσις θεῶν*, l'ideale di una vita retta per essere simili al divino, Sinesio tenterà di applicarlo anche quando sarà ordinato vescovo, benché alla filosofia pagana subentrino frequenti invocazioni ai testi sacri cristiani che meglio si confanno alla carica episcopale. Sarà costretto a mettere da parte l'*otium* filosofico, cui si era dedicato in gioventù, per abbracciare i doveri di un ministro

302 *Ivi*, ep. 143.

303 *Ivi*, ep. 140.

304 Synésios de Cyrène, *Tome II: Correspondance*, cit., p. CXII.

divino: doveri politici, religiosi e filantropici.

Dal dedicarsi a una occupazione che procura diletto e ricrea lo spirito, quale era la filosofia, accordata solo a pochi iniziati e basata sul ripiego in se stesso, ora dovrà rivolgersi a tutti, senza distinzione, per divulgare la parola del Signore

Io divido il mio tempo fra lo studio e la ricreazione e studiando, soprattutto quando si tratta di materia divina me ne sto solo con me. [...] Il sacerdote invece ha da essere uomo superiore, inflessibile al pari di Dio di fronte a ogni distrazione. Mille occhi lo osservano per vedere se resta fedele al suo compito. [...] Nell'espletamento del suo ufficio divino non dovrà appartenere a sé stesso, ma a tutti, dottore della legge che proclama ciò che impone la legge. Deve inoltre farsi da solo carico dei problemi di tutti. [...] Ma conosco anche me stesso. Sono uno che discende sulla terra degli uomini e da essa risale avviluppato sempre in sensi che alla terra lo attirano, ricoperto di sozzura come più non potrebbe³⁰⁵.

Sinesio si dimostrerà un vescovo zelante nello svolgimento del suo compito, in grado di conquistare l'amore e il rispetto dei suoi concittadini perché sempre pronto a schierarsi in loro favore sia nelle questioni politiche – il malgoverno di Andronico –, sia nelle questioni militari – le invasioni degli Ausuriani –.

Si può pensare che il filosofo-vescovo abbia perso la sua anima filosofica mettendosi al servizio di Dio, ma l'ultimo accorato appello a Ipazia testimonia come l'unico Dio per Sinesio sia quello filosofico, il Dio neoplatonico che per essere raggiunto richiede il ritiro in se stessi e quiete.

In conclusione noi concordiamo con il giudizio di Roques sulla Corrispondenza

Miroir d'une époque, d'une culture et d'un destin personnel. [...] Livre d'histoire, livre d'histoires et livre d'art épistolaire, elle [la correspondance] est aussi le livre d'une vie. Celle d'un cœur rempli de générosité, d'un esprit débordant d'activité, d'une âme avide de spiritualité, bref: d'un homme

305 Sinesio di Cirene, *Opere*, ep. 105.

attachant et plein d'humanité³⁰⁶.

3.2 *Gli Inni*

Di tutti i testi pervenutici di Sinesio gli *Hymnes* sono sicuramente i più interessanti perché vanno a inserirsi nella tradizione eterogenea dell'innodia cristiana in grado di coniugare la tradizione millenaria del politeismo greco e del monoteismo d'Israele rinnovato e modificato dalla parola di Cristo.

Dei dieci *Inni* che sono giunti a noi, il decimo è sicuramente apocrifo – come per le lettere, Sinesio non fu l'editore dei suoi *Inni* –, e stabilire una datazione precisa non è possibile perché sono stati composti in un arco di tempo piuttosto lungo e presentano una tale varietà di temi che ne rende difficile la loro collocazione temporale. È possibile che l'*Inno IX* abbia visto la luce prima del 395, mentre i tre *Inni VI-VIII* siano stati composti alla vigilia dell'elezione a vescovo vista la forte tematica cristiana al suo interno.

L'ordine degli *Inni* – come è avvenuto per le *Lettere* – è il frutto di una maldestra opera di un editore postumo che colloca l'*Inno IX* alla fine della raccolta quando, per la sua tematica pagana, sancisce il primo tentativo di Sinesio di cimentarsi nella composizione di inni. Accanto a ogni *Inno* verrà indicato tra parentesi l'ordine vulgata dell'edizione del 1568:

Lacombrade I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX.

Vulgata III, IV, V, VI, II, VII, VIII, IX, I.

Ogni componimento è strutturato secondo un modello definito, dove all'adorazione iniziale seguono le preghiere di richiesta. Per Sinesio l'*Inno* non è semplicemente un luogo dove far risuonare le emozioni di un'anima che è sottomessa a una presenza invisibile, ma è anche un modo per mettersi in contatto

³⁰⁶ Synésios de Cyrène, *Tome II: Correspondance*, cit., p. CXIV.

con quell'Essere verso cui la sua curiosità filosofica lo spinge.

Ai temi cristiani vengono mescolate riprese di testi filosofici di Platone e di Plotino; ma, contrariamente a quest'ultimo, Sinesio, per donare a Dio l'immagine meno imperfetta che si possa pensare, non ricalca la triade plotiniana secondo cui vi è l'Uno che è al di là dell'Essere, seguito dall'Essere e l'Intelligenza e, al terzo posto, l'Anima; Sinesio rinuncia all'idea di subordinazione in favore di una sostanziale equità delle tre persone della Trinità; inoltre lascia intatta l'idea dell'eternità del mondo

Te canto, o Monade, te canto, o Triade; sei Monade pur essendo Triade; sei Triade pur essendo Monade: l'Intellettuale taglio conserva il diviso ancora indiviso. Ti sei effuso nel Figlio a mezzo della tua saggia Volontà e questa stessa Volontà è sbocciata qual natura intermedia ineffabile. Non è lecito dire di ciò che è pre-essenziale che è venuto secondo da te, non è lecito parlare di un terzo venuto dal primo. [...] Invero non fu reso lecito che la feccia dell'universo rivaleggiasse con le cime; ma giammai perirà ciò ch'è stato disposto definitivamente nel coro degli esseri: di questi l'uno dipende dall'altro e tutti traggon vicendevole profitto da cotale interdipendenza; il cielo perpetuo formato da esseri corruttibili riceve dai tuoi soffi il calore che lo alimenta³⁰⁷.

Nell'affrontare il tema cosmologico, il mito del *Fedro*, ampiamente ripreso da Sinesio, da un piano di natura metafisica, diviene una trattazione religiosa e profonda, dove l'autore supplica l'Essere di attirarlo a sé non facendolo ritornare sulla terra

Odio però le leggi che di continuo mutano; m'affretto al prato sereno del Padre, tendo le ali che fuggono, che fuggono dai doni duplici della materia. Volgi a me lo sguardo, o dispensatore della vita intellettuale, guarda l'anima mia, tua supplice sulla terra mentre si volge alle

307 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inno I (III)*, 209 – 220 e 310 – 330.

salienti vie dell'intelligenza. [...] concedimi di fuggire la sventura del corpo e di spiccare rapido balzo sino alla tua dimora, al tuo seno, donde scaturisce la sorgente dell'anima. [...] Concedimi di santamente innalzare, sottomessa alla tua guida, inni intellettuali insieme con il tuo coro: concedimi anche, Padre, che, unita alla luce, non più io discenda sotto la sciagura della terra³⁰⁸.

Ma se qui le parole del poeta possono essere interpretate sia come cristiane sia come platoniche/neoplatoniche, il cristianesimo si rivela appieno negli *Inni VI e VIII* dove si parla dell'Epifania e dell'Ascensione di Cristo dopo la Resurrezione: entrambe le tematiche sono affrontate in maniera sobria, spogliate delle descrizioni drammatiche che si riscontrano nelle Scritture.

Sarebbe però sbagliato dire che Sinesio priva di qualsiasi sacralità la vita di Cristo. Infatti accoglie temi della liturgia cristiana conformi agli insegnamenti dei Padri della Chiesa come per esempio le allegorie dei doni portati dai Magi

Noi canteremo l'immortale Iddio, il grande figlio di Dio, Figlio – creatore del mondo – del Padre generatore dell'eternità, natura del tutto commista, sapienza immensa, Dio per i celesti, cadavere per quelli di sotterra.

Quando ti riversasti sulla terra da ventre mortale, l'ingegnosa arte dei magi sbigottì disarmata al sorgere d'una stella: chi era il neonato? Chi codesto Dio nascosto? Un re, un dio o un cadavere? Orsù, portate i doni, l'espatoria offerta di mirra, il tributo dell'oro, l'essenza soave dell'incenso. Dio tu sei: accetta l'incenso; al re offro l'oro; al sepolcro s'addice la mirra³⁰⁹.

O la stessa discesa di Cristo negli Inferi raccontata nell'*Inno VIII* che, come fa notare Lacombrade³¹⁰, si dimostra in accordo con il *Vangelo Apocrifo di Nicodemo* e la figura del Redentore ricorda l'Eracle di Pindaro o di Euripide

308 *Ivi*, *Inno I (III)*, 680 – 730.

309 *Ivi*, *Inno VI (VII)*, 5 – 30.

310 Cfr. Synésios de Cyrène, *Tome I: Hymnes*, cit., p. 21

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

Incoronato di vittoria, glorioso te, Padre, figlio della vergine di Solima, io canto³¹¹.

L'utilizzo della mitologia pagana all'interno di uno scritto cristiano serve, in qualche modo ad aggiungere un'aurea di leggenda usata da fonti autorevoli quali filosofi e poeti. Sinesio, non dimentico degli insegnamenti Ellenistici sembra considerare la mitologia come una “version profane en quelque sorte, de l'Ancien Testament”³¹² dove si possono trovare delle intuizioni cristiane (un po' come accadeva per Giustino che trovava in Platone elementi cristiani).

Nel trattare gli *Inni* noi preferiamo partire dal testo *IX (I)*, il primo in ordine di composizione, per mostrare l'evoluzione del pensiero Sinesiano.

Che sia stato posto per ultimo lo si deve all'armonia dei suoi versi e al suo stile elegante; tra tutti gli *Inni* risulta forse essere quello più “impersonale”, dove risuonano i riferimenti ai poeti lirici (Saffo e Anacreonte) e ai filosofi (Platone e Plotino). Il cristianesimo non è del tutto assente, “mais si le πρωτόσπον εἶδος (v.64) désigne ici le Verbe chrétien, ce même Verbe dont l'action créatrice est exaltée un peu plus loin, réapparaît sous la dénomination de νοῦς (v.76), typiquement plotinienne”³¹³. La composizione, in metro ionico a minore (quattro sillabe, due brevi e due lunghe) rappresenta il punto di partenza per Sinesio, neofita della filosofia; composto tra il 392 – 395 durante il soggiorno alessandrino, l'autore era stato in contatto con un ambiente, quello di Ipatia, dove

311 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inni VIII (IX)*, 10 – 30.

312 Synésios de Cyrène, *Tome I: Hymnes*, cit., p. 22.

313 *Ivi*, p. 98.

la maggior parte degli studenti era di confessione cristiana, è quindi possibile sia venuto in contatto con idee della nuova confessione che ha riportato nell'*Inno*.

