

GIUSEPPE NARDIELLO

IN DIFESA DELLA RETORICA E DELLA POESIA:  
SINESIO DI CIRENE  
CONTRO GLI ΣΤΑΣΙΩΤΑΙ ΤΗΣ ΑΓΛΩΤΤΙΑΣ

ABSTRACT

In *ep.* CLIV and *Dio* V 3 (cf. XV 4), Synesius attacks 'silent' philosophers, i.e., those who despise rhetoric and poetry. The article retraces the background of the controversy (Dio Chrysostom, Themistius) and it shows how Synesius uses such controversy to elaborate his humanistic ideal of culture, which mediates between philosophy and *humanae litterae*. Finally, the article makes some comparisons between Synesius and Gregory of Nazianzus, showing the substantial affinities between the two authors on the defense of the formally polished *logos*, nourished by rhetorical and literary culture.

1. Nella più impegnativa delle sue operette, il *Dione o del viver secondo il suo ideale*<sup>1</sup>, Sinesio di Cirene svolge un'appassionata e per molti versi singolare apologia delle *humanae litterae* in polemica contro due gruppi di suoi detrattori: da una parte, coloro che non sono disposti a concedere che un filosofo degno del nome possa dedicarsi anche al piacere della letteratura, dall'altra, quanti si dimostrano corrivi ad un'inopportuna loquacità in materia teologica e non sembrano ammettere altro impiego del λόγος se non quello da loro stessi improvvidamente praticato. La genesi del *Dione* viene illustrata in modo perspicuo e, al tempo stesso, vivace in un'epistola, con cui Sinesio presenta una proecdosi dell'opuscolo e del *Trattato sui sogni* alla propria maestra Ipazia perché ella possa esprimere un giudizio e valutare l'opportunità della pubblicazione.

Τῆτες ἐξήνεγκα δύο βιβλία, τὸ μὲν ὑπὸ θεοῦ κινηθεῖς, τὸ δὲ ὑπὸ λοιδορίας ἀνθρώπων. Καὶ γὰρ τῶν ἐν λευκοῖς ἔνιοι τρίβωσι καὶ τῶν ἐν φαιοῖς ἔφασάν με παρανομεῖν εἰς φιλοσοφίαν, ἐπαίοντα κάλλους ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμοῦ, καὶ περὶ Ὀμήρου τι λέγειν ἀξιούντα καὶ περὶ τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων, ὡς δὴ τὸν φιλόσοφον μισολόγον εἶναι προσήκον καὶ μόνα περιεργάζεσθαι τὰ δαιμόνια πράγματα. Καὶ αὐτοὶ μὲν θεωροὶ τοῦ νοητοῦ γεγονότες· ἐμὲ δὲ οὐ θέμις, διότι νέμω τινὰ σχολὴν ἐκ τοῦ βίου τῷ καὶ τὴν γλῶτταν καθήρασθαι καὶ τὴν γνώμην ἡδίω γενέσθαι. Ἦνῃγε δὲ αὐτοὺς εἰς τὸ καταδικάσαι μου πρὸς μόνην παιδίαν ἐπιτήδειον εἶναι τὸ τὰς Κυνηγετικὰς ἐκ τῆς οἰκίας οὐκ οἶδ' ὅπως διαρρυσίας

<sup>1</sup> Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς.

σπουδασθῆναι διαφερόντως ὑπὸ νεανίσκων ἐνίων, οἷς Ἑλληνισμοῦ τε καὶ χάριτος ἔμελε, καὶ τινὰ τῶν ἐκ ποιητικῆς ἐπιμελῶς ἔχοντα καὶ παραδεικνύοντα τὴν ἀρχαίαν χειρὸς, ὅπερ ἐπὶ τῶν ἀνδριάντων λέγειν εἰώθαμεν. Ἄλλ' ἐκείνων οἱ μὲν, ἀμαθίας ἡγουμένης τοῦ θράσους προχειρότατοι πάντων εἰσὶ περὶ τοῦ θεοῦ διαλέγεσθαι [...] καὶ μὴ δεομένων ἐπαντλοῦσι τῶν λόγων, ἰδίᾳ τι δοκῶ μοι διαφέρον αὐτοῖς. Ἀπὸ γὰρ τούτων ἐν ταῖς πόλεσιν οἱ δημοδιδάσκαλοι γίνονται, ὃ ταῦτόν ἐστι καὶ «τὸ κέρας τῆς Ἀμαθείας», ᾧ οὐτοί γε δεῖν οἴονται χρῆσθαι. [...] Ἄτεροι δὲ οἱ κάλλιον ἡσθημένοι, παρὰ πολὺ τούτων εἰσὶ κακοδαιμονέστεροι σοφισταί, καὶ βούλονται μὲν ἂν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς εὐδοκιμεῖν, ἀλλ' εὐτυχοῦσι τὸ μὴδὲ τοῦτο δύνασθαι. [...] Οἷ γε καὶ νομοθετεῖν ἡμῖν ἀξιούσιν ἅττα σφίσι λυσιτελέστατα, μὴδένα μὴδὲν ἀγαθὸν εἰδότα φανερόν εἶναι, ἡγούμενοι σφῶν αὐτῶν ἔλεγχον, εἴ τις φιλόσοφος εἶναι δοκῶν ἐπιστήσεται φθέγγεσθαι· αὐτοὶ γὰρ ἂν ὑπὸ τῆ προσποιήσει λαθεῖν καὶ δόξα ἴανδοθεν εἶναι σοφίας ἀνάπλεω [...]. Ἄμφορ με τούτῳ τῷ γένῃ διαβεβλήκατον ὡς ἐπὶ τοῖς οὐδενὸς ἀξίοις ἐσπουδακότα· τὸ μὲν ὅτι μὴ ταῦτὰ φλυαρῶ, τὸ δὲ ὅτι μὴ τὸ στόμα συγκλείσας ἔχω καὶ βοῶν τὸν ἐκείνων ἐπὶ τῆς γλώττης τίθεμαι. Ἐπὶ τούτοις συνετέθη τὸ σύγγραμμα, καὶ ἀπήντησε τῶν μὲν τῆ φωνῆ τῶν δὲ τῆ σιγῆ. Προῆκται μὲν γὰρ ὡς ἐπὶ τούτους αὐτοὺς τοὺς ἀφώνους τε καὶ βασκάνους (πῶς οἶε μετ' εὐπρεποῦς τοῦ σχήματος;), οὐ μὴν ἀλλ' ἐξεῦρεν ὅπως ἂν κάκείνους συνεφελέκυσαιτο. Καὶ βούλεται μὲν πολυμαθείας οὐχ ἥττον ἐπίδειξις ἢ ἐγκώμιον εἶναι· οὐ γὰρ ἐξωμοσάμην τὰς αἰτίας, ἀλλ' ἴν' ἔτι μᾶλλον ἀνιῶντο, συχνὰ καὶ πεφιλότημαι<sup>2</sup>.

Quest'anno ho portato a termine due libri, l'uno perché ispirato da Dio<sup>3</sup>, 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 letteratura e occuparsi solo delle cose divine. A loro sarebbe lecito farsi contemplatori dell'intelligibile, a me no, poiché io dedico una parte del mio ozio a render più fine la mia lingua e il mio pensiero più gradevole. Li ha spinti ad attaccarmi come capace solo di inutilità il fatto che le mie *Cinegetiche*<sup>4</sup>, sparite

<sup>2</sup> Syn. ep. CLIV 1-59 GARZYA – ROQUES. L'epistola si data alla fine del 404 (cf. D. ROQUES, *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles 1989, pp. 40-42 e 219): ne consegue che il *Dione* è stato completato lo stesso anno, anche se è probabile che la sua gestazione sia stata alquanto lunga e articolata in più fasi: sulla questione cf. *Synésios de Cyrène*, Tome IV. *Opuscules I*. Texte établi par J. LAMOUREUX, traduit et commenté par N. AUJOULAT, Paris 2004 (Collection Budé), pp. 96-101. Per le opere di Sinesio si cita, qui e più oltre (avvertendo in nota se si opta per qualche limitata modifica), la traduzione di A. GARZYA, *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole Operette Inni*, Torino 1989. Cf. anche la trad. it. di F. MONTICINI, *Sinesio di Cirene. Tutte le opere*, Firenze-Milano 2024.

<sup>3</sup> Si tratta del Περὶ ἐνουπνίων.

<sup>4</sup> Opera perduta. Sinesio ne parla anche nell'*ep.* CI 10-11 GARZYA – ROQUES. Cf. D. ROQUES, in *Synésios de Cyrène*, Tome III. *Correspondance. Lettres LXIV-CLVI*. Texte établi par A. GARZYA,

non so come dalla mia casa, sono state, da alcuni giovani a cui sta a cuore la grazia della cultura greca, accolte con straordinario interesse al pari di alcuni prodotti dell'arte poetica elaborati con accuratezza e che esibiscono un che di mano arcaica, come usa dire per le statue. Ma fra i miei detrattori ve ne sono di quelli la cui ignoranza supera la sfrontatezza e i quali sono i più proclivi a intavolare discussioni sulla divinità [...]. Investono anche chi non ne prova bisogno alcuno con una profluvie di chiacchiere, in ciò, penso io, ponendo tutto il loro impegno. Da costoro vengono fuori gl'imbonitori del popolo che vediamo nelle nostre città e che sono tutt'uno con il corno di Amaltea del quale ritengono doversi servire. [...] Gli altri, i meglio vestiti, sono ancora più di costoro infelici sofisti; vorrebbero avere lo stesso prestigio, ma fortunatamente neanche di questo son capaci. [...] Tipi come costoro pretendono d'imporci per legge ciò che a loro fa più comodo, cioè che nessuno che possegga qualche buona conoscenza abbia a propalarla, poiché ritengono un'offesa personale che un filosofo sappia anche parlare, convinti di dover nascondersi sotto un velo d'arroganza per esser creduti pieni di sapienza all'interno [...]. Son codesti i due 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 stesse sue sciocchezze, l'altro perché non tengo chiusa la bocca e non mi metto, come dice il proverbio, un bue sulla lingua<sup>5</sup>. 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 invidiosi (e in buona forma, non credi?), ma ha trovato il modo di coinvolgere anche gli altri. Vuol essere non meno un'esibizione che un encomio dell'alta cultura. Non solo non ho respinto le loro accuse, ma ne ho spesso fatto un vanto.

Non è questa la sede per ripercorrere il dibattito sui possibili referenti concreti dei «mantelli bianchi» e dei «mantelli neri»<sup>6</sup>, né ci proponiamo ora di scandagliare

traduit et commenté par D. ROQUES, Paris 2003 (Collection Budé), *Notes complémentaires, Lettre* 101, p. 354, n. 9: «On a en général considéré que les *Cynégétiques* étaient un poème [...], mais rien n'impose cette idée. Le titre lui-même (au féminin) n'implique pas nécessairement qu'il s'agisse d'ῥῶδάι. Il peut s'appliquer à des τέχνηαι (traités didactiques en prose) ou à des διηγήσεις (récits de chasse en prose)».

<sup>5</sup> Zenob. *cent.* II 69 (CPG I 51, 30-33); Theogn. I 815; Aesch. *Ag.* 36; *al.*

<sup>6</sup> Per un'esauritiva rassegna corredata da bibliografia si rinvia a D. ROQUES, in *Synésios de Cyrène, Tome III. Correspondance...*, cit., *Notes complémentaires, Lettre* 154, pp. 423-428, note 7, 19, 27, 30; F. MONTICINI, *op. cit.*, pp. LI-LII, n. 188. In Syn. *ep.* CXLVII 11-13 GARZYA – ROQUES, φαῖδον τριβώνιον è l'indumento del monaco, mentre λευκόν è il mantello del filosofo: tuttavia, il τριβώνιον scuro non è appannaggio esclusivo dei soli monaci: non vi è consenso sul fatto che Sinesio si riferisca alle stesse persone nelle *ep.* CXLVII e CLIV: cf. S. VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 35), pp. 19-20; K. LUCHNER – H. GÖRGEMANNNS, *Text,*

la polemica ingaggiata dal Cireneo con questi ultimi, gli avventati θεολόγοι il cui torto di fondo – come si lascerà meglio intendere nel *Dione* – è proprio quello di aver trascurato la προπαίδευσις degli ἐγκύκλια μαθήματα, con la conseguenza di rovinose cadute nella vuota φλυαρία<sup>7</sup>. Vorremmo invece soffermarci su un punto qualificante dell'autodifesa sinesiana: la rivendicata opzione della 'parola' contro il silenzio di alcuni dei «mantelli bianchi» – sulla cui identità, peraltro, torneremo più avanti. Relativamente al punto, qualche precisazione potrà contribuire non solo al commento dei testi, ma anche alla collocazione della militanza letteraria di Sinesio in un più largo orizzonte di idealità condivise nel suo tempo<sup>8</sup>.

Il profilo degli altezzosi campioni di taciturnità viene tratteggiato nel *Dione* con toni non meno caustici che nell'epistola CLIV. Selezioniamo di séguito un segmento in cui il motivo trova nuovo sviluppo:

Οἱ δὲ ἀστεμφεῖς οὗτοι καὶ ὑπερόπται ῥητορικῆς καὶ ποιήσεως οὗ μοι δοκοῦσιν οὐδὲ ἐκόντες εἶναι τοιοῦτοι, πενία δὲ φύσεως μηδὲ τὰ σμικρὰ ἱκανοί, ὧν θάττον ἂν ἴδοις τὴν καρδίαν ἢ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ, ἀδυνατούσης τῆς γλώττης ἐξερμηνεῦσαι τὴν γνώμην. Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ ἀπιστεῖν αὐτοῖς βούλομαι καὶ οὐδ' ἂν φαίην ἀπόρητον τι κρύπτειν αὐτούς, ὥσπερ τὰς Ἑστιάδας τὸ πῦρ, πρῶτον μὲν ὅτι μηδὲ δσιόν ἐστι τὰ μεγάλα σοφὸν γενέσθαι τὸν τὰ μικρὰ μὴ δυνάμενον· ἔπειτα ὥσπερ ὁ θεὸς τῶν ἀφανῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων εἰκόνας ἐμφανεῖς ὑπεστήσατο τῶν ἰδεῶν τὰ σώματα, οὕτως ἔχουσα κάλλος ψυχῆ καὶ γόνιμος οὐσα τῶν ἀρίστων, διαδόσιμον ἔχει μέχρι τῶν ἕξω τὴν δύναμιν· οὐδὲν γὰρ ἐθέλει τῶν θείων ἔσχατον εἶναι<sup>9</sup>.

Codesti caparbi spregiatori della retorica e della poesia son tali, mi pare, non per loro volontà, ma in quanto, per deficienza di natura, non sono adatti neanche a piccole prestazioni. Di essi tu potresti prima vedere il cuore che il suo contenuto, poiché la lingua è incapace di esprimere il pensiero. Io vorrei anche non creder loro e penserei che essi non hanno alcunché di segreto da nascondere, come le Vestali il fuoco, prima perché non è con-

*Übersetzung und Anmerkungen*, in *Synesios von Kyrene. Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von K. LUCHNER – B. BLECKMANN – R. FELDMIEIER – H. GÖRGEMANNS – A.M. RITTER – I. TANASEANU-DÖBLER, Tübingen 2010 (SAPERE 17), p. 84, n. 9.

<sup>7</sup> Syn. *Dio* X 3-4; 7 LAMOUREUX (= pp. 259, 3-16; 261, 1-3 TERZAGHI). Cf. U. CRISCUOLO, *Sinesio e i θρυλλούμενα δόγματα*, in *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, a cura di A. GOSTOLI – R. VELARDI, Pisa-Roma 2014 (AION – Quaderni 18), pp. 371-377.

<sup>8</sup> In linea d'insieme, cf. A. GARZYA, *Synesios' Dion als Zeugnis des Kampfes um die Bildung im 4. Jahrhundert nach Christus*, in «JÖB» 22 (1973), pp. 1-14 = IDEM, *Storia e interpretazione di testi bizantini*, Variorum Reprints CS 28, London 1974, II; IDEM, *Il Dione di Sinesio nel dibattito culturale del IV secolo d.C.*, in «RFIC» 100 (1972), pp. 32-45 (ed. it. del medesimo saggio).

<sup>9</sup> Syn. *Dio* V 3-4 (= p. 247, 1-14 TERZAGHI).

forme a pietà che uno divenga sapiente nelle grandi cose e non lo possa nelle piccole, poi perché, come il dio delle sue invisibili forze visibili immagini ha prodotte dando sostanza corporea alle idee, così l'anima, fornita di bellezza e capace di produrre i migliori frutti, ha possibilità di trasmettere sino all'esterno la sua potenza<sup>10</sup>. Nessuno infatti degli esseri divini vuole essere l'ultimo.

Converrà rilevare che Sinesio tratteggia qui, seppur in termini peculiari, una tipologia di filosofo che ha anche del convenzionale. Al riguardo, i commenti sinora apparsi non registrano riscontri precisi, pur offrendo indicazioni orientative corrette e utili nel rinviare, in linea generale, ad una problematica analoga già toccata da Dione di Prusa e da Temistio<sup>11</sup>, assertori di una sostanziale conciliazione fra filosofia e retorica<sup>12</sup> ispirata a criteri di utilità, nel rifiuto tanto delle vuote e artificiose esibizioni sofistiche quanto di concezioni unilaterali e asociali della filosofia<sup>13</sup>. È possibile, pertanto, proporre qualche raffronto significativo. Nel *Di-*

<sup>10</sup> Preferiamo rendere qui δύναιμι con potenza (Garzya: «forza»); Sinesio intende propriamente riferirsi al potere dell'anima di trasferire gli enti intelligibili nel mondo sensibile: cf. e.g. Plot. III 7, 11, 20-23; V, 1, 2.

<sup>11</sup> Cf. spec. K. TREU, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“*, Berlin 1958, pp. 57-58; N. AUJOULAT, in *Synésios de Cyrène*, Tome IV. *Opuscles I...*, cit., *Notes complémentaires*, p. 328, n. 46.

<sup>12</sup> Il conflitto tra retorica e filosofia risale, com'è noto, all'età classica. Vasta la bibliografia: ci limitiamo a segnalare H. VON HARMIN, *Leben und Werke des Dio von Prusa mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin 1898, pp. 4-114; A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère* (BEFAR 126), Paris 1923, pp. 218-270; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1965<sup>6</sup>, spec. pp. 314-316 (ed. it. rivista e aggiornata: *Storia dell'educazione nell'antichità*, a cura di L. DEGIOVANNI, Roma 2025<sup>2</sup>, pp. 437-440); A.D. NOCK, *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926, pp. XVII-XXVII; S. IJSSELING, *Rhetoric and Philosophy in Conflict: An Historical Survey*, The Hague 1976; B. VICKERS, *In Defense of Rhetoric*, Oxford 1988; con specifica attenzione alla rilevanza del tema nella tarda antichità, l'illuminante saggio di A. GARZYA, *Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico*, in IDEM, *Storia e interpretazione di testi bizantini...*, cit., I.

<sup>13</sup> Per Dione di Prusa riferimenti fondamentali sono H. VON HARMIN, *Leben und Werke des Dio von Prusa...*, cit.; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978; IDEM, *Ellenismo imperiale. Nuovi studi su Dione di Prusa*, Pisa-Roma 2019 (Studi ellenistici – Supplementi IV); A. BRANCACCI, *RHETORIKE PHILOSOPHOUSA. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985. Rilevanti i saggi raccolti in *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, ed. by S. SWAIN, Oxford 2000. Sulla personalità e sull'opera di Temistio cf. G. DOWNEY, *Education and Public Problems as Seen by Themistius*, in «TAPA» 86 (1955), pp. 291-307; IDEM, *Themistius and the Defence of Hellenism in the Fourth Century*, in «HTHR» 50 (1957), pp. 259-274; G. DAGRON, *L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Themistios*, in «T&M BYZ» 3 (1968), pp. 1-242; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene,*

scorso agli *Alessandrini*, Dione di Prusa contrappone alla propria attività di pubblicista quella di diverse tipologie di filosofi<sup>14</sup>: tra questi, vi sono coloro che si guardano bene dal comparire in pubblico per parlare alle masse, perché scettici sulla possibilità di educarle<sup>15</sup>. Ancora, in un passo del *Discorso tenuto a Celene in Frigia*, il Crisostomo allude, per differenziarsene, al tipo del filosofo taciturno che, stando meraviglia nella massa con il suo esibito silenzio, dà l'impressione di celare qualche importante segreto<sup>16</sup>.

In linea di ideale continuità con Dione di Prusa, Temistio pone a fondamento della propria pubblicistica un concetto non angusto di filosofia: ne conseguono,

*Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo*), in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, I, Pisa 1972, pp. 177-300; A. GARZYA, *Sul rapporto fra teoria e prassi nella greicità tardo-antica e medievale*, in Università degli Studi di Napoli – Facoltà di Lettere e Filosofia, *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli 1976, pp. 367-379 = A. GARZYA, *Il mandarino e il quotidiano*, Napoli 1983, pp. 199-219; IDEM, *Retori pagani e imperatori cristiani e retori cristiani in scuole pagane*, in AA.VV., *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, pp. 65-74 = A. GARZYA, *Il mandarino...*, cit., pp. 149-167; IDEM, *Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico*, cit.; R. MAISANO, *Introduzione*, in IDEM (a cura di), *Discorsi di Temistio*, Torino 1995, pp. 9-42; P.J. HEATHER – D. MONCUR, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Selected Orations of Themistius*, Liverpool 2001, spec. pp. 1-42; S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, Berkeley-Los Angeles-London 2012, pp. 96-106.

<sup>14</sup> Dio Chrys. or. XXXII 8-11. Cf. P. DESIDERI, *Dione...*, cit., pp. 72-90.

<sup>15</sup> Dio Chrys. or. XXXII 8: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως εἰς πλῆθος οὐκ ἴσασιν οὐδὲ θέλουσι διακινδυνεύειν, ἀπεγνωκότες ἴσως τὸ βελτίους ἂν ποιῆσαι τοὺς πολλούς.

<sup>16</sup> Dio Chrys. or. XXXV 4 BOST-POUDERON: Ὡστε μηδεὶς ἔνεκα τοῦ σχήματος νομισάτω διαφέρειν με μηδενὸς μηδὲ τοῦτο πεποιθῶτα λέγειν, ἀλλὰ τοῦναντίον ὄροντα, ἂν μὲν ἡσυχίαν ἄγω καθάπαξ καὶ διαλέγομαι μηδενί, πολλῶ μᾶλλον ὑπονοεῖν τοὺς ἀνθρώπους, ὥς ἂν οἶμαι σεμνονόμενον, ὡς σπουδαῖον κρύπτοντα – πολλοὶ γὰρ δὴ δι' αὐτὸ τοῦτο ἐθαυμάσθησαν, τὸ σιγᾶν («Sicché, nessuno immagina che io sia superiore a chiunque in ragione del mio aspetto, né che sia questo a darmi la forza di parlare; no, al contrario, è perché vedo che se rimango completamente in silenzio, se non parlo con nessuno, la gente molto di più pensa che io affetti un'aria grave e solenne, che nasconda qualche importante segreto – perché molte persone, sì, sono state ammirate proprio per questo, per il loro silenzio»). C. BOST-POUDERON, *Dion De Pruse dit Dion Chrysostome, Œuvres: Premier Discours à Tarse (or. XXXIII); Second Discours à Tarse (or. XXXIV); Discours à Célènes de Phryge (or. XXXV); Discours Borysthénique (or. XXXVI)*, Paris 2011 (Collection Budé), *Notes complémentaires*, p. 92, n. 1 (= p. 196), osserva con ragione che vi può essere qui allusione al silenzio dei Pitagorici (con rinvio a Isocr. *Busir.* 29), a meno che non si tratti di una *boutade*, dal significato più generale, sul silenzio come segno di pretensione (cf. Plat. *Phaedr.* 275 d; Aristoph. *Ran.* 911). Sul tema del silenzio nella filosofia e nella patristica greche cf. il dotto volume di S. LILLA, *Il silenzio nella filosofia antica*, Roma 2013 (Studia Ephemeridis Augustinianum 133); inoltre, B.K. STORIN, *In a Silent Way: Asceticism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus*, «JECS» 19/2 (2011), pp. 225-257; A. PERROT, *Pratiques chrétiennes de silence et philosophie grecque. Le motif de l'adoration silencieuse dans l'argumentation des Pères*, in IDEM (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012 (Études de littératures anciennes 20), pp. 149-159.

da una parte, il rifiuto del vuoto culto della forma alla maniera sofistica, dall'altra il rigetto del βίος φιλόσοφος chiuso nell'isolamento di uno sterile esoterismo. Il filosofo, al modo in cui Temistio lo concepisce – e concepisce sé stesso – si farà invece pubblico educatore e consigliere politico. «Per questo motivo è necessario affrontare un'apparente contraddizione, con tutte le possibili sue conseguenze: è necessario cioè che il maestro di filosofia [...] sia pronto a servirsi di determinati procedimenti propri della retorica»<sup>17</sup>. Temistio, nel propugnare il suo ideale, non si esime dallo stigmatizzare a più riprese alcuni malevoli critici. Nell'orazione XXVI, *Il diritto del filosofo a parlare in pubblico*<sup>18</sup>, che contiene la più articolata formulazione del programma temistianico, prende forma un attacco contro i filosofi che vorrebbero imporre il silenzio a chiunque intenda praticare la loro arte:

Οὕτως ἄρα ἐξ ἀπάντων μαθημάτων μόνον τοῦτό ἐστι πρόχειρόν τε ἅπασι καὶ εὐμαθὲς καὶ ἐπίδρομον, μᾶλλον δὲ ἴσως τεράστιον καὶ ἀλλόκοτον, εἰ οἱ μὲν ἄλλοι πάντες εἴσονται ἀκριβῶς τὰ ἀρμόζοντα τῇ τέχνῃ, μόνοι δὲ ἀγνοήσουσιν οἱ σύμπαντα ἐπ' αὐτῇ τὸν βίον κατατριβόμενοι. Καίτοι ἴσως οὐκ ὀρθῶς λέγει ὁ λόγος οὐδὲ δικαίως· οὐδὲ γὰρ οἱ τοὺς φιλοσόφους παιδαγωγοῦντες λίαν πολλοὶ εἰσιν, οὐδὲ πάντες ὑμεῖς λίαν τετύφωσθε ἐξαισίως, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἐκείνη σχέτλιον, ὅτι μὴδὲν ἄμεινον διακεῖμενοι τῶν πολλῶν οἱ ὀλίγοι οὗτοι, μὴδ' ἐγγύτερον ὄντες τῆς ἐπιστήμης ἢ ὁ ὄχλος, χειροτονοῦσιν ἑαυτοὺς νομοθέτας τοῖς φιλοσόφοις, καὶ ἀποφαίνονται ἀφώνους εἶναι καὶ στέγειν ἅττα ἂν εἰδῶσιν ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ μὴ ἐξαγγέλλειν μὴδὲ κοινωεῖν, ὥσπερ οἱ τὰ χρήματα θησαυρίζοντες<sup>19</sup>.

