

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

34.2016

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

ARTICOLI

Luca Benelli, <i>Un profilo ed un ricordo di Alessandro Lami</i>	1
Gianluigi Baldo, <i>Ricordo di Emilio Pianezzola</i>	9
Riccardo Di Donato, <i>L'Omero di Carles Miralles</i>	12
Paolo Cipolla, <i>Elegia e giambo secondo Miralles</i>	16
Giovanni Cerri, <i>Carles Miralles ellenista</i>	24
Rosario Scalia, <i>Insegnare greco con Miralles</i>	30
Montserrat Jufresa, <i>Carles Miralles e il progetto dell' 'Aula Carles Riba'</i>	39
Guido Milanese, <i>Dopo venticinque anni: un' intervista con Francesco Della Corte</i>	44
Cecilia Nobili, <i>I canti di Ermes tra citarodia e rapsodia</i>	48
Ruggiero Lionetti, <i>Testo e scena in Eschilo, 'Supplici' 825-910 e 1018-73: una tragedia con tre cori?</i>	59
Nicola Comentale, <i>Peter Elmsley editore di Cratino ed Eupoli</i>	98
Fabrizio Gaetano, <i>Pratiche storiografiche di comunicazione: $\mu\nu\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha$ e $\mu\nu\eta\mu\eta$ fra Erodoto e il suo pubblico</i>	105
Paolo Scattolin, <i>Il testo dell' 'Edipo re' di Sofocle nel palinsesto 'Leid.' BPG 60 A</i>	116
Valeria Melis, <i>Eur. 'Hel.' 255-305 e l' 'Encomio di Elena' di Gorgia: un dialogo intertestuale</i>	130
Piero Totaro, <i>La Ricchezza in 'persona' nel 'Pluto' di Aristofane</i>	144
Tristano Gargiulