

SIMBOLI DI REGALITÀ NEL *DE PROVIDENTIA*
DI SINESIO DI CIRENE: *TAXIS* E *EUKOSMIA*.

Lo scritto Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας rappresenta da sempre, nel quadro della produzione sinesiana, uno dei nodi interpretativi di più difficile soluzione. La natura stessa dell'opera, con il suo impianto allusivamente allegorico, lo spirito da cui è animata, l'intenzione di fornire una lettura criptata di fatti storici, pur realmente accaduti, l'hanno resa una dei più ostici punti di confronto per quegli studiosi – storici e filologi – che, dal declinare del secolo scorso¹, si sono occupati del vescovo di Tolemaide. Dietro la narrazione mitica della lotta per il potere fra Osiride e Tifone, il *De providentia* adombra, come si sa, l'insurrezione militare, condotta contro Costantinopoli dal goto Gainas, tra il 399 e il 400, allorché Sinesio si trovava nella capitale come ambasciatore della Cirenaica. Il colpo di mano costò, fra l'altro, l'esilio a tre esponenti dell'aristocrazia costantinopolitana, Giovanni, Saturnino, e Aureliano, quest'ultimo uno dei principali contatti di cui Sinesio godeva in Costantinopoli². Ora, è ben noto come, a partire soprattutto dal Seeck³, il principale sforzo della critica sia stato quello di individuare nei singoli elementi del mito narrato da Sinesio, un riferimento, un riflesso di singole realtà storiche, considerando in tal modo il *De providentia* come una sorta di racconto a chiave, in cui ogni simbolo sarebbe dotato del suo referente reale. Particolarmente dibattuta è stata in quest'ambito la questione dell'identificazione di Tifone: se infatti si è ben presto affermata l'idea che in Osiride fossero da scorgere i tratti di Aureliano, maggiori incertezze ha suscitato l'interpretazione del suo antagonista. Per decenni c'è stata, nei vari tentativi esegetici⁴,

¹ Vedi H. Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synésios évêque de Ptolémaïs, dans la Cyrénaïque, au commencement du V^e siècle*, Paris 1859, 173 ss; R. Volkmann, *Synesius von Cyrene. Eine biographische Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus*, Berlin 1869, spec. 14 e ss.; E. Gaiser, *Des Synesius von Cyrene Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung. Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift und ihrer Bedeutung für die Philosophie des Synesius*, Wolfenbüttel 1886; O. Seeck, *Studien zu Synesios*, "Philologus" 1894, 442-83; G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig 1913, 26 ss. In tempi più recenti, vd. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène. Héllène et chrétien*, Paris 1951, spec. 72 ss.; S. Nicolosi, *Il "De Providentia" di Sinesio di Cirene*, Padova 1959; J. Bregman, *Synesius of Cyrene, philosopher-bishop*, Berkeley-Los Angeles 1982, 49 ss.

² Syn. Ep. 31 G.; 35 G.; 41 G.; Zos. V, 18 (con la n. 37 p. 147 di Paschoud in Zosime, *Histoire nouvelle*, Tome III, 1re partie, Livre V. Texte établi et traduit par F. Paschoud, Paris 1986); Socr. VI 6.9 ss, p. 318.24 ss. Hansen; Soz. VIII 4.4, p. 354.19 ss. Bidez; Ioh. Ant. Fr. 190 *Excerpta de insidiis*, p. 121.15-25 De Boor.

³ *Op. cit.*

⁴ Al fine di non appesantire la trattazione, si rimanda, per uno *status quaestionis* a W. Hagl, *Arcadius Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal*

un'oscillazione fra due figure di primo piano nella politica costantinopolitana di quel tempo, Cesario ed Eutichiano, entrambi prefetti del pretorio negli anni attorno al *golpe* di Gainas⁵. Anche l'ampia monografia di Cameron, che ha cercato di illuminare con più chiarezza lo scenario politico in cui si vennero formando gli Αιγύπτιοι, si attesta su questa linea interpretativa di base, spiegando il contrasto fra Osiride e Tifone come riproduzione del dissidio politico fra Aureliano e Cesario e la μεγάλη ἀρχή di cui parla Sinesio⁶ come corrispettivo della prefettura del pretorio. Un taglio radicalmente diverso hanno invece dato alla ricerca i recentissimi lavori di W. Hagl⁷, capaci di mettere in luce la debolezza e le contraddizioni riscontrabili nella tradizionale lettura dell'opera sinesiana. La tesi fondamentale di Hagl consiste infatti nel considerare il *De providentia* una sorta di equivalente narrativo del *De regno*, in cui le vicende del 399-400 avrebbero fornito lo spunto per una trasfigurazione mitica dell'ideale di regalità di stampo ellenistico-romano⁸. In quest'ottica, allora, Osiride risulterebbe l'icona del principe ideale, già teorizzato nel *De regno*, mentre Tifone ne incarnerebbe il contraltare. Non è in questa sede che si vogliono discutere i dati storici, prosopografici, iconografici, letterari e filosofici che la tesi di Hagl comporta, né si vuole qui ritornare sul problema dell'identificazione tradizionale di Tifone e Osiride, già esaurientemente affrontato da Hagl; quello che interessa è piuttosto mettere in rilievo alcuni elementi nuovi che emergono da uno studio più attento del tessuto dell'opera e che paiono costituire un ulteriore apporto a una più piena comprensione del *De providentia*, confermando in pari tempo l'inadeguatezza di una esegesi fino ad ora data per scontata.

1. *Dietro l'ἀνάρρησις 'egiziana': teorie politiche tardo antiche nel De providentia.*

Un utile punto di partenza può essere, per l'analisi che in questa sede si propone, la grandiosa scena della χειροτονία, descritta ai capitoli I 5-7, 93D-96A, pp. 72.16-77.7 T. del *De providentia*. Sinesio presenta qui, con

der Spätantike, Stuttgart 1997, 129 ss.

⁵ L'esatta collocazione cronologica dei loro mandati è estremamente aggrovigliata: si veda in proposito il tentativo di ricostruzione di A. Cameron, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles 1993, 149 ss.

⁶ II 4, 123C, p. 122.4 T.; vd. A. Cameron, *Barbarians...* 143-199.

⁷ *Arcadius...; Das "officium" des Synesios für Heimat und Reich: ein Leben im Spannungsverhältnis zwischen Heidentum und Christentum*, "Klio" 81.1, 1999, 199-217.

⁸ Innumerevoli sono i riferimenti alla libellistica sull'«ottimo principe»: Hagl, *Arcadius...*, li mette in luce alle pp. 103 ss., 158 ss., 178 ss. e *passim*, ma altri ancora, come si vedrà, se ne possono aggiungere.

estrema dovizia di particolari, l'elezione del nuovo βασιλεύς d'Egitto. Già dopo una prima lettura si rimane colpiti dal carattere monumentale della descrizione sinesiana, nel dispiegarsi delle masse presso l'altura del βασιλεύς, negli accenti misticheggianti, nell'intervento della mano divina. Si tratta di elementi che, nella descrizione dell'elezione di un funzionario imperiale (nella scena sarebbe infatti, secondo l'interpretazione fino ad ora accettata, da scorgere un corrispettivo della nomina a prefetto del pretorio⁹) risulterebbero francamente fuori luogo. Del resto l'autentico significato della χειροτονία emerge anche da una semplice – eppure, sino ad oggi completamente trascurata – valutazione lessicale. A segnalarsi in I 6, 95B, p. 75.15-16 T., è infatti la frase ὁ δῆμος αὐτήκοος γένηται τῆς παρὰ τῶν θείων ἀναρρήσεως, la cui comparsa in questo contesto si carica di un valore tutt'altro che marginale. A partire infatti dall'età tardo-antica, (e questo vale sia per i testi storico-letterari che per la documentazione ufficiale), ἀνάρρησις designa non tanto, o non solo, i concetti di “proclamazione”, “nomina”, in senso generale¹⁰, ma indica tipicamente la proclamazione ufficiale di un nuovo imperatore¹¹. Il termine, così fortemente caratterizzato, permette di dare una lettura sicura del brano consacrato all'elezione di Osiride: una scelta linguistica così chiaramente determinata sembra escludere la possibilità di interpretare, pur nell'ambito del μῦθος egizio, la χειροτονία come rappresentazione, in via allegorica, della nomina di un prefetto del pretorio. Parlare di ἀνάρρησις significa inviare al lettore contemporaneo un segnale chiaramente riconoscibile, una spia lessicale capace di squarciare il velo dell'allegoria e tale da far individuare, nel rito d'elezione, l'immagine letteraria, calata nella cornice narrativa egiziana, delle cerimonie bizantine di accessione al trono. Fra i passi in

⁹ Sebbene anche Cameron, *Barbarians...* 345 n. 54, 347 n. 71, 348 n. 74, non manchi di rilevare coincidenze con la produzione encomiastica e le cerimonie imperiali.

¹⁰ Questo l'uso classico: vd. e. g. Aeschin. III 32; Dem. XVIII 58.

¹¹ Con questa accezione, il termine compare in Them. *Or.* V 66A (per la nomina di Gioviano), VI 73C (ἀνωθεν ἡ ἀνάρρησις τελειοῦται... ταῖς τῶν ἀνθρώπων διακονιαῖς), 74A; nell'anonimo dialogo περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης, edito da Mazzucchi, (*Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus quae extant in codice Vaticano palimpsesto ed. Carolus Maria Mazzucchi*, Milano 1982, pp. 19.28-29; 26.5), nell'incipit della *Historia* di Teofilatto Simocatta, I 1, per la proclamazione di Maurizio; in Philost. *H. E.* I 1, p. 4.89; XII 12, p. 148.15 Bidez; nelle *Novellae* di Costantino Porfirogenito e Romano II (vd. V. Valdenberg, *Les idées politiques dans les fragments attribués à Pierre le Patrice*, “Byzantion” 2, 1926, 67). Su queste basi, non del tutto condivisibile appare l'affermazione della Matino (G. Matino, *Lingua e pubblico nel tardo-antico: ricerche sul greco letterario dei secoli IV-VI*, Napoli 1986, 38) sulla ‘classicità’ che ἀνάρρησις conferirebbe al registro stilistico in Temistio: “Dal punto di vista lessicale rileviamo la presenza di un vocabolo proprio dell'oratoria ‘classica’ attestato precedentemente solo in Eschine e Demostene, ἀνάρρησις...”.

cui ἀνάρρησις compare con il significato specifico di “elezione dell’imperatore”, merita una particolare attenzione il luogo dal *Dialogus Menae patricii cum Thoma referendario* p. 19.27-20.2 Mazzucchi¹². L’autore anonimo sta affrontando qui il delicato problema relativo alle modalità di nomina dell’imperatore, delineando quella che, a suo avviso, sarebbe la procedura ideale: οὐκοῦν ἐπὶ τούτοις τῶν μὲν νόμων – ὧ Θωμάσιε – πρῶτος θετέος αὐτῇ ὑπ’ αὐτῆς τῇ βασιλείᾳ τῆς ἐννόμου χάριν ἀναρρήσεως, ὡς ἂν ὁ ὅμοιος αὐτῇ καὶ ἐπώνυμος ἀνὴρ συγγίνεσθαι μέλλων δικαίως, ὡς προερρήθη, παρὰ θεοῦ τε διδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην. Nell’ambito del dialogo, la notazione τῆς ἐννόμου χάριν ἀναρρήσεως veicola quindi una delle idee portanti dell’operetta, giuntaci purtroppo in stato gravemente lacunoso, quella cioè di una elezione, si direbbe oggi, “costituzionale”, dell’imperatore, un’elezione il cui valore si fonda sul rispetto di una prassi fondamentale, la sola in grado di fornire una legittimità tanto legale quanto ideologica¹³. L’attenzione per il cerimoniale e le sue varie fasi di svolgimento accomuna, nei capitoli I 5-7, il *De providentia* all’anonimo *Dialogus*. L’insistenza¹⁴ sul rigoroso ordine con cui l’elezione di Osiride si avvera è giustificata in quanto è proprio quest’ordine a rivelarsi garanzia di sacralità. Nel *Dialogus*, alle pp. 25.25–26.7 Mazzucchi, l’interlocutore Menodoro traccia un quadro di quella prassi, che, secondo il suo sentire, dovrebbe precedere l’elezione del βασιλεύς: alla proposta preliminare di una rosa di nomi da parte di una commissione formata dagli esponenti degli ordini superiori, seguono sei giorni di preghiera e raccoglimento comune (κοιναί τε εὐχαὶ τῆς πόλεως, p. 25.25), al termine dei quali ha luogo la scelta definitiva, tramite estrazione. Questa fase estrema si svolge alla presenza dei soli sacerdoti (παρὰ τοῖς ἱερεῦσι ἔν τε ἱεροῖς οἴκοις εὐαγῶς τε καὶ κατὰ τὸν θεῖον νόμον τε καὶ τρόπον p. 25.27-26.1). In questo modo viene assicurata all’elezione la necessaria sanzione divina. È ora quasi superfluo rilevare le coincidenze¹⁵ con *De providentia* I 6, 94D–95A, (pp. 74.17-75.16 T.),

¹² In generale sul *Dialogus* vd. A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, Bologna 1990, 5-55.

¹³ Sull’importanza di questi concetti nella prassi successiva imperiale, si veda la recente panoramica offerta da E. Flaig, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt am Main-New York 1992, 184-207.

¹⁴ L’incipit del cap. I 6 è già di per sé significativo: καθίσταται δὲ Αἰγυπτίους ὁ βασιλεὺς τρόπῳ δὲ τοιῷδε (I 6, 94B, p. 73.15 T.)

¹⁵ Non è questo, in ogni caso, il solo luogo in cui il *Dialogus* mostra punti di contatto con il *De providentia*. Uno era già stato rilevato da Cameron (*Barbarians...* 366, n.161) nella demonizzazione dell’avversario politico (*Dialogus* p. 33.20 Mazzucchi; *De providentia* I 15 107D, pp. 96.20-97.2 T.), secondo una tendenza del resto piuttosto diffusa e che troverà la sua massima espressione in Procopio, negli *Anekdotai* (79-82; 118 s.; 186), dove Giustiniano è dipinto con i colori dell’Anticristo (vd. in proposito F. H. Tinnefeld, *Kategorien der*

dove viene, tra l'altro, messa in luce la preponderante funzione dei κωμασταί, ζάκοροι, προφήται durante l'elezione, nonché l'esigenza di un'adeguata preparazione spirituale (προσεδρεύοντάς τε πλείω χρόνον καὶ ἀπταιστότερον ἀγιστεύοντας 95 A, p. 75.11-13 T.), come requisito per la chiara dimostrazione della volontà divina. La χειροτονία si svolge allora su due piani paralleli, uno umano e l'altro divino. Nella sua narrazione, Sinesio riesce a muoversi nel rispetto di quelle che le fonti greche consideravano le più antiche tradizioni egiziane, offrendo al contempo una trasposizione mitica della effettiva tradizione politica romano-bizantina. Così, se da un lato la partecipazione all'elezione da parte di sacerdoti e soldati è conforme a quanto tradito da Plutarco *De Is. et Os.* 9, 354B¹⁶, dall'altro essa adombra, nelle diverse fasi di svolgimento, le modalità successive tipiche dei primi due secoli di vita dell'Impero d'Oriente¹⁷. Lo stesso intervento delle divinità

Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates, München 1971, 31-32). Sia nel *Dialogus* che nel *De providentia* ricorre poi l'immagine dell'ἀποικία, della colonia celeste dedotta sulla terra e che il principe, a immagine di Dio, deve amministrare. Il passo (p. 49.14 ss. Mazzucchi) contiene anche un accenno a periodi determinati, stabiliti per la reintegrazione dell'uomo nel suo stato primitivo, nella convinzione che l'ordine politico debba rispecchiare il buon ordine cosmico, in accordo con un'idea che anima i capitoli centrali del primo libro del *De providentia* (I 9-11, 97B-102D): ὡς ἄρα θεὸς διὰ πολλὴν ἀγαθότητα προνοούμενος τῆς ἀποικίας τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ἦν ἀπὸ τῆς ἄνω πατρίδος ἐν τῷδε τοῦ παντὸς τόπῳ ἀποικισάμενος διετάξατο, τῆς τῶν τῆδε ἔνεκα εὐκοσμίας ἐμηχανήσατο θεία(ν) τινὰ μέθοδον, τὴν πολιτικὴν φημι γνῶσιν, δι' ἧς ἄ(ν) δύναιτο ταῖς τεταγμέναις τῶν καιρῶν περιόδοις ἐπανιόντες τὴν ἄνω μητρόπολιν ἀπολαβεῖν, τὴν τῆς ἀθανάτου πολιτείας ἀξίαν. Il concetto della transitorietà sulla terra delle anime, specie di quelle eccezionali, era in effetti spesso espresso metaforicamente dall'immagine della colonia, dell'esodo e del trasferimento dalla patria (celeste), a una nuova dimora che non potrà però che essere temporanea. Il tema si ritrova in Plotino (I 6.8.21; IV 3.32.2; V 9.1.21; VI 8.6.17) e in Proclo (*In Remp.* II 325.22 ss. Kroll). La stessa simbologia permane, come sottolinea L. Delatte (*Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942, 187), anche nel pensiero cristiano (Paul. *Cor.* II 5.6 ss.). Delatte (*Les traités...* 186-7) ricorda anche Phil. Al., *De conf. ling.* 77. K. Prächter (*Zum Maishen Anonymus peri politikῆs épistῆmῆs*, "Byz. Z." 9, 1900, 628) sottolineava già la vicinanza con il *De providentia* e chiamava a confronto per il concetto di ἀποικία anche Jul. *Or.* III 90B e Dio Chry. *Or.* XXX 26, in cui la colonia divina viene contrapposta alla genia dei Titani e dei Giganti (cui è associato Tifone) e la discriminante è appunto l'osservanza delle leggi e delle consuetudini di giustizia impartite dagli dei.

¹⁶ Οἱ δὲ βασιλεῖς ἀπεδείκνυντο μὲν ἐκ τῶν ἱερέων ἢ τῶν μαχίμων, τοῦ μὲν δι' ἀνδρείαν, τοῦ δὲ διὰ σοφίαν γένους ἀξίωμα καὶ τιμὴν ἔχοντος. Cameron (*Barbarians...* 262, n. 37) rimanda a Plat. *Pol.* 290E.

¹⁷ *En passant*, Hagl (*Arcadius...* 189) ha avanzato l'ipotesi che, dietro agli ἱερεῖς e alla notazione ἄπαν τὸ ἀριστεῦον (I 6, 94C, p. 74.7-8 T.) siano da vedere, fuori dall'allegoria, rispettivamente, i vescovi e la classe senatoria. L'apporto di quest'ultima, in caso di trono

presso i sacerdoti non fa che calare nel contesto egiziano il principio della doppia nomina dell'imperatore, sancita dai poteri umani e da quelli celesti – idea teorizzata anche dall'anonimo *Dialogus*, ma antica quanto l'impero augusteo –, del *Princeps a diis electus*¹⁸, per impiegare la terminologia, ormai invalsa, inaugurata dal Fears. Questo carattere sacrale assunto dall'elezione descritta da Sinesio, si manifesta anche nella spiccata intonazione mistica che tutta la scena assume. Osiride è sottoposto a una vera e propria iniziazione misterica alla regalità¹⁹. È un tratto questo, perfettamente in sintonia con il μῦθος narrato nel *De Providentia*, coerente con la cornice egiziana;

vacante era rilevante, se non decisivo, per la nomina del nuovo imperatore. È noto infatti come almeno per il primissimo periodo dell'Impero d'Oriente, il diritto di nomina, toccasse appunto al senato e ai più alti ufficiali, almeno nel caso in cui l'imperatore appena deceduto non avesse precedentemente nominato un Augusto (vd. R. A. E. Boak, *Imperial Coronation Ceremonies of the Fifth and Sixth centuries*, "HSPh" 30, 1919, 37-47; M. V. Anastos, *Vox Populi, Voluntas Dei and the Election of the Byzantine Emperor*, in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and the other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith 2*, Leiden 1975, 181-207; particolarmente significativa, per l'evidenza della dinamica con cui avviene la scelta del nuovo imperatore, risulta l'elezione di Anastasio nel 491); analogamente, nel *De providentia* viene debitamente messo in evidenza il valore discriminante del voto del re (I 6, 95A, p. 75.8 κἂν μὲν ἀγχώμαλον ἦ τὸ πλῆθος, βασιλεὺς ἐπιψηφίσας θατέρᾳ μερίδι παρὰ πολὺ μεῖζω ποιεῖ).

¹⁸ V. Fears, *Princeps a diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rom*, Rom 1977; su questo tema molto discusso e trattato, basterà in questa sede ricordare che in età tardo-antica, con l'adozione del cristianesimo come religione ufficiale nell'Impero, l'idea di una elezione divina, ormai profondamente radicata, ben lungi dallo scomparire (si veda in proposito, fondamentale, W. Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, "SBAW" 1943, 6, p. 118; J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939, 79-113; R. Fears, *Princeps...* 310-314; J. P. Martin, *Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike*, "Saeculum" 35, 1984, 115-131), subì un'evoluzione, trasformandosi nell'idea di un'investitura divina col βασιλεύς, che appariva, in terra, nella concezione ufficiale del potere, dotato delle stesse prerogative di cui Dio godeva in cielo. Cfr. in proposito G. Dagron (*L'Empire romain d'Orient au IV^e s. et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, "T&MByz" 3, 1968, 85-86), che si concentra in particolare sulla testimonianza di Temistio, riguardo l'accesso alla regalità e l'ispirazione e legittimità che ad essa provengono da Dio (*Or.* V 6A-B; VI 73D; IX 126D; XI 142D-143A, dove compare ancora l'idea del re corrispondente di Dio in terra; XVIII 219A). Particolarmente rilevante appare *Or.* VI 73B-74A (in parte citato alla n. 11), in cui accanto all'analisi della χειροτονία (*sic*) imperiale, si colloca un'elogio della ταείξις nei suoi aspetti cosmici e legali. Sulla "doppia" nomina dell'imperatore, da parte dei poteri "istituzionali", terreni, e di quelli "divini", celesti, si vedano ancora Ensslin (*Gottkaiser...* 61-62; 87-94), J. Karayannopoulos (*Der frühbyzantinische Kaiser*, "Byz. Z." 49, 1956, 375-377), G. Dagron (*L'empire...* 124) che riporta anche Temistio, *Or.* V 64B; 65B-C a proposito di Gioviano, eletto per volontà dell'esercito, per designazione divina e con il *consensus* di tutto l'impero.

¹⁹ *De prov.* I 8, 96A, p. 77.8-9 T.: τὴν βασιλείον τελετήν.

ciò non toglie tuttavia che siano presenti, anche in questo caso, addentellati ben individuabili con la realtà ideologica del principato tardo-antico. L'idea di una regalità dalla forte impronta mistica (per cui già non mancavano i presupposti in ambito pagano²⁰) si esprime, ad esempio, con particolare forza nella concezione imperiale costantiniana, trovando un efficace portavoce in Eusebio di Cesarea. Il prologo dei *Tricennalia* è un documento esemplare di questa impostazione, specie per quel che riguarda l'esasperato uso di termini inerenti alle pratiche dell'iniziazione²¹. Del resto, come nel *De providentia* sono i sacerdoti a presiedere l'elezione del βασιλεύς, così Eusebio pensa agli uomini di chiesa come primi destinatari della propria opera, perché forniti di quegli strumenti dottrinali, di quelle conoscenze scritturali indispensabili per poter penetrare a fondo la sua idea cristiana di impero e di imperatore. La saggezza concernente la regalità è così vista come intimamente collegata con la scienza divina posseduta dai sacerdoti, i soli nella condizione di chiarire τὰς ἀπορρήτους βασιλέως μύσεις, mentre, d'altra parte Costantino è considerato il possessore della vera sapienza divina.

2. τάξις tra cerimoniale e ordine cosmico.

Si è dunque visto come τάξις e πρόοδος gerarchiche (I 6, 94C, p. 74.7 T.) siano gli elementi essenziali e portanti della χειροτονία egiziana: la rigorosa autoctonia dei votanti, la disposizione concentrica attorno al re, il ri-

²⁰ In Plutarco le pratiche politiche vengono paragonate spesse volte a riti misterici cui occorre essere iniziati, dopo lunghe cerimonie preparatorie. Nell'*An seni* 17, 792F, l'uomo politico è avvicinato a un sacerdote: τῶν πολιτικῶν ἱερῶν ἔξαρχον ὄντα καὶ προφήτην; egli dapprima viene iniziato (μυούμενος), dopo di che, il suo compito è quello di trasmettere agli altri le conoscenze acquisite (di farsi διδάσκων καὶ μυσταγωγῶν: *An seni* 24, 795D-E). Metafore desunte dalla sfera culturale affollano così le opere di Plutarco in relazione a fatti riguardanti la politica: F. Fuhrmann (*Les images de Plutarque*, Paris 1964, 232-234) ne ha raccolto un ampio catalogo, fra cui si segnalano in particolare, oltre a quelle già citate, *Tit. Flam.* 2.1; *Pomp.* 48.4; *Dion.* 28.3 (ove compare il motivo della processione sacra). In ambito greco giudaico si può invece confrontare la concezione propria di Filone l'Ebreo in *De sobrietate* 57; *De migr. Abr.* 197; *De somn.* II 244.

²¹ Si veda soprattutto *Tric.*, *Prol.* 4 per le τελεταὶ ἀμφὶ βασιλείας: οἱ δ' ἀνακτόρων ἀγίων εἶσω ἀδύτων τε καὶ ἀβάτων μυχῶν ἐντὸς διαβεβηκότες, θύρας βεβήλοις ἀκοαῖς ἀποκλείσαντες, τὰς ἀπορρήτους βασιλέως μύσεις τοῖς τούτων μύσαις διηγείσθων μόνοις, οἱ δὲ τὰ ὄψα νάμασιν εὐσεβείας καθηράμενοι ψυχῆς τε αὐτῆς μεταρσίῳ πτερῶ τὸ νοερὸν ἐπερείσαντες ἀμφὶ τὸν πάντων βασιλέα χορευόντων, σιγῇ τὰ θεῖα τελούμενοι. Il vescovo di Cesarea pare qui sotto l'influsso (vd. S. Calderone, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantina*, in *Le culte des souverains dans l'empire romain*, 'Entretiens sur l'antiquité classique' XIX, Vandoeuvre-Genève 1972, 225-226.) del pensiero origeniano (cfr. *In Cels.* VIII 68, le dottrine sulla regalità sono dette θεῖον δόγμα). Si confronti inoltre F. Täger, *Charisma. Studien des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart 1957-1969, II, 681-682.

spetto dell'ordine della votazione, l'osservanza del raccoglimento mistico in caso di incertezza sono i presupposti irrinunciabili perché riesca eletto il candidato più idoneo e legittimato al regno. Si tratta, come si è detto, del corrispettivo, nell'ambito del μῦθος, di quelle norme costituzionali, che l'autore del *Dialogus* anonimo vorrebbe veder rispettate nell'elezione dell'imperatore. D'altronde τάξις e πρόοδος sono concetti basilari, costantemente presenti nel *De providentia*; essi rappresentano il fondamento dell'ordine politico custodito dal βασιλεύς, così come dell'intero ordine cosmico. È questo infatti il punto cruciale, l'idea cardine su cui poggia e ruota tutta la costruzione del *De providentia* e cioè la stretta fusione della dimensione cosmologica e di quella politica, in un avvicinarsi di piani che trova perfetta espressione nella realtà mitica e antirealistica della favola egiziana, così come nelle molteplici possibilità interpretative offerte dall'allegoria²². Così anche l'ordine gerarchico presentato nel cap. I 6 del *De providentia* dà adito a una molteplicità di letture diverse – ognuna dotata di una validità propria –, che da sole danno il quadro della complessa e articolata struttura dell'intera opera. Già si è avuto modo di osservare la presenza di alcuni agganci con la realtà statale bizantina, in cui la prassi cerimoniale era effettivamente sentita come icona dell'ordine politico garantito dal potere imperiale. Non sarà del resto un caso che, già nel III s., lo stesso Plotino in *Enn.* V 5.3²³, per descrivere la πρόοδος gerarchica discesa dal νοῦς, la paragonasse al severo ordine che regolava l'accesso al βασιλεύς. Il passo plotiniano, straordinariamente simile a *De providentia* I 6, 94C-D, p. 74.5-17 T., sarà stato senz'altro dettato dal ricordo delle ristrette cerimonie di adorazione del principe cui solo una limitatissima cerchia di persone poteva accedere; di questo cerimoniale dà una vivida descrizione un panegirista della fine del III s. d.C., che narra con entusiasmo encomiastico la visita di Massenzio e Diocleziano a Milano nel 288, allorché i due imperatori si offrirono generosamente ed eccezionalmente alla venerazione pubblica (*Pan. Lat.* XI 11.2-3 Mynors): *Nemo ordinem numinum solita secutus est disciplina; omnes adorandi mora restiterunt duplicato pietatis officio contumaces. Atque haec quidem velut interioribus sacrariis operta veneratio eorum modo animos obstupescerat q u i b u s a d i t u m v e -*

²² Su queste basi si dipana anche la visione siniana della πρόνοια; vd. Hagl, *Arcadius...* 181 ss.