A quanto pare, fra tutte le discipline, la filosofia è l'unica ad essere facilmente accessibile e alla portata di chiunque: quello però che è veramente strano è che, mentre tutti sanno esattamente che cosa è conforme alle norme di questa disciplina, gli unici ad ignorarlo sarebbero quelli che ad essa consacrano tutta la vita. Forse queste mie parole non sono completamente giuste: infatti quelli che pretendono di saper dirigere i filosofi non sono poi tanto numerosi, né tutti voi siete tanto accecati dall'orgoglio; ma il problema è che questi pochi uomini, niente affatto migliori degli altri né più vicini alla sapienza dell'altra gente, si proclamano legislatori dei filosofi e vogliono condannarli a restare muti e a tenere celato il loro patrimonio di conoscenze rinunciando a divulgarlo e a trasmetterlo ad altri, come fanno quelli che accumulano ricchezze di nascosto<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> R. MAISANO, *La paideia del logos nell'opera oratoria di Temistio*, «KOINΩNIA» 10 (1986), pp. 36-37 [29-47].

<sup>18</sup> Ὑπὲρ τοῦ λέγειν ἢ πῶς τῷ φιλοσόφῳ λεκτέον.

<sup>19</sup> Them. or. XXVI 312 c - 313 a.

<sup>20</sup> Per le orazioni Temistio si riporta la trad. di R. MAISANO, *Discorsi di Temistio*, cit. (segnalando a suo luogo se si apporta qualche adattamento).

Anche nel seguito del discorso, l'autore ritorna con ironia sul motivo dell'ἄφωνία decretata dai suoi altezzosi detrattori. Simulando un processo, Temistio dà lettura della ἀνωμοσία firmata dai suoi accusatori, che ora definisce τεχνῖται τῆς σιωπῆς, «artisti del silenzio». L'imputazione che egli deve fronteggiare è quella di νεωτερίζειν:

Οὐ γὰρ ἡσυχὴ κάθηται ἐν τῷ δωματίῳ οὐδὲ πρὸς μόνους τοὺς ὁμιλητὰς κοινολογεῖται ἀλλὰ καὶ εἰς φῶς πρόεισι καὶ θαρρεῖ ἐν τῷ μέσῳ τῆς πόλεως, καὶ λέγειν ἐπιχειρεῖ ἐν παντοδαποῖς ἀνθρώποις, καὶ οὐ τοῦτό πω τὸ δεινόν, τηλικούτων ὄν, ἀλλὰ καὶ θέατρα ἤδη ἀγείρει καὶ πρότρυτα ἐπαγγέλλει εἰς τὸ δικαστήριον συνίεναι καὶ ἀνέχεται ἐπαινούμενος καὶ περινοστεῖ τοὺς κεκραγότας<sup>21</sup>.

Egli infatti non se ne sta tranquillo a casa sua a conversare con gli allievi ma osa presentarsi in pieno giorno nel bel mezzo della città e rivolge la parola a gente di ogni sorta. Tuttavia la sua vera colpa non è neanche questa, per quanto si tratti di fatti gravi. Egli organizza esibizioni, manda le convocazioni con tre giorni di anticipo e si fa applaudire sollecitando l'aiuto di spettatori prezzolati.

Più avanti, accenti briosi colorano un'ulteriore variazione sul tema:

Ἐπεὶ οὖν μοι χαλεπότερος ὁ ἀγὼν καὶ ἔπεισιν ἀθρόον στίφος σιγῆ παραταττομένων ἀνθρώπων καὶ σιγὴν πνεόντων ἀντὶ μένους τε καὶ ἀλκῆς, εἰ πόρρωθεν ἀγοίμην καὶ ἐκ προοιμίων, καρτερεῖτε, ὦ φίλοι ἄνδρες<sup>22</sup>.

Poiché dunque la battaglia si annuncia per me assai dura e sta per mettersi in movimento una schiera di uomini taciti e ordinati, che “spira” il silenzio invece della “forza”<sup>23</sup> e del vigore, vi prego di avere pazienza, amici miei, anche se mi capiterà di cominciare da lontano.

Dietro tali ‘eroi’ del silenzio si è generalmente ritenuto di poter riconoscere il profilo degli scolari diretti e indiretti di Giamblico<sup>24</sup>, grosso modo coevi di Temi-

<sup>21</sup> Them. or. XXVI 313 d - 314 a.

<sup>22</sup> Ibid. 314 c.

<sup>23</sup> Il giuoco dell'ironia è impreziosito dalla rimodulazione di una citazione omerica: Hom. *Il.* III 8: οἱ δ' ἄρ' ἴσαν σιγῆ μένεα πνείοντες Ἀχαιοί («Ma in silenzio avanzavano spirando impeto gli Achei»); trad. di F. Ferrari).

<sup>24</sup> Sulla scuola giamblichea cf. almeno J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école*, «REG» 32 (1919), pp. 29-40; U. CRISCUOLO, *Problemi della tradizione neoplatonica fra Giamblico e i suoi eredi*, «RAAN» n.s. 67 (1997-1998), pp. 399-436; inoltre R.J. PENELLA, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds 1990 (ARCA 28), pp. 49-78. Un sintetico profilo è offerto da E. GRITTI, *Orientamenti e scuole nel neoplatonismo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a cura di R. CHIARADONNA, Roma 2018, pp. 72-75.

stio. È notevole che un biografo simpatetico con tali esponenti del neoplatonismo quale Eunapio abbia rilevato che i migliori discepoli del giamblichico Edesio «erano proclivi a un misterioso silenzio e a una riservatezza da ierofante» (τὸ τῶν ὁμιλητῶν ἄριστον πρὸς μυστηριώδη τινὰ σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν ἐπιρρεπὲς ἦν καὶ συνεκέκλιτο<sup>25</sup>); mentre di Prisco<sup>26</sup> – un allievo indiretto di Giamblico – Eunapio dice che «nascondeva col massimo del riserbo nel profondo della mente il suo pensiero» (κρυψίνους τε ἦν ἄγαν καὶ βαθυγνώμων<sup>27</sup>) e che «avrebbe potuto dare l'impressione di essere un ignorante perché a fatica prendeva parte a dispute (ἀπαίδευτος ἂν ἔδοξεν εἶναι διὰ τὸ μόλις χωρεῖν ἐς διάλεξιν); custodiva come un tesoro le dottrine (ἀλλ' ὡς θησαυρόν γέ τινα ἐφύλαττε τὰ δόγματα) e chiamava dissoluti coloro che troppo alla leggera prodigavano la parola su di esse» (καὶ τοὺς εὐκόλως περὶ αὐτῶν προϊεμένους φωνὴν ἀσώτους ἔφρασκεν<sup>28</sup>). La ἐχεμυθία doveva, pertanto, essere un tratto effettivamente qualificante di molti degli asceti 'elleni' votati alla θεωρία – il tipo del *Pagan Holy Man*<sup>29</sup> tardoantico: ne fa fede Damascio, l'ultimo scolarca dell'Accademia di Atene (VI d.C.), che attribuisce il costume del silenzio al proprio maestro Isidoro, adoperando termini pressoché analoghi a quelli già impiegati da Eunapio per Prisco<sup>30</sup>. Coerenti con il parco impiego della parola caratteristico di talune eminenti figure di diadochi neoplatonici erano poi,

<sup>25</sup> Eun. *vit. soph.* VI 1, 5 (= VI 5, p. 19, 13-16 GOULET). Cf. R. GOULET, *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, Paris 2014 (Collection Budé), vol. I, *Notes complémentaires*, p. 175, n. 9.

<sup>26</sup> Cf. U. CRISCUOLO, *Note su Prisco l'Epirota e la scuola di Pergamo*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. CACCIATORE – M. MARTIRANO – E. MASSIMILLA, Napoli 1997, I, pp. 47-61.

<sup>27</sup> Sul valore di βαθυγνώμων, cf. STEPHANUS, *Thesaurus Linguae Graecae, s.v.*: «*qui consilia sua alto pectore abstrusa habet*»; M. CIVILETTI, *Eunapio di Sardi. Vite di filosofi e sofisti*, Milano 2007, p. 551, n. 506.

<sup>28</sup> Eun. *vit. soph.* VIII 1, 2 (= VIII 1-2, p. 59, 6-13 GOULET). Il medesimo contegno è attribuito da Eunapio ad Antonino (*ivi*, VI 10, 10 = VI 106, p. 39, 17-21 GOULET): coloro che ponevano a questo filosofo questioni sul divino, si trovavano di fronte a loro una statua (οἱ δὲ τῶν θειοτέρων τι προβάλλοντες, ἀνδριάντι συνετύχανον): non rispondeva ad alcuno, ma levati e fissati gli occhi al cielo, restava muto e imperturbabile (οὐκοῦν ἐφθέγγετο πρὸς αὐτῶν οὐδένα, ἀλλὰ τὰ ὄμματα στήσας καὶ διαθρήσας εἰς τὸν οὐρανόν, ἀναυδος ἔκειτο καὶ ἄτεγκτος), né mai alcuno lo vide entrare facilmente in conversazione con gli uomini su tali argomenti (οὐδέ τις εἶδεν αὐτὸν περὶ τῶν τοιοῦτων ῥαδίως εἰς ὁμιλίαν ἐλθόντα ἀνθρώπων).

<sup>29</sup> Cf. G. FOWDEN, *The Pagan Holy Man in Late Antiquity Society*, «JHS» 102 (1982), pp. 54-59 [33-59].

<sup>30</sup> Dam. *vit. Isid.* fr. 30 c ATHANASSIADI: ἐχέμυθος ἐς τὰ μάλιστα καὶ κρυψίνους. A proposito del γραμματικός Orapollo, cf. *ivi*, fr. 120 b ATHANASSIADI: ὁ δὲ Ὠραπόλλων οὐκ ἦν τὸ ἦθος φιλόσοφος, ἀλλὰ τι καὶ ἐν βυθῷ τῆς περὶ θεοῦ δόξης ὄν ἦδει ἀποκρυπτόμενος. Dietro questa caratterizzazione si intravedono tradizioni più antiche – segnatamente quella pitagorica – e non solo greche: G. FOWDEN, *The Pagan Holy Man...*, cit., p. 56, ricorda che, secondo Strab. XVII 1, 29, Platone e Eudosso sperimentarono la riluttanza dei sacerdoti egizi ad impartire le loro conoscenze agli stranieri.

da una parte, l'esoterismo che generalmente improntava le modalità di comunicazione e di trasmissione del sapere all'interno delle loro scuole<sup>31</sup>, dall'altra, la loro scarsa consuetudine con l'epidittica<sup>32</sup> e con l'impegno politico attivo: sono precisamente questi gli aspetti di un modello di vita filosofica che Temistio sembra prendere di mira quando mette in berlina il silenzio dei suoi antagonisti<sup>33</sup>.

Non è difficile concludere che Sinesio dirigesse il suo strale contro le medesime o analoghe figure bersagliate da Temistio<sup>34</sup>, e non è anzi inverosimile che proprio da Temistio potesse aver attinto la pungente immagine, carica di *detorsio*, dei filosofi avversari come «nomoteti» del silenzio (Them. or. XXVI 312 d: χειροτονοῦσιν ἑαυτοὺς νομοθέτας τοῖς φιλοσόφοις, καὶ ἀποφαίνονται ἀφώνους εἶναι ~ Syn. ep. CLIV 42-43 GARZYA – ROQUES: οἷ γε καὶ νομοθετεῖν ἡμῖν ἀξιοῦσιν ἅττα σφίσι λυσιτελέστατα, μηδένα μηδὲν ἀγαθὸν εἰδότα φανερόν εἶναι)<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cf. L. CRACCO RUGGINI, *Simboli...*, cit., p. 220, n. 83; R. LIM, *Public Disputations, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1995, pp. 61-65. R. GOULET, *Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, in «AEHE» V<sup>e</sup> sect., 87 (1978-1979), pp. 289-290 [289-293] = IDEM, *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris 2001 (Textes et Traditions 1), pp. 376-378; S. ELM, *Sons of Hellenism...*, cit., pp. 96-106, con importanti precisazioni sul complesso dibattito di idee che animava il confronto/scontro fra Temistio e i suoi oppositori. Sul pensiero politico del tardo platonismo cf. D. O'MEARA, *Neoplatonist Conceptions of the Philosopher-King*, in *Plato and Platonism*, ed. by J.M. VAN OPHUIJSEN, Washington, D.C. 1999, pp. 278-291; IDEM, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003, spec. pp. 40-115.

<sup>32</sup> Ancora Eunapio ricorda che Massimo di Efeso non era nato per la sala di audizione e che quando tentò la via dell'epidittica la sua fama ne soffrì grave danno (Eun. vit. soph. VII 6, 1 [= VII 71, p. 56, 3-5 GOULET]: δημοσίας τινὰς ἐπιδείξεις ὁ Μάξιμος ἐποιήσατο, ἀλλ' – οὐ γὰρ ἐπεφύκει πρὸς θέατρον – τὴν δόξαν εἰς ἐλάχιστον ἤνεγκεν). Cf. M. CIVILETTI, *op. cit.*, pp. 517-521, note 467-468.

<sup>33</sup> Altrove, Temistio stigmatizza i medesimi anonimi avversari riattualizzando l'immagine, già impiegata da Callicle nel *Gorgia* platonico dei filosofi che fuggono le piazze preferendo stare rintanati in un angolo a bisbigliare con tre o quattro ragazzi (Plat. *Gorg.* 485 d: ὁ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνν εὐφυῆς ἦ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς [...] καταδευκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιώναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγασθαι): cf. Them. or. II 30 c; or. XXII 265 b; or. XXIII 284 b; or. XXVIII 341 d.

<sup>34</sup> Non è comunque improbabile che Sinesio, adottando un linguaggio deconcretizzato, intendesse alludere, oltre ai filosofi di tendenza giamblichea, anche ad altre tipologie di contemplativi: ad essere rigettate erano, verosimilmente, tutte le declinazioni rigide e misantropiche del βίος φιλόσοφος: di queste, la tarda antichità offre esempi da parte pagana ma anche cristiana: per un quadro delle diverse ipotesi formulate al riguardo, cf. D. ROQUES, in *Synésios de Cyrène*, Tome III. *Correspondance...*, cit., *Notes complémentaires, Lettre 154*, pp. 427-428, n. 27.

<sup>35</sup> Notevole è, peraltro, anche l'analogia che può essere rilevata tra i brani sinesiani più sopra citati e un altro intervento temistianico inerente al medesimo tema, che si legge in or. XXVIII 342 b-c (Ἡ ἐπὶ τῷ λόγῳ διάλεξις): Ἐπίσταμαι γὰρ ἀκριβῶς αὐτῶν τὴν φύσιν, ὅτι σκληρὰ καὶ αὐθέκατος καὶ ἀτενής. οἷ γε οὐδὲ τὰ ῥήματα ἀνέδην χαρίζεσθαι ὑπομένουσι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ φείδονται ὑπ' ἀγροικίας τῶν ὀνομάτων μᾶλλον ἢ τοῦ χρυσίου, καὶ ἀκριβῶς ἐξετάζουσι καὶ ἐπιμελοῦνται ὅπως ἂν

Ma, di là dalle somiglianze formali e della sostanziale convergenza di fondo nella rappresentazione caricaturale dei taciturni detrattori, emerge nel dettato sinesiano un peculiare dettaglio che merita di essere messo a fuoco. Converterà tornare a considerare più da vicino l'*incipit* della polemica nel *Dione*:

Οἱ δὲ ἀστεμφεῖς οὗτοι καὶ ὑπερόπται ῥητορικῆς καὶ ποιήσεως οὐ μοι δοκοῦσιν  
οὐδὲ ἐκόντες εἶναι τοιοῦτοι.

In che senso Sinesio può escludere che la *σιγή* dei filosofi da lui stigmatizzati fosse frutto di volontaria abdicazione alla retorica e alla poesia e che, dunque, – è possibile inferirne – si dessero anche casi di deliberata rinuncia ad esse? Qui forse non si tratta solo e tanto della *ἐχεμυθία* propria del *κρυψίνους* o della scarsa dimestichezza di molti filosofi di tendenza esoterica con i *θέατρα/auditoria*. Non è improbabile che elementi per un'esegesi più puntuale del luogo possano essere recuperati considerando il tema della conversione alla filosofia – ben rappresentato nella cultura greco-latina d'età imperiale e tardoantica<sup>36</sup> – e, in particolare, un suo *topos*: il motivo secondo cui il transito alla filosofia, coronamento della *παιδεία*, veniva demarcato dal consapevole abbandono, almeno esibito, della retorica e della poesia in quanto attività deteriori e distoglienti da quella tensione speculativa che si pretendeva invece totalizzante per chi avesse scelto la via sublime del *βίος φιλόσοφος*. Un esempio ragguardevole è offerto da Marco Aurelio, che attribuisce all'influenza del maestro stoico Quinto Giunio Rustico «anche l'essersi allontanato dalla retorica, dalla poesia e dal parlare forbito» (*καὶ τὸ ἀποστῆναι ῥητορικῆς καὶ ποιητικῆς καὶ ἀστειολογίας*)<sup>37</sup>. Il tema sembra trovare soprattutto sviluppo nel tardo neoplatonismo e può essere ben seguito leggendo i *βίοι* degli ultimi scolarchi neoplatonici dell'Accademia di Atene<sup>38</sup> – di età, evidentemente, successiva, ma di non molto, a quella di Sinesio. Notevoli sono diverse testimonianze. Proclo, secondo quanto si legge nella sua biografia scritta dal discepolo Marino di Napoli, studiò retorica ad Alessandria alla scuola del sofista Leonade con brillanti risultati, finché fu ignaro della filosofia; senonché, nel corso di un viaggio alla

μήτε μείζον μήτε ἕλαττον ἀποδοῖεν μηδενὶ τοῦ προσήκοντος («So bene quanto sia dura, inflessibile e ostinata la loro natura. Essi non sono affatto disposti ad elargire liberalmente i propri detti agli altri uomini, anzi la loro natura rustica li induce a risparmiare le parole ancora più dell'oro, ne tengono accuratamente il conto e fanno attenzione a non dare ad alcuno né più né meno del dovuto» [Trad. di R. Maisano, con qualche adattamento]).

<sup>36</sup> Sull'argomento cf. H.-I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, ed. it. a cura di C. MIRABELLI – A. TOMBOLINI, Milano 1987, pp. 149-169.

<sup>37</sup> Marc. Aur. *Ad se ipsum* 1, 7, 3; cf. *ivi*, 1, 17, 8, dove riconosce di aver avuto, tra i doni elargitigli dagli dèi, «il non aver fatto molti progressi nella retorica, nella poesia e negli altri studi» (*τὸ μὴ ἐπὶ πλέον με προκόψαι ἐν ῥητορικῇ καὶ ποιητικῇ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπιτηδεύμασιν*).

<sup>38</sup> Fondata da Plutarco di Atene, sviluppò gli orientamenti della scuola siriana. Per un primo sintetico profilo cf. E. GRITTI, *Orientamenti e scuole nel neoplatonismo*, cit., pp. 75-79.

volta di Bisanzio in compagnia di Leonade, la dea Atena lo esortò a portarsi ad Atene, dove venne introdotto alla filosofia. Ritornato in seguito ad Alessandria, Proclo «disse addio alla retorica»<sup>39</sup>. Successivamente, andato ad Atene per studiarvi filosofia, «mostrò disprezzo anche per le locali scuole di retorica, benché egli fosse assai conteso dai retori»<sup>40</sup>. Anche Damascio rinunciò alla retorica, che pure aveva insegnato per un certo numero di anni, dopo la sua ‘conversione’ alla filosofia: nella *Vita di Isidoro*, ripensando ai nove anni della sua vita in cui praticò la ρητορική, l’ultimo scolarca dell’Accademia di Atene formula un severo giudizio sul tempo speso a coltivare l’arte della parola:

Ὡς ἡ ἀσχολία τοῦ ῥητορεύειν δεινή, στρέφουσα μὲν περὶ στόμα καὶ γλῶτταν τὴν ὄλην μου σπουδὴν, ἀποστρέφουσα δὲ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀποκαθαιρόντων αὐτὴν μακαρίων τε καὶ θεοφιλῶν ἀκουσμάτων<sup>41</sup>.

Quanto è pernicioso l’attendere alla retorica, che volgeva tutto il mio sforzo sulla bocca e sulla lingua, distogliendolo dall’anima e dagli insegnamenti beati e cari a dio che la purificano.

<sup>39</sup> Marin. *vit. Procl.* 8-9 SAFFREY – SEGONDS: Μάλιστα δὲ ἐδόκει νέος ὢν χαίρειν τότε ῥητορικῇ, ἄγευστος ὢν ἔτι λόγων φιλοσόφων, καὶ πάνυ ἠὲδοκίμει ἐπ’ αὐτῇ [...]. Ἔτι δὲ φοιτῶντα αὐτὸν Λεωνᾶς ὁ σοφιστὴς συνεκεδημῆεν ἑαυτῷ παρασκευάζει τὴν ἐπὶ τὸ Βυζάντιον ἀποδημίαν [...]. Τότε γὰρ αὐτὸν ἐλθόντα προὔτρηνεν ἡ θεὸς εἰς φιλοσοφίαν ἰδεῖν καὶ τὰς Ἀθήνησι διατριβάς. Ἐπανελθὼν δὲ πρότερον εἰς Ἀλεξάνδρειαν καὶ ῥητορικῇ καὶ τοῖς ἄλλοις περὶ ἃ πρόην ἐσπούδαζε χαίρειν εἰπὼν, τὰς τῶν ἐκεῖ φιλοσόφων μετεδίωκε συνουσίας («In quel tempo, essendo giovane e ancora digiuno di filosofia, sembrava che provasse grande piacere nell’arte retorica, nella quale si rese assai famoso [...]. Quando ancora frequentava la scuola del sofista Leonade, questi, partendo per Bisanzio, volle condurlo con sé come compagno di viaggio [...]. Fu allora, dopo il suo arrivo a Bisanzio, che la dea lo esortò a votarsi alla filosofia e a visitare le scuole ateniesi. Ritornato dapprima ad Alessandria, dove si allontanò dall’arte retorica e dalle altre discipline che precedentemente lo avevano interessato, cominciò a seguire le lezioni di filosofia che si tenevano colà» (Trad., con adattamenti, di R. MASULLO, *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Napoli 1985). La validità di questo giudizio non è contraddetta dall’esistenza, all’interno del *corpus* procliano, di una raccolta di *Inni* poetici: il ricorso, da parte del Licio, ad un genere come quello innodico, ampiamente studiato dalla retorica tarda (soprattutto dallo Ps. Menandro retore) non è dovuto a motivazioni estetico-letterarie, bensì rituali, essendo gli inni degli ἔργα teurgici; cf. R. VAN DEN BERG, *Proclus’ Hymns*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 86-110.

<sup>40</sup> *Ivi*, 11: Ὑπερφρονήσας δὲ κἀνταῦθα τῶν ῥητορικῶν διατριβῶν, καίτοι περιμάχῃτος τοῖς ῥητορικοῖς γενόμενος. Sul luogo, cf. D. CALUORI, *Rhetoric and Platonism in Fifth-Century Athens*, in *Plato in the Third Sophistic*, ed. by R.C. FOWLER, Boston-Berlin 2014 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. – 50), p. 62 [57-71]: «The “as well” indicates that he already felt the same way in Alexandria; this in turn indicates that he did not dislike the Athenian schools of rhetoric in particular but rather rhetoric itself. Hence, although Proclus did possess a rhetorical education, he was no longer actively interested in rhetoric by the time he had decided to devote his life to philosophy».

<sup>41</sup> Damasc. *vit. Isid.* fr. 137 b ATHANASSIADI.

Come è stato osservato<sup>42</sup>, è probabile che Damascio si sia convertito dalla retorica alla filosofia per influenza del suo maestro Isidoro, del quale egli stesso ricorda la scarsa propensione alla cura formale dell'espressione<sup>43</sup>. Non meraviglia neppure leggere che Isidoro, vocato per natura all'esercizio esclusivo della filosofia, avesse altresì manifestato poco interesse alla poesia<sup>44</sup>.

Possiamo così tornare al *Dione*. Quando Sinesio attacca i cultori del silenzio «caparbi spregiatori della retorica e della poesia» dicendo che a suo giudizio essi non gli sembrano tali neppure per loro consapevole scelta (οὐδὲ ἐκόντες), deve probabilmente aver presente, quale termine di paragone contrastivo, il motivo, verosimilmente già luogo comune, per cui la *conversio* filosofica viene demarcata dal formale addio alla retorica e alla poesia – un addio sul piano dei proclamati principî, poiché il filosofo avrebbe pur potuto rivelarsi, nel concreto della sua

<sup>42</sup> D. CALUORI, *Rhetoric and Platonism...*, cit., p. 63.

<sup>43</sup> Damasc. *vit. Isid.* fr. 37 d ATHANASSIADI: Καὶ μὴν καὶ ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν ἐνδεέστερος τῷ λόγῳ ἢ ὥστε ἐρμηνεύειν τὰ δοκοῦντα ἀποχρώντως. Οὐ μὴν οὐδ' ἐνταῦθα ἀβοήθητος ἦν ὑπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἄλλης μελέτης, ἀλλὰ κατεβάλλετο μὲν σπουδὴν πρὸς τὴν σαφήνειαν, τὴν δὲ ὀνομάτων εὐρυθμίαν ἀφιεῖς ἐτέροις πρὸς ἐπίδειξιν εἶχετο τῶν πραγμάτων, οὐ λόγους τὸ πλεόν ἢ νοήσεις φθεγγόμενος, οὐδὲ νοήσεις μᾶλλον ἢ τὰς οὐσίας αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἄγων εἰς φῶς («Eppure, anche nelle spiegazioni, la sua proprietà di linguaggio era troppo limitata per permettergli di esprimere adeguatamente il proprio pensiero. Tuttavia, neppure in questo ambito gli mancò il soccorso del talento naturale e dell'esercizio supplementare, ma il suo impegno lo profondeva nel ricercare la chiarezza; lasciando agli altri l'euritmia delle parole per mero sfoggio declamatorio, si teneva stretto alla realtà delle cose, non pronunciando parole più numerose dei pensieri e non portando alla luce pensieri che eccedessero le essenze stesse del reale»). Analoga concezione di fondo si può scoprire nei *Dialogi* di Agostino: cf. Aug. *c. Acad.* III, 1,1 (Agostino ricorda ai giovani discepoli Trigezio e Licenzio che la filosofia rivendica a sé un posto più alto della poesia); *de ord.* I 3, 8 (quando, dopo i primi progressi in filosofia, Licenzio manifesta l'intenzione di tornare a comporre il suo poemetto su Piramo e Tisbe, Agostino lo redarguisce: *Hic ego non nihil metuens ne studio poeticae penitus provolutus a philosophia longe raperetur: Irritor, inquam, abs te versus istos tuos omni metrorum genere cantando et ululando insectari, qui inter te atque veritatem immaniolem murum quam inter amantes tuos conantur erigere; nam in se illi vel inolita rimula respirabant. Pyramum enim ille tum canere instituerat*): cf. H.-I. MARROU, *S. Agostino...*, cit., p. 153.