Orsù, lira sonora, dopo il canto di Teo, dopo la melodia di Lesbo, intonami, per degl'inni più severi, un'ode dorica, che né delicate fanciulle coinvolge dal riso amoroso né giovinetti fiorenti dall'amabile giovinezza: è il santo travaglio senza corruzione di una sapienza promanante da Dio che m'induce a far vibrare le corde della cetra per un canto divino, che m'incita a fuggire il dolce accecamento dei terrestri amori. Cosa sono infatti forza e bellezza, oro, fama e onori regali a fronte della ricerca di Dio?³¹⁴

Sinesio, richiamando l'invocazione alle muse tipica dei poemi arcaici, si appella a Tersicore, musa della lirica corale, affinché lo aiuti a giungere alla saggezza più pura: la conoscenza di Dio. La lirica dorica è la lirica monodica, sentita più alta rispetto a quella corale; Teo è la patria di Anacreonte, Lesbo di Saffo e Alceo. Ed evidente è il richiamo a Saffo perché, dove Sinesio afferma

Piaccia pure a uno condur bene i cavalli, a un altro tirar bene d'arco; a uno far la guardia a un ammasso di ricchezze, felicità fondata sull'oro; a un altro gloriarsi della chioma sparsa sulle spalle, a un altro ancora sentirsi lodare da fanciulli e fanciulle per lo splendore del volto; io, invece mi auguro di poter trascorrere in discrezione una vita senza mostra nei confronti degli altri, cosciente nei riguardi di Dio³¹⁵.

La poetessa greca dice

Chi un esercito di cavalieri, chi una schiera di fanti,
chi una flotta di navi dirà che sia sopra la terra nera la cosa più bella.
Io dico, ciò che si ama...³¹⁶

314 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inni, IX (I)*, 1 – 19.

315 *Ivi*, 20 – 31.

316 Saffo, *Poesie*, BUR, Milano, 2007.

Sinesio, supportato dalla saggezza, riuscirà a sopportare gli attacchi esterni perché la sua condizione interiore resterà inalterata. Beato è infatti colui che si mette in cammino per le vie dell'Intelletto dopo aver sopportato gli affanni terrestri e riesce ad afferrare le mani tese del Padre.

Orsù, anima mia, bevi alla sorgente del bene; supplica il Padre e sali verso di lui, e non attardarti, lascia alla terra ciò ch'è della terra, e tosto, unita al Padre, dio in Dio moverai alla danza³¹⁷.

L'*Inno IX (I)* è sicuramente il più pagano di tutti, dove l'autore non fa esplicito riferimento alla Trinità Cristiana, ma parla di Dio usando termini astratti quali “monade delle monadi” e “unità delle unità”. La figura del Cristo non è menzionata e tutto il componimento illustra il percorso da seguire per risalire, dal mondo materiale, alla sorgente luminosa. Il desiderio di conoscenza, il contrasto tra il desiderio dell'autore e le credenze comuni, riflettono la conversione di Sinesio alla filosofia.

Come fa notare il Bregman³¹⁸ la descrizione dei beni comuni risulta gioiosa e, non vi è un radicale rifiuto di essi, ma l'atteggiamento del Cirenaico è ambivalente: da un lato sostiene la superiorità dell'intelligibile, dall'altro chiede comunque di avere quel tanto che gli basta da non essere così povero da cercare approvvigionamenti nel granaio del vicino (vv. 20 – 46).

Quanto segue a questa premessa è la descrizione della catena di emanazione Neoplatonica

Principio che da sé stesso procede, custode e padre gli esseri, non partorito, in alto assiso al di sopra delle cime del cielo, esultante di intramontabile gloria, Dio troneggia irremovibile, pura Unità delle unità, prima Monade delle monadi, che la semplicità delle altezze unifica e genera con parto

317 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inno, IX (I)*, 128 – 134.

318 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher – bishop*, cit., p. 29.

ipersostanziale. Da lì balzata giù attraverso la prima forma seminata (διὰ πρωτόσπορον εἶδος), la Monade, ineffabilmente effusasi, acquisì la forma a tre vette, e l'ipersostanziale sorgente (ὑπερούσιας δὲ παγὰ) si corona della bellezza dei figli che balzano giù dal centro e intorno al centro si volgono (ἀπὸ κέντρον τε θορόντων περί κέντρον τε ῥυέντων)³¹⁹.

Sinesio cattura qui il funzionamento del cosmo intelligibile, la sua espansione metafisica e l'irradiazione delle altre sostanze a partire dal Principio Primo. La disposizione circolare in cui si pongono i figli che derivano dal centro è una ripresa neoplatonica secondo cui Dio non si divide in parti, ma resta saldo in se stesso e si lascia vedere in molteplici forme. Come il cerchio – il cui centro esiste per sé – contiene al proprio interno la ragione di ciascun punto che lo compone, così si ha un rapporto analogo con Dio dal quale si dipende e con cui si divide l'esperienza. Lo scopo ultimo è il ritorno verso questo centro.

Although the One is self-sufficient, it “needs” the rest of the universe because without it Reality would be far poorer; for when the metaphysical potentialities of things are actualized, the noetic realm takes on a deeper meaning³²⁰.

L'Inno è una sorta di guida per chi si è iniziato alla filosofia, il cui scopo è aiutare il singolo a ricongiungersi con l'Uno. Come nelle lettere a Erculiano, dove la filosofia è considerata un “mistero” degno solo di pochi eletti, anche qui Sinesio specifica che la musa non deve cantare per tutti, i misteri filosofici non vanno rivelati alla moltitudine: “T'arresta, ti prego, lira ardita, t'arresta, non disvelare i misteri al volgo dei non iniziati. Canta, sì, le cose di quaggiù, le superne ricopra il silenzio”³²¹.

Sinesio segue poi lo schema classico del neoplatonismo dove dall'Intelletto

319 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inni*, IX (I), 52 – 70.

320 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher – bishop*, cit., p. 32.

321 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inni*, IX (I), 70 – 75.

(*nous*), indivisibilmente diviso, si raggiunge l'Anima, la terza natura della triade plotiniana. Tutte le cose sono in tutte le cose, non bisogna intendere quindi la divisione nelle singole anime come una separazione o una perdita, perché in ogni singola anima resta una connessione con il livello superiore

Perciò infatti, principio eccellente dello spirito umano, s'è trovato indivisibilmente diviso quest'Intelletto, immortale anche se disceso nella materia, germoglio degli dèi sovrani suoi genitori, piccolo, ma di quell'ascendenza. Tutto e uno dappertutto, tutto calato nel tutto, esso fa roteare le concavità dei cieli, e, pur conservano codesta integrità nelle forme che governa, è presente in forme distinte³²².

L'appello finale del componimento riguarda la possibilità per l'anima di ricongiungersi con il divino, ma solo l'anima purificata dalla filosofia è in grado di farlo. Lo scopo ultimo della vita è di lasciarsi alle spalle la sozzura mondana per potersi abbeverare alla sorgente del Bene e abbandonarsi nella purezza di Dio

C'è tuttavia, c'è ancora una luce nelle pupille velate; c'è anche in coloro che sono caduti quaggiù un vigore che in alto sospinge, quando, sottraendosi alle tempeste della vita, essi avanzano senza affanni per le sacre vie che menano alla reggia del Padre. [...] Beato colui che, compiutosi il suo destino, dopo gli affanni, dopo gli amari crucci terreni, messosi per le vie dell'intelletto, scopre l'abisso che da Dio riluce. [...] Conferma soltanto il tuo slancio con i canti che conducono al mondo intellettuale ed ecco t'apparirà da presso il Padre con le mani tese; correndoti incontro un raggio ti schiarirà i sentieri, ti schiuderà la pianura intelligibile, principio di bellezza³²³.

Il fine dell'esperienza mistico-religiosa è il ricongiungimento con il Padre, e *Inno* tratta dell'emanazione di tutte le cose per sovrabbondanza dell'Uno, e

322 *Ivi*, 78 – 90.

323 *Ivi*, 100 – 127.

dell'*epistrophe*, il cammino che tutte le cose devono intraprendere se vogliono ritornare alla loro sorgente.

Negli *Inni* successivi non si assisterà più a un radicale paganesimo, ma l'autore cercherà, di conciliare l'insegnamento filosofico con la nuova dottrina cristiana.

In particolare nei componimenti *I (III)* e *II (IV)* viene messa in risalto questa tendenza conciliatoria; i due *Inni* sono collegati tra loro, sia da un punto linguistico (condividono un certo numero di vocaboli comuni), sia tematico dato che l'*Inno II (IV)* è la ripresa del precedente. Tema che ricorre in entrambi è l'aspirazione a purificarsi (*κάθαρσις*), necessaria per ritornare all'Uno: "elle est le préliminaire indispensable à la conquête des vertus théorétiques, dont l'extase, la vision en Dieu doit marquer le couronnement"³²⁴. La terminologia utilizzata per descrivere Dio è la stessa presente nell'*Inno IX (I)*, tuttavia la tematica della Trinità e la richiesta di avere in sostegno un angelo custode, permettono di intuire come ci sia già un avvicinamento alla nuova confessione.

Sinesio stesso ci indica la datazione della composizione *I (III)*

Ecco, o Sovrano dell'universo sconfinato, il debito che vengo a assolverti al ritorno dalla terra di Tracia, dove per tre anni ho dimorato nei pressi del palazzo che governa la terra, sopportandovi fatiche, sopportandovi dispiaceri provocatori di molto pianto, mentre avevo sulle mie spalle il fardello della madrepatria³²⁵.

Esso risale allora al 402, anno in cui termina l'ambasciata presso la capitale Orientale; l'*Inno II (IV)* è stato invece scritto verso il 407 – 408, quando, oramai convertitosi al nuovo credo, l'influenza delle nuove idee è più forte.

Entrambi i testi presentano il tema filosofico del dualismo tra mondo divino della Luce e Materia tenebrosa.

Υλη, la materia, è ciò che turba l'ordine divino: essa è portatrice di passioni, caducità e menzogna, impedendo agli spiriti di riconnettersi con il Padre. La

324 Synésios de Cyrene, *Tome I: Hymnes*, cit., p. 39.

325 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inni, I (III)*, 428 – 440.

materia non partecipa della stessa essenza del padre, ma è da lui fortemente distinta. Non siamo dinnanzi alla presenza di un anti-dio, ma solo a una δαίμων ὕλας la cui azione perturbante ha effetto solo sul mondo sublunare.

Il regno celeste, quello governato da Dio, non viene mai turbato.

L'*Inno I (III)*, contrariamente al *II (IV)*, ha un carattere strettamente personale e non segue uno schema prestabilito. Frequenti sono le ripetizioni e le invocazioni al Padre: “concedi, o Padre, che l'anima, discioltasi dal corpo, non più discenda sotto la sciagura della terra; fa' sì, Beato che mite m'alimenti la sorte”³²⁶ viene poi ripetuto alla fine dell'*Inno*: “Concedimi anche, Padre, che, unita alla luce, non più io discenda sotto la sciagura della terra. Mite però, finché rimango sotto dai ceppi del vivere materiale, m'alimenti la sorte”³²⁷. Sinesio è cosciente della sua carenza in materia di liturgia cristiana (affermerà di non conoscere le *Sacre Scritture*) e quindi affronta i nuovi temi con estrema timidezza e sottomissione.

Si entra in una sfera intima di cui il lettore appare come un testimone indiscreto; dove, le continue invocazioni sono “le tâtonnement pathétique d'un aveugle vers la lumière”³²⁸.

Al carattere personalistico si contrappone l'austero formalismo dell'*Inno II (IV)*, dove il pensatore appare più disciplinato nel seguire il cammino che lo congiunge con il Padre. All'invocazione preliminare segue l'esortazione a un silenzio mistico che esorcizzi le presenze materiali e faccia appello all'intercessione delle potenze celesti (l'appello al silenzio è un tema che troviamo anche nel testo precedente e in Plotino dove la contemplazione dell'Uno può essere fatta solo in silenzio). Viene poi la glorificazione dell'unico Dio, Uno e Trino contemporaneamente, e l'omaggio al Verbo, colui che, fuoriuscito dal padre, infonde all'universo la vita. L'*Inno* si conclude con l'adorazione solenne del Padre e la preghiera.

