

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

4. Σκηνηὴ μὲν ἐπ' ἄκρου τῶ βασιλεῖ: *il cosmo come sacrario del βασιλεύς*.

Il senso della χειροτονία si è così precisato e ha rivelato i tratti tipici di un'elezione imperiale. A confermare poi che nella particolare e determinata geometria e nella rigorosa disposizione dei partecipanti agiscono modelli ben precisi, la cui origine è da ricercare nella rituale pratica quotidiana che circondava il βασιλεύς, vengono in soccorso anche ausili iconografici. Esiste infatti un cospicuo bagaglio di immagini, parte integrante della propaganda imperiale, in grado di offrire più di un interessante parallelo con i capp. I 5-6 del *De providentia*⁶⁵. La disposizione, gerarchica e concentrica, attorno al βασιλεύς è infatti tipica delle raffigurazioni imperiali sui monumenti pubblici⁶⁶. Se si osserva ad esempio la scena di *largitio* del basamento dell'obelisco di Teodosio nella spina dell'Ippodromo di Costantinopoli, si vedrà che il sovrano, in posizione sopraelevata sulla tribuna, è attorniato, a cerchi concentrici, prima dagli alti dignitari e poi dagli uomini in armi, mentre al di sotto si trova la massa del popolo. La netta geometria del cerimoniale riporta immediatamente alla mente la descrizione delle schiere di sacerdoti e di soldati che si stringono attorno al re, καρδία di tutto il sistema. Altro parallelo significativo è la scena di arringa dell'arco di Costantino⁶⁷, dove l'imperatore compare al centro della scena, in posizione rialzata, attorniato dai funzionari e osannato dalla folla. Rappresentazioni simili ricorrono nell'arte imperiale anche nelle scene di concilio, in cui l'imperatore⁶⁸ compare come figura centrale e vi incarna appunto, secondo le parole di Grabar "la double fonction de roi et prêtre". A questo proposito, lo studioso⁶⁹ associa a queste immagini, pro-

* Continuazione da "Prometheus" 27, 2001, 73-92.

⁶⁵ Questo tipo di lettura già era stato inaugurato con successo dallo Hagl, che ha basato gran parte della sua ricostruzione sull'iconografia del βασιλεύς come Apis, e sulla simbologia della vittoria imperiale (*Arcadius...* 164 ss.)

⁶⁶ Si veda anche Const. Porph. *De caeremoniis* I 92 (PG CXII 780A-781A) sulla elezione di Anastasio.

⁶⁷ E. Strong, *La scultura romana da Augusto a Costantino*, trad. it. di G. Giannelli, voll. I-II, Firenze 1926, fig. 201. Si veda in proposito anche P. Pierce, *The Arch of Constantine. Propaganda and Ideology in Late Roman Art*, "Art History" 12, 1989, 387-418.

⁶⁸ A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, London 1971, 90-92.

⁶⁹ *Ibid.* 90; fra gli esempi di immagini conciliari riportati da Grabar va segnalata la miniatura che fa da frontespizio al Par. Gr. 1242 contenente l'opera di Giovanni Cantacuzeno e che raffigura l'imperatore nell'atto di presiedere il concilio costantinopolitano del 1351. Qui

prio in relazione alla funzione sacerdotale della regalità e al modello di cerimonia aulica, il tipo iconografico di Melchisedec e Mosè davanti al tabernacolo, fatto non secondario, specie se accostato alla menzione sinesiana dell'edicola (σκηνή) da cui il βασιλεύς uscente è accolto e protetto, sulla cima della montagna sacra (I 6, 94C, p. 74.5 T.)⁷⁰. Ora, nell'ambito della letteratura giudaico-ellenistica la σκηνή era sinonimo di "tabernacolo", ricettacolo terreno della divinità; in Filone di Alessandria ricorre così più volte il nesso ἱερὰ σκηνή⁷¹ o καθιερωμένη σκηνή⁷². Lo stesso Filone considerava d'altra parte il tabernacolo come residenza del divino (θεῖον ἐνδιαίτημα, *Congr.* 116) e come icona di una saggezza superiore (σοφίας ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα, *Rer. div. her.* 112). Il medesimo pensiero si trova anche in Giuseppe Flavio, che, più esplicitamente, parla di una σκηνή τοῦ θεοῦ⁷³. Oltre che con la divinità, in Giuseppe la σκηνή appare però anche collegata con l'idea della regalità, in un luogo molto significativo per il contesto assai simile a quello del *De providentia*. In *Ant.* IX 151 viene infatti descritta la proclamazione di Joash a re e guida degli Ebrei; ebbene, al momento dell'innalzamento alla dignità regale, il fanciullo viene posto appunto ἐπὶ τῆς σκηνῆς e cinto del βασιλικὸς στέφανος. Il passo di Giuseppe Flavio sembra presupporre un luogo sopraelevato su un podio, entro il Tempio. Fra i testi neo-testamentari, poi, pare soprattutto degno di menzione *Apoc.* 21.3 dove ancora la "tenda" è presentata come dimora divina. La σκηνή viene dunque apprestata a ragion veduta per il βασιλεύς, che come si è visto assomma in sé le prerogative della saggezza e della sacralità di un Dio, di cui la "tenda" diventa una sorta di tempio o tabernacolo⁷⁴. E in effetti più che di una vera e propria tenda si tratterà forse anche in Sinesio piuttosto di una edicola coperta, entro cui troneggia il re. A confermarlo sta il fatto che accanto ai non trascurabili riferimenti alla tradizione ebraica e cristiana, si può ritrovare in questa notazione anche la traccia di un uso effettivo del cerimoniale imperiale: era infatti costume che il principe comparisse sovrastato da un baldacchino, una sorta

l'imperatore è circondato da due gruppi di personaggi posti in ordine gerarchico (alti esponenti del clero, monaci e funzionari) e dominati dal sovrano, che pur non essendo in posizione sopraelevata, ha dimensioni molto maggiori rispetto alle altre figure che popolano la scena.

⁷⁰ Per i riferimenti alla religione egiziana vd. Hagl, *Arcadius...* 186, n. 134.

⁷¹ *Vit. Mos.* II 141; *Mut. Nom.* 190; *Rer. div. Mos.* I 317.

⁷² *Vit. Pot. Ins.* 160.

⁷³ *Ant.* IV 22 e 79; V 343; VI 66; VII 157.

⁷⁴ Sinesio dichiara la funzione sacrale del re a *De prov.* I 5, 93D, p. 72.17-18 (βασιλεύς γὰρ ἦν καὶ ἱερεὺς καὶ σοφός). Sulle funzioni sacerdotali del re, dall'età costantiniana in poi: Leppin, *Von Constantin...* 194 ss. e specialmente n. 3, p. 194, sulla "Melchisedek-Typologie" e, soprattutto, G. Dagron, *Empereur...* 74-99; 141-201.

di *tholos*, le cui origini risalivano alle cerimonie religiose di età ellenistica⁷⁵. Sul basamento dell'obelisco di Teodosio in Costantinopoli, l'imperatore compare infatti entro un'edicola coperta (rappresentata nell'ippodromo dal *κάλισμα*), che, anticamente, era sormontata, a mo' di copertura, da un vero proprio *velum* di stoffa, sorretto da un bastone. Questo *velum* compare anche altrove nell'iconografia imperiale, trasmessaci dalle fonti, che mostrano infatti, come, durante le udienze, la persona dell'imperatore fosse protetta da spesse cortine⁷⁶. Si veniva così a creare davvero l'impressione di accedere a un "tabernacolo", a un sacrario, alla parte più riposta del tempio, ove era possibile contemplare l'immagine della divinità⁷⁷. Pacato, in *Pan. Lat.* II 21.3 Mynors, dedicato a Teodosio, critica appunto il costume che gli imperatori precedenti avevano di nascondersi al pubblico per chiudersi nel proprio palazzo, quali divinità celate nel proprio tempio: *qui maiestatem regiam imminui et vulgari putabant, nisi eos intra repositum Palatinae aedis inclusos tamquam aliquod Vestale secretum veneratio occulta consulisset*.

La σκηνή ha anche una valenza cosmologica ben radicata nel pensiero cristiano, sulla scorta di *Heb.* IX 1-2, in cui si ricorda Mosè che costruisce il tabernacolo secondo le istruzioni dategli da Dio. La σκηνή diventa così immagine del mondo creato, simbolo del tutto. Gregorio di Nissa, tra gli altri, si fa portavoce di quest'interpretazione cosmologica del tabernacolo (consacrando i paragrafi 170-188 della sua *Vita Mosis*⁷⁸), già del resto presente in Filone l'Ebreo. Un'ampia illustrazione della simbologia cosmica racchiusa dalla σκηνή di Mosè viene poi fornita da Cosma Indicopleuste, che nella sua *Topographia Christiana* dedica diverse sezioni (92A-B; 160D; 201A-B; 205D; 208C; 344C; 381B) a illustrare il significato delle due parti del tabernacolo e degli oggetti ivi contenuti. Lo stesso tipo di lettura si trova anche, sotto l'influsso di Cosma, in Teodoro di Mopsuestia, citato da Niceforo 835 (Vat. Gr. 746 f. 229; 747, f. 105) Μίμημα ἄρα τοῦ παντός ἡ σκηνή⁷⁹. Visto in questa prospettiva, il tabernacolo appare come un rimando all'immagine

⁷⁵ Alföldi, *Die monarchische Repräsentation...* 245 ss.

⁷⁶ Amm. Marc. XIV 9.3; S.H.A. *Alex. Sev.* 4.3: questi e altri testi sono riportati sempre da Alföldi, *Die monarchische Repräsentation...* 37.

⁷⁷ Cfr. e. g. Auson. *Gr. auct.* 1.2 che parla di *sacrarium imperialis oraculi*.

⁷⁸ Vd. Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, Paris, 1968³ (SC 1), p. 217, n. 3 (per la storia della simbologia del tabernacolo); p. 223, n. 3 (per la lettura di tipo cosmologico con antecedenti e paralleli, da Phil. Al. *Vit. Mos.* II 18, 88; *Quaest. Ex.* II 85, a Or. *Hom. Ex.* XIII, 3 per cui vd. Origène, *Homélies sur l'Exode*, Traduction de P. Fortier, Introduction et notes de H. de Lubac, Paris 1947 [SC 16], 264, n. 1).

⁷⁹ Vedi R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Roma 1938, 24- 26, e specialmente p. 26 n. 1

del βασιλεὺς κοσμοκράτωρ, diffuso modello iconografico tipico del tardo-antico⁸⁰. C'è in particolare un passo della *Vita Constantini* eusebiana (si osserva una certa corrispondenza anche con la rappresentazione imperiale dell'arco di Galerio in Tessalonica e nello sviluppo successivo di questo tema figurativo: l'imperatore seduto sul globo), che offre un parallelo suggestivo con la narrazione sinesiana, specie se si tiene conto del significato cosmologico del tabernacolo. Nel brano in questione (*Vita Constantini* IV 69, p. 147.19 ss. Heikel), Eusebio parla di una pittura, fatta realizzare in omaggio all'imperatore, in cui Costantino era raffigurato al centro della volta celeste, troneggiante al di sopra delle nuvole: οἶά περ ζῶντα καὶ τεθηκότα αὐτὸν ἐτίμων, οὐρανοῦ μὲν σχῆμα διατυπώσαντες ἐν χρωμάτων γραφῇ, ὑπὲρ ἀψίδων δ' οὐρανίων ἐν αἰθερίῳ διατριβῇ διαναπαυόμενον αὐτὸν τῇ γραφῇ παραδιδόντες⁸¹. Infine sarà opportuno ricordare come la menzione del tabernacolo possa essere considerata un'anticipazione della vera e propria ascesa al cielo, della riunificazione con le sfere superiori, vera patria dell'anima regale. Del resto il βασιλεὺς, padre di Osiride e Tifone, era consapevole di come fosse ormai giunto il termine della propria esistenza terrena⁸².

⁸⁰ Per questa iconografia vd. K. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia. Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, Berlin-Leipzig 1913; Grabar, *L'empereur...* 190 ss., da integrare oggi con T. F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton 1993 (specie le pp. 3-22; 92-114), che solleva serie riserve riguardo all'influenza dell'iconografia imperiale su quella del Cristo Cosmocratore, per la fondamentale assenza dei simboli specifici del potere imperiale.

⁸¹ Vd. il commento *ad locum* nel recente *Eusebius, Life of Constantine*. Introduction, translation and commentary by Av. Cameron and S. G. Hall, Oxford 1999, 345-6.

⁸² Vd. I 12, 93D, p. 72.22 T. ἐπειδὴ οὖν μεθίστασαν αὐτὸν θεῖοι νόμοι παρὰ τοὺς μείζους θεοὺς. Il verbo μεθίστημι impiegato da Sinesio è presente nella lingua documentaria ufficiale per indicare l'assunzione del sovrano defunto fra gli dei. Nel caso del re divinizzato non si parla mai infatti di morte, quanto piuttosto di un cambiamento di stato: così vengono impiegati assai di frequente i verbi διαλλάττω, μεταλλάττω, μεθίστημι, talvolta con la specificazione εἰς θεοὺς (L. Ross-Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, New York 1975, 25). Numerose sono le testimonianze epigrafiche risalenti ai regni dei diadochi (II *Macc.* 9.23 [lettera Antioco V Eupator] τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος; Dittemb. *Syll.* 246.16; *Ins. V. Pergamon* I 240.4; vd. E. Kornemann, *Zur Geschichte der hellenistischen Herrscherkulte*, "Klio" 1, 1901, 61, n. 1). L'idea dell'apoteosi del monarca, di origine fondamentalmente ellenistica e motivata da ragioni prettamente politiche, si concilia perfettamente con i presupposti illustrati da Sinesio nel capitolo I 1. Bisogna ancora ricordare come Diodoro Siculo (secondo cui Horos sarebbe stato oggetto di un assalto da parte dei Titani: I 25.6) parli di μετὰστασις proprio per Osiride in I 25.7. M. K. Krispi (*Ein neues Bruchstück der parischen Marmorkronik*, "Ath. Mitt." 22, 1897, 186) ricorda come quest'uso linguistico, continuando nel tempo, sia arrivato sino agli autori cristiani, in cui μετὰστασις viene impiegato per le morti dei santi; qui si può aggiungere che i Padri della chiesa se ne servirono per descrivere la morte del Cristo (vd. Lampe s.v. 1).

5. *Depravazione etica e politica: il sonno di Tifone.*

Ritornando al concetto di τάξις, c'è un altro luogo del *De providentia*, in cui risalta con evidenza molto forte la totale inadeguatezza di Tifone nell'assolvere il ruolo assegnatogli: si tratta del capitolo I 4, 92D ss. tutto dedicato al vergognoso comportamento pubblico di Tifone, all'incapacità e alla perversione da lui mostrate nello svolgimento delle mansioni amministrative⁸³. Nuovamente vengono messi in evidenza gli aspetti peculiarmente illici della sua personalità, l'elemento irrazionale che domina ogni tratto del suo comportamento, simile in tutto a quello degli ἄνοες ermetici⁸⁴. Ma soprattutto, dal capitolo I 4 emerge con particolare spicco la sonnolenza comatosa da cui Tifone pare essere costantemente afflitto. È questo un tema che Sinesio aveva già anticipato nei capitoli I 2, 91A, p. 68.2 (Τοσαῦτα ἀφ' ὕπνου γινόμενος κτλ.) e I 3, 92B, p. 70.14 T. (Tifone che russa anche da sveglia: καὶ ἐγρηγορῶς αὐτός τε ἔρρηκεν), e che rappresenta, per così dire, quasi il filo conduttore del ritratto che viene a delinearci nei primi capitoli degli Αἰγύπτιοι; esso ora, nei paragrafi 92D ss., diviene elemento centrale, sino a caricarsi, una volta superato il carattere di semplice spunto descrittivo, dal sapore quasi macchiettistico, di un valore simbolico preciso, in cui si fondono, una volta di più, riferimenti filosofici e politici, passati tuttavia inosservati. La καρηβαρία (I 2, 93A, p. 71.17 T. καρηβαρίας ἦν) da cui è affetto Tifone mostra tutti i caratteri tipici di una patologia, che investe non solo la dimensione fisica e psichica del personaggio, ma che porta con sé lo scempio della comunità e – soprattutto – delle istituzioni, con il degrado e l'umiliazione di quelli che – come si vedrà – ne erano, agli occhi dei contemporanei di Sinesio, i simboli più alti.

Evidentemente la καρηβαρία si iscrive, in prima istanza, nell'intento sinesiano di realizzare in Tifone il capovolgimento sistematico dell'immagine, propagandata da storici e retori, del sovrano ideale. In effetti, la resistenza del sovrano al sonno era uno dei tratti distintivi del σοφὸς βασιλεύς⁸⁵ mentre l'ebbrezza, lo smodato amore per i banchetti e le gozzoviglie, l'inclinazione per i piaceri del ventre erano un carattere tipico del cattivo imperatore, secondo un *topos* che negli storici di età imperiale è tanto ricorrente da essere

⁸³ Si capovolgono i tratti del buon amministratore individuati da L. Robert (*Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. IV, *Epigrammes du Bas Empire*, Paris 1948, 15 e s., 40, 108, 133). Cfr. pure M. Jozefowicz-Dzielska, *La participation du milieu d'Alexandrie à la discussion sur l'idéal du souverain dans les deux premiers siècles de l'Empire Romain*, "Eos" 64, 1976, 43-88.

⁸⁴ A. J. Festugière, *Hermetica*, "HThR." 31, 1938, 2.

⁸⁵ Cfr. e. g. Xen. *Cyr.* VII 5.78; Dio Chry. I 21; III 55-62, 65; Ael. *Ar. Or.* XXXV 27; Soz. *H. E.*, *Ad Theod.* § 11-12, p. 3.10 ss. Bidez-Hansen²; Syn. *De regno* 5, 5C, p. 12.15 ss. T.

scontato⁸⁶.

Il ritratto tracciato da Sinesio nel capitolo I 4 del *De providentia* si presta anche a un'altra chiave di lettura, fino ad ora ignorata, che completa la figura di Tifone, la cui negatività si spinge ben oltre la perversione delle virtù regali. Esaminando con più attenzione il testo sinesiano, non può sfuggire la rilevanza di *καρηβαρίας*⁸⁷, che, ben lungi da esaurirsi nella sola funzione descrittiva, risulta connesso a una precisa tradizione filosofica. In primo luogo si impone così il confronto con Porph. *De abst.* I 27-28, in cui la *καρηβαρία* rappresenta una delle principali insidie che minacciano l'anima incarnata durante il suo soggiorno terrestre; la 'predicazione' di Porfirio vuole appunto preservare il lettore da questa subdola minaccia (I 28.2 *ψυγμοῦ τε πλήρους ὄντος τοῦ τόπου, ἐν ᾧ διατρίβομεν [...] καὶ πρὸς καρηβαρίαν καὶ λήθην πάντας τῶν ἐν αὐτῷ καθελκουσῶν ἀναθυμιάσεων*). Il filosofo non si rivolge, nel *De abstinentia*, ai "dormienti" (come Tifone *τῷ τε καθεύδοντι εἰ τύχοι τοῦτο διὰ βίου σπουδάζοντι τά τε ὑπνωτικὰ πανταχόθεν παρασκευασμένῳ* I 27.2), ma a quanti, sfuggendo alla sonnolenza dell'intelletto, si sono riconosciuti come ἄγρυπνοι e si oppongono a τὸ ὑποποιὸν τοῦ χώρου (*De abst.* I 28)⁸⁸. È noto del resto come questo bagaglio di immagini faccia parte del patrimonio comune della cultura tardo-antica. Senza diffondersi troppo su tale punto⁸⁹, si può notare che in questo caso, termini medici

⁸⁶ In Erodiano ad esempio il motivo ricorre con una regolarità disarmante. Limitandosi ai primi due libri delle sue storie, si osserva che Commodo, Giuliano e Nigro sono accomunati dalla completa dedizione a μέθη καὶ κραιπάλα. Si vedano in proposito I 3.1; I 6.1 dove compare anche la folla di parassiti, pure topica, attorno al giovane Commodo; I 8.1; I 17.4; I 17.5; I 17.11; II 2.6; II 6.6; II 7.1 dove significativamente Giuliano è spinto a comprare – in senso letterale – il potere imperiale dalle esortazioni interessate delle donne di famiglia e dei parassiti che lo circondano a banchetto (la notizia della nomina lo coglie *παρὰ μέθην καὶ κραιπάλην*); II 8.9. Si confronti anche il ritratto di Nerone in D.C. 61.8 (l'imperatore percuote i concittadini come Tifone a I 2, 91A-B, p. 68.5 ss. T.), 9; 62.15 dove è la descrizione (anche in Tac. *Ann.* 15.37) del lago artificiale fatto costruire da Nerone, su cui vengono allestiti lupanari (cfr. *De prov.* I 14 107D, p. 96.15 T.). Per la fortuna del mito di Nerone in età tardo-antica, vd. W. J. Sonnabend, *Untersuchungen zum Nero-Bild der Spätantike*, Hildesheim 1990.

⁸⁷ Termine medico, come si desume da Hp. *Acut.* 49; *Aph.* V 22

⁸⁸ Le stesse si ritrovano nell'*Ad Marcellam* 6: vd. il commento ad *locum* di O'Brien-Wicker (Porphyrius, *To Marcella*, Atlanta 1987, 89).

⁸⁹ Vedi A. Landt, *Sich vom Bösen ernüchtern. Über den Ursprung der Metapher vom Leben als Trunkenheit und ihre Bedeutung für die antike und spätantike Philosophie*, Rheinfelden 1987. In Plotino (sulla scorta di Pl. *Tim.* 52B), il sonno simboleggia la condizione dell'anima prigioniera del corpo, mentre il risveglio si ha solo con la liberazione della ψυχή e il suo ritorno alla sfera noetica (si veda il famoso *πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος* di IV 8.1.1 e III 6.6.70-71; vd. per ulteriori paralleli la nota *ad locum* di Bréhier in Plotin, *Ennéades III*. Texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1989⁵, 104, n. 1).

e filosofici vengono a sovrapporsi; nel medico Aezio di Amida (IV 72.1 Olivieri) si dice così che il cervello freddo e umido produce nature comatose, addormentate e poco sensibili. Si ricorderà che Sinesio, nel *De insomniis* 7, 138A, p. 156.16 ss. T., sulla scorta di Porfirio (anche nel passo sopra citato si dice ψυγμόν, “freddo”), vedeva proprio nel freddo e nell’umidità⁹⁰ gli elementi caratterizzanti del mondo sub-lunare⁹¹. La famiglia κρηβαρία, κρηβαρέω, κρηβαρής, la cui origine va, come detto, ricercata nel lessico medico (per lo stato di gravezza dovuto ai postumi di un’ubriacatura), appare così dotata di una sua precipua caratterizzazione, non solo nell’ambito filosofico pagano e segnatamente neoplatonico, ma anche in ambito ellenistico-giudaico e cristiano. Testimonianza di primo piano appare allora quella di Filone di Alessandria, nei cui scritti κρηβαρέω supera il suo valore primario (che pure si trova attestato in *Vita Mosis* I 270⁹²), per assurgere già a un significato traslato, connesso alla sfera spirituale, con una connotazione fortemente negativa, in relazione alla μέθη dell’anima, intesa non come ubriachezza mistica, ma come oblio della scintilla divina che è nell’uomo. In particolare si segnala il passo finale del *De vita contemplativa* (89)⁹³, in cui si ri-

Per questo insieme di metafore, che non è estraneo nemmeno al *Nuovo Testamento*, si veda O. Bauernfeind in *Il grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1971, vol. VII, coll. 995-1010 s.v. νήφω, νηφάλιος, ἐκνήφω. Il tema del sonno è spesso collegato con quello dell’ubriachezza obliosa (e Tifone, durante la sua giovinezza, divideva il suo tempo fra il bere e il dormire: vd. I 2, 90D, p. 67.16 ss. T.), dovuta proprio all’ἄνοια, all’ignoranza (per Plotino, III 5.9.19, l’intelligenza non può ubriacarsi: su questo luogo comune, vedi Festugière, *Hermetica...* 5). Ancora, va confrontato, per la ricorrenza di μέθη, ὕπνος, νήφω, *Corpus Hermeticum* I 27, p. 16.21 ss. Nock-Festugière, nell’appello dell’apostolo del Poimandres (cui si possono accostare *C.H.* VII 1, p. 82.1 ss.; *Tabula Cebetis* 9.3; Porph. *De abst.* IV 20.16; vd. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 132-133). Anche in *Syn. Hymn.* I 659 l’anima, presa dai legami terreni, ha “bevuto l’oblio”, ἔπιεν λάθαν (vd. Gruber-Strohm, *Synesios von Kyrene. Hymnen*, Heidelberg 1991, *ad locum*). Molto diffuso appare questo insieme di metafore nell’ambito del pensiero gnostico; si possono vedere i luoghi di Ippolito *Ref.* V 7.30 e 32; V 14.1; V 17.8 e i numerosi passi paralleli citati da H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Trad. it. A cura di R. Farina. Presentazione di M. Simonetti, Torino 1991, 86-91).

⁹⁰ Secondo una concezione che ha forse le sue origini nel pensiero eracliteo: fr. 117 D-K ἀνήρ ὀκόταν μεθυσθῆ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, / οὐκ ἐπαΐων ὀκη βαίνει, / ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων e fr. 73 D-K καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν; vd. M. Marcovich in Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, Firenze 1978, p. 4, 6, 267 e J. Bouffartigue in Porphyrius *De l’abstinence. Livre I*. Introduction par J. Bouffartigue et M. Patillon. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Paris 1977, p. 97 = n. 3 p. 61

⁹¹ Vd. D. Susannetti in Sinesio di Cirene, *I sogni...* 128-129.

⁹² καθάπερ ἐν οἴνω καὶ μέθη κρηβαροῦν.