<sup>44</sup> Damasc. *vit. Isid.* fr. 34 c ATHANASSIADI: ῥητορικῆς καὶ ποιητικῆς πολυμαθίας μικρὰ ἦψατο, εἰς δὲ τὴν θειοτέραν φιλοσοφίαν ἐξώρμησε τὴν Ἀριστοτέλους. Cf. *Ivi*, fr. 48 a ATHANASSIADI: ὁ δὲ Ἰσίδωρος ἐμελέτα ἅττα τῶν ποιητικῶν, οὐχ ὅσον δυνάμεως, ἀλλ' ὅσον ὀρέξεως εἶχεν. εἶχε δὲ ἐπ' ἐλάχιστον τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, ἅτε οὐχ ἀπτόμενα τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ μέχρι φαντασίας καὶ γλώσσης ἰστάμενα, τὰ δὲ αὐτῶν καὶ μαχόμενα ταῖς ὁμολογουμέναις ἐννοίαις. διὸ καὶ ἐνδεέστερος ἦν ἐν τούτοις. Ὅθεν καὶ ὕμνους ὅσους ἔγραψεν, εὔροι τις ἂν τὸ μὲν ὑψηλόνουν καὶ τελεσιουργὸν ἐπιφαίνοντας, τοῖς δ' ἔπεσιν οὐ πάνυ συνηρμοσμένους («Isidoro praticò qualche esercizio di poesia, non quanto le sue potenzialità permettevano, ma nei limiti della sua inclinazione. Minima era la sua affinità per la poesia, in quanto attività non attinente all'anima, ma ferma alla facoltà immaginativa e alla lingua e talora in contrasto con le nozioni comuni: perciò, egli era alquanto carente anche in questo ambito: ragion per cui, si può riscontrare che anche gli inni da lui scritti rivelano sublimità di pensiero e forza teurgica, ma i versi non sono ben congegnati»).

scrittura, retore e poeta di rango: basti pensare a un Proclo. Obiettivo della polemica di Sinesio sono, propriamente, gli ignoranti che, con posa da filosofi, ostentano disprezzo per la retorica e la poesia. Non è però improbabile che, al modo di Temistio, il Nostro non guardasse con molto favore alla cosiddetta ‘conversione’ filosofica, che era tipica anche della tradizione neoplatonica: consapevolmente voluto o meno che fosse il rituale *χαίρειν ἔαν* detto dai filosofi alle *litterae*, l’esito era, almeno in linea di principio, il *discidium* fra φιλοσοφία e φιλολογία. A tale visione unilaterale<sup>45</sup>, Sinesio oppone il suo ideale umanistico, fondato sulla complementarità delle due ‘vie’:

Ἀξιῶ γὰρ ἐγὼ τὸν φιλόσοφον μὴδ’ ἄλλο τι κακὸν μὴδ’ ἄγροικον εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ Χαρίτων μνεῖσθαι, καὶ ἀκριβῶς Ἑλληνα εἶναι, τοῦτ’ ἔστι δύνασθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξομιλῆσαι, τῷ μηδενὸς ἀπείρωσ ἔχειν ἐλλογίμου συγγράμματος. [...] Καὶ ὁ καθ’ ἡμᾶς φιλόσοφος συνέσται μὲν ἑαυτῷ τε καὶ τῷ θεῷ διὰ φιλοσοφίας, συνέσται δὲ τοῖς ἀνθρώποις διὰ τῶν ὑφειμένων τοῦ λόγου δυνάμεων· ἐπιστήσεται μὲν οὖν ὡς φιλόλογος, κρινεῖ δὲ ὡς φιλόσοφος ἕκαστόν τε καὶ πάντα<sup>46</sup>.

Io voglio infatti che il mio filosofo non sia in alcun campo un incapace o un rozzo, ma che sia iniziato ai segreti delle Cariti e sia un ‘elleno’ nel senso pieno, sappia cioè tener commercio con gli uomini sulla base della sua esperienza di tutta la letteratura che ne abbia merito. [...] Il filosofo come noi intendiamo sarà in comunione con sé stesso e con dio attraverso la filosofia, con gli uomini attraverso le facoltà inferiori della parola: egli avrà le conoscenze di un filologo<sup>47</sup> ma giudicherà ciascuno e tutto come filosofo<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Unilateralità che pure non era di tutti gli esponenti della scuola siriana: è notevole che nel caso di Crisanzio, stando alla narrazione di Eunapio, non si verificò quel divorzio fra retorica e filosofia che tanto disturbava Temistio e Sinesio: cf. *infra*.

<sup>46</sup> Syn. *Dio* IV 3; V 2 LAMOUREUX (= p. 245, 8-12; pp. 246, 21-247, 1 TERZAGHI).

<sup>47</sup> φιλόλογος va qui inteso in antitesi a μισόλογος detto dei filosofi vestiti di «mantelli bianchi» in Syn. *ep.* CLIV 7. Sul piano formale, come è stato rilevato, alla base dell’opposizione vi è Plat. *Lach.* 188 c: καὶ γὰρ ἂν δόξαιμί τῷ φιλόλογος εἶναι καὶ αἰ μισόλογος: Lachete si dichiara amico o nemico dei λόγοι a seconda che questi siano o meno coerenti con gli atti (cf. *ibid.* 188 c-e); ma con λόγοι Lachete intende i ragionamenti filosofici: come osserva D. ROQUES, in *Synésios de Cyrène*, Tome III. *Correspondance...*, cit., *Notes complémentaires, Lettre* 154, p. 424, n. 9, diverso è il senso che Sinesio dà all’opposizione φιλόλογος/μισόλογος (o meglio μισολόγος, come preferito dagli edd. sinesiani). Per l’opposizione di φιλόλογος a φιλόσοφος, cf. il giudizio di Plotino su Longino riferito da Porph. *vit. Plot.* XIV 19-20: «φιλόλογος μὲν», ἔφη, «ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς» (riportato da Procl. in *Plat. Tim.* I 86, 24-25 DIEHL = I 131, 18 - 132, 1 VAN RIEL), su cui cf. J. PÉPIN, *Philologos, philosophos (VP 18-20)*, in IDEM (éd.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II, Paris 1992, pp. 477-501.

<sup>48</sup> Trad. di A. Garzya, qui con un adattamento limitatamente a διὰ τῶν ὑφειμένων τοῦ λόγου δυνάμεων (Garzya: «attraverso le virtù segrete della parola»): ὑφειμένον/ὑφειμένα è tecnicismo

Se è vero che nella concezione della sua διαγωγή Sinesio ripercorre le orme di Temistio<sup>49</sup>, forse più ancora che quelle di Dione di Prusa, non va comunque trascurato che in parte diversi e nuovi sono gli obiettivi. Per Temistio, la polemica allusiva contro i neoplatonici della successione giamblichea è funzionale alla promozione della propria proposta di παιδεία, che vede nella retorica ammantata di filosofia lo strumento privilegiato e indispensabile di attivo intervento nella vicenda storica del proprio tempo: di conseguenza, l'attacco ai «tecnici del silenzio» prelude ad una difesa, profondamente sentita, della retorica in quanto strumento e tramite di progettualità politica e paideutica<sup>50</sup>. Sinesio non esclude dal suo orizzonte l'impiego politico del λόγος; ne fa prova il fatto che non abbia rifiutato di farsi ambasciatore di Cirene e della Pentapoli presso Arcadio<sup>51</sup>, per offrire l'*aurum coronarium* nei *quinquennialia* del regno e porgere in quell'occasione all'imperatore un'allocuzione, della quale il tradito Περὶ βασιλείας costituisce, verosimilmente, una rielaborazione<sup>52</sup>. Tuttavia il Nostro, figura per molti versi umbratile, si è sentito portato, fin dalla giovinezza, alla σχολή della φιλοσοφία e alla contemplazione dell'Essere aliena dalla πρᾶξις<sup>53</sup>; non desta, dunque, meraviglia che egli appaia

neoplatonico che sta ad indicare le realtà via via posteriori nella scala della processione (cf. e.g. Porph. in Plat. Tim. II fr. 42, 8 SODANO; [Porph.] in Plat. Parm. XII 16 LINGUITI; Procl. inst. theol. LXXI 13 DODDS, al.).

<sup>49</sup> Them. or. XXXII 363 d - 364 a: Ὡστε οὐκ αἰσχύνεται ὁ φιλόσοφος τῆ φιλοτεκνία, ὅσπερ οὐδὲ τῆ φιλοσοφία τε καὶ φιλολογία, ἐπεὶ καὶ τῶν λόγων αὐτῶν ἐκείνους μάλιστα ἀγαπᾷ («Perciò il filosofo non prova vergogna per il suo sentimento di amore nei confronti dei figli come non ne prova per il suo amore verso la filosofia e le lettere» [Trad. di R. Maisano, qui con un adattamento]).

<sup>50</sup> Cf. Them. or. XXVI 313 a-c: «Se dunque io sono qui oggi, diletti Elleni, è per difendere me stesso e voi e per ottenere con questo mio discorso il diritto per me di parlare e per voi di ascoltare. [...] La verità è che il comune pericolo, che incombe sull'una e l'altra parte, rischia di interrompere il rapporto che esiste fra la città e la filosofia. Esse rischiano di vivere come due nemiche, l'una muta e l'altra sorda (διατελεῖν τὴν μὲν ἄναυδον, τὴν δὲ ἀνήκοον), a meno che io non riesca a rendere omaggio all'una e all'altra conservando o restituendo la voce all'una e predisponendo e purificando le orecchie dell'altra, dimostrando di avere – in quanto cittadino a pieno diritto e libero da debiti – la facoltà di parlare sia nelle pubbliche assemblee che in senato (ἐπίτιμον ἑαυτὸν ἀποδείξας καὶ οὐκ ὀφείλοντα <τῷ κοινῷ> κοινωνοῦντα βουλευτηρίου καὶ ἐκκλησίας)».

<sup>51</sup> Datazione di discussa cronologia: 399-402 o 397-400 d.C.: per una sintesi sul dibattito, cf. G. NARDIELLO, *Studi su Sinesio di Cirene*, Roma 2021, pp. 66-68. Osserva I. TANASEANU-DÖBLER, *Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum*, in *Synesios von Kyrene. Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen...*, cit., p. 135: «Als besonders exponierter Fall der Interaktion διὰ λόγου kann Synesios' politische Betätigung angesehen werden, die sich in seinem Leben und Werk zur philosophischen σχολή gesellt».

<sup>52</sup> Cf. A. CAMERON – J. LONG (with a Contribution by L. SHERRY), *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, pp. 107-132.

<sup>53</sup> Syn. ep. XI 9-11 GARZYA – ROQUES: ὁ γὰρ ἐννεάσας τῆ κατὰ φιλοσοφίαν σχολῆ καὶ θεωρίᾳ τῶν ὄντων ἀπράγμωνι. Dell'ambasceria costantinopolitana il Cireneo non serbò buon ricordo: cf. Syn. *insomm.* XIV 4 LAMOUREUX (= pp. 175, 16-18 TERZAGHI): «A parte quando fui ambasciatore,

meno interessato all'impiego performativo del λόγος: nell'ultima parte del *Dione*, afferma, anzi, che tanto l'oratoria da tribunale quanto l'ἐπίδειξις da θέατρον, nonché il tener scuola di retorica, non sono nelle sue corde<sup>54</sup>. Nondimeno, obiettivo peculiare di Sinesio è – come in parte già si è visto – rivendicare a sé stesso il diritto di essere, ad un tempo e con pari dignità, filosofo, retore e poeta: il modello è Socrate, che, pur da filosofo, da una parte, «non negò d'essere in grado di onorare con la parola anche i caduti»<sup>55</sup>, avendo avuto Aspasia quale maestra di arte retorica<sup>56</sup>, dall'altra, praticò la poesia, obbedendo al comando del dio, quando, dopo il processo, si trovò nel carcere in attesa della morte<sup>57</sup>. Pertanto, mentre ai «campioni della taciturnità sfugge, grazie alla loro saggezza, che essi pospongono a sé stessi, con Aspasia e Socrate, anche Apollo»<sup>58</sup>, Sinesio vuole lasciare in dono al proprio figlio nascituro un'esortazione allo studio di tutti i λόγοι, augurandogli «che non si imbatta in qualche sfrontato avversario delle Muse prima che si sia impraticchito di retorica e di poesia e sia divenuto capace di pensare da sé e di difendere mediante queste quelle»<sup>59</sup>.

la mia vita è stata sempre dedicata ai libri e alla caccia (ἐμοὶ μὲν οὖν βίος βιβλία καὶ θήρα, ὅτι μὴ πεπρέσβευκά ποτε), e quei tre anni nefasti dell'ambasceria non avrei voluto neanche vederli». La vocazione all'*otium* è alla radice delle perplessità che Sinesio manifesta quando viene chiamato a ricoprire il seggio episcopale: cf. Syn. ep. CV 11-12; 20-26 GARZYA – ROQUES. L'ep. CV data al febbraio-agosto 411 secondo D. ROQUES, *Études...*, cit., p. 163, che pone l'elezione episcopale al febbraio 411 e la χειροτονία al 1° gennaio 412; ma cf. U. CRISCUOLO, *Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene*, in *Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica* (Atti del Convegno Internazionale, Napoli 19-20 giugno 2014), a cura di U. CRISCUOLO – G. LOZZA, Milano 2016 p. 23, n. 59: «Che la lettera risalga al preciso periodo indicato da Roques è probabile, ma niente esclude che possa essere anteriore di alcuni mesi, o di qualche anno, e risalire alle prime manifestazioni dell'intenzione di Teofilo su di lui».