Per quanto riguarda il tema della Trinità che Sinesio riprende in entrambi i testi egli decide di non trasporre la Triade plotiniana (*Hen – Nous – Psyche*) nella

326 *Ivi, I (III)*, 377 – 385.

327 *Ivi, I (III)*, 326 – 734.

328 Synèésios de Cyrène, *Tome I: Hymnes*, cit., p. 42.

Trinità cristiana (Padre – Figlio – Spirito Santo), perché se per Plotino le Nature che seguono l'*Hen* sono a lui inferiori in quanto sue emanazioni, per la dottrina religiosa post-nicena (325 d. C.) le tre persone avevano la stessa sostanza.

Per il Cirenaico :

The One is unity; Nous is the specification of unity (i.e., Form [as the Son is the first manifestation of the Father]); Soul is merely the “power” of Form to be instantiated in time and space³²⁹.

Il Padre, Uno e Trino, viene a includere le altre due sue manifestazioni: il Figlio (il *nous*) e lo Spirito Santo (la potenza) senza creare una gerarchia. In questo modo si utilizza un ragionamento che può adattarsi a un'evoluzione del neoplatonismo, e si rispetta il credo niceno senza incorrere nell'eresia ariana.

Perché ci fosse effusione (προχουθῆ) dal Padre al Figlio, l'effusione (πρόχουσις) essa 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 germoglio³³⁰.

I termini usati per definire l'effusione appartengono a un lessico filosofico e teologico che indica la processione delle ipostasi.

L'unità della divinità resta intatta anche dopo la creazione del Figlio, così come l'unità intesa come unità della trinità

Ma, pure effuso, tu [Dio] rimani te stesso, partorendo con un taglio che non separa.

Te canto, o Monade, te canto, o Triade; sei Monade pur essendo Triade; sei Triade pur essendo Monade: l'intellettuale taglio conserva il diviso ancora indiviso³³¹.

329 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher – bishop*, cit., p. 81.

330 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Inni, II (IV)*, 106 – 116.

331 *Ivi*, *Inni, I (III)*, 207 – 216.

La saggia Volontà tramite cui Dio si è effuso nel Figlio diviene la natura intermedia tra le due figure (*I (III)* vv. 217 – 221) sino a diventare ἀγίαν πνοίαν, ovvero Spirito Santo

Io canto e insieme il sommo Padre e il travaglio del Padre per generarti, e 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 ragione nascosta³³².

Sinesio, per la definizione dell'Ispirazione Santa usa sempre il termine *pnoia* – mentre l'ortodossia cristiana si serve del termine *pneuma* – per non confonderlo con il termine neoplatonico.

Lo Spirito Santo è allora ciò che permette di congiungere il Figlio al Padre poiché esso è la personificazione della Volontà generatrice di Dio, *medium* e natura primaria contemporaneamente

Non è lecito dire di ciò che è pre-essenziale che è venuto secondo da te, non è lecito parlare di un terzo venuto dal primo³³³.

L'opposizione alla concezione subordinativa di Plotino nel rispetto delle dottrine nicene, e l'uso di una terminologia che può adattarsi a entrambe le correnti di pensiero non indica una confusione da parte di Sinesio, ma, al contrario, sottolinea uno strenuo tentativo di armonizzare gli insegnamenti alessandrini con la sua nuova confessione.

L'Inno VIII (IX), appartiene a quella serie di componimenti dove le riflessioni filosofiche sono abbandonate in favore di tematiche di natura cristiana come la Resurrezione e la discesa di Cristo nell'Adè.

Il tema cristologico è perfettamente in regola con i dettami dell'epoca dove, al

332 *Ivi, Inni, II (IV)*, 90 – 105.

333 *Ivi, Inni, I (III)*, 223 – 226.

rifiuto della raffigurazione della Crocifissione, si contrappone la figura del Cristo Pantocrator che scende nell'Ade a liberare le anime.

Dietro la descrizione di stampo mitologico della discesa negli inferi, l'elemento cristiano rimane intatto, perché Cristo, rivestitosi di corpo mortale non solo muore sulla terra, ma scende sino al Tartaro, dominio della morte, per liberare le anime tormentate e “elevi inni al Padre unendoti a quelle schiere incontaminate”³³⁴.

Dal cosmo visibile, dove Cristo era sceso in corpo mortale, passa al reame divino e trascendente per prendere posto nell'Eternità

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 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 dei³³⁵.

Se è possibile ritrovare alcune delle tematiche centrali del cristianesimo in Sinesio la questione si complica quando si parla dell'Incarnazione e della Passione, tematiche difficilmente compatibili con un'educazione principalmente pagana.

L'Incarnazione non compare esplicitamente sino all'*Inno IV (VI)* (scritto probabilmente prima dell'*Inno III (V)*), ma in seguito diviene un richiamo costante. Abbiamo visto (Cfr. Cap. 1) che l'idea di un dio che viene generato da una donna umana non è una novità per il mondo greco, la mitologia offre esempi di figli degli dei nati da donna mortale: “if we think of figures like Asclepius and Heracles, we begin to approach the Savior idea; and if we combine this with the idea of the *theios aner*, we come even closer to the idea of divine incarnation”³³⁶; ma come Celso e Porfirio avevano fatto notare, vi erano altri punti in disaccordo

334 *Ivi, Inni, VIII (IX)*, 24 – 27.

335 *Ivi, Inni, VIII (IX)*, 55 – 71.

336 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher – bishop*, cit., p. 96.

tra la dottrina dell'Incarnazione e la dottrina filosofica neoplatonica. Sinesio era conscio di questi rilievi, e non esita a criticare la dottrina religiosa se gli appare incoerente con la filosofia

La filosofia spesso ripugna a credenze comunemente vulgate. Orbene, non m'indurrò mai a persuadermi che l'anima abbia origine posteriore al corpo; non ammetterò mai che il cosmo e le sue parti sien destinati a insieme perire; quanto alla resurrezione della quale tanto si parla, la ritengo tutt'al più qualcosa di misterioso e ineffabile e son ben lungi dal conformarmi a riguardo alle opinioni del volgo³³⁷.

Nell'*Inno IV (VI)* viene presentata la nascita del Figlio – creatore del mondo e generato dal Padre –

O Sapienza dell'intelletto del Padre, o splendore di bellezza, a te da lui generato il Padre concesse di generare. [...] 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 morte³³⁸.

Più che il lato mortale di Cristo qui Sinesio enfatizza l'aspetto mistico e metafisico: l'idea di ricongiungersi alla fonte e l'uso del verbo *συνάπτεις*, sono chiari richiami all'*epistrophe* neoplatonica dove, tale verbo, è usato per indicare l'unione con il divino.

Il tema di Cristo come colui che porta la luce per illuminare le anime pie ricorre anche nell'*Inno III (IV)*

Cantiamo il Figlio della Sposa, d'una sposa non sposata secondo la legge del talamo maritale! [...]

337 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 105.

338 *Ivi*, *Inno, IV (VI)*, 11 – 23.

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. Sei tu la luce sorgiva, il raggio che in una col Padre risplende e, dopo aver squarciato le tenebre della materia, tu brilli alle anime sante. Sei tu il fondatore dell'universo, il modellatore delle sfere degli astri gloriosi, e anche il salvatore degli uomini³³⁹.

L'immagine della luce sorgiva è vicina al “*patrogenes phaos*” degli Oracoli Caldaici

Luce generata dal padre; perché solo Aion, attingendo in abbondanza al fiore dell'intuire, può cogliere nous paterno, dalla forza del padre, e donare nous a tutte le scaturigini e ai principi, e con turbine continuo farli vorticare e permanere in eterno³⁴⁰.

Sinesio, memore del ruolo del *Logos* come creatore dell'universo e salvatore degli uomini, cerca di armonizzare le concezioni del tardo ellenismo con quelle della nuova dottrina cristiana, traducendo in termini religiosi il linguaggio oracolare: così, l'operante il quale elargisce il fuoco che dona la vita e il ventre fecondo di Hékate/Rea che accoglie la scaturigine di tutte le cose, diventano i disegni del Padre che semina la nascita di Cristo e l'augusto travaglio della Vergine.

Gesù è visto come una sorta di “mistero ellenistico”, un Eracle nato da grembo mortale, dio per le creature celesti e νέκυν per τὸν ὑποχθονίοις.

Ho trovato io per primo (πρῶτος) un canto in tuo onore, o Beato, o Immortale, glorioso figlio d'una vergine, o Gesù di Solima, per far echeggiare armonie nuove alle corte della cetra. Siimi dunque benigno, o sire, e accetta la musica delle mie sante melodie³⁴¹.

339 *Ivi, Inno, III (V)*, 1 – 19.

340 *Oracoli Caldaici*, fr. 49, Coliseum, Milano, 1990.

341 Sinesio di Cirene, *Opere*, Cit., *Inni, VI (VII)*, 1 – 9.

L'idea generale che si può ricavare dagli *Inni* in merito alla concezione dell'Incarnazione è che Sinesio è meno interessato alla natura umana rispetto a quella divina, la dottrina dell'Incarnazione è volta più a salvare il ruolo del *Nous* che il lato pratico. Che il Cristo, per discendere sulla terra si sia rivestito di spoglie mortali corrisponde all'idea platonica e neoplatonica dell'anima che si incarna in un corpo. Lo scopo dell'Incarnazione è diverso a seconda del contesto, ma l'autore sembra conferire all'avvenimento religioso un razionalismo filosofico. La dottrina trinitaria è salvata in funzione delle sue affinità alla dottrina Neoplatonica e Caldaica. Grazie a queste l'autore può identificare il Cristo con la seconda persona della Trinità, la cui anima è pura proprio per la sua fusione completa con il divino che neanche la discesa sulla terra può intaccare.

La Passione, infine. Non compare nessuna affermazione della discesa di Cristo in terra per salvare i mortali dal peccato, né della sua Resurrezione dopo tre giorni. Che Cristo sia morto e disceso agli inferi è accettato quando Sinesio si riferisce al dono dei Magi, e la cosa non è incompatibile con la mitologia greco-romana e i culti misterici: Eracle stesso discende negli inferi, e Osiride, cui Sinesio si rifà nel *De Providentia*, pur essendo una divinità viene ucciso e smembrato. Ma non vi è riferimento alla sofferenza di Cristo per gli uomini. Forse, il mancato riferimento a questo dogma, implica che la parte saldamente ancorata alle tradizioni (neo)platoniche non trovava concepibile un simile dettame.

I nove *Inni* simboleggiano, più di ogni altra opera, il cammino intrapreso da Sinesio: da una conversione alla filosofia si arriva alla creazione della figura del filosofo-vescovo.

3.3 *Il Dione*³⁴² o del vivere secondo il suo ideale

Tra tutte le operette questa è sicuramente la più suggestiva e impegnata.

È stata composta probabilmente nei primi anni di attività letteraria (392 d.C. circa) ma viene poi rimaneggiata e ampliata nel 404/405 d. C. e inviata a Ipazia, assieme a una lettera di accompagnamento che spiega lo scopo dell'opera, per ottenerne l'approvazione prima della pubblicazione

Quest'anno ho portato a termine due libri, [...] l'altro perché provocato dalle accuse degli uomini. Alcuni sia di coloro che indossano il mantello bianco sia di coloro che indossano il nero hanno affermato che io non ho tenuto fede alla filosofia per aver ricercato la bellezza e l'armonia dello stile e per aver detto qualcosa di Omero e delle figure retoriche. Essi pretendono che il filosofo debba odiare la letterature e occuparsi delle cose divine. Li ha spinti ad attaccarmi come capace solo di futilità il fatto che le mie Cinegetiche, sparite non so come dalla mia casa, sono state, da alcuni giovani a cui sta a cuore la grazie della cultura greca, accolte con straordinario interesse. [...] Sono codesti i gruppi che falsamente mi accusano di aver rivolto le mie cure a cose di nessun valore; l'uno me ne vuole perché non dico le sue stesse sciocchezze, l'altro perché non tengo chiusa la bocca. [...] Contro costoro è stato composto il mio scritto, che si oppone alla loquacità degli uni e al silenzio degli altri. È propriamente diretto contro i loquaci e gli invidiosi. [...] Quando poi passa a discutere la scelta degli ideali di vita, l'opera loda la scelta filosofica come la più saggia³⁴³.

Il lettore si troverà davanti a un lascito che Sinesio fa al proprio figlio Esichio

342 Dione di Prusa (40 d.C. - 120 d.C. circa) detto anche Crisostomo ("Bocca d'Oro") per la sua abilità oratoria. Si era formato alla scuola di retorica, in contrasto con i filosofi. Trasferitosi a Roma sotto Vespasiano, li godette di grande fama come retore. Cadde in disgrazia sotto Domiziano e fu mandato in esilio. Durante questo periodo si convertì alla filosofia. Richiamato in patria alla nomina dell'Imperatore Nerva, riguadagnò prestigio sotto Traiano, cui dedicò quattro orazioni Sul Regno. Fa ritorno a Prusa verso il 112 d.C. dove probabilmente muore nel 120 d.C. circa. Di lui ci restano 80 orazioni.

343 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 154.

che deve ancora nascere. Scopo dell'opera è guidarlo verso la saggezza tramite un approccio corretto alla filosofia

È bene appunto, o figlio mio, che colui che si sia affaticato con problemi scientifici si da averne sovraccarica la mente, o che abbia ricolmo il cervello di difficili dottrine, non si volga subito, quando abbia bisogno di distrarsi, alla commedia o alla retorica vuota, ché sarebbe codesta una distrazione fuori posto e destinata a travalicare. Meglio è invece gradualmente allentare la tensione, finché tu giunga, se lo vuoi – e possa tu volerlo! - anche al capo opposto percorrendo tutto quanto dagli amici delle Muse è stato scritto di gaio e di scherzoso, ma poi ritorni ad applicarti al lavoro serio giovandoti di cotali e analoghe letture come gradini verso l'alto. Così tu procederai nel modo migliore, come su due binari, ricercando nei libri di volta in volta giocosità e serenità³⁴⁴.

La cultura cui lo scrittore fa riferimento non è quella giudaico-cristiana (lo scritto risale al 404 e Sinesio non aveva ancora abbracciato pienamente le convinzioni religiose del nuovo credo), ma quella ellenica. L'uso del termine “ellenico”, in un contesto del tardo neoplatonismo non è sinonimo di un'educazione basata sui testi greci, accessibili a pagani e cristiani, bensì indica un ideale di formazione dove gli aspetti culturali, religiosi e filosofici – derivanti da Platone – s'intersecano e garantiscono l'unico accesso sicuro alla vera conoscenza e alla corretta interpretazione del mondo reale.

Il *Dione* è un “volumetto” sulla conversione alla filosofia, sull'importanza dello studio letterario e una apologia sul modo di vivere e di scrivere di Sinesio.

L'operetta si apre con la narrazione della grande abilità sofistica di Dione di Prusa, e il suo abbandono dell'arte sofista in favore della filosofia: egli infatti “iniziò da sconsiderato sofista e finì filosofo”³⁴⁵ e per questo, viene inserito da Filostorgio in quella categoria di filosofi che, per la ricercatezza della lingua,

344 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Dione*, 4.

345 *Ivi*, 1.

possono essere considerati dei sofisti. Tuttavia questi sofisti non sono quelli cui tutta la tradizione, da Platone in poi, si è dimostrata avversa perché preoccupati solo della forma del parlare e non del contenuto. Dione infatti, voltate le spalle alla arte sofistica dell'ammaliare con la bellezza dei discorsi, giunse a battersi contro le sue stesse tesi, mostrando in pieno la forza della sua personalità. Se si comprende questa svolta nella figura di Dione si possono determinare quali opere sono state composte prima del ravvedimento e quali in un'ottica filosofica dove l'eloquenza era usata per indirizzare gli altri alla vita giusta.

Per Sinesio il filosofo ideale non deve essere un uomo che abbandona l'arte letteraria, ma deve continuare a trovare piacere nella cultura. Egli si trova in accordo con la tradizione Neoplatonica che non disprezza le arti, anche se sono solo in grado di imitare la natura non esprimendo la vera essenza delle cose. Inserita nel quadro emanazionistico, l'ammirare l'opera d'arte – per l'uomo illuminato – è ammirare la traccia dell'idea che vi è presente: “la materia, che compone necessariamente l'opera d'arte, non è bella per se stessa, ma appunto per questo manifestarsi in essa dell'uno”³⁴⁶.

Sinesio, poeta e amante della “retorica filosofica”, sembra porsi in contrasto con le critiche che Platone, in particolare nella *Repubblica*, muove alla poesia, alla tragedia e ai racconti epici di Omero ed Esiodo. Platone condanna l'arte che è solamente rivolta verso il piacere e che attribuisce ad argomenti più elevati descrizioni non sempre lodevoli. Nel più ampio disegno di rifondare la città, il filosofo ateniese si preoccupa di purificare l'educazione dalla tragedia e dalle arti menzognere dei poeti che si basano solo sull'imitazione³⁴⁷.

Per il Cirenaico invece, il sapiente greco non rinuncia all'eloquenza e alla scrittura, ma le mette al servizio dell'ideale più alto, seguendo l'esempio di Socrate che, anche in tarda età, non aveva evitato l'arte poetica

Se uno abbia compreso il senso di codesti rapporti tra Aspasia e Socrate a

346 L. Geymonat, *Il Neoplatonismo. Plotino*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Volume primo: l'antichità-il medioevo*, Garzanti, Milano, 1970. pp. 333-339.

347 Cfr. Platone, *La Repubblica*, cit., 387 b e ss.

proposito dell'eros, non dubiterà che la filosofia, dopo aver ficcato il viso nei più alti misteri, saprà riconoscere ovunque e apprezzare il bello, loderà anche la retorica, s'occuperà volentieri anche della poesia. Codesta arte praticò apertamente Socrate, e non da bambino o da giovinetto, ma ancor quando, dopo il processo, si trovava nel carcere³⁴⁸.

Il vero ideale di uomo greco è quello la cui cultura ha un ruolo attivo sia nelle attività impegnate che in quelle più leggere. Importante è evitare ogni tipo di eccesso e fanatismo in favore della *metriopatia*

Io voglio infatti che il filosofo non sia in alcun campo un incapace o un rozzo, ma che sia iniziato ai segreti della Carità e sia un “greco” nel senso pieno, sappia cioè tener commercio con gli uomini sulla base della sua esperienza di tutta la letteratura che ne abbia merito. Null'altro par che sieno i primordi della filosofia se non un'ansia di conoscere. [...] Dobbiamo accontentarci di avere nelle nostre vicinanze un luogo dove dirigerci per venire incontro alla condizione della nostra anima bisognosa di dolcezza, per non cadere lontano, per non vivere assecondando tutta la multiformità della nostra natura. [...] L'imperturbabilità è in dio per natura; gli uomini invece possono divenir moderati nelle loro passioni, se sappian sostituire la malvagità con la virtù. E anche fuggire la dismisura potrebbe essere l'obiettivo del saggio³⁴⁹.

La filosofia è ciò che tutto sovrasta, è come Apollo che presiede il coro delle muse, e il filosofo è colui che armonizza in sé ciascuna delle scienze portando la molteplicità all'unità, contrariamente allo specialista che isola ogni scienza

Il filosofo come noi intendiamo sarà in comunione con sé stesso e con dio attraverso la filosofia, con gli uomini attraverso le virtù segrete della parola: egli avrà le conoscenze di un filologo, ma giudicherà ciascuno e tutto come

348 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Dione*, 15.

349 *Ivi*, 4 – 6.

filosofo³⁵⁰.

L'esperto, non iniziato ai misteri della filosofia sarà come un adepto all'una o all'altra divinità che, non riuscendo ad armonizzare ogni cosa, trascorrerà la sua vita in maniera infruttuosa non elevandosi al livello di Apollo come fa invece il filosofo

Occorre anche ch'egli abbia un compito suo proprio che sovrasti quello del coro; così come accade con Apollo, del quale si dice che ora canta egli stesso all'unisono con le Muse, dopo aver intonato il canto e aver assegnato il tono al complesso, ora invece canta a solo³⁵¹.

L'idea esteriore del saggio è conforme con quanto Sinesio afferma nel corso di tutta la sua opera, ovvero che egli deve dedicarsi all'*otium* della contemplazione, conducendo una vita lontana dagli affanni. Il volgo viene escluso dalla possibilità di filosofare perché la filosofia non è una cosa per tutti.

Tuttavia il saggio, quando necessario, sarà un uomo utile alla sua città proprio grazie alla sua formazione (“intendo però sostenere che la filosofia più e della retorica e di qual si voglia arte o scienza rende utili a privati, famiglie, città colui che la pratica, in quanto essa ad ogni arte e scienza presiede”³⁵²), quindi colui che disprezza le arti letterarie sarà un filosofo incompleto perché non in grado di comunicare con gli uomini, e l'iniziato ai misteri filosofici migliore sarà quello che è dotato del molteplice uso della parola

Se però è meglio in grado di nascondere il sacro colui che ha molteplice il dono della parola e che possiede la facoltà di influenzare a suo piacimento la società degli uomini, è anche necessario che egli trascini seco l'uomo il quale non sia stato ammesso nel circolo degli iniziati e non abbia celebrato i misteri. Delle due cose l'una gli si pone dinnanzi, o il tacere o il dire ciò che

350 *Ivi*, 5.

351 *Ibidem*.

352 *Ivi*, ep. 103

si dovrebbe tacere³⁵³.

L'uomo non è *Nous* puro, ma è una sua derivazione incarnata in un corpo umano è soggetto alla natura e la contemplazione non gli è sempre possibile, è quindi necessario che all'anima stanca di contemplare, che si rivolge verso il basso, vi sia un rifugio dai tentennamenti della sorte. Scopo delle umane lettere è quello di dare riposo all'anima allontanandola dal piacere – ciò che la tiene legata al corpo – non permettendole un'ulteriore discesa verso la materia

Per ciò dio ha fatto della gioia un appiglio per l'anima, a mezzo del quale essa possa sorreggere la presenza del corpo. Tale è appunto la bellezza delle lettere: esse non si abbassano sino alla materia, non immergono lo spirito nelle facoltà più basse ma, concedono di sollevarsi nel più breve tempo e di risalire all'essenza: in alto è infatti anche la parte più bassa di una vita cotale³⁵⁴.

L'idea di *paideia* presente in Sinesio include la letteratura come studio propedeutico alla vita filosofica, perché tiene la mente allenata nel cammino che ricongiunge il filosofo al divino mediante la contemplazione.

La sana retorica, che si contrappone a quella dei sofisti, non è nulla di dannoso per il saggio e per la filosofia. La sofistica invece è arte dannosa per l'uomo perché, con le sue argomentazioni vuote, svia e nasconde il cammino della verità.

Si delinea quindi un sistema ideologico proprio di ogni filosofo che è degno di essere chiamato tale: la divinità (l'altissimo/l'Uno) è la meta ultima di ogni contemplazione, la fine del cammino cui il filosofo tende

L'uomo è un essere razionale, ed è ritenuto tale, in ragione della sua capacità intermedia, conoscitiva. [...] Il filosofo fa migliore considerazione di quell'intermedia zona. Egli s'è approntato un cammino e lo ascende

353 *Ivi, Dione, 5.*

354 *Ivi, 6.*

gradualmente, si da poter anche fare qualcosa di per sé. Procedendo è verisimile ch'egli s'imbatta nell'oggetto desiderato; e anche se poi non lo raggiunga, avrà pur sempre progredito nel cammino, e non di poco, ché si sarà distinto dalla massa degli uomini³⁵⁵.

L'anima, dal mondo intelligibile cade nel corpo materiale conservando però parte della sua natura divina, l'ascensione verso la divinità e il ricongiungimento con essa avviene tramite l'intelletto contemplativo. Non vi è quindi altro modo per ascendere all'intelligibile se non praticando un corretto uso della ragione. Dove i più si affaticano invano nella ricerca, chi fa uso delle lettere riesce a raggiungere l'obiettivo

Tale fu Amus l'egizio, il quale non inventò la scrittura, ma ne decretò l'uso, sì eccelsa ebbe la mente. Un uomo di tal fatta, anche senza il metodo filosofico, va rapidamente alle mèta, ché la naturale facoltà gli basta. Tanto più poi che quando qualcuno lo stimoli e lo esorti: egli infatti è in grado di far crescere il seme che ha dentro e di suscitare tutta una fiamma se riceva piccola scintilla di ragione. [...] i più invece si affaticherebbero e consumerebbero invano nella ricerca, senza il concorso della ragione, della razionale essenza e soprattutto quelli a cui la natura primigenia non abbia dato il primo avvio a codesta vita. [...] La massa né trae da sé questo movimento né, nel cosiddetto “secondo viaggio”, si lascia sospingere verso la ragione dall'educazione. Si sono dati alla scelta più nobile (cioè quella della vera filosofia), come se si trattasse di una qualsiasi delle attività di moda, uomini dei più diversi generi, messi insieme a seconda della necessità di ciascuno. Di essi io affermo con sicurezza che s'affaticheranno e si consumeranno invano, poiché non hanno la ragione, né innata né acquisita³⁵⁶.

Il volgo non giungerà mai a una conoscenza del divino, perché il tempio di dio si trova nella ragione.

355 *Ivi*, 9.

356 *Ibidem*.

Sinesio esorta a praticare le virtù catartiche, barriera di fronte gli attacchi della natura affinché nulla ostacoli le attività spirituali. Esse vanno conseguite in maniera razionale, e non per assuefazione come molti fanno considerando solo la moderazione.

Le virtù sono il primo stadio dell'ascesa verso la ragione, esse “purificano gittando via ciò ch'è alieno da esse”³⁵⁷, e qualora l'anima sia inclinata verso il male, [esse] sono ciò che la pulisce e la risollewa riportandola alla posizione mediana. Non prese separatamente, ma insieme, “in causa della loro concomitanza”³⁵⁸ vanno perseguite, perché elementi dell'intera filosofia.

Col possesso, però, delle virtù, non possediamo tutto, ma abbiamo solo eliminato gli ostacoli e abbiamo intanto apprestato ciò senza di cui lo sperare di toccar la mèta sarebbe empietà. In tal modo, non privi di fiducia, ci avviamo verso quella, con l'aiuto della ragione e di quanto hanno disposto antichi e saggi uomini. Non so se, cercando, mai troveremo; tanto meno riuscirà chi non ne ha brama né sa se cercare si debba. Eppure, meglio fra tutti procedono quanti si accontentano del punto raggiunto e non indagano oltre: rimarranno purificati e non cattivi³⁵⁹.

La verità non è cosa alla portata di tutti, è necessario invocare quindi l'aiuto della filosofia e, tramite una corretta educazione del pensiero, incamminarsi verso quel percorso che forse non avrà mai termine, iniziandosi ai piccoli misteri, eliminando ogni rozzezza intellettuale. Non vi è vergogna nell'essersi tardati a intraprendere questo cammino, la vera vergogna sta nell'ignoranza.

Non sopportate l'ignoranza semplice, nella quale vi [coloro che disdegnano le lettere] trovate (ché altrimenti sareste già in uno stadio intermedio, senza sapere e senza fingere di sapere, ossia sapendo a metà, e di ciò soltanto sareste edotti, di non aver scienza di nulla), ma vi attirate largamente quella

357 *Ibidem.*

358 *Ibidem.*

359 *Ivi*, 10.

duplice. Vi saziare di fantasie invece che di sapienza e vi date a insegnare ancora prima di apprendere³⁶⁰.

Se Socrate aveva affermato di “saper di non sapere”, il Cirenaico è più superbo, e ritiene di essere già in possesso della verità. Il suo discorso è quindi rivolto a coloro che ne sono fuori.

Forte della sua conoscenza della verità, il filosofo Sinesio si ritiene libero da ogni obbligazione temporale. Contrariamente all'avvocato e al sofista, schiavi l'uno della clessidra l'altro dell'uditorio, il pensatore può godersi la sua autonomia avendo come giudice dei suoi discorsi solo se stesso: “è questa la parte che m'è stata data in sorte dal dio, di non aver padroni e d'esser libero”³⁶¹.

Infine, la figura di Dione serve solo da introduzione per spiegare come una vita secondo filosofia sia la vita più corretta. L'ellenismo con la sua cultura letteraria e la sua civiltà, sono alla base di qualsiasi conoscenza virtuosa.

Occuparsi dei libri sospinge la potenzialità ad agire. Non si può però fare affidamento solo sui testi scritti, in quanto essi sono solo propedeutici alla filosofia.

La mente deve poi mettersi alla prova senza il supporto delle lettere

La mente, quand'è costretta a integrare ciò che manca nella continuità della lettura e a non fidarsi completamente degli occhi, si procura anche una preparazione utile per avventurarsi da sola a qualche consimile impresa e nel contempo si abitua a non dipender da altri, ma a star seco stessa. Codesti libri con errori sembran richiedere appunto una mente che sovrintenda alla vista³⁶².

L'ideale filosofico di Sinesio è quello che lui stesso incarna, di uomo dai molteplici interessi, che cerca di restare fuori dalla vita pratica il più possibile ma

360 *Ibidem*.

361 *Ivi*, 12.

362 *Ivi*, 17.

che, all'occorrenza interviene in soccorso dei suoi concittadini grazie alla sua saggezza.

Anche se vi sono più modi per raggiungere uno stesso obiettivo, a seconda che sia un cristiano, un eremita o un pagano a intraprendere il cammino verso l'alto, per Sinesio il migliore è quello che prevede, come base, la *paideia* che include lo studio delle lettere come propedeutico all'ascesa.

Appendice:
L'alchimia nel mondo antico.
Commentario di Sinesio agli scritti alchemici dello Pseudo-
Democrito.

Lì, in terra egiziana, nella capitale universale della cultura greca [Alessandria], abitata da un variopinto miscuglio etnico di coloni greci e romani, oltre che da egiziani ed ebrei, nei primi anni dopo Cristo si svilupparono tutte le discipline che costituiscono il complesso della filosofia ermetica: l'alchimia, la magia astrale e la Cabala³⁶³.

Sebbene siano presenti elementi alchemici (dall'arabo *al-kīmiyā'*) sia nella civiltà cinese sia in quella indiana, a influenzare maggiormente la cultura dell'Occidente è sicuramente l'alchimia nata nell'Egitto ellenistico.

Leggenda vuole che essa sia stata fondata da Thot (o Ermete Trismegisto per i Greci), divinità psicopompo e scriba di Osiride. Per questa sua funzione a Thot si attribuisce l'invenzione della scrittura e la compilazione di un'opera in quarantadue libri che avrebbe coperto tutto il conoscibile, tra cui l'alchimia.

Si tende impropriamente a circoscrivere l'alchimia all'insieme di tecniche e procedure volte a trasformare i metalli vili (principalmente il piombo) in oro, ma questa definizione risulta troppo restrittiva. Il lavoro di laboratorio, per la manipolazione delle sostanze, è sicuramente parte integrante e imprescindibile

³⁶³ A. Roob, *Alchimia & Mistica. Il museo ermetico*, Taschen, Colonia, 1997.

dell'alchimia, ma le dottrine alchimistiche alessandrine passano attraverso tre fasi evolutive: la prima, quella tecnica, che si basa sulle pratiche pre-chimiche e orefici dell'antico Egitto; la seconda, quella filosofica, e, l'ultima, infine, quella mistica in cui il patrimonio filosofico si unisce alle conoscenze ermetiche³⁶⁴.

Dal punto di vista filosofico vi è una rivendicazione esplicita dell'influenza di filosofi quali Platone, Aristotele e dei Presocratici.

Anche se:

En réalité, ce sont essentiellement Aristote et Platon qui fournissent à la théorisation alchimique les instruments conceptuels fondamentaux pour penser la matière physique et ses transformations³⁶⁵.

Con la nozione fornita da Platone del *Timeo* di una materia inizialmente caotica poi ordinata da un artigiano (Demiurgo) e di un modello matematico di materia fisica fondato su solidi geometrici regolari e rapporti numerici³⁶⁶, gli alchimisti tendono a conciliare anche il pensiero Aristotelico sulla materia.

In questa fase comunque l'alchimia resterà sempre più incentrata su un livello teorico più che pratico come ci si aspetterebbe da una scienza.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que, au moins dans le cas spécifique des alchimistes le plus “philosophes” la transmutation apparait comme une opération essentiellement mentale. La pratique alchimique s'inscrit dans la connaissance théorique puisque le fait de savoir reproduire l'objet de la recherche, l'or, constitue une forme suprême de connaissance, qui complète et dépasse celle du monde naturel³⁶⁷.

364 I testi che compongono la letteratura ermetica sono brevi trattati dove Ermete rivela ai discepoli dottrine e/o direttive spirituali. I testi sono il risultato di una mescolanza di numerose dottrine filosofiche (platonismo, aristotelismo, stoicismo) che spaziano da trattati di stampo filosofico, alla magia, sino all'alchimia.

365 C. Viano, *Les alchimistes Gréco-Alexandrins et le Timée de Platon*, in C. Viano (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.

366 Cfr. Platone, *Timeo*, cit., 55D e ss.

367 C. Viano, *Les alchimistes Gréco-Alexandrins et le Timée de Platon*, cit., p. 107.

A un indeterminato Sinesio viene fatto risalire il prologo di un commentario alchemico agli scritti sulle tinture di oro, argento, pietre e porpora di Democrito di Bolo, giuntoci in forma frammentaria.

Il testo sembra ricalcare la struttura dei dialoghi platonici dove l'interlocutore, Dioscoro – sacerdote del *Serapeion* di Alessandria – incalza l'autore con domande sulla natura dei metalli.

Data la scarsità di notizie in merito all'autore di questo commentario autori quali Troisi³⁶⁸ e Berthelot³⁶⁹ hanno proeso per identificare Sinesio l'Alchimista con Sinesio di Cirene.

Il Berthelot in particolare scrive:

Attachons-nous d'abord à l'autorité de Synésius: il adresse son commentaire sur Démocrite à Dioscorus, prêtre de Sérapis à Alexandrie; dédicace conforme à l'opinion qui identifie l'alchimiste et l'évêque de Ptolémaïs, lequel a vécu à la fin du IV siècle. Son ouvrage doit avoir été écrit avant l'an 389, date de la destruction du temple de Sérapis à Alexandrie³⁷⁰.

Egli insiste anche sull'identificazione di Dioscoro, sacerdote Alessandrino con il Dioscoro vescovo nominato dell'epistola 66 da Sinesio.

Tuttavia poco attendibili risultano le parole del chimico francese: sia perché il Serapeo fu distrutto nel 391 sia, soprattutto, perché Sinesio nacque nel 370 e prima di giungere ad Alessandria nel 392 non ebbe alcun contatto con l'alchimia o con ogni tipo di filosofia esoterica.

È possibile che Sinesio di Cirene abbia ricevuto presso il circolo di Ipazia una iniziazione ai misteri della magia e dell'alchimia (Teone del resto aveva scritto un testo sull'astrolabio piano e un altro intitolato *Sui presagi, e sull'osservazione*

368 Cfr. *Sinesio*, in L. Troisi, *Dizionario dell'alchimia*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 1997. p. 236.

369 M. Berthelot, *Les Origines de l'Alchimie*, George Steinheir Editeur, Paris, 1885. p. 156.

370 *Ibidem*.

degli uccelli, e sulla voce dei corvi) ma, in caso l'abbia effettivamente avuta, non fa mai menzione di tali conoscenze.

Appellarsi inoltre alla lettera 15 (413 d.C. ?), dove il Cirenaico richiede alla maestra di mandarle un idroscopio non è sufficiente a sostenere l'autenticità del testo alchemico, ma esso è utile solo a indicare come la cultura scientifica fosse ampiamente sviluppata ad Alessandria.

Sulla base delle fonti a nostra disposizione, tale strumento [l'idroscopio] era utilizzato per calcolare la densità dei liquidi: sebbene le applicazioni pratiche di simili calcoli potessero essere svariate, si deve notare che tutti i testi a noi noti alludono soprattutto ad impieghi medici, mentre non è chiaro se esso possa avere avuto qualche utilizzo nell'alchimia greco-alessandrina³⁷¹.

Noi concordiamo con Martelli su questo punto. Effettivamente nella lettera 15 Sinesio dice che si trova “in così cattive acque da aver bisogno d'un idroscopio”³⁷². Non è ben chiaro perché egli ne abbia bisogno, Garzya³⁷³ suppone tale strumento sia necessario nella cura di una malattia.

Uno studio recente (1994) svolto dal dipartimento di Matematica (MABD) e di Anatomia (CRH) della Monash University giunge alla stessa conclusione del Garzya ipotizzando, sulla base dell'uso moderno dell'idrometro, che Sinesio volesse usarlo come urinometro.

It is our suggestion here that this is what Synesios wanted in his illness. That early medicine paid attention to the quality [...] and quantity of urine is very clear. Over 800 years before Synesios, Hyppokrates [...] made an examination of the urine a routine part of medical diagnosis³⁷⁴.

371 Pseudo-Democrito, *Scritti alchemici con il commentario di Sinesio*, edizione critica del testo greco, traduzione e commento di M. Martelli, Archè, Milano, 2011.

372 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 15.

373 *Ibidem*, n. 1.

374 M. A. B. Deakin, C. R. Hunter, *Synesios' "Hydroscope"*, Apeiron, May 1, Melbourne, 1994, pp. 39-43.

È possibile che, tra i “misteri della filosofia” di cui Sinesio parla a Erculiano sia inserita anche l'alchimia; ma, Sinesio si dimostra apertamente ostile agli aspetti pratico-profetici della teurgia:

Quanto invece alle profezie che ci vengono tramite l'impiego di molteplici strumenti, bisogna sentirsi già troppo contenti se esse, dopo aver occupato la maggior parte della nostra vita, ci lasciano un po' di posto per altre necessità e attività. Se ci dedicassimo per intero a qualcuna di queste, difficilmente trarremmo, ai nostri fini, vantaggio dalla mantica, ché non ogni tempo o luogo è adatto a procurarsi l'attrezzatura iniziatica né è sempre facile portare in giro gli strumenti relativi. [...] L'abbassarsi a tali pratiche, a parte la sua perversità, è anche, ne sono convinto, in odio a Dio, giacché il non aspettare che un altro operi di sua iniziativa, ma smuoverlo con spinte e come una leva, è cosa simile alla sopraffazione e il legislatore non la lascia impunita neanche tra gli uomini³⁷⁵.

Infine, come sostiene Martelli³⁷⁶ è anche difficile, per un discorso strettamente cronologico, identificare i due autori.

Poiché siamo in presenza solo di congetture e non di dati certi, preferiamo astenerci sulla questione, ci pareva però doveroso segnalare questa dubbiosa attribuzione.

375 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *I Sogni*, 12.

376 Pseudo-Democrito, *Scritti alchemici con il commentario di Sinesio*, cit., p. 122.

Conclusione

L'idea di studiare la figura di Sinesio prese forma dopo aver letto le poche lettere che lo stesso aveva inviato a Ipazia di Alessandria. Questa corrispondenza con la filosofa alessandrina ci svela in modo frammentario le vicende umane, spesso dolorose, del Cirenaico, regalandoci solo cenni sui ruoli istituzionali ricoperti e altresì sulla sua occupazione prediletta: l'*otium* filosofico.

Poiché queste epistole ci danno brevi e parziali istantanee dell'uomo, del politico e del filosofo, volevamo incontrarlo attraverso le sue opere ed esplorare le ragioni della sua profonda irrequietezza intellettuale che lo spingevano, forse più dagli eventi che da un intimo proposito, a coniugare filosofia e cristianesimo senza riuscire a superare una contrapposizione che per tutta la vita lo ha scosso e tormentato, nell'impossibilità di abbandonare la filosofia e affidarsi *in toto* al Dio cristiano.

Abbiamo visto come Sinesio si è dimostrato un partecipativo testimone del suo tempo, dedito all'*otium* filosofico-letterario ma disposto a mettere da parte i suoi studi teorici qualora la città di Cirene prima, e Tolemaide poi, richiedessero i suoi servizi.

Nato come aristocratico amante delle lettere, si converte alla filosofia (Neo)Platonica grazie agli insegnamenti di Ipazia di Alessandria; prende parte attiva alla difesa del territorio libico dai barbari durante le invasioni, vantando un ruolo politico di primo piano con la sua ambasciata a Costantinopoli; si converte, infine, al cristianesimo e conclude la sua vita in qualità di vescovo di Tolemaide.

Alla luce di questa versatilità e del *corpus* sinesiano possiamo considerare Sinesio un filosofo – come lui amava definirsi – e, soprattutto, un cristiano?

Per quanto riguarda l'aspetto filosofico, sfortunatamente, le opere giunteci non possiedono un'originalità tale da permettergli di inserirsi nella schiera dei “grandi” filosofi.

Il suo pensiero si basa su una rilettura dei testi canonici della filosofia, adattati però al suo tempo, come nel caso del *De Regno*, dei *Racconti Egiziani* e delle *Lettere*. Noi pensiamo però che in questo risieda il suo punto di forza e la sua attrattiva filosofica: nessuna teoria viene sacrificata in favore di un'altra. Dal platonismo alla teologia caldaica, approdando infine al cristianesimo, in Sinesio sembrano convivere molteplici aspetti che però cercano di incastrarsi tra loro come parti di un puzzle, senza contraddirsi.

Se consideriamo il senso letterale del termine “filosofo”, amico/amante del sapere, allora possiamo considerare il Cirenaico come un filosofo in senso stretto. Troviamo tuttavia difficile circoscrivere la sua personalità sotto questo termine. Egli è stato anche poeta, epistolografo, valente oratore, indagatore della psicologia umana, critico e saggista. Sinesio “è un umanista della fine del mondo antico, consapevole, ma con una punta di scetticismo, della sua responsabilità di erede d'un grande passato e perciò attento alle trepidanti sorti del presente”³⁷⁷.

Questa pluralità di ideologie coesistenti ci porta alla questione più difficile da risolvere, dove si colloca la figura di Sinesio: non se egli fu un buon cristiano, ma se fu mai, spiritualmente, un cristiano e se possiamo considerarlo un autore cristiano.

Sappiamo che tra l'elezione a vescovo e la sua effettiva consacrazione passarono sei mesi (estate 410 – 1 gennaio 411), ciò che non conosciamo è cosa accadde in questo arco temporale tale da spingere Sinesio ad accettare il suo ruolo di vescovo precedentemente rifiutato.

D'altronde non è l'importanza dei compiti da essi [i cittadini di Tolemaide]

³⁷⁷ Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., *Introduzione*, p. 34.

assegnatimi che va soppesata, ma la mia capacità di sobbarcarmivi. [...] Quando considero attentamente me stesso, mi trovo affatto incapace di adeguarmi alla santità di questo mio ministero sacerdotale. [...] 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 loda 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. [...] Io divido il mio tempo fra lo studio e la ricreazione e studiando, soprattutto quando si tratta di materia divina, me ne sto da solo. [...] Il sacerdote invece ha da essere uomo superiore, inflessibile al pari di Dio di fonte a ogni distrazione. Mille occhi lo osservano per vedere se resta fedele al suo compito, precauzione inutile o quasi, ove egli non sia egli stesso saldo, assennato, insensibile a ogni blandizie. [...] Ma se non ha una grande e nobile anima, come può sopportare il peso di tanti impegni senza che il suo intelletto ne sia sommerso, senza ch'egli lasci spengersi, distratto così da compiti tanto diversi, quella divina parte ch'è nella sua anima? So bene che vi sono uomini capaci di tanto. [...] Ma conosco anche me stesso, sono uno che discende sulla terra degli uomini e da essa risale avviluppato sempre in senso che alla terra lo attirano, ricoperto di sozzura come più non potrebbe. [...] C'è poi un punto sul quale Teofilo non ha bisogno d'essere informato, ma che voglio rammentargli, e perciò mi diffonderò alquanto su di esso. [...] È difficile, se non in tutto impossibile, scrollarsi di dosso convinzioni che sieno state dimostrate scientificamente, e d'altra parte la filosofia spesso ripugna a credenze comunemente vulgate³⁷⁸.

Teofilo gli permise di mantenere le sue credenze filosofiche? E, in caso Sinesio si sia sinceramente convertito alla nuova fede, come cambia il suo rapporto con la filosofa pagana Ipazia? Ma soprattutto perché, accettata la dottrina, continua a cercare rifugio nella sua maestra e nei suoi insegnamenti?

378 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 105.

Tutte queste sono domande che non hanno ancora trovato risposta. La questione della sua consacrazione perdura da più di cinquecento anni e ancora non si è riusciti, analizzando i testi sinesiani, a sancire un netto passaggio tra una dottrina e l'altra. È probabile che non esista una risposta a questi interrogativi. Le notizie sulla vita di Sinesio – abbiamo visto – sono poco dettagliate, e quello che sappiamo lo apprendiamo grazie ai suoi scritti; le risposte dei suoi interlocutori non ci sono pervenute, quindi non sappiamo se ci sia stata un'influenza esterna che l'abbia spinto ad accettare la carica ecclesiastica.

Per Sinesio, figlio dell'educazione platonica appresa al *Mousaion*, la verità è solo quella che la mente arriva a conoscere da sé, nelle funzioni delle sue naturali attività. Questo è per lui la filosofia, tutto il resto è chiacchiera.

Com'è possibile che si sia convertito allora? È possibile sia da sempre stato cristiano?

Non figura in nessun testo una invocazione alle divinità pagane, né il termine “conversione” come il Nock o il Bardy lo intendono (cfr. cap. 1).