⁹³ μεθυσθέντες οὖν ἄχρι πρωΐας τὴν καλὴν ταύτην μέθην, οὐ κρηβαροῦντες ἢ καταμύοντες, ἀλλὰ διεγηγερμένοι μᾶλλον ἢ ὅτε παραγένοντο εἰς τὸ συμπόσιον, τὰς τε

trovano tutti gli elementi tipici di questo nucleo concettuale: ubriachezza e sobrietà, veglia e sonno, banchetto spirituale. Siamo nell'ambito, fatto proprio anche dal cristianesimo, della *sobria ebrietas*⁹⁴, a cui si oppone la *καρηβαρία*. Il legame con l'ubriachezza viene mantenuto anche dagli scrittori cristiani, ed è particolarmente evidente, fra gli altri, presso Clemente Alessandrino *Paedagogus* V 48.3, p. 187.2 ss.⁹⁵ (cfr. VIII 71.4, p. 201.3-5 Stählin-Treu³) e in Gregorio Nisseno *De infantibus* 185 M, vol. III 2, p. 89.6 ss. Jäger⁹⁶.

Per quanto riguarda il *De providentia*, Sinesio dà allora nuova vita a questo gruppo di metafore, calandole nel contesto narrativo e inglobandole nella caratterizzazione psicologica di un personaggio-tipo che agisce nel racconto. Da considerare è il fatto che, anche nella narrazione sinesiana, rimane vivo il legame fra la *καρηβαρία* e l'ubriachezza dovuta agli eccessi del banchetto: il lettore ha ancora negli occhi il quadro dei capitoli I 2 e I 3, le dissolute gozzoviglie di Tifone, in cui si realizza un rovesciamento perverso degli *ἐπιτηδεύματα* tipici della biografia encomiastica⁹⁷. Lo spunto filosofico non è allora astrattamente trattato, ma camuffato grazie all'*ἡθοποιία* sinesiana; è in questa tecnica di sovrapposizione di diversi strati in un'immagine unica, in cui si confondono elementi narrativi, a loro volta nutriti di rimandi a determinate tradizioni letterarie⁹⁸, riferimenti filosofici e politici, che si realizza la *ποικιλία*⁹⁹ orgogliosamente annunciata nella *προθεωρία*. L'insistenza di Sinesio sugli strani comportamenti di Tifone si innesta dunque su un insieme ben preciso di dati dottrinali, sulla cui base vengono modellati i contorni di una figura, rappresentazione dell'essenza stessa di una malvagità che si rea-

ὄψεις καὶ ὄλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὄξυωπίαν λογισμοῦ.

⁹⁴ H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 274-284.

⁹⁵ ... διὰ τὴν ἀνελεύθερον παρρησίαν τῆς παροιρίας, δι' ἣν κατακοιμίζεται μὲν ὁ λόγος ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καρηβαρήσας τῇ μέθῃ, τὰ δὲ ἐκτράπελα ἐπεγείρεται πάθη καταδυναστεύοντα τῆς ἀσθενείας τοῦ λογισμοῦ.

⁹⁶ ... εἰ δὲ πρὸς τοὺς ἔτι ἀσημονοῦντας τῇ παρατάσει τῆς μέθης βλέπει ἐν ἐμέτοις καὶ καρηβαρίαις καὶ τῷ παραφθέγγεσθαι τι τῶν οὐ δεόντων, χάριν ὁμολογεῖ τῷ πρὸ τοῦ τοιοῦτου πάθους τῆς ἀμέτρου πλησμονῆς αὐτὸν ἀποστήσαντι.

⁹⁷ Cfr. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993, I, 163-173.

⁹⁸ Nella connotazione di Tifone sono i legami con la commedia a prevalere: I 2, 90D, p. 67.13 (πύξ ... ἐναλλόμενος; Philem. 41.6 Kassel-Austin vol. VII p. 248); I 2, 91B, p. 68.7 (θύρας κτλ.: Men. *Dysk.* 83; 365); I 3, 92B, p. 70.14 (ρέγγειν: Ar. *Eq.* 103-4; 115); I 4, 92D, p. 71.7-8 (Ἠπειρώτου κυνός: D. L. IV 20); I 13, 104C, p. 91.10 T (βορώτατος: Ar. *Pax* 38).

⁹⁹ 88D, p. 64.10 T. Per la *ποικιλία*, vd. G. Agostí, *The ποικιλία of Paul the Bishop*, "ZPE" 116, 1997, 31-38 (specialmente le pp. 35-38).

lizza nei due ambiti, quello etico-politico, con il rovesciamento dell'ideale del buon re e quello filosofico, con il dominio totale dell'elemento irrazionale, che conduce il personaggio sino ad uno stadio patologico.

La constatazione del valore altamente simbolico racchiuso nel fosco ritratto notturno di Tifone consente di aggiungere un ulteriore tassello al mosaico di prove contro la lettura del *De providentia* come semplice riproduzione di caratteri storicamente individuabili. Paradossalmente, questa scena è stata spesso chiamata in causa per rafforzare l'ipotesi di Tifone-Cesario¹⁰⁰, accettata tra gli altri anche da Cameron¹⁰¹. Invece, proprio dall'analisi dell'exploit notturno di Tifone emergerà un dato che, finora frainteso da quanti hanno studiato il *De providentia*, è destinato a confermare l'interpretazione dell'eroe negativo degli Αἰγύπτιοι come effigie di una regalità distorta, nel capovolgimento dei tratti dell'imperatore giusto e nell'attuarsi di quei caratteri che un esponente della 'élite' provinciale come Sinesio poteva praticamente riscontrare nei peggiori rappresentanti del potere centrale. A questo proposito occorre aprire – ancor prima di considerare i dettagli della seduta notturna – una breve parentesi sulla valutazione della figura storica di Cesario, per mettere in evidenza un particolare rimasto sino adesso in ombra. Si comprenderà così come la volontà di trovare una coincidenza fra personaggio letterario e personaggio reale abbia spesso portato a trascurare i dati reali per degenerare in una lettura forzata e fuorviante dei fatti storici. Secondo Cameron¹⁰² infatti, Cesario “makes a more likely Typhos”. Eppure anch'egli è costretto a scontrarsi con l'evidenza delle fonti, che dipingono Cesario come un magistrato scrupoloso e attento¹⁰³. Non è sfuggita a Cameron la particolare rilevanza dell'attestazione di Libanio che, in *Or.* XXI 29, elogia l'azione del magistrato ad Antiochia, durante una sollevazione popolare contro le imposizioni fiscali di Costantinopoli¹⁰⁴. Cameron esce allora dall'impasse attribuendo l'elogio del retore a motivi di puro interesse. Giudicare sulla base della testimonianza di Libanio risulterebbe, nell'ottica dello studioso americano, riduttivo, dal momento che Libanio avrebbe anche potuto ingigantire in modo non obiettivo i meriti di Cesario, per motivi di gratitudine verso il funzionario imperiale. L'obiezione di Cameron, di per sé legittima, perde tuttavia di peso davanti alla constatazione che la testimonianza di Libanio non è isolata. L'opera di magistrato di Cesario troverà

¹⁰⁰ Vd. *infra* la tesi esposta da Seeck. Per una panoramica sui diversi tentativi di identificare Tifone e sulla fortuna dell'ipotesi Cesario, si rimanda ancora una volta a Hagl, *Arca dius...* 140 ss.

¹⁰¹ Cameron, *Barbarians...* 173 ss.

¹⁰² *Ibid.* 177.

¹⁰³ *Ibid.* 178-179.

¹⁰⁴ *Ibid.* 179.

ancora un'eco più che favorevole in Teodoreto¹⁰⁵, che ha motivo di elogiare l'azione mediatrice di Cesario, proprio nella stessa circostanza di cui parla Libanio. È ovvio come per Teodoreto, la cui attestazione è completamente ignorata da Cameron¹⁰⁶, non si possa pensare a un intento adulatorio, vista la distanza di decenni che lo separa dai fatti narrati. Così, quello che avrebbe dovuto essere un modello di crudeltà e corruzione, finisce per apparire, alla luce di una lettura obiettiva della documentazione, immagine di rettitudine ed equilibrio nell'amministrazione pubblica.

Chiarito preliminarmente questo punto, resta da mettere in evidenza l'effettivo significato che la scena dell'udienza notturna assume nel contesto narrativo sinesiano. Come già si è fatto notare, la narrazione del *De providentia* non va confinata su un unico piano, ma va letta al contrario sempre nel suo articolarsi su diversi livelli; così anche in questo caso vengono coniugati e fusi in un'unica scena spunti di origine di diversa. In tal modo, accanto a elementi pertinenti alla tradizione filosofica (come si è visto il tema sonno-veglia), occorre tener presente quelle prerogative della descrizione sinesiana che si ricollegano all'«ufficialità» della seduta presieduta da un delirante Tifone in veste di giudice. Il Seeck¹⁰⁷ vedeva nella menzione dell'ὑπερέτης (I 4, 93B p. 72.4 T.) che lascia cadere la λαμπάς, cui era addetto, per sostenere il capo di Tifone, colto dalla καρῆβαρία, un riferimento, per lui evidente, agli *apparitores* che scortavano il Prefetto del Pretorio; in effetti, come scriveva il Seeck “wie die Abbildungen der *Notitia Dignitatum* zeigen, sind die Fackeln ein Abzeichen, das unter allen Beamten jener Epoche ausschliesslich den Gardepräferkten zukommt”. Seeck traeva poi dal passo dell'*Homilia in Eutropium* I, PG LII 391 un'ulteriore pezza d'appoggio per la propria interpretazione. In quel passo, infatti, Giovanni Crisostomo parla di φαῖδραὶ λαμπάδες che accompagnavano l'eunuco nelle sue uscite pubbliche. Tuttavia (anche a prescindere dal fatto che Giovanni Crisostomo sembra parlare delle fiaccole come ornamenti consolari e non come spettanti al Prefetto del Pretorio), la ricostruzione del Seeck riposa sostanzialmente su un grosso equivoco di fondo¹⁰⁸, imputabile fondamentalmente a una lettura errata delle illustrazioni della *Notitia Dignitatum*. Qui infatti compaiono sì le fiaccole fra le insegne del *Praefectus Praetorio*: esse non appartengono però ai segni di riconoscimento pertinenti alla sua carica, ma inquadrano l'effigie dell'imperatore posta su un podio. Infatti l'onore di farsi accompagnare da apparitori recanti

¹⁰⁵ V 4 ss., p. 315.19 ss. Parmentier e, soprattutto, V 9, p. 316.27 ss.

¹⁰⁶ Benché documentata in *PLRE s.v. Caesarius*.

¹⁰⁷ O. Seeck, *Studien...* 453.