<sup>54</sup> Syn. *Dio* XII LAMOUREUX (= pp. 264, 16-267, 22 TERZAGHI).

<sup>55</sup> Syn. *Dio* XV 1 LAMOUREUX (= pp. 272, 4-5 TERZAGHI); cf. Plat. *Menex.* 235 e.

<sup>56</sup> Plat. *Menex.* 235 a - 236 c.

<sup>57</sup> Syn. *Dio* XV 3 LAMOUREUX (= pp. 272, 12-19 TERZAGHI). A proposito del sogno che suggerì a Socrate di poetare Sinesio allude a Plat. *Phaed.* 60 e - 61 b.

<sup>58</sup> Syn. *Dio* XV 4 LAMOUREUX (= pp. 273, 5-7 TERZAGHI): Λεθήσασιν οὖν ὑπὸ σοφίας οἱ στασιῶται τῆς ἀγλωττίας οὗτοι καὶ τὸν Ἀπόλλω δεύτερον ἄγοντες ἑαυτῶν, μετ' Ἀσπασίας τε καὶ Σωκράτους.

<sup>59</sup> *Ivi*, XV 5 (= pp. 273, 7-11 TERZAGHI): Ἡμεῖς δὲ ἐπὶ πάντας λόγους παρακαλῶμεν τὸν παῖδα, καὶ συνευζώμεθα αὐτῷ, μὴ, πρὶν ἀμωσγέπως ἐμφορηθῆναι ῥητορικῆς καὶ ποιήσεως, καὶ δύνασθαι νοῦν τε ἔχειν, καὶ δι' αὐτῶν ἀμύνειν αὐταῖς, ἐντυχεῖν ἀνδρὶ θράσος ἔχοντι καὶ ἐπανισταμένῳ ταῖς Μούσαις. Molto significativo anche il suggestivo *incipit* dell'ep. I 1-5 GARZYA – ROQUES: Παῖδας ἐγὼ λόγους ἐγεννησάμην, τοὺς μὲν ἀπὸ τῆς σεμνοτάτης φιλοσοφίας καὶ τῆς συννάου ταύτης ποιητικῆς, τοὺς δὲ ἀπὸ τῆς πανδήμου ῥητορικῆς. Ἄλλ' ἐπιγνοίη τις ἂν ὅτι πατρός εἰσιν ἑνὸς ἅπαντες, νῦν μὲν εἰς σπουδῆν, νῦν δὲ εἰς ἡδονὴν ἀποκλίναντος («I libri sono i miei figli. Alcuni li ho avuti dall'augustissima filosofia e della poesia sua coabitante nello stesso tempo, altri dalla retorica pubblica. Ma si riconoscerà che son tutti d'uno stesso padre, che ha inclinazioni ora serie ora leggere»): qui l'attività letteraria

Ma vi è dell'altro. Con il suo *Dione*, Sinesio intende giustificare le *humanae litterae* entro una coerente visione neoplatonica, inquadrandole come tramite di irradiazione del trascendente nella sfera dell'immanente e, reciprocamente, come mezzo di graduale 'ritorno' dell'anima alla contemplazione dell'intelligibile<sup>60</sup>: una complessa problematica, che richiederebbe ben più dei cenni oltre i quali non è possibile andare in questa sede<sup>61</sup>. Merita però almeno rilevare che proprio sulla base del concetto neoplatonico di anima quale ipostasi dispensatrice di vita alla

è considerata da un punto di vista in parte diverso: da una parte stanno filosofia e poesia, dall'altra la retorica (l'immagine dei λόγοι come παῖδες risale a Plat. *Phaedr.* 278 a, 275 b; *Symp.* 210 a, 177 d; successivamente diviene *topos*: cf. D. ROQUES, in *Synésios de Cyrène*. Tome II. *Correspondance, Lettres I-LXIII*. Texte établi par A. GARZYA, traduit et commenté par D. ROQUES, Paris 2003 (Collection Budé), *Notes complémentaires, Lettre 1*, p. 82, n. 3). D. ROQUES, *ivi*, p. 82, n. 4, osserva: «On notera de surcroît que les propos de S. relatifs aux “discours” philosophico-poétiques ne sauraient viser les *Hymnes* puisque ceux-ci ne peuvent être qualifiés de “discours” (il sont des chants: ᾠδαί)»; tuttavia, appare difficile negare che la poesia teologica degli *Inni* sinesiani, indiscutibilmente pertinente alla sfera della σπουδή, non rientri di fatto nel polo dei «“discours” philosophico-poétiques»: sembra che, diversamente da quanto ritiene ROQUES, anche le ᾠδαί potevano essere λόγοι agli occhi di Sinesio: lo può dimostrare proprio il confronto con Syn. *Dio* XV 5 citato prima in questa n., dove è palmare che i πάντες λόγοι, il cui studio l'autore intende raccomandare al figlio, includono ῥητορικὴ καὶ ποιησις.

<sup>60</sup> Notevoli in quest'ultimo senso i seguenti punti: Syn. *Dio* IV 2 (= p. 244, 18 - 245, 6 TERZAGHI); VIII 3 (= p. 253, 11-17 TERZAGHI). Per certi versi, Sinesio appare, nella sostanza, vicino alla concezione che Agostino ebbe delle arti liberali: strumento in grado di elevare la mente a corporeis ad incorporea: cf. e.g. Aug. *de mus.* V 2, 2; *de ver. rel.* XXIX 52; *retr.* I 3,1; *de quant. an.* 15, 22: *nam et exercet animum hoc genus disciplinarum, ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus, et eam sustinere non valens, in eadem tenebras quas fugere cupiebat, libenter refugiat*. Per l'analogia tra il Sinesio del *Dione* e l'Agostino del *De ordine* sul tema delle *artes liberales* in quanto *exercitatio animi*, cf. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005 (Textes et Traditions 11), pp. 276-281: a giudizio della studiosa, probabile fonte comune ai due autori dovè essere il Porfirio del *De regressu animae*. Sulla concezione agostiniana delle arti liberali, dopo H.-I. MARROU, *S. Agostino...*, cit., spec. pp. 209-276, cf. ancora I. HADOT, *Arts libéraux...*, cit., spec. pp. 101-136, 377-390; M. BETTETINI, *Introduzione*, in EAD. (a cura di), *Agostino. Ordine Musica Bellezza*, Milano 1992, pp. VII-XLIV, spec. XXVII-XXVIII; EAD., *Introduzione*, in EAD. (a cura di), *Agostino. Il maestro e la parola*, Firenze-Milano 2004, pp. 8-64; A. PIERETTI, *Introduzione generale*, in IDEM (a cura di), *Opere di Sant'Agostino. Enciclopedia*, Roma 2005 (Nuova Biblioteca Agostiniana XXXVI), pp. 5-83, spec. 33-36, con l'importante precisazione (p. 35) per cui, secondo Agostino, «lo studio delle discipline liberali [...] se perseguito per se stesso, soddisfa soltanto la curiosità (*curiositas*) dell'uomo, cioè il suo desiderio di sapere e ne gratifica l'orgoglio» (cf. H.-I. MARROU, *S. Agostino...*, cit., pp. 239-242 e 294, con rinvii agli *opera agostiniani* relativi al punto).

<sup>61</sup> Sulla concezione filosofica delle lettere nel *Dione* buone osservazioni si leggono in M. MUNARINI, *Ripensare la parola, ripensare l'uomo: il ruolo dei kaloi logoi nel Dione di Sinesio di Cirene*, in «Lexis» 34 (2016), pp. 164-180.

realtà sensibile che da essa procede<sup>62</sup>, Sinesio propone un modello di filosofo che sia in grado di avvalersi della parola in maniera tanto poliedrica da offrire a tutti il privilegio della conoscenza: pertanto, all'aberrante e asociale mutismo degli ἀστεμφεῖς ὑπερόπται ῥητορικῆς καὶ ποιήσεως viene opposto il sapiente uso del mito<sup>63</sup>, singolare strumento di mediazione culturale che, da una parte, mediante il velo delle immagini, allude agli ἀπόρητα della filosofia perché possa intenderli chi ne è capace, dall'altra, ottiene di dispensare la conoscenza del vero ai più semplici secondo la misura del conveniente:

Θεῖον οὖν ἀτεχνῶς τὸ πᾶσιν ἀρκεῖν, ὡς ἕκαστος ἀπολαύειν αὐτοῦ δύναται· ὁ δὲ γενόμενος τῶν ἄκρων ἐπιτυχῆς, μεμνήσθω καὶ ἄνθρωπος ὢν, καὶ δυνάσθω συνεῖναι πρὸς μέτρον ἑκάστῳ. τί οὖν ἂν τις ἀποκηρύττοι τὰς Μούσας, δι' ὧν ἔστι καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐξαρέσκεσθαι καὶ τὰ θεῖα τηρεῖν ἀκηλίδωτα, χρωμέ-  
νους ἐπικαλύμματι;<sup>64</sup>

Ed è veramente qualcosa di divino dar soddisfazione a tutti a seconda che ciascuno possa fruirne. Ma chi ha raggiunto le cime, si deve ricordare di essere uomo e deve essere in grado di comunicare con ciascuno a misura sua. Perché si dovrebbe recare ingiuria alle Muse, in virtù delle quali è lecito, servendosi come di un velo, e compiacere agli uomini e preservare incontaminata la verità?

È opportuno rilevare che ad un'analogia concezione del μῦθος in quanto ψεῦδος a suo modo capace di verità, Sinesio farà appello quando, accingendosi ad assumere l'episcopato, esporrà – formalmente al proprio fratello Evopzio ma indirettamente al patriarca Teofilo – i criteri pastorali ai quali intenderà attenersi, ispirati al principio della distinzione fra un sapere esoterico, da riservarsi all'esercizio privato della filosofia<sup>65</sup>, ed un sapere esoterico, opportunamente pensato per l'istruzione cristiana del δῆμος<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Cf. Plot. IV 8, 6; V 1, 2.

<sup>63</sup> Syn. *Dio* V 7 - VI 2 (= p. 248, 3 - 249, 5 TERZAGHI): del μῦθος, che implica vari livelli di comprensione, proporzionati alle diverse capacità degli interpreti, è emblema la figura di Proteo.

<sup>64</sup> Syn. *Dio* V 3 (= p. 249, 5-11 TERZAGHI).

<sup>65</sup> Cf. Syn. *ep.* CXLIII 1-20 GARZYA – ROQUES (databile all'agosto 398 secondo ROQUES), dove l'autore rivolge all'amico e condiscipolo Erculiano il rimprovero di aver rivelato ciò che è da tener nascosto (τὰ ἄξια κρύπτεσθαι): per l'esegesi, cf. da ultimo H. SENG, *Proteus (Synesios) und das Heft der Iamben*, in «KOINΩΝΙΑ» 48 (2024), pp. 447-456.

<sup>66</sup> Syn. *ep.* CV 90-100 GARZYA – ROQUES: Νοῦς μὲν οὖν φιλόσοφος ἐπόπτης ὢν τάληθοῦς συγχωρεῖ τῇ χρεῖα τοῦ ψεύδεσθαι [...]. Ἡ τοῖς ὀφθαλμῶσι τὸ σκότος ὠφελιμώτερον, ταῦτη καὶ τὸ ψεῦδος ὄφελος εἶναι τίθεμαι δῆμῳ καὶ βλαβερὸν τὴν ἀλήθειαν τοῖς οὐκ ἰσχύουσιν ἐνατενίσαι πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἐνάργειαν. Εἰ ταῦτα καὶ οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης συγχωροῦσιν ἐμοὶ νόμοι, δυνάμην ἂν ἱεραῖσθαι· τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶ, τὰ δ' ἕξω φιλόμυθος εἰμι διδάσκων («La mente filosofica, iniziata

Un'ulteriore osservazione è forse possibile proporre a commento del brano sinesiano che da ultimo si è letto. Nella galleria delle biografie di Eunapio, una figura che sembra non lontana dall'idealità di filosofo che ebbe il Cireneo è quella di Crisanzio, discepolo del giamblicheo Edesio: Eunapio, che di Crisanzio fu allievo, ne ricorda la compiuta conoscenza della retorica, la prontezza nel servirsene grazie alla pratica costante, il saper far mostra della propria salda dottrina, la capacità di dire alcune cose e tacerne altre<sup>67</sup>: ciò va, peraltro, a riprova del fatto che la tradizione neoplatonica siriana – che pure, come si è visto, perlopiù esprimeva un'idea di vita filosofica non apprezzata né da Temistio né, sembra, da Sinesio – non era comunque un blocco monolitico. L'eccezionale valentia di Crisanzio nel porgere socraticamente il proprio sapere a tutti, avvalendosi dell'arte della parola, è celebrata da Eunapio in una delle sue pagine più felici:

Τό τε γὰρ ἐπιφαινόμενον ἀπλοῦν καὶ ἀφελὲς ἀδιήγητον ἐπεκάθητο τοῖς λόγοις, ἢ τε ἐπὶ τούτοις ἀφροδίτη τῶν ῥημάτων κατέθελε τὸν ἀκροούμενον. Πᾶσιν τε εὖνους ἦν κατὰ τὴν συνουσίαν, καὶ τῶν ἀπιόντων ἕκαστος, ὅτι φιλοτιμοῖτο μᾶλλον, ἀπῆει πεπεισμένος. ὥσπερ οὖν τὰ κάλλιστα καὶ γλυκύτερα τῶν μελῶν πρὸς πᾶσαν ἀκοὴν ἡμέρως καὶ πρῶτος καταρρεῖ καὶ διολισθαίνει καὶ μέχρι τῶν ἀλόγων διῆκνούμενα, καθάπερ φασὶ τὸν Ὀρφέα, οὕτω καὶ Χρυσανθίου λόγος πᾶσιν ἦν ἐναρμόνιος, καὶ τοσαύταις διαφοραῖς ἡθῶν ἐνέπρεπεν καὶ καθηρμόζετο<sup>68</sup>.

Una manifesta semplicità e un'ineffabile naturalezza risiedevano nei suoi discorsi, e il fascino delle parole, che ad esse si associava, incantava l'ascoltatore. Nella conversazione era ben disposto con tutti, e ciascuno di coloro che si congedavano da lui, andava via con la convinzione di avere un motivo in più per vantarsi. Come i canti più belli e più dolci scorrono e scivolano dentro ogni orecchio con delicatezza e soavità, arrivando fino agli esseri irrazionali, come dicono di Orfeo, così anche l'eloquenza di Crisanzio si ar-

alla verità, ammette talora la necessità della menzogna [...]. Come per la vista debole giova di più l'oscurità, così ritengo che alla massa sia di giovamento la menzogna e dannosa la verità a quanti non abbiano la forza di affissare lo sguardo nella chiarezza delle essenze. Se le leggi del ministero sacerdotale che mi riguarda mi concedono tale condotta, io assumerò la sacra dignità in modo da continuare a seguire la filosofia in privato e da concedere al mito in pubblico». Per l'esegesi del luogo, con speciale riguardo allo statuto epistemologico del μῦθος nella visione cristiana di Sinesio, cf. H.-I. MARROU, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di A. MOMIGLIANO, ed. it. Torino 1968, pp. 161-162 [141-164]; sia consentito rinviare anche a G. NARDIELLO, *Studi...*, cit., spec. pp. 93-114 (*ivi* bibliografia). Un insigne esempio di discorso mitico nell'opera sinesiana è nel *De providentia*.

<sup>67</sup> Eun. *vit. soph.* XXIII 1, 8 (= XXIII 8, p. 97, 17-18 GOULET): τὰ μὲν εἰπεῖν, τὰ δὲ σιωπήσαι δυνάμενος.

<sup>68</sup> *Ivi*, XXIII 3, 1-4 (= XXIII 20-22, pp. 100, 6-14 GOULET).

monizzava con tutti i suoi interlocutori, e si confaceva e si adattava a varietà di caratteri tanto differenti<sup>69</sup>.

Ad un simile modello, Sinesio avrebbe dato senz'altro il suo plauso.

2. Il *Dione* rappresenta la più ampia e originale testimonianza di amore per il λόγος e per la cultura umanistica che la tarda antichità ci abbia consegnato. Si apprezzano in particolare quei passaggi in cui il discorso, andando di fatto oltre la considerazione dei vantaggi sociali e personali procurati degli ἐγκύκλια μαθήματα in quanto προπαίδευσις alla filosofia e alla teologia, si diffonde con accenti entusiastici sulla bellezza e sul piacere delle lettere, ottenendo di rivendicare di fatto ad esse uno spazio di autonoma vita, pur nel radicamento di una visione di fondo neoplatonica<sup>70</sup>.

Se volessimo allargare lo sguardo al panorama culturale greco tardoantico vi è forse solo una personalità accostabile a Sinesio per il fervore con cui visse la propria dedizione alle lettere: intendiamo riferirci a Gregorio di Nazianzo. Non si potranno certo trascurare le differenze. Nella linea già di Clemente e di Origene – che si rifacevano a loro volta a Filone<sup>71</sup> –, il Nazianzeno, in quanto presbitero, non poteva non avere o almeno professare una concezione ancillare delle discipline liberali unitamente alla consapevolezza della distinzione netta fra sapere profano e sapere rivelato: preoccupazioni estranee a un Sinesio se non altro in ragione di una diversa ἀγωγή e di un differente percorso di vita<sup>72</sup>. Eppure, Gregorio non solo

<sup>69</sup> Trad. di M. CIVILETTI, *op. cit.*, con qualche adattamento.

<sup>70</sup> È appena il caso di ricordare il *Fortleben* bizantino del *Dione* sinesiano nella definizione della personalità intellettuale di Michele Psello: cf. U. CRISCUOLO, *Tardoantico e umanesimo bizantino: Michele Psello*, «KOINΩΝΙΑ» 5 (1981), pp. 7-23.

<sup>71</sup> Cf. Philo *de congr. erud. grat.* 79-80; Clem. *strom.* I 5, 28 - 6, 38 (GCS 52, pp. 17, 31-25, 29 STÄHLIN – FRÜCHTEL = *SCh* 30, pp. 165-175 MONDESERT – CASTER); VI 10, 80-83 (GCS 52, pp. 471, 19 - 473, 19 STÄHLIN – FRÜCHTEL = *SCh* 446, pp. 221-229 DESCOURTIEUX); Orig. *ep. Greg.* 1 = *phil.* 13, 1 (*SCh* 148, pp. 186, 6 - 188, 18 CROUZEL). Per un sintetico profilo cf. E. NORDEN, *La Prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza*, ed. it. a cura di B. HEINEMANN CAMPANA, con una nota di aggiornamento di G. CALBOLI e una premessa di S. MARIOTTI, Roma 1986, II, pp. 675-684; in part. sulla posizione di Origene rispetto alla *paideia* greca cf. L. PERRONE, «Vita da cristiano, pensiero greco?»: *l'eredità dell'ellenismo nel cristianesimo di Origene*, in *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*. Introd. di G. ZECCHINI, Milano 2013, pp. 125-127 = IDEM, *L'attesa dello sposo. Origene interprete delle Scritture e maestro spirituale*, Milano 2024 (*Studia Patristica Mediolanensia* 33), pp. 69-90.

<sup>72</sup> Cf. Syn. *ep.* LXVI 364-365 GARZYA – ROQUES: ἄνθρωπος ἐν ἀμαρτίαις ἀπότροφος ἐκκλησίας ἀγωγὴν ἐτέραν ἡγμένος θυσιαστηρίων ἠψάμην θεοῦ («Abbracciai l'altare di Dio da peccatore allevato fuori dalla Chiesa, con una diversa formazione»). D. ROQUES, *Synésios de Cyrène et la Cyrenaïque*

ebbe della letteratura greca classica una conoscenza assai larga, ma – com'è noto – dedicò molte delle sue energie intellettuali anche alla produzione poetica oltre che retorica<sup>73</sup>. Soprattutto, di là dalle pur importanti dichiarazioni sull'utilità propedeutica della cultura pagana<sup>74</sup>, è rilevante che la produzione in prosa e in versi del Nazianzeno sia attraversata da una celebrazione del λόγος profondamente partecipata<sup>75</sup>, nella convinzione – questa sì pienamente ed esplicitamente cristiana – che un intimo legame unisca la 'parola' dell'uomo al Verbo di Dio:

Τούτο προσφέρω Θεῷ, τούτο ἀνατίθημι ὁ μόνον ἑμαυτῷ κατέλιπον, ᾧ πλουτῶ μόνῳ. [...] τοῦ Λόγου δὲ περιέχομαι μόνου, ὡς Λόγου θεραπευτής, καὶ οὐκ ἄν ποτε ἐκὼν τούτου τοῦ κτήματος ἀμελήσαιμι· ἀλλὰ καὶ τιμῶ, καὶ ἀσπάζομαι, καὶ χαίρω μᾶλλον ἢ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις, οἷς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν· καὶ

*du Bas-Empire*, Paris 1987, p. 302, richiama a confronto Ambr. *poen.* II 72: *non in ecclesia nutritus sum, non edomitus e puero*; IDEM, *Synésios de Cyrène*, Tome III. *Correspondance...*, cit., *Notes complémentaires, Lettre 66*, p. 319: «Ce que veut dire Synésios, c'est que, quoiqu'élévé dans l'Eglise, il ne se destinait nullement à une carrière ecclésiastique [...]. "L'autre conduite de vie" mentionnée ici n'est pas la vie païenne: c'est la vie d'un fidèle parmi beaucoup d'autres, avec ses faiblesses, ses péchés et surtout son absence de responsabilité dans la communauté ecclésiastique». Cf. anche A. CAMERON – J. LONG, *Barbarians and Politics...*, cit., pp. 24-26; U. CRISCUOLO, *Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica*, in *Synesios von Kyrene. Politik-Literatur-Philosophie*, hrsg. von H. SENG – L.M. HOFFMANN, Turnhout 2012 (Byzantios 6), p. 167: «La ἀγωγή ἑτέρα rispetto a quella nella Chiesa sarà stata quella che Sinesio stesso denuncia nell'*ep.* 41, *contra Andronicum*, ai vescovi suoi suffraganei, ricordando la propria καινοτομία τοῦ βίου: καὶ ἔζων μετ' ἀγαθῶν τῶν ἐλπίδων, ὡσπερ ἐν ἱερῷ περιβόλῳ τῷ κόσμῳ, ζῶν ἄφετον ἀνειμένον, εὐχῆ καὶ βιβλίῳ καὶ θήρᾳ μερίζων τὸν βίον ("vivevo nel mondo come in un sacro recinto, animale lasciato libero e senza vincoli, suddividendo la mia vita fra la preghiera, i libri, la caccia")»; cf. anche U. CRISCUOLO, *Un cristiano difficile...*, cit., spec. pp. 13-14 [9-46].

<sup>73</sup> La novità della poesia del Nazianzeno è stata colta con rara sensibilità da U. CRISCUOLO, *Imitatio e tecnica espressiva in Gregorio di Nazianzo*, in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. MORESCHINI – G. MENESTRINA, Bologna 1992, pp. 117-150; IDEM, *Sulla poesia di Gregorio di Nazianzo*, «FAM» 4 (1993), pp. 7-26. Importante la monografia di J.P. LIEGGI, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Roma 2009. Il Nazianzeno avvertì di dover spiegare le ragioni della propria attività poetica: *Greg. Naz. in suos versus* II 1, 39 (PG 37, 1329-1336), su cui cf. C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997, pp. 217-224; Č. MILOVANOVIĆ-BARHAM, *Gregory of Nazianzus: Ars Poetica* (In suos versus: Carmen 2.1.39), «J ECS» 5 (1997), pp. 497-510; J.P. LIEGGI, *La cetra di Cristo...*, cit., pp. 17-158 *passim*.

<sup>74</sup> Cf. *Greg. Naz. or.* XLIII 11 (*Sch* 384, pp. 136-140 BERNARDI).

<sup>75</sup> Su questo aspetto dell'intellettualità del Nazianzeno ha scritto pagine fondamentali C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., pp. 215-249; IDEM, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, pp. 82-89; IDEM, *The Cappadocian Fathers: Forerunners and Contemporaries*, Leuven-Paris-Bristol, CT 2022 (Studia Patristica – Supplementa 10), spec. pp. 34-42. Fini osservazioni in C. CRIMI, *Parola e scrittura in Gregorio Nazianzeno*, in *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, a cura di R. RADICE – A. VALVO, Milano 2011, pp. 351-367.

ποιούμαι παντὸς τοῦ βίου κοινωνόν, καὶ σύμβουλον ἀγαθὸν καὶ συνόμιλον, καὶ ἡγεμόνα τῆς ἐπὶ τὰ ἄνω ὁδοῦ, καὶ συναγωνιστὴν πρόθυμον<sup>76</sup>.

Questo io offro a Dio, questo dedico a Lui, quell'unica cosa che ho riservato a me stesso, quella che costituisce la mia unica ricchezza. [...] Io tengo con me soltanto il *logos* perché io adoro il *Logos* e certo non potrei mai di mia iniziativa parlo in non cale. E invece lo onoro e lo amo, ed esso mi procura gioia, molto maggiore di quanta non ne diano altre cose. Faccio di lui il compagno della mia vita, il consigliere buono, il buon convivente, la guida nella strada che conduce in alto e il pronto compagno di lotta<sup>77</sup>.

Non è improbabile che queste idealità siano giunte a maturare a seguito dello scontro con Giuliano, reo agli occhi dal Nazianzeno di aver preteso il monopolio dell'ἑλληνίζειν, togliendolo ai cristiani: e proprio le due *Invettive* indirizzate contro Giuliano *post mortem* (Greg. Naz. *orr.* IV-V) costituiscono un'appassionata celebrazione del λόγος<sup>78</sup>.

Ma è ancora notevole il fatto che al Nazianzeno sia occorso di rivendicare con fierezza, contro malevoli critiche provenienti proprio da parte cristiana ortodossa, l'impegno speso nella cura della propria eloquenza. Una testimonianza che al riguardo merita di essere richiamata è nell'*or.* XXXVI, *A sé stesso e a coloro che dicevano che egli desiderasse il seggio episcopale di Costantinopoli*<sup>79</sup>:

<sup>76</sup> Greg. Naz. *or.* VI 5 (*SCh* 405, pp. 132-134 CALVET-SEBASTI). Sul luogo cf. C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., pp. 215-216.

<sup>77</sup> Si è preferito citare qui la trad. di C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., p. 244. (cf. anche la trad. it. di C. Sani, in *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 2002). Suggestiva è anche la celebrazione della parola (μῦθος) che si legge in Greg. Naz. *carm.* II 2, 5, 165-282, *PG* 37, 1533-1542 = pp. 184-192 MORONI (*Gregorio Nazianzeno. Nicobulo jr. al padre [carm. II, 2, 4] / Nicobulo sen. al figlio [carm. II, 2, 5]. Una discussione in famiglia*. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici di M.G. MORONI, Pisa 2006); del carme II 2, 5 cf. anche la trad. it. di I. Costa, in *Gregorio Nazianzeno, Poesiel2*. Introduzione di C. CRIMI, Traduzione e note di C. CRIMI (carmi II, 1,1-10.12-50) e di I. COSTA (carmi II, 1, 51-99 II, 2), Roma 1999 (Collana di Testi patristici 150), pp. 258-270 e in part., con riguardo ai vv. 165-282, pp. 265-270. Sul luogo, cf. C. MORESCHINI, *Introduzione*, in *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni...*, cit., pp. XXIV-XXV.

<sup>78</sup> Sulle due orazioni, cf. L. LUGARESI (a cura di), *Gregorio di Nazianzo, Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV*, Firenze 1993; IDEM, *Gregorio di Nazianzo, La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V*, Firenze 1997; su Gregorio di Nazianzo in relazione a Giuliano cf. U. CRISCUOLO, *Gregorio di Nazianzo e Giuliano*, in Ταλαρίσκος. *Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, a cura di U. CRISCUOLO, Napoli 1987, pp. 165-208; S. ELM, *Sons of Hellenism...*, cit., pp. 336-477.

<sup>79</sup> Εἰς ἑαυτὸν, καὶ πρὸς τοὺς λέγοντας ἐπιθυμεῖν αὐτὸν τῆς καθέδρας Κωνσταντινουπόλεως.

Ἐπεὶ δὲ οἱ λόγοι τὸ πολεμούμενον, καὶ ἡ περιττὴ καὶ ἐπίφθορος αὐτῆ γλῶττα, ἦν ἐν τοῖς ἔξωθεν παιδευθεῖσαν λόγοις, τοῖς θείοις ἐξευγενίσασμεν, καὶ τὴν πικρὰν καὶ ἄποτον Μερρὰν τῷ τῆς ζωῆς ξύλῳ κατεγλυκάνασμεν, πεπόνθατέ τι πάθος ἰκανῶς ἔλευθέριον· τοῦτο στέργετε, δι' ὃ πολεμούμεθα. Τί γὰρ οὐ τὴν κωφὴν ἠσπασάμεθα παίδευσιν; τί δὲ οὐ τὴν ξηρὰν τε καὶ κάτω βαίνουσαν; τί δαὶ ταύτῃ χαίροντας τοὺς πολλοὺς ὀρώντες, ἐφιλοσοφοῦμεν ξένα καὶ ἔκφυλα, καὶ πρὸς τὰς ἀντιθέτους γλώσσας ἰστάμεθα; δέον θρασύτητι φεύγειν τοὺς λογισμοὺς, καὶ πίστιν ὀνομάζειν τὴν ἀλογίαν, ἦν ἠγάπησα ἂν καὶ αὐτὸς, εὖ ἴστε, ἀλειὺς ὢν· ἐπειδὴ τοῦτο πρόχειρον τοῖς πολλοῖς εἰς ἀπολογίαὶν τῆς ἀμαθίας· εἰ λόγον εἶχον τῶν σημείων τὴν δύναμιν<sup>80</sup>.

E poiché ciò per cui ci viene mossa guerra è l'eloquenza e questa lingua eccessiva e odiosa, che, istruita nei discorsi profani, noi nobilitammo con quelli divini – l'amara e imbevibile Merra<sup>81</sup> che raddolcimmò con l'albero della vita –, voi avete provato un sentimento davvero nobile: amate ciò per cui veniamo attaccati. Perché infatti non abbracciammo una muta istruzione? Perché non quella arida che procede a fil di terra? Perché, vedendo che è questa quella che i più gradiscono, abbiamo coltivato un sapere straniero e di altra stirpe, e ci siamo levati contro le lingue avversarie? Sarebbe stato necessario fuggire con ardimento i ragionamenti e chiamare fede l'assenza della parola, che pure io stesso amerei, ben lo sapete, essendo un pescatore – è questo il pretesto che i più hanno a portata di mano, a discolpa della propria ignoranza – ma in luogo della parola avrei dovuto avere il potere dei miracoli.

È significativo che Gregorio definisca περιττὴ καὶ ἐπίφθορος la sua γλῶττα. Non è implausibile che περιττὴ voglia significare, dal punto di vista dei detrattori, la superfluità dell'eloquenza del Nazianzeno<sup>82</sup> in antitesi all'esile e spoglia parola, il *sermo humilis* distintivo della Scrittura e dell'annuncio cristiano<sup>83</sup>; ma l'occorrenza dell'aggettivo nel contesto si intende appieno se si ha presente che περιττός è tecnicismo retorico – che vale «raffinato», «ricercato», «raro»<sup>84</sup> – e sembra pertanto

<sup>80</sup> Greg. Naz. or. XXXVI 4 (Sch 318, pp. 248, 1 - 250, 13 MORESCHINI).

<sup>81</sup> Es 15, 23-25. Gregorio intende dire «di aver modificato tecniche e contenuti del discorso pagano inserendovi i contenuti cristiani» (C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., p. 246).

<sup>82</sup> P. GALLAY, in *Grégoire de Nazianze. Discours 32-37* (Sch 318, p. 251), Paris 1985, rende con «vaine».

<sup>83</sup> Resta punto di partenza obbligato la dotta trattazione di E. NORDEN, *La prosa d'arte antica...*, cit., I, pp. 561-580. Sul *sermo humilis* cristiano, con speciale riguardo alla riflessione di Agostino, non si può non ricordare E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, trad. it. Milano 1960 (success. rist.), pp. 33-67.

<sup>84</sup> Cf. Dion. Hal. *Dem.* 56, 2; 56, 4; *Thuc.* 34, 3; *al.*; *Dem. de eloc.* 77; 221; [Longin.] *subl.* 3, 4; 40, 2 oppure περιττός a κοινὸς καὶ δημώδης; Hermog. *meth.* (RbG II, 428, 27- 429, 29 SPEN- GEL: Περὶ περιττότητος); J.C.T. ERNESTI, *Lexicon technologiae graecorum rhetoricae*, Lipsiae 1795, p. 261 s.v. περιττός: «ἀλέξις περιττῆ, dictio affectata, nimioque elegantiae studio luxurians».

che Gregorio intenda con ciò, propriamente, focalizzare il livello di elaborazione stilistico-letteraria della sua oratoria. Sovviene, a leggere questa pagina del Nazianzeno, il Sinesio che avverte di doversi disculpare dall'accusa di dedicare il suo tempo anche alla politezza formale e alla gradevolezza della propria espressione<sup>85</sup>. Peraltro, che sia proprio lo scarto formale dell'oratoria di Gregorio a suscitare l'invidia<sup>86</sup> sembrano suggerirlo, da una parte, l'ulteriore scelta dell'aggettivazione – κωφή<sup>87</sup> e ξηρά<sup>88</sup> dette della παιδευσις rinviando anch'esse alla dimensione retorico-stilistica, come peraltro κάτω βαίνουσα –, dall'altra, l'allusione al mancato impiego del disadorno *sermo piscatorius*<sup>89</sup> tradizionalmente opposto dai cristiani ai belletti degli ingannevoli λόγοι pagani: un *topos* di cui Gregorio denuncia ora l'interessata strumentalizzazione, ottenendo ad un tempo, assai abilmente, di presentare la via dell'eloquenza come la scelta più consona ad un atteggiamento di cristiana modestia. Ma elemento scatenante dello φθόνος di cui il Teologo è vittima è – come ben è stato osservato<sup>90</sup> – anche lo studio delle lettere greche pagane: Gregorio non nasconde che la sua γλῶττα è stata educata ἐν τοῖς ἔξωθεν λόγοις; e – aggiungiamo – non è improbabile che l'asserto ἐφιλοσοφοῦμεν ξένα καὶ ἔκφυλα vada riferito alla παιδεία profana, che è ἔξωθεν per i cristiani: da essa, evidentemente, il Nazianzeno ha tratto gli strumenti espressivi e concettuali che distinguono così i suoi λόγοι come i suoi λογισμοί<sup>91</sup>.

<sup>85</sup> Syn. ep. CLIV 10-11 GARZYA – ROQUES: νέμω τινὰ σχολὴν ἐκ τοῦ βίου τῷ καὶ τὴν γλῶτταν καθήρασθαι καὶ τὴν γνώμην ἡδῖω γενέσθαι.

<sup>86</sup> P. GALLAY, *op. cit.*, p. 251, traduce ἐπίφθονος «envieuse», osservando in n. *ad l.*: «Au dire de ses ennemis, évidement». Ma è probabile che il valore esatto nel contesto sia quello passivo (*LSJ*, s.v., 1: «liable to envy or jealousy, looked on with jealousy, odious»): questa interpretazione sembra peraltro confermata dalla deprecazione dello φθόνος che Gregorio fa subito dopo seguire alla difesa della sua eloquenza (p. 250, 14-20 GALLAY). Diversamente, a proposito di περιττὴ καὶ ἐπίφθονος, C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., p. 246: «l'accusa riguarda, io credo, i contenuti, vale a dire, la predicazione di Gregorio sarebbe “vana e invidiosa”, perché critica nemici e amici indifferentemente, per amore della verità»; ma il valore passivo di ἐπίφθονος è considerato come possibile in IDEM, *The Cappadocian Fathers...*, cit., p. 38, n. 82; *ivi*, p. 39: «His oratory is said to be 'vain and odious': while it is beautiful, it provokes the hatred of the other Christians».

<sup>87</sup> Cf. Dem. *de eloc.* 68: ξηρά cioè «priva di sonorità» (cf. GI, s.v.) è la συνθεσις che rifugge eccessivamente dalla σύγκρουσις delle vocali; J.C.T. ERNESTI, *Lexicon...*, cit., p. 193.

<sup>88</sup> Cf. Dem. *de eloc.* 4; 236-238; Quint. *inst. or.* II 4, 3: *arida et ieiuna narratio*; J.C.T. ERNESTI, *Lexicon...*, cit., pp. 225-226. ξηρός («arido», «secco») connota per Demetrio un difetto corrispondente allo stile semplice.

<sup>89</sup> Cf. E. NORDEN, *La prosa d'arte antica...*, cit., I, spec. pp. 522-534.

<sup>90</sup> Cf. C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., p. 246; IDEM, *The Cappadocian Fathers...*, cit., p. 39.

<sup>91</sup> La protesta del Nazianzeno include anche la considerazione della dimensione teologica dei propri discorsi: δέον θρασύτητι φεύγειν τοὺς λογισμοὺς – dice l'autore – e λογισμοί si riferisce plausibilmente alla teologia. C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura...*, cit., p. 246, osserva che

L'accusa di mancato 'silenzio' che Gregorio avverte di dover combattere scaturisce da premesse propriamente interne al cristianesimo antico. Ma ritornare al Sinesio che più sopra si è letto – e per suo tramite a Temistio – con uno sguardo retrospettivo anche al Nazianzeno, permette di osservare come, pressoché nel medesimo turno di tempo, istanze diversamente motivate di rigetto della parola ornata – da una parte, le pretese totalizzanti della filosofia, dall'altra, forme di fideismo attardate e non sempre disinteressate – potessero sollecitare, di rimando, apologie del λόγος sostanzialmente analoghe, rivelando così l'esistenza di una civiltà delle lettere che, al netto delle differenze ideologiche e religiose e delle irriducibili singolarità personali, univa idealmente gli eredi dell'antica παιδεία nel comune fronte dell'*humanitas*.

Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"  
*giuseppe.nardiello1@unicampania.it*

«secondo questi critici ignoranti (che pure sono, si badi bene, dei niceni, dei fedeli della comunità ortodossa), Gregorio avrebbe dovuto "con coraggio fuggire i ragionamenti e chiamare 'fede' l'incapacità di parlare (ἀλογία)": l'oratore non potrebbe essere più esplicito nel difendere il contenuto dottrinale dei suoi discorsi e quindi la validità della propria predicazione».