²³ οἷον πρὸ μεγάλου βασιλέως πρόεισι μὲν πρῶτα ἐν ταῖς προόδοις τὰ ἐλάττω, αἰεὶ δὲ τὰ μείζω καὶ τὰ σεμνότερα ἐπ' αὐτοῖς, καὶ τὰ περὶ βασιλέα ἤδη μάλλον βασιλικώτερα, εἶτα τὰ μετ' αὐτὸν τίμα· ἐφ' ἅπασιν δὲ τούτοις βασιλεὺς προφαίνεται ἐξαίφνης αὐτὸς ὁ μέγας, οἱ δ' εὐχονται καὶ προσκυνοῦσιν, ὅσοι μὴ προαπήλθον ἀρκεσθέντες τοῖς πρὸ τοῦ βασιλέως ὀφθεῖσιν. Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἱ τε πρὸ αὐτοῦ προϊόντες ἄλλοι αὐτοῦ· ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἄλλοτρίων ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοτάτην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν κτλ.

stri dabant ordines dignitatis. La fiducia sinesiana nella τάξις²⁴ non è certo un fenomeno isolato²⁵. L'importanza sociale assunta da concetti come *locus*, *gradus*, *provectio* nella realtà tardo-antica è stata già ampiamente illustrata da H. Löhnken²⁶. Lo stesso termine ταξιαρχία, con cui l'autore anonimo del *Dialogus* designa l'organizzazione (prerogative e autorità) del senato (indicato a sua volta con τάξις), è di per sé indicativo²⁷. Espressione originariamente del lessico militare²⁸, ταξιαρχία è termine intrinsecamente 'ambiguo', sospeso a mezza strada tra terminologia politica e filosofico-religiosa²⁹. Questa peculiare ambiguità è mantenuta anche nel *Dialogus*; a p. 36.15-16 Mazzucchi, ταξιαρχία denota infatti l'autorità delle singole potenze intellettuali che si dispongono nel cosmo ad opera del νοητὸς ἥλιος (p. 36.14-15). Il tutto si inquadra nel paragone fra ordine politico, mantenuto dall'imperatore e ordine cosmico, garantito dal νοῦς. Siamo nello stesso ambito di Plot. V 5.3; solo, i termini sono, in questo caso, invertiti: non più il νοῦς come βασιλεύς, ma il βασιλεύς come νοῦς terreno. In ogni caso, l'esaltazione della τάξις riecheggerà ancora parecchi secoli dopo, nelle parole del proemio apposto da Costantino Porfirogenito al *De caeremoniis*. Il conformarsi alla gerarchia delle cerimonie³⁰ equivale, nell'ottica di Co-

²⁴ Concetto la cui importanza per Sinesio dal punto di vista filosofico è stata già da altri messa in luce: vd. Susanetti in Sinesio di Cirene, *I Sogni*, Bari 1992, 138 e Porph. *De abst.* II 37.2 con l'*Introduction* p. 43 dell'ed. "Belles Lettres" (*Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par E. des Places avec une appendice d' A.- Ph. Segonds, Paris 1982).

²⁵ La τάξις è sempre in primo piano dagli imperatori bizantini nei *Prooimia* (vd. H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, 109-111). In particolare un testo redatto da Giustiniano I (n. 151, p. 110, Nov. 31, del 536: si tratta del prologo a una legge che disponeva il riordino dell'Armenia) offre una sorprendente analogia con i concetti e le espressioni del *De providentia*: Τὰ μάλιστα κείμενα καὶ ἐκκεχυμένως εἰ πρὸς τὴν προσήκουσαν ἀφίκοιτο τάξιν καὶ διατεθῆι καλῶς, ἕτερα τε <ἀν> ἀνθ' ἑτέρων τὰ πράγματα φαίνοιτο καλλίω τε ἐκ χειρόνων, ἐξ ἀκόσμων τε κεκοσμημένα, διηρθρωμένα τε καὶ διακεκριμένα ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ἀτάκτων τε καὶ συγκεχυμένων (cfr. *De prov.* 8, 96B, p. 77.13 T.) τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς Ἀρμενίων χώρας ἀμαρτανόμενον εὐρόντες φήθημεν χρῆναι πρὸς μίαν ἀρμονίαν τάξαι αὐτὴν καὶ ἐκ τῆς εὐταξίας ἰσχύν τε αὐτῇ δοῦναι τὴν προσήκουσαν τάξιν τε ἐπιθεῖναι τὴν πρέπουσαν.

²⁶ *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht*, Köln-Wien 1982, specialmente alle pp. 48-112.

²⁷ P. 20.4; 30.19; 36.15-16 Mazzucchi.

²⁸ Arist., *Pol.* 6.8; Theoph. Sym. *Hist.* I 7; Georg. Pis. *Pers.* II 20 (PG XCII 1214A)

²⁹ Ricorre spessissimo in Dionigi l'Areopagita (C. H. 181A; 240D; 241B; 257B; 273A; 285A; 301C; *Ep.* VIII 1089A), connesso per lo più con l'idea di διακόσμησις.

³⁰ Si confronti in proposito G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, Paris 1996, 74 ss. (cui si rimanda anche per il protocollo successorio dei primi

stantino VII, a piegarsi e inserirsi in un ordine superiore, rendere onore alla εὐταξία di cui Dio ha fatto dono al mondo che è, allora, davvero κόσμος³¹,

secoli dell'Impero d'Oriente); S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1981.

³¹ Sinesio insiste molto sull'immagine del cosmo come universo perfettamente ordinato e aveva già espresso questa idea nel capitolo I 1, 89C, p. 65.5-8 T. καταπέμπεται μὲν γὰρ ἐφ' ᾧ κοσμήσαι τὴν περίγειον λήξιν (...) κοσμεῖ καὶ τάττει τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον, con il gioco di parole, per altro piuttosto comune (cfr. *C. H.* IV 2, p. 49.10-13; *Ascl.* 10, p. 308.13 Nock-Festugière; Sall. *De diis* IX 1; Ecphantos, Περὶ βασιλείας 27.2-4 Delatte; Iul. *Or.* V 171C; Dion. Ar., *De nom.* VIII 9; Plut. *Ad principem ineruditum* 3, 780E; vd. D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985, 232; ead., *La Cosmogonia di Strasburgo*, Firenze 1990, 94-95) fra κοσμεῖ e ἀκόσμητον. L'anima (cui si fa riferimento nel capitolo I 1, 89C, p. 65.5 T.) è, secondo Sinesio, inviata sulla terra allo scopo di trasformare il disordine in ordine, senza lasciarsi invischiare nel divenire. Anche in questo caso il pensiero sinesiano si ricollega a concetti largamente diffusi nell'ideologia imperiale greco-romana: in particolare agisce qui l'idea che l'anima dell'imperatore fosse inviata dal cielo per il benessere del popolo, già attestato negli ultimi anni della repubblica nelle province romane orientali (cfr. i brani citati da Delatte, *Les traités...* 144; Cic. *De imp. Cn. Pompei* 41; *Ad. Q. fr.* I 1.7 *De caelo divinum hominem esse in provinciam delapsam*) e divenuto poi in epoca imperiale patrimonio comune della trattatistica greco-romana "sul Regno". La λειτουργία (cfr. Porph. *De abstinentia* IV 18; sui debiti porfiriani di Sinesio, W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*, Tübingen 1926, 65-67) cui è sottoposta l'anima è in questo caso rappresentata dall'onere della regalità. Così Ecphantos nel suo Περὶ βασιλείας può dire del re il re ἀπόδαμόν τί ἐντι χρῆμα καὶ ξένον ἐκεῖθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπως (31.4-5 Delatte [275.1-2 Hense]). Il re compare (cfr. Delatte, *Les traités...* 220 a commento del citato passo di Ecphantos) come investito della qualità di messo della divinità (notare la ricorrenza del verbo πέμπω o dei suoi composti); Plut. *Alex. Fort.* I 8, 330D; Menandro Retore *Epid.* I, p. 217 W.; Them. *Or.* XIII, 178D νεανίας θεόπεμπτος; *Oracula Sybillina* III 286; III 652; Paol. *Ad. Rom.* 13.4 ss. Ancora, l'origine divina del re è dottrina fondamentale del *C. H.* e trova espressione nella Κόρη Κόσμου fr. XXIV 3-4, p. 53.1 ss. Festugière, in cui si ripete per ben tre volte il verbo καταπέμπομαι. Gli stessi concetti si ritrovano anche nella sinesiana *Ep.* 35, p. 48.1 ss. G., scritta nel 402 ad Aureliano, per raccomandare il giovane Erode. L'*incipit* della lettera sembra riprendere le righe del *De Providentia*: Οἶμαί σου τὴν θεσπεσίαν ψυχὴν ἐπ' αὐτῷ τούτῳ καταπεμφθεῖσαν (nuovamente il verbo καταπέμπω), ἐφ' ᾧ κοινὸν ἀγαθὸν ἀνθρώπων εἶναι. καταπέμπομαι appartiene a sua volta a una tradizione ben determinata, di matrice medio-platonica (vd. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949-54, IV, 65 ss. e Iambl., *De anima*, ap. Stob., I 378.26 Hense; cfr. pure Plotino IV 8.1.46; VI 7.1.1; Iambl., *De Mysteriis* VIII 8) che si ritrova poi negli *O. C.* (fr. 115; cfr. Psello *Exp.* p. 147.26 O'Meara; vd. O. Geudtner, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971, 8-9) e, appunto, nel *Corpus Hermeticum*. Per Sinesio sono poi fondamentali, a proposito della λειτουργία dell'anima, i passi del *De insomniis* VIII 139C-D pp. 159.12 s. T. (con le note di R. Susannetti in Sinesio di Cirene. *I sogni...* 141 ss.) e *Hymn.* I 571-6. Infine non sarà superfluo rimarcare come questa concezione vada ricollegata all'idea dell'ἀποικία terrena dedotta dal principe, di cui si è già detto a proposito del *Dialogus* edito

nel senso etimologico del termine³². Costantino si spinge sino ad individuare nell'oblio del cerimoniale di corte una delle cause dello squallore in cui, ai suoi tempi, versava l'Impero d'Oriente (*Prol.* p. 1.10-12 Vogt: ... ἡ τῆς βασιλείου τάξεως ἔκθεσίς τε καὶ ὑποτύπωσις, ἧς παροραθείσης καί, οἷον εἰπεῖν, ἀπονεκρωθείσης, ἀκαλλώπιστον τῷ ὄντι καὶ δυσειδῆ τὴν βασιλείαν ἦν καθορᾶν). Del resto, uno stato in cui viene trascurato l'ordine imposto dalle cerimonie equivale in tutto e per tutto a un corpo smembrato o a un individuo privo di educazione e per questo incapace di comportarsi nel mondo (p. 1.13 σώματος μὴ εὐσχημόνως; p. 1.17-2.1 τῆς ἰδιωτικῆς καὶ ἀνελευθέρου διαγωγῆς). Ἀσχημοσύνη³³ e ἀνελευθερία sono, non a caso, termini che ricorrono nella caratterizzazione sinesiana di Tifone. L'ἀνελευθερία, in particolare, viene chiamata in causa perché Tifone, incapace di tenere il proprio posto, si atteggia, nel cammino dell'esistenza, come un convitato villano e disordinato che, con l'ἄκοσμία distrugge la τάξις imposta dal cerimoniere³⁴. L'ordine stabilito dal simposiarca è emblema del κόσμος individuale, sconosciuto a Tifone e tipico, al contrario, della παιδεία di Osiride³⁵.

La posizione di Tifone come incarnazione di ἀταξία si rivela palesemente proprio alla fine dell'elezione, allorché (*De prov.* I 7, 95C, p. 76.6 ss. T.) egli scompostamente abbandona il posto assegnatogli presso la montagna

da Mazzucchi.

³² *De caeremoniis*, *Prol.* p. 2.19-24 Vogt.

³³ Tifone, al pari di un cattivo attore, καὶ ἐν τῷ τοῦ βασιλέως ἀσχημονῶν, κλώζεται καὶ συρίττεται (I 13, 106C, p. 54.10-11 T.). Vedi, per la metafora, J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthènes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976 206. Si confronti inoltre *De prov.* I 12, 103C, p. 89.11, derivato da *Pl. Leg.* I 627D; VII 797B; *Resp.* III 400C.

³⁴ I 14, 107A, p. 95.7-10 T. Τυχῶν μὲν γὰρ ὁ τοιοῦτος καταγέλαστος ἔσται, συμπότης ὢν ἄκοσμος, καὶ τῷ τάττοντι τὸ συμπόσιον ἀπεχθήσεται, τό γε ἐφ' ἑαυτῷ ταρασσῶν ἀνελευθερίᾳ τὴν τάξιν. La metafora della vita come banchetto, di matrice diatribica, ha una lunga tradizione nell'antichità (v. per i numerosi paralleli Kindstrand, *Bion of Borysthènes...* 281-2), tuttavia, non sfuggirà, in questo caso, l'insistenza di Sinesio sul mancato rispetto, da parte di Tifone, dell'ordine prestabilito dall'addetto al simposio, sulla scia di un leitmotiv che si ripropone lungo tutto il primo libro del *De providentia*.

³⁵ Cfr. *De prov.* I 2, 90D p. 67.11-12 T. φοιτῶντά τε ἐν τάξει· τάξις e κοσμία (cfr. il seguente ἄκοσμον), sono principi comportamentali (vedi C. Lacombrade, *Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'Empereur Arcadius*, Paris 1951, 93) irrinunciabili (cfr. a titolo di esempio Sozomeno, *H.E.*, *Ad Theod.* § 2, p. 1.14 Bidez-Hansen² τοῦ ἀληθοῦς κόσμου τῆς βασιλείας e § 3, p. 1.17-18 Bidez-Hansen²; Euseb. *Laus Constantini* V, p. 203.29 Heikel τὸν πρέποντα βασιλεῖ κόσμον), cui il sovrano deve costantemente attenersi (cfr. *Syn. De regno* 26, 29D, p. 57.9. 12 T.: τῷ βασιλικῷ τῆς ψυχῆς κόσμῳ συντάξει).

“libica” per gettarsi nel Nilo³⁶, nella smania disperata quanto grottesca di conoscere il risultato della votazione. Tifone si trova quindi, in definitiva, nella condizione di violare la τάξις anche dal punto di vista dei canoni etici, secondo cui questa rappresentava la posizione del singolo nella società umana e le responsabilità da essa derivanti³⁷.

3. *L'Usurpatore e il Barbaro: il mito di Tifone e le realizzazioni della ἀκοσμία.*

Nel quadro dell'ideologia imperiale (e della narrazione di Sinesio) è naturalmente la τάξις del sovrano ad assumere un ruolo fondamentale: è la *statio principis*³⁸ assegnata all'imperatore da Dio per provvedere alla cura degli uomini. Da questo punto di vista l'ἄτακτον tanto stigmatizzato da Sinesio corrisponderà allora alla τυραννίς di cui si parla nella προθεωρία³⁹, al predominio dei κακοί, causato dall'avvento al potere di chi non ha le caratteristiche necessarie per regnare, di chi non è stato destinato a tale τάξις. Il disordine si configura quindi come usurpazione di un potere destinato esclusivamente a coloro che, come auspica l'autore dell'anonimo *Dialogus*, godono τῆς ἐννόμου ἀναρρήσεως χάριν. Sinesio aveva parlato appunto nella

³⁶ Il tentativo di nuotare contro la corrente del fiume è indice della natura ilica di Tifone; il fiume è simbolo del carattere transeunte della materia e delle passioni ad essa connesse: Platone *Tim.* 43A con il commento di Calcidio, *In Tim.*, cap. 204, p. 223.1, 5 ss. Waszink; Max. Tyr. X 5; Artem. *Onirocr.* II 26; Eulog. *fr. Novat. ap. Phot. cod.* 280 (= PG CIV 328); Max. *Ambig.* PG XCI 1412 B; Procl. *In Remp.* II, p. 157, 19 Kroll; Gr. Naz. *Or.* XVIII 42 (PG XXXV 1041B); *Or.* II 16, 425B, 11 Bernardi; XXVIII 22, 56A, 4 Gallay (vd. M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur Spätantike Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz 1980, 183 ss.). Il nuotatore simboleggia metaforicamente, nell'etica stoica, il virtuoso (fr. 712, vol. III, p. 179.23-27 Arnim, ma la medesima immagine in Nonno, *P.* 21.44-48). In ambito neoplatonico, Plotino appare (sulla scorta di un implicito paragone con Odisseo) in Porph. *Vita Plotini* 22, vv. 23-30 come nuotatore che è riuscito ad attraversare indenne i flutti ilici. Analogamente colui che non possiede la virtù perfetta è equiparato all'uomo che annega (fr. 539, vol. III, p. 143.40-43 Arnim).

Infine, non andrà dimenticato che il nuotare contro corrente è, secondo un antico proverbio, simbolo di stoltezza, dal momento che significa andare contro natura, contro leggi prestabilite e inviolabili (cfr. Sen. *Ep.* 122.19 *contra illam [sc. naturam] nitentibus non alia vita est, quam contra aquam remigantibus* e v. gli altri passi riportati da A. Otto, *Die Sprichwörter und die sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, 139-140).

³⁷ Vd. P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze 1978, p. 252, n. 81.

³⁸ J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basel 1953, 184-186. Si noterà qui per inciso che la ταξις appare come elemento discriminante fra regalità e tirannide anche nella già citata *Or.* VI 73A-B di Temistio (v. n. 11 e 18).

³⁹ 88A-B, p. 63.1-64.3 T.

προθεωρία di τυραννικῆς καθαιρέσεως (88D, p. 64.2 T.), ove il riferimento al τύραννος va inteso, ovviamente, nell'accezione di "usurpatore", secondo un uso comune dall'età tardo-antica in poi. Con Tifone non si realizza allora una tirannide solo per la brutalità di governo, ma si assiste anche a una violazione della norma costituzionale⁴⁰, che aveva sancito con l'elezione, la regalità di Osiride⁴¹. Per altro anche Marcellinus Comes parlando del goto Gainas (*Chron. Min.* II 66 Mommsen, a. 400) usa proprio l'appellativo *tyrannos*, da intendere naturalmente, pure in questo caso, con il senso di "usurpatore", anche in considerazione del fatto che tutte le fonti antiche⁴² attribuiscono al barbaro l'intenzione di impadronirsi indebitamente del potere imperiale. Si realizza così nei tratti di Tifone la mirabile compenetrazione tra realtà narrativa, interpretazione storica e presupposti filosofici, di cui Sinesio dà prova in tutto il *De providentia*. La figura mitica di Tifone infatti non rappresentava più al tempo di Sinesio solamente il fratello-nemico di Osiride, ma era ormai diventato uno degli emblemi più diffusi del tiranno-usurpatore. Il conflitto tra i due fratelli del mito egizio viene così attualizzato, prendendo spunto da una simbologia ormai invalsa nella cultura del tempo e la lotta tra Osiride e Seth, può, a buon diritto,

⁴⁰ L'insistenza sulla legalità dell'elezione rientra nella caratterizzazione di Osiride (specie nei capitoli I 12-13, 102D, p. 88.10 T. ss.) come *civilis princeps* (per una definizione della *civilitas*: F. Millar, *Emperor at Work*, "JRS" 57, 1967, 9 ss.; N. Scivoletto, *La civilitas del IV sec. e il significato del Breviarium di Eutropio*, "GIF" n.s. I 1, 1970, 14-45; W. Hadriell, *Civilis Princeps, between Citizen and King*, "JRS" 72, 1982], 32-48, secondo un canone ideale che rimonta al principato traiano e antonino. Tipica di questa ideologia era infatti la volontaria sottomissione del sovrano alla legge (cfr. in *primis* Plin. *Pan. Trai.* 65.1-2; Philostr. *V. A.* V 36.2). Si tratta di un modello che, come è noto, nella tarda antichità aveva già trovato un emulo in Giuliano l'Apostata (vd. M. Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli 1986, 98 ss.; F. Dvornik, *The Emperor Julian's "Reactionary" Ideas on Kingship*, in *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend jr.*, Princeton 1955, 71-81; P. De Francisci, *Intorno alla massima princeps legibus solutus est*, "Bullettino dell'Istituto di diritto romano" 24, 1925, 337-339).

⁴¹ Sul tema *tyrannos-usurpator* vd. F. H. Tinnefeld, *Kategorien...* 35-36; A. E. Wardman, *Usurpers and internal Conflicts in the 4th century A. D.*, "Historia" 33, 1984, 220-237; Mazza, *Le maschere del potere...* 27-29 e n. 56; J. Szidat, "Imperator legitime declaratus" (*Ammian* 30, 10, 5), in M. Piérart-O. Curty, *Historia testis. Mélanges d'épigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à T. Zawadzki*, Fribourg 1989, 175-188; H. Leppin, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996, 156-160; V. Neri, *L'usurpatore come tiranno nel lessico politico della tarda antichità*, in *Usurpationen in der Spätantike. Akten des Kolloquiums "Staatsreich und Staatlichkeit"*, 6.-10. März 1996-Solothurn-Bern, Stuttgart 1997, 71-86.

⁴² Zos. V 18 ss.; Socr. *H. E.* VI 6, pp. 317.26-322.6 Hansen; Soz. *H. E.* VIII 4, pp. 354.1-357.6 Bidez-Hansen²; Philost. *H. E.* XI 8, pp. 137.24-139, 29 Bidez.

diventare lo specchio allegorico della lotta tra il legittimo potere imperiale e il barbaro *tyrannos-usurpator*. In modo analogo, qualche anno prima di Sinesio, Temistio sfruttava retoricamente la figura di Tifone⁴³, individuando in modo icastico, grazie al richiamo mitico, l'anarchico disordine scatenato dai nemici dell'imperatore legittimo⁴⁴. In un caso, in particolare, il mito tifonio assume uno sviluppo piuttosto ampio: rivolgendosi a Costanzo, il retore ricorda come il nuovo imperatore avesse ricevuto in eredità una situazione politica tutt'altro che pacifica⁴⁵; a provocare disordine nello stato era stata l'azione di un'anima perversa (Magnezio), che, rifiutando di sottomettersi alla sorte connaturata, aveva osato aspirare a un comando che non le spettava, emulando le gesta di Tifone presso gli Egiziani⁴⁶. Sinesio non fa quindi che adagiare il proprio personaggio su una figura mitica divenuta ormai "proverbiale"⁴⁷, assegnandogli delle peculiarità, dei tratti distintivi, tali da suscitare nel lettore il richiamo alla realtà storica adombrata nel racconto egiziano. Questo richiamo non si doveva tuttavia realizzare, nella prospettiva sinesiana, tramite una meccanica identificazione di personaggio letterario e personaggio storico⁴⁸, ma nel riconoscimento, all'interno della struttura allegorica, delle storture di una forma degenerata di governo, che, teorizzate nella libellistica, Sinesio vedeva concretamente avverarsi negli eventi del 399-400.

Grazie al concetto di τάξις e alle sue diverse sfaccettature, la figura di Tifone riceve quindi piena luce. Attraverso il percorso che dalla τάξις insita

⁴³ Del resto già nella versione della favola di Ercole al bivio presente in Dione Crisostomo, la strada che l'eroe – in questo caso personificazione della regalità – deve evitare (I 50 ss.), benché larga e comoda, conduce proprio alla τυραννική ἄκρα, posta sotto la tutela di Tifone.

⁴⁴ Them. VII 86C (Procopio); VII 90A.

⁴⁵ ὁ τῆς γῆς βασιλεύς... οὕτω δὴ παραλαβὼν τὴν βασιλείαν οὐκ ἠσυχίαν ἄγουσαν, ἀλλὰ κινουμένην πλεμμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (Or. II 33C-D).

⁴⁶ πάντα χρήματα ἐτάραξε Τυφῶνος δίκη, ὃν οἱ λόγοι φασὶν Αἰγυπτίων ὅτι τὸν Ὅσιριν κατακόψας μεταποιεῖτο ἀρχῆς οὐδὲν προσηκούσης, καὶ αὐτῶν διὰ τοῦτο ὁ Ζεὺς κεραυνῶ ἐξαναλίσκει καὶ πυρὶ καὶ ῥύεται τοὺς Αἰγυπτίους τῆς ἀλλοκότου καὶ βαρβαρικῆς βασιλείας (Or. II 34A).

⁴⁷ Il τυφός era, nell'etica stoico-cinica (vd. Dio Chry. I 6; 72; 77 e cfr. J. Stroux, *Die stoische Beurteilung Alexanders des Grossen*, "Philologus" 88, 1933, 223-240; W.W. Tarn, *Alexander, Cynics and Stoics*, "AJPh" 60, 1939, 41-70; Desideri, *Dione di Prusa...* 339, n. 14 e cfr. D. C. 43.15; F. Decleva Caizzi, *Τυφός. Contributo alla storia di un concetto*, "Sandalion" 3, 1980, 53-66), carattere distintivo del tiranno (cfr. anche Phil. Al. *De decalogo* 6 in cui sono espone le conseguenze sociali del τυφός) e a sua volta etimologicamente connesso con Tifone: così nel Crisostomo a I 67 e in Arpocrasione T 9, p. 248 Keaney. Il medesimo legame etimologico è in Syn. *De prov.* I 2, 91B, p. 68.11 T.

⁴⁸ Cfr. le affermazioni dello stesso Sinesio a *De prov.* II 7, 128A, p. 129.9 ss.

nel cerimoniale di corte, arriva fino all'idea della τάξις individuale e alla *statio principis*, attraversando il fondamentale concetto della sostanziale analogia tra ordine cosmico e ordine politico, l'identità di Tifone si precisa in modo definitivo nel corrispettivo mitico-letterario dell'*usurpator*, dell'antagonista dell'imperatore legittimo, all'interno di categorie attivamente operanti nella propaganda ufficiale. Partendo da questo presupposto si chiarisce meglio anche la fitta rete di rimandi che sostiene il *De providentia* e che collega i capitoli dell'elezione ai presupposti filosofici enunciati nel cap. I 1. Qui Sinesio trattava, riprendendo immagini caldaiche e neoplatoniche⁴⁹, della duplice origine delle anime e delle due πηγᾶί da cui esse sgorgano, l'una φωτοειδής, l'altra ἀειδής. Come è naturale, mentre Osiride trae le sue origini dalla prima, radicata nella sfera noetica, l'anima di Tifone, creatura dell'oscurità⁵⁰, scaturisce dalla seconda, che, come pare, fluisce con prepotenza dal Tartaro⁵¹. Il nemico della τάξις tradisce così la sua natura illica, infera. Benchè infatti Sinesio non ne faccia menzione, il Tartaro era, tradizionalmente (il riferimento doveva suonare ovvio), il luogo in cui i nemici dell'equilibrio cosmico scontavano le loro colpe verso gli dei olimpi e dove aveva sede, nella mitologia e poesia greca, Tifone, incatenatovi dopo essere stato sconfitto nella sua battaglia contro Zeus⁵². Non va poi dimenticato il fatto che, in *Resp.* X 616C s. Platone destina al Tartaro proprio le anime dei τύραννοι in quanto nemici di quell'ordine politico che, anche per l'ateniese,

⁴⁹ Per il concetto di ψυχῆ πηγᾶί si veda il commento di des Places a *O. C.* 30 (*Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris 1989, 128) e Boet. *Cons.* 3 m. 9, 23, con il commento *ad locum* di Gruber (Boetius, *De consolatione philosophiae*. Kommentar von J. Gruber, Berlin 1978). Sulla fortuna in età tardo-antica della metafora della fonte, D. Gigli-Piccardi, *Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici*, "Prometheus" 12, 1986, 267-81 (spec. le pp. 269 s.)

⁵⁰ Cfr. I 4, 93B, p. 72.6-7.

⁵¹ Nel luogo da cui sgorga la πηγῆ ἀειδής va visto il Tartaro, in un corrispettivo del di *O. C.* 163.2-3, riportato da Syn. *De insomniis* 7, 138C-D, p. 158.4 ss. T. Interpretano il βυθός ἀειδής come Tartaro, P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*, Paris 1978, p. 403, n. 1), des Places (*Oracles Chaldaïques...*, p. 146 ad fr. 163 n.3), H. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Paris 1978², 293-304 e soprattutto 375 ss.). Di diversa opinione G. Pfligersdorffer, (*Der Schicksalweg der Menschenseele nach Porphyrios und dem jungen Augustinus*, "Gräzer Beiträge" 5, 1976, 152 ss.). A difesa della interpretazione tradizionale c'è da dire che l'aggettivo ἀειδής è, da Platone (*Gorg.* 493B; *Phaedo* 80D; *Crat.* 403A) in poi, sempre collegato etimologicamente con l'Ade. La diffusione di questa spiegazione etimologica è testimoniata dal fatto che nel fr. caldaico 163 citato sopra, l'aggettivo ἀειδής viene sostituito, in tutti i codici sinesiani, con ἄϊδης (vd. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscola*, II, Roma 1944, 138).