¹⁰⁸ Che ritorna anche in Daremberg-Saglio-Poitier *s.v. λαμπάς*, VI, p. 914, in cui si afferma che le torce appartenevano nel quarto secolo alle insegne del Prefetto del Pretorio.

torce accese, che aveva le sue origini nelle onorificenze spettanti al console in età repubblicana¹⁰⁹, diviene a partire almeno dal III s. appannaggio esclusivo dell'imperatore, come dimostrano le testimonianze di Marc'Aurelio I 17¹¹⁰, D.C. LXXI 35; Herod. II 3; II 8; VII 1. Su questo punto, una trentina d'anni prima del Seeck, Mommsen (che ricordava come nel servizio imperiale fossero presenti anche dei *lampadarii*: v. l'iscr. 1780 Dessau: *d. m. / Falanx / vixit an. XX, / Araps / Caesar. n. ser. / ex peculiaris lampadaris / fratri b. m. / fecit.*) era anzi molto categorico e, riguardo quest'onorificenza nel periodo considerato, affermava¹¹¹ "für die übrigen Beamten (*scil.* oltre l'imperatore) scheint es nicht mehr in Übung zu sein". La stessa impostazione viene seguita in tempi molto più recenti dall'Alföldi, che partendo dalle conclusioni del Mommsen, raccoglie tutta una serie di testimonianze iconografiche¹¹², riuscendo a dimostrare in modo inequivocabile che le fiaccole erano parte della simbologia imperiale, non meno della corona e del trono, figuranti sui conii imperiali¹¹³. Questa particolare onorificenza era certo legata alla crescente importanza assunta dal fuoco nel cerimoniale di corte a partire almeno dagli Antonini e che, dall'imperatore, passerà poi, in età tardo-antica, al papa in Roma¹¹⁴ e al Patriarca in Costantinopoli¹¹⁵.

Ritornando dunque al brano sinesiano, l'interpretazione¹¹⁶ data dal Seeck si dimostra assolutamente priva di fondamento se messa a paragone con l'iconografia imperiale ufficiale. Il suo abbandono consente così di aprire la strada a un nuovo tipo di lettura del testo del *De providentia*: se infatti le fiaccole sono il simbolo del potere imperiale, diventa chiara l'immagine che Si-

¹⁰⁹ Vd. Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Berlin 1868-1872, I 423 s.

¹¹⁰ Il passo presenta tuttavia un'interpretazione un po' controversa a causa di problemi testuali; in proposito si può vedere Marcus Aurelius, *Scritti di Marco Aurelio. Lettera a Frontone. Pensieri. Documenti*. A cura di G. Cortassa, Torino, 1984, 91.

¹¹¹ Loc. cit.

¹¹² P. 112 arco di Traiano a Benevento; p. 113 arco degli Argentari a Roma; p. 116 aureo di Antonia; tavv. 4-5 arco di Costantino.

¹¹³ Si veda inoltre l'esaustiva trattazione in *RAC s.v. Fackel (Kerze)*, coll. 176-189.

¹¹⁴ Vd. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation...* 115. Sui simboli di luce nel culto imperiale, con riferimento alle fiaccole, anche O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt 1956, 67-71.

¹¹⁵ *Ibid.* 118. Ai passi relativi alle istituzioni, sin ora citati, si può aggiungere anche la testimonianza letteraria di Nonno, *Met.* XVIII 16 ss., in cui le fiaccole da cui sono accompagnati i soldati venuti a catturare Gesù stanno a simboleggiare la regalità del Cristo (vd. Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di E. Livrea, Napoli 1989, con il commento *ad locum* pp. 116 e 120).

¹¹⁶ Rifiutata anche, sebbene con argomenti di tipo diverso, dal Nicolosi, *Il 'De Providentia'...* 69-70.

nesio vuole trasmettere con la descrizione di una scena che, effettivamente, se privata della sua carica allegorica, potrebbe apparire sulle prime gratuita, soprattutto nella menzione del particolare delle fiaccole. Essa è invece strettamente legata alla tematica del sonno-oblio; Tifone, personificazione di ogni aspetto negativo nella sfera etica come in quella politica, sprofondato nel λήθαργος della materia, disonora le cariche assegnategli (è Sinesio stesso ad affermarlo), e il segno tangibile è proprio dato dalla caduta delle insegne, di quelle fiaccole che nella “rappresentazione monarchica” – per usare la terminologia dell’Alföldi – avevano una rilevanza fondamentale, in quanto appunto connesse con l’ideologia del fuoco imperiale e del potere da esso derivante. Del resto la metafora messa in atto qui da Sinesio non era inusuale: a Bisanzio, durante la cerimonia di incoronazione del sovrano, prima dell’atto ufficiale di nomina, le insegne del potere giacevano, secondo il rituale, abbandonate a terra. Solo al momento dell’effettiva proclamazione venivano rialzate¹¹⁷. Anche Claudiano nell’*In Eutropium* simboleggia la perversione del potere consolare, dovuta all’infamia di Eutropio, tramite la caduta delle insegne (*In Eutropium* II 520 s.): *proiectis fascibus horret / lictor et infames labuntur sponte secures*.

Così, con la descrizione della τραγική παννυχίς tifonia (93B, p. 72.5) si ha un’ennesima riprova di come tutto il *De providentia* sia intessuto di una fitta rete di rimandi e allusioni alla dimensione del βασιλεύς, ai presupposti teorici che ne legittimavano il potere e ai simboli che lo rappresentavano: anche l’indegno comportamento di Tifone durante le udienze ufficiali non esprime che il rovescio della medaglia dell’*optimus princeps*, nella perfetta incarnazione del Tiranno, davanti a cui pure le insegne imperiali provano ripugnanza.

AGLAE M. V. PIZZONE

¹¹⁷ Vd. Const. Porph. *De caeremoniis* I 92, PG CXII 784A (Anastasio); I 93, PG CXII 792A (Giustino).