È vero che ormai il paganesimo era in declino, con Giuliano l'Apostata aveva avuto il suo ultimo slancio, non abbastanza energico da permettergli di riconquistare il terreno perduto, ma molte personalità intellettuali, sebbene non credessero più alle divinità dell'Olimpo restavano fedeli all'antico paganesimo visto come espressione filosofica e letteraria: Platone, Esiodo, Omero prendono il posto degli dei tradizionali.

De ce paganisme ainsi rajeuni, chacun prit ce qu'il voulut: ceux-ci restaient plus près du sens littéral; ceux-là s'enfonçaient plus avant dans l'interprétation philosophique; quelques-uns même, ne trouvant nulle part où s'arrêter, finissaient par entrer dans le christianisme³⁷⁹.

Ma che Teofilo, aspramente condannato dalla storia per essersi più interessato di politica e della sua persona che dei suoi doveri ecclesiastici, avesse permesso a un

379 H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, cit., p. 262.

suo sottoposto (la diocesi di Tolemaide era controllata da Alessandria) di mantenere convinzioni filo-pagane è difficile da credere, anche perché fu lui stesso a unire in matrimonio Sinesio con una donna cristiana. Egli dovette allora essere battezzato prima del matrimonio, di ritorno da Costantinopoli.

Inoltre la consacrazione di Sinesio fu in regola con le norme ecclesiastiche e le tradizioni della Chiesa, molti sono gli scrittori cristiani³⁸⁰ disposti ad ammettere che Sinesio fu consacrato con il permesso di convivere con la moglie e i figli e mantenere le sue opinioni, ma, da quando viene investito della carica religiosa, non ci sono più accenni alla moglie, solo ai figli, e gli ultimi inni composti sono chiaramente di ispirazione cristiana. Ogni argomentazione in favore di un presunto passaggio da paganesimo a cristianesimo si basa sulla famosa lettera 105 dove l'autore dichiara

A te [Evopzio] voglio far parte di queste emozioni dell'anima mia: [...] intanto, ho una moglie, concessami da Dio, dalla legge, dalla sacra mano di Teofilo. Dichiaro pubblicamente e chiamo tutti a testimoni che non intendo assolutamente esser separato da lei né conviver con lei di nascosto come un adultero. [...] C'è poi un altro punto sul quale Teofilo non ha bisogno d'essere informato, ma che voglio rammentargli, e perciò mi diffonderò alquanto su questo. Si tratta di cosa a confronto della quale tutte le altre passano in second'ordine. È difficile, se non impossibile, scollarsi di dosso convinzioni che siano state dimostrate scientificamente, e d'altra parte la filosofia spesso ripugna a credenze comunemente vulgate. Orbene, non m'indurrò mai a persuadermi che l'anima abbia origine posteriore al corpo, non ammetterò mai che il cosmo e le sue parti sian destinati a insieme perire; quanto alla resurrezione della quale tanto si parla, la ritengo tutt'al più qualcosa di misterioso e ineffabile e son ben lungi dal conformarmi a riguardo alle opinioni del volgo. La mente filosofica, pur vegliando sulla verità, ammette talora la necessità della menzogna. [...] Come per chi ha la vista debole giova di più l'oscurità così ritengo che alla massa sia di

380 Cfr. C. Bizzocchi, *La tradizione storica della consacrazione episcopale di Sinesio di Cirene*, in *Gregorianum*, XXV, 1944. pp. 130-170.

giovanamento la menzogna e dannosa la verità a quanti non abbian la forza di affissare lo sguardo nelle chiarezze delle essenze. Se le leggi del ministero sacerdotale che mi riguardano mi concedono tale condotta, io assumerò la sacra dignità in modo da continuare a seguire la filosofia in privato e da concedere alle favole in pubblico: insegnerò così, senza disfare cognizioni precedenti, ma lasciando che ciascuno conservi le credenze acquisite ³⁸¹

Ma questa lettera, è chiaramente precedente all'assunzione dell'incarico ecclesiastico (risale infatti al 410).

Ogni argomentazione in favore di un presunto passaggio dal paganesimo di Sinesio si basa però su questo scritto.

Effettivamente, di testi permeati di dottrina cristiana abbiamo solo alcuni *Inni*; due *Omellerie* (412) una quaresimale dove si interpreta il Salmo 74 e l'altra rivolta ai battezzati alla vigilia di Pasqua (entrambe sono però frammentarie); il discorso ai Vescovi contro Andronico e circa cinquanta lettere. Non una produzione abbastanza corposa da inserirlo tra i dotti della Chiesa, né, utile a spiegare perché si sia convertito.

Marrou, nello spiegare perché e se effettivamente Sinesio fosse un convertito nell'animo, sostiene che proprio per la mancanza di riferimenti alle divinità pagane e per i legami con Teofilo di Alessandria, Sinesio fosse da sempre un cristiano o comunque un neofita. La vera conversione, secondo Marrou avviene quando il Cirenaico decide di accettare il sacerdozio

Il n'y a pas de doute qu'en dépit de ses répugnances Synésios n'ait été décidé à accepter, si l'Eglise l'exigeait, le sacerdoce et qu'il l'ait finalement accepté; ce faisant il avait bien conscience d'obéir à la volonté souveraine de Dieu, comme il l'a exprimé, en termes émouvants, dans sa première lettre à ses prêtres (Ep. 11); sa vie toute entière, dans les années qui vont suivre, prouve assez avec quelle sincérité profonde, quel don de soi entier et sans retour, il a compris et pratiqué ses devoirs de pasteur. Son acceptation du sacerdoce a

381 Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 105.

don bien été pour lui l'occasion d'une "conversion", mais au sens spirituel, pascalien du mot; en 410 il en était plus près, plus capable, qu'il ne l'a dit, qu'il ne pouvait le penser³⁸².

Questo suo eventuale aspetto cristiano non deve essere poi messo in conflitto con la sua formazione nella scuola pagana di Ipazia (proprio il paganesimo della filosofa è stato preso come prova della fede di Sinesio). Il circolo di Alessandria di cui il giovane di Cirene faceva parte era aperto a tutti. Era un luogo in cui non si faceva della propaganda anti-cristiana. Assente la contrapposizione religiosa.

Marrou sostiene quindi che più che un neoplatonico-cristiano, Sinesio sia un cristiano-neoplatonico, e che per lui "le problème philosophique se pose à l'intérieur de l'âme chrétienne, qui doit s'efforcer d'accorder, de faire se rejoindre, la raison et la Foi"³⁸³. Da cristiano quale era in origine il Cirenaico, alla scuola di Alessandria era divenuto un filosofo neoplatonico, per poi ritornare, non senza esitazione, al punto di origine.

Le problematiche che vengono fatte presenti nell'epistola 105, che sembrano di chiara origine filosofica, vengono contestate da Marrou che cerca di dimostrare come potessero accordarsi quasi senza problemi alla fede cristiana: innanzitutto in merito all'origine dell'anima non vi era un dogma ben definito "en Orient, l'évêque Némésios d'Emèse, qui parait bien avoir écrit vers le temps de Synésios, n'éprouve aucun embarras à professer expressément la doctrine platonicienne de la préexistence de l'âme"³⁸⁴; non si fa riferimento a una eventuale creazione del mondo dal nulla, ma solo alla sua possibile distruzione; infine – sostiene Marrou – Sinesio non si oppone alla Resurrezione del corpo, quanto più all'immagine volgare che il popolo ne fa.

A noi tuttavia la confutazione di queste problematiche pare un po' debole, soprattutto in merito alla Resurrezione, perché Sinesio non ve ne accenna negli *Inni* né in altri testi. Inoltre è lui stesso a ribadire più volte come sia prima di tutto

382 H.I Marrou, *La "conversion" de Synésios*, cit., p. 480.

383 *Ivi*, p. 481

384 *Ibidem*.

un filosofo più che un credente. Che egli abbia svolto brillantemente il suo compito ecclesiastico non vuol per forza dire che avesse aderito spiritualmente al nuovo culto. Sinesio aveva svolto egregiamente la sua funzione di ambasciatore a Costantinopoli ottenendo gli sgravi fiscali che richiedeva, eppure aveva in odio la politica e, se poteva, rifuggiva da essa.

Vi è in lui un forte senso del dovere verso la sua città che lo spinge ad accettare gli incarichi che gli affidano, ed egli li svolge sempre in maniera zelante.

Noi non vediamo in Sinesio un cristiano-neoplatonico, ma un neoplatonico divenuto cristiano, che però non ha deciso di tradire la sua fede originaria nella filosofia. Sinesio non è né un'apologeta come era stato Giustino che aveva trovato in Platone una giustificazione alle credenze cristiane, né un filosofo come Celso che aveva *in toto* criticato la nuova fede sulla base della sua presunta irrazionalità.

Di questo stesso avviso, seppur in maniera più intransigente, è Bregman che ritiene come nell'analisi di Marrou vengano tralasciati importanti elementi quali la teologia caldaica che permettono a Sinesio di restare Neoplatonico pur parlando di cristianesimo. Non vi è quindi per Bregman una vera e propria conversione *stricto sensu*. Sinesio era, in qualche modo conscio che l'adesione alla Chiesa non comportava una trans-valutazione di tutti i valori, ma, anzi, il cristianesimo era, in qualche modo, l'unico luogo dove le antiche credenze triadiche neoplatoniche potevano perdurare, restando sempre un insegnamento per pochi.

Gli elementi trattati da Sinesio sono quelli che permettono di conciliare antico e moderno, tradizione Caldaica-Neoplatonica con le persone della Trinità; la discesa di Cristo agli Inferi con l'Eracle della tradizione e la stessa incarnazione alla luce dell'emanazione a partire dall'Uno:

Synesius opened a philosophical path into the Church for aristocrats of the old classic Greco-Roman mold. For this reason, he is of great importance for the history of late Roman culture and society³⁸⁵.

385 J. Bregman, *Synesius of Cyrene: philosopher-bishop*, cit., p. 181.

I meriti di Sinesio stanno anche nella sua capacità di applicarsi con dedizione in ogni ambito in cui è stato costretto a cimentarsi, cercando di rimanere coerente con se stesso pur con le sue fragilità e i suoi adattamenti alle circostanze che abbiamo colto nel corso della sua vita.

Synesius brought this tradition to its logical conclusion: living in an age where a re-valorized paganism was in decline, he fully understood the independence of philosophy. It could be used to interpret Christian myths and mysteries. [...] It could still claim preeminence. Herein lie his real originality and flexibility³⁸⁶.

Filosofo-vescovo di fatto, noi, volendo per forza circoscriverlo a una sola categoria, preferiamo ritenerlo semplicemente un filosofo perché il suo vero rifugio sarà sempre la filosofia³⁸⁷.

386 *Ivi*, p. 183.

387 “Ora anche il vostro [di Ipazia] silenzio s'aggiunge ai mali che mi affliggono. [...] Ma la perdita più grande è la mancanza del tuo spirito divinissimo, la sola che avevo sperato mi rimanesse per superare i capricci della sorte e i raggiri del fato” Sinesio di Cirene, *Opere*, cit., ep. 10.

Bibliografia
Edizioni, Traduzioni, Commentario

ATTI DEGLI APOSTOLI, in *NUOVO TESTAMENTO: I Vangeli e gli Atti degli Apostoli*, a cura di Luzzi G., Società Fides et Amor Editrice, Firenze 1929. pp. 369-467.

CELSO, *Il discorso vero*, a cura di Lanata G., Adelphi, Milano, 1987.