⁵² Cfr. Hes., *Th.* 820-68; P., *P.* I 15-28; si veda anche E. Gaiser, *Des Synesius von Cyrene Ägyptische Erzählungen...* 5.

non era altro se non immagine terrena dell'ordine cosmico; il tiranno violando questo, infrange anche quello, ponendosi così sullo stesso piano dei tradizionali nemici divini. Si veda allora quanto affermato da Proclo, nel suo commento al luogo platonico citato, *In Remp.* II 176.11 ss. Kroll: πολέμιοι γάρ εἰσι τῶν κοσμικῶν νόμων οἱ τοὺς ἐκείνων ἐκγόνους ἀνατρέποντες νόμους· πολέμιοι τῆς ὅλης τάξεως οἱ τῆς ὁμοίας ἐκείνη τάξεως ὄλεθροί· πολέμιοι πάντων θεῶν οἱ τὸν τῶν Γιγάντων τρόπον ἀφανίζοντες πᾶν τὸ θεοῖς συγγενές. Un'interpretazione del mito di Osiride e Tifone simile a quella riferita da Proclo ritorna anche in Celso presso Origene *In Celsum* VI 42.29, in cui vengono ribaditi, sulla scorta di Eraclito fr. B 80 Diels-Kranz (Proclo, invece, *In Timaeum* I 76.20 Diehl, citava il fr. B 56, del tutto analogo, quanto a contenuto), il principio di discordia e di necessità inerenti all'equilibrio dell'universo. Celso polemizza qui con la dottrina cristiana di Satana, visto come avversario divino (VI 42.4 Borret τῷ θεῷ ἐναντίον τινά), come un secondo Dio, contro cui il Dio cristiano rimane impotente. Secondo Celso i cristiani avrebbero così frainteso i θεῖα αἰνίγματα (VI 42.29 ss. Borret) della religione greca, gli antichi misteri in cui lotta e discordia non erano che un momento necessario all'imposizione dell'ordine divino; a questo alludevano appunto i miti e i racconti greci ed egiziani, fra cui anche quello di Osiride e Tifone, nuovamente associato ai Titani e Giganti⁵³: Τούτου δὲ τοῦ βουλήματός φησιν ἔχεσθαι καὶ τὰ περὶ τοὺς Τιτᾶνας καὶ Γιγάντας μυστήρια, θεομαχεῖν ἀπαγγελλομένους, καὶ τὰ παρ' Αἰγυπτίοις περὶ Τυφῶνος καὶ Ὠρου καὶ Ὀσίριδος (VI 42.29-32 Borret).

Un'allusione, nel τόπος ἀειδής, alla rappresentazione caldaica del Tartaro⁵⁴, abisso demoniaco e regno oscuro della ὕλη, appare così in armonia con una serie di dati tradizionali. Questa lettura sembra del resto confermata da quanto Sinesio stesso scrive in *De prov.* II 3, 123B, p. 121.15-16 T., in cui Tifone viene condannato ad essere un Ταρτάριον δαίμονα, χρῆμα μετὰ τῶν ἀμφὶ Τιτᾶνας καὶ Γιγάντας. Spesso infatti, nella letteratura di età imperiale, la lotta di Giganti e Titani contro le divinità olimpiche⁵⁵ veniva accostata al conflitto fra Osiride e Tifone. È, a ben vedere, un fatto piuttosto naturale, se

⁵³ Accanto a questi passi va senz'altro posto l'ampio sviluppo assunto dalla lotta tra Zeus e Tifone nei primi due canti delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli. Per Tifone, nemico dell'ordine cosmico in Nonno, si veda F. Vian in Nonnos de Panopolis, *Les Dionisiaques*, Tome I. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1976, 91 ss.

⁵⁴ Vd. *supra* n. 50.

⁵⁵ Si trattava anche di un simbolo comune della lotta contro i barbari: vd. Cameron, *Barbarians...* 296 e, da ultimo, E. Livrea, *La chiusa della Gigantomachia greca di Claudiano e la datazione del poemetto*, "SIFC" 16, 1998, 195-201. Temistio, *Or.* XIII 176D, attesta che davanti al Buleuterio, in Costantinopoli, era una rappresentazione bronzea della gigantomachia.

si pensa che l'avversario di Osiride, Seth, assunse, in ambito greco, il nome di Tifone⁵⁶, l'ultimo dei Titani, già dal VI s. a.C. con Ferecide di Siro (fr. 4 B Diels-Kranz). Le guerre di Giganti e Titani, così come le vicende di Osiride e Tifone, vengono in questo modo assunte a paradigmi dell'eterno conflitto che regna nel cosmo, immagini mitiche di una concezione rigidamente dualistica che si trova rispecchiata nell'*incipit* del *De providentia* e che si traduce nella descrizione delle fonti: da esse scaturiscono le due forze opposte, che con il loro perenne conflitto originano e mantengono l'equilibrio universale. Di nuovo i piani si accavallano: la lotta di Osiride e Tifone travalica ora l'ambito politico e la polarità oppositiva βασιλεύς-τύραννος per sollevarsi in una dimensione più ampia, che riguarda l'intero κοῦσμος e non più soltanto la società umana. È ancora Proclo a informarci su questa possibile interpretazione nel commento a *Tim.* 20D, laddove espone le varie interpretazioni del mito di Atlantide (*In Tim.* I 77.15 Diehl: καὶ ἄπερ οἱ παλαιοί, φασι, θεολόγοι εἰς Ὀσιριν καὶ Τυφῶνα ἀνήγαγον ἢ εἰς Διόνυσον καὶ Τιτᾶνας, ταῦτα ὁ Πλάτων εἰς Ἀθηναίους καὶ Ἀτλαντίνους ἀναπέμπει δι' εὐσέβειαν) ascrivendola (*In Tim.* I 77.6 ss. Diehl) a una rielaborazione porfiriana delle dottrine di Numenio⁵⁷.

⁵⁶ Per una storia dell'evoluzione di questa figura mitica, si rimanda a G. Seippel, *Der Typhonmythos*, Diss. Greifswald 1939.

⁵⁷ Cfr. anche Proclo *In Tim.* I 72.22-23 Diehl = fr. 37 des Places, che conferma l'influenza di Numenio su Porfirio, elemento non trascurabile, vista l'importanza del pensiero porfiriano nell'opera di Sinesio. Viene così a delinearsi con maggiore precisione il legame del *De providentia* con la dottrina medioplatonica delle due anime del mondo in reciproca ed eterna lotta, risalente proprio a Numenio e che sembra trovare una consistente eco nel primo capitolo del *De providentia*, con l'immagine delle due fonti da cui hanno origine le anime destinate a contendersi il controllo del cosmo. Il fr. 52.65 ss. [Calc. *In Timaeum* 297C] des Places documenta la posizione dualistica di Numenio: *Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam(...); quae quidem etiam patiabilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo*. In relazione a Sinesio, è importante osservare, come sia nuovamente Porfirio, nel Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, *apud* Stob. I, p. 349.21 (fr. 44 des Places), ad attestare in Numenio la teoria della coesistenza nell'uomo di due anime contrapposte l'una all'altra. E ancora, Giamblico nel *De anima*, *apud* Stob., I, p. 374.21 (fr. 43 des Places), testimonia del perenne conflitto in cui secondo il filosofo di Apamea versavano le due componenti dell'anima umana. Nello stesso passo, il nome di Numenio è affiancato a quello di Plutarco e Attico, i quali pure ritenevano che nel cosmo operassero due forze contrastanti, le quali però, diversamente che nella visione di Numenio (per l'influenza di Numenio in *De providentia* I 1 vd. J. Bregman, *Synesius of Cyrene...* 66 ss.), sarebbero giunte all'armonia, proprio in virtù della loro lotta. In quest'ambito, rientra l'interpretazione dualistica del mito di Osiride e Tifone nel plutarcheo *De Iside et Osiride* 45, 369C-D; 49, 371A-C; 59, 375B dove si ribadisce la

Fra le possibili letture del mito di Tifone, emerge, come si è visto, anche quella di un'immagine metaforica della lotta fra Romani e Barbari. Ora, è ben noto come la polemica antibarbarica sia uno dei temi di fondo tanto del *De providentia* quanto del *De regno* e, nello stesso tempo, uno dei problemi più dibattuti dagli studiosi che si sono occupati dei due opuscoli⁵⁸. Non si entrerà nel merito della intricata questione legata all'esistenza di un partito antibarbarico di cui Sinesio sarebbe stato il portavoce; occorre, piuttosto, far notare come di nuovo i principî di τάξις e εὐταξία assumano un significato ancora più pregnante nell'ambito del rapporto tra Impero Romano e Barbari⁵⁹, dove naturalmente è l'orda barbarica a rappresentare ἀταξία e ἀκοσμία. Si tratta di concetti che erano stati sfruttati specialmente dalla propaganda teodosiana, nel suo intento di giustificare il programma che puntava all'inserimento di nuclei barbarici nei territori romani. Temistio fu il principale ambasciatore di questa politica, con la sua esaltazione della φιλανθρωπία e della πραότης mostrate dal sovrano, il solo capace di ridurre, grazie alla politica di integrazione, il disordine all'ordine⁶⁰. Bisogna così ri-

necessità del principio negativo, come strettamente inerente alla natura dell'universo (371A ss.) e legato alla presenza della materia. Plutarco, come Numenio, faceva risalire questa concezione già a Platone, sulla base di *Timeo* 35A e in *Leggi* 896D ss. (cfr. E. A. Leemans *ad test.* 35 in *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937, p. 98, 11). Altri passi plutarchei importanti per la concezione dell'equilibrio derivato dal contrasto fra le nature del cosmo, nonché per la concezione plutarchea della materia come principio del male, sono *De def. or.* 9, 414D, *Quaest. plat.* 4, 1003A, *De an. procr. in Tim.* 5, 1014B-C in cui è descritto il passaggio dall'ἀκοσμία originaria al κόσμος ordinato dall'azione dell'anima razionale. D'altro canto è proprio grazie al concetto delle due anime del mondo contrapposte, che Plutarco risolve il problema della materia, nel suo rapporto con il male e la problematica emerge appunto in *De Is. et Os.* 52, 372F; qui la materia è rappresentata nella sua aspirazione a una forma ben determinata e non pare quindi incline (nè tanto meno sua causa) al male, sulla scorta del pensiero aristotelico (cfr. *Met. Z* 3, 1029A e si veda ancora *De an. procr. in Tim.* 6, 1014F; sull'argomento, F. P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, "MH" 19, 1962, 80-81).

⁵⁸ Vd. Hagl (*Arcadius...* 26 ss.) per un esaustivo "Forschungsüberblick". L'immagine tradizionale di una corte costantinopolitana scissa tra un partito filobarbarico e uno antibarbarico, è andata perdendo mano a mano consistenza, specie dopo gli studi di G. Dagron (*Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1951, 204 ss.), G. Albert (*Gothen in Konstantinopel*, Paderbon 1984) e E. P. Gluschanin (*Die Politik Theodosius' I. und die Hintergründe des sogenannten Antigermanismus im oströmischen Reich*, "Historia" 38, 1989, 224-249), per essere del tutto abbandonata con Cameron (*Barbarians...* 103 ss.). Anche Hagl (*Arcadius...* 46 ss., 92 ss.), pur rifiutando molte delle conclusioni di Cameron, ritiene questo punto come ormai acquisito.

⁵⁹ Vedi M. Pavan, *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma 1964, 14-15.

⁶⁰ *Or.* XV 191A e 197B, in cui i concetti espressi rimandano al cap. I 1 del *De providentia*

marcare come Sinesio riprenda questi aspetti (ἀκοσμία e ἀταξία vs. κόσμος e τάξις), che già erano stati della propaganda teodosiana e che erano valsi a giustificare la politica di integrazione dei barbari, sfruttandoli però in una visuale del tutto diversa, quando non opposta. Difatti, l'ordine cosmico, secondo Sinesio, sarà rispettato solo mantenendo la rigida distinzione tra τὸ οἰκεῖον e τὸ ἀλλότριον: questa imprescindibile condizione sarà teorizzata al cap. I 14, 106D, p. 94.17-18 T., con la ripresa di un passo platonico in cui viene definita la differenza tra πόλεμος e στάσις⁶¹. Tramite il rimando a Platone, Sinesio osserva, una volta di più, l'abbandono, da parte dei nemici di Osiride, della τάξις stabilita, rilevando l'insita tendenza alla στάσις, l'inclinazione per il disordine civile mostrata da Tifone e dai suoi: essi stringono alleanza con i barbari – da considerarsi fundamentalmente τὸ ἀλλότριον – per levarsi contro il proprio stesso popolo e il proprio sangue – τὸ οἰκεῖον –, in una metafora piuttosto trasparente degli eventi del 399-400 durante i quali la componente barbarica dell'esercito tentò di impadronirsi di ciò che, nella visione sinesiana, non le spettava. In questa prospettiva è evidente come l'entourage di Tifone venga considerato come fazione filobarbarica (οἰκεῖον ἐαυτῶν ἡγούμενοι τὸ ἀλλότριον: l'affermazione è chiara, a prescindere dalla reale esistenza di questa fazione), come gruppo tendente a mischiare, all'insegna della στάσις, diversi e inconciliabili elementi del tessuto etnico-sociale della realtà egiziana e, fuor di metafora, bizantina. La citazione platonica, inserita nel nuovo contesto, vivacemente attuale, è ben lungi dal risultare un semplice scampolo esornativo, ma acquista vita e valenze rinnovate, servendo al contempo a meglio chiarire le posizioni dello scrittore Sinesio. La mescolanza tanto auspicata dalla πράσις teodosiana si rivela allora affatto controproducente, tale da condurre alla più completa ἀταξία, al disordine civile. Questo è il risultato ottenuto dalla politica messa in atto da Tifone e dai suoi στασιῶται (I 2, 91C, p. 68.17 T.). La netta distinzione tra barbari e romani propugnata da Sinesio⁶² riconduce così

⁶¹ Plat., *Resp.* V 470B φαίνεται μοι, ὡσπερ καὶ ὀνομάζεται δύο ταῦτα ὀνόματα, πόλεμος τε καὶ στάσις, οὕτω καὶ εἶναι δύο, ὄντα ἐπὶ δυοῖν τινῶν διαφοραῖν. λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ ξυγγενές, τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὄνειον; la stessa *iunctura* si trova, identica, in *Resp.* II 376B καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἶη, συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τὸ τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον dove Platone si riferisce non a caso all'educazione dei guardiani. Lo stesso passo è riecheggiato anche in *De regno* 19, 22A p. 43.14 ss. T.

⁶² Se nel *De providentia* questa impostazione si può desumere solo da un'attenta lettura delle diverse simbologie sparse nel testo, nel *De regno* essa invece (come fa notare Pavan, *La politica gotica...* 46 ss.) traspare chiaramente (Syn., *De regno* 21, 25C-D). Sinesio segue con ostinazione questa linea di principio, sino ad accusare esplicitamente di mollezza Osiride, allorché, escludendo ogni possibile φιλανθρωπία nei confronti dei barbari, mette in bocca al βασιλεύς (I 11, 102D, p. 88.9 e cfr. la fine del cap. I 12, 104B, p. 91.1-2 T.) un severo monito contro possibili errori di valutazione. È questa l'unica ombra nel giudizio del personaggio

nuovamente alla cerimonia di elezione presentata nei capitoli I 5-7, alla necessità dell'assoluta esclusione di elementi estranei. Anche in questo caso il testo sinesiano non manca di tradire una corrispondenza con l'effettivo cerimoniale bizantino. Laddove infatti Sinesio a I 6, p. 73.4-6 T. parla di τὰ δὲ ἄλλα μέρη τῶν δήμων (...) χειροτονήσοντες ci deve essere un riferimento al ruolo dei δήμοι nell'ambito dell'elezione regale. A questa partecipava, come è ben noto, anche il popolo, che aveva la funzione di ratificare con l'εὐφημία, l'acclamazione, la nomina del sovrano; ora la folla, nel greco bizantino, veniva, appunto designata col termine di δήμοι, il quale, d'altro canto, poteva indicare anche i membri delle due fazioni del circo⁶³. A questo proposito c'è un interessante passo di Teofilatto Simocatta VIII 7.8 ss. in cui si legge εἰς δύο γὰρ χρωμάτων ἐφέσεις τὰ τῶν Ῥωμαίων καταπέπτωκε πλήθη (11): emerge quindi come lo storico considerasse il popolo delle fazioni, che nelle *acclamations* rivestiva un ruolo non secondario⁶⁴, come diretto discendente della plebe romana. In questa maniera, si ritorna, ancora una volta al concetto di autoctonia, così energicamente ribadito da Sinesio.

(*continua*)

AGLAE M. V. PIZZONE

Osiride da parte di Sinesio e bisogna forse vedervi una critica rivolta alla politica troppo condiscendente di Arcadio. In effetti la valutazione sinesiana ricorda in questo caso le critiche che la storiografia ci ha fatto pervenire sugli atteggiamenti non proprio energici dell'imperatore. In Zosimo egli appare segnato dall'assoluta incapacità di rendersi conto della situazione davanti all'azione di Gainas (V 14.1; cfr. V 22.3; V 24.2). Anche presso i più benevoli storici ecclesiastici, la figura di Arcadio non risalta in modo notevole (cfr. Leppin, *Von Constantin...* 122 s.) e il ritratto che ne risulta (cfr. soprattutto Socr. VI 23.1), contrasta con il ὑμῶς ardimentoso del padre Teodosio (vd. Theod. V 16.7-17.3, p. 306.14-307.12; V 20.9, p. 316.27 ss. Parmentier). Decisamente critico è invece Filostorgio (XI 3, p. 134.26 ss.; XI 6, p. 136.1 ss. Bidez).

⁶³ A. Cameron, *Circus factions: Blues and Greens at Rom and Byzantium*, Berkeley-Los Angeles 1993, 28-44.

⁶⁴ Il ruolo del popolo minuto si esplicava nella manifestazione dell'approvazione tramite le εὐφημίας o *acclamations*, che avevano luogo solo *successivamente* alla vestizione del nuovo sovrano – quando cioè questi era ormai *de facto* imperatore –, il quale compariva davanti alla folla indossando il diadema e la porpora, simboli del potere imperiale. La popolazione – nella persona dei δήμοι – riconosce il nuovo βασιλεύς solamente dopo che il senato e i più alti esponenti della chiesa si sono riuniti e hanno dato la loro approvazione sul nome del candidato (E. Mayer, *Εὐφημεῖν=laudare*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt." 26, 1905, 272-280, che raccoglie tutte le testimonianze sull'elezione degli imperatori da Leone I a Manuele Comneno; R. A. E. Boak, *Imperial Coronation...* e, più in generale, sulle εὐφημίας, Daremberg-Saglio-Poitier, I, s.v. *acclamatio*; A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1977, 79-89).