DEMOSTENE, *Prima Filippica*, in DEMOSTENE, *Orazioni*, trad. it. di Sarini I., BUR, Milano, 1992. pp. 153-185.

DEMOSTENE, *Terza Filippica*, in DEMOSTENE, *Orazioni*, trad. it. di Sarini I., BUR, Milano, 1992. pp. 339-383.

DIONE CRISOSTOMO, *Orazione I*, in VAGNONE G., *Dione di Prusa: Orazioni I-II-III-IV ("Sulla regalità") Orazione LXII ("Sulla regalità e sulla tirannide")*, Supplemento al n. 26 al "Bollettino dei Classici", Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2016. pp. 48-73.

EPICURO, *Lettera a Meneceo*, in EPICURO, *Opere*, a cura di Isnardi Parente M., UTET, Torino 1983. pp. 196-204.

GIUSTINO, *Le Due Apologie*, a cura di Ederle G., Istituto Missionario Pia Società San Paolo, Roma, 1941.

GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, a cura di Visonà G., Edizioni

Paoline, Milano, 1988.

KAVAFIS K., *Che siano tanti i mattini d'estate*, a cura di Scorsone M., BUR, Milano, 2013.

MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di Inglese G., BUR Rizzoli, Milano, 2011.

ORACOLI CALDAICI, a cura di Tonelli A., Coliseum, Milano, 1990.

PLATONE, *Apologia di Socrate*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Rusconi, Milano, 1991. pp. 22-50.

PLATONE, *Fedro*, a cura di Reale G., Mondadori, Milano, 1998.

PLATONE, *La Repubblica*, a cura di Vegetti M., BUR, Milano, 2014.

PLATONE, *Lettera Seconda*, in PLATONE, *Lettere*, a cura di Isnardi Parente M., Mondadori, Milano, 2002. pp. 13-27.

PLATONE, *Lettera Settima*, in PLATONE, *Lettere*, a cura di Isnardi Parente M., Mondadori, Milano, 2002. pp. 63-135.

PLATONE, *Politico*, a cura di Migliori M., Bompiani, Milano, 2001.

PLATONE, *Timeo*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Rusconi, Milano, 1991. pp. 1348-1416.

PORFIRIO, *Lettera ad Anebo sulla teurgia*, a cura di Faggin G., Il Basilisco, Genova, 1982.

PORFIRIO, *Lettera a Marcella*, a cura di Faggin G., Il Basilisco, Genova, 1982.

PSEUDO-DEMOCRITO, *Scritti alchemici con il commentario di Sinesio*, a cura di Martelli M., Archè, Milano, 2011.

SAFFO, *Poesie*, trad. it. di Ferrari F., BUR, Milano, 2007.

SAN PAOLO, *Lettera ai Colossesi*, in SAN PAOLO, *Le Lettere*, a

cura di Carena C., Einaudi, Torino, 1999. pp. 191-205.

SAN PAOLO, *Prima ai Corinti*, in SAN PAOLO, *Le Lettere*, a cura di Carena C., Einaudi, Torino 1999. pp. 58-99.

SENECA, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di Solinas F., Mondadori, Milano, 1994.

SINESIO DI CIRENE, *All'Imperatore sulla regalità*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 382-451.

SINESIO DI CIRENE, *Allocuzione tenuta in occasione del più grave attacco dei barbari, essendo preside Gennadio e governatore Innocenzo*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 725-735.

SINESIO DI CIRENE, *Dione*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 659-715.

SINESIO DI CIRENE, *Encomio della Calvizie*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 609-657

SINESIO DI CIRENE, *Inni*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 739-799.

SINESIO DI CIRENE, *I Sogni*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 553-607.

SINESIO DI CIRENE, *Lettere*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino, 1989. pp. 67-379.

SINESIO DI CIRENE, *Racconti Egiziani o La Provvidenza*, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, a cura di Garzya A., UTET, Torino,

1989. pp. 452-509.

SINESIO DI CIRENE, *Sulla Regalità*, a cura di Amade C. e Graffigna P., Sellerio Editore, Palermo, 1999.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire Ecclésiastique. Livre VII*, trad. fr. Di Périchon P., s.j. et Maraval P., Les éditions du cerf, Paris, 2006.

SYNESIOS DE CYRENE, *Tome I: Hymnes*, a cura di Lacombrade C., Les Belles Lettres, Paris, 1978.

SYNESIOS DE CYRENE, *Tome II: Correspondance I-LXIII*, a cura di Roques D., Les Belles Lettres, Paris, 2000.

SHAKESPEARE W., *Romeo and Juliet*, trad. it. di Quasimodo S., I Meridiani Mondadori, Milano, 1976.

SUDA, *Ἰπατία*, Adler number *Upsilon*, 166.

TACITO, *Annali*, a cura di Arici. A., UTET, Torino, 1952.

TACITO, *Historiae*, a cura di Nenci F., Mondadori, Milano, 2014.

TERTULLIANO, *Apologeticum*, in TERTULLIANO, *Opere Apologetiche*, a cura di Moreschini C. e Podolak P., Città Nuova, Roma, 2006. pp. 157-337.

TERTULLIANO, *L'Anima*, a cura di Menghi M., Marsilio, Venezia, 1988.

STUDI

BARDY G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, trad. it. Ruggieri G., Jaca Book, Milano, 1975.

BASLEZ F. M., *Comment notre monde est devenu chrétien*, CLD Etions, Paris, 2015.

BERTHELOT M., *Les Origines de l'Alchimie*, George Steinheir Editeur, Paris, 1885.

BIZZOCCHI C., *La tradizione storica della consacrazione episcopale di Sinesio di Cirene*, in "Gregorianum" XXV, 1944. pp. 130-170.

BLOCH R., *La religione romana*, in PUECH H. C., *Le religioni nel mondo classico*, trad. it. di Novella Pierini M., Laterza, Roma-Bari, 1987. pp. 153-208.

BREGMAN J., *Synesius of Cyrene: philosopher-bishop*, University of California Press, Berkley, 1981.

CALDERONE S., *Da Costantino a Teodosio*, in *Nuove questioni di storia antica*, Marzorati, Milano, 1969. pp. 615-684.

CAMERON A. - LONG J., *Barbarians and politics at the court of Arcadius*, University of California Press, Oakland, 1993.

Cioffi F. - Luppi G. - O'Brien S. - Vigorelli A. - Zanette E., *Dialogos*

- I: La filosofia antica e medievale*, Mondadori, Milano, 2000.
- COCHRANE N. C., *Cristianesimo e cultura classica*, trad. it. di Gallino Michels D., Il Mulino, Bologna, 1969.
- COURCELLE P., *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1974. pp. 265-325.
- CRAWFORD S. W., *Synesius the Hellene*, Rivingtons, London, 1901.
- DEAKIN B. A. M. - HUNTER R. C., *Synesios' "Hydroscope"*, *Apeiron*, Vol. 27, No. 1, March 1, 1994. pp. 39-43.
- DRUON H., *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésius*, Auguste Durand Libraire, Paris, 1859.
- FATTAL M., *Plotino gli Gnostici e Agostino*, trad. it. di Riccardo A., Loffredo Editore, Casoria (NA), 2008.
- FATTAL M., *Saint Paul face aux philosophes Epicuriens et Stoïciens*, L'Harmattan, Paris, 2010.
- GARDNER A., *Synesius of Cyrene philosopher and bishop*, Society for promoting Christian knowledge, London, 1886.
- GARZYA A., *Rhétorique et réalité dans la correspondance de Synésios de Cyrène*, in DELMAIRE R. - DESMUILLEZ J. - GATIER L. P., *Correspondances. Documents pur l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, 2003. pp. 507-513.
- GEYMONAT L., *Il Neoplatonismo. Plotino*, in GEYMONAT, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Vol.1 L'antichità-II*

medioevo, Garzanti, Milano, 1970. pp. 333-339.

HADOT P., *La fine del paganesimo*, in PUECH H. C., *Le religioni nel mondo classico*, trad. it. di Novella Pierini M., Laterza, Roma-Bari, 1987. pp. 293-326.

HOFFMAN E., *Platonismo e filosofia cristiana*, trad. it. di Sgarbi G., Il Mulino, Bologna, 1967.

IVANKA VON E., *Che cosa significa propriamente l'espressione "Neoplatonismo cristiano"* in IVANKA VON E., *Platonismo Cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, trad. it. di Peroli E., Vita e Pensiero, Milano, 1992. pp. 295-305.

IVANKA VON E., *Il cristianesimo contro la filosofia e la gnosi*, in IVANKA VON E., *Platonismo Cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, trad. it. di Peroli E., Vita e Pensiero, Milano, 1992. pp. 99-101.

IVANKA VON E., *L'ambiguità di concetto di Platonismo cristiano*, in IVANKA VON E., *Platonismo Cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, trad. it. di Peroli E., Vita e Pensiero, Milano, 1992. pp. 7-68.

JONES M. H. A., *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, saggi a cura di Momigliano A., trad. it. di Davies Morpurgo A., Einaudi, Torino, 1968. pp. 23-43.

MARROU I. H., *La "conversion" de Synésios*, in *Revue des études grecques*, Tome 65, 1952. pp. 474-484.

MARROU I. H., *L'Eglise de l'antiquité tardive (303-604)*, Editions du

Seuil, Paris, 1985.

MASO S., *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci Editore, Roma, 2012.

MOMIGLIANO A., *Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, saggi a cura di Momigliano A., trad. it. di Davies Morpurgo A., Einaudi, Torino, 1968. pp. 5-19.

MORLET S., *Christianisme et philosophie. Les premiers confrontations (I^{er}-VI^e siècles)*, Le livre de Poche, Paris, 2014.

NICOL C. J., *Synesius of Cyrene his life and writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1887.

NICOLOSI S., *Il De Providentia di Sinesio di Cirene: studio critico e traduzione*, CEDAM, Padova, 1959.

NOCK D. A., *La conversione: società e religione nel mondo antico*, trad. it. di Carpitella M., Laterza, Roma-Bari, 1974.

O'MEARA D., *Conceptions néoplatoniciennes du philosophe-roi*, in NESCHKE A., *Images de Platon et lectures de ses œuvres*, Peeters, Lovanio, 1998. pp. 35-50.

OTTO W., *Spirito classico e mondo cristiano*, trad. it. di Calabresi C., La Nuova Italia, Firenze, 1973.

REALE G., *La libertà dell'Uno, la "processione" e il "ritorno"*, in REALE G., *Storia della filosofia antica Vol. 4*, Vita e Pensiero, Milano, 1984. pp. 609-612.

RONCHEY S., *Filosofa e martire: Ipazia tra storia della Chiesa e femminismo*, in RAFFAELI R., *Atti del convegno: vicende e figure*

femminili in Grecia e a Roma, Editore Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, Ancona, 1995. pp. 449-465.

ROOB A., *Alchimia & Mistica. Il museo ermetico*, trad. it. di Bertante P., Taschen, Colonia, 1997.

ROQUES D., *Etudes sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Latomus, Bruxelles, 1989.

SCHNIEWIND A., *L'étiq̄ue du sage chez Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

TROISI L., *Sinesio*, in *Dizionario dell'alchimia*, Bastogi editrice italiana, Foggia, 1997. p. 236.

VEYNE. P., *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, Garzanti, Milano, 2008.

VEYNE P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Editions Albin Michel, Paris, 2007.

VIANO C., *Les alchimistes Gréco-Alexandrins et le Timée de Platon*, in VIANO C. (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2005. pp. 94-109.

ZERNOV N., *Il cristianesimo orientale*, trad. it. di Nicotra O., Il Saggiatore, Milano, 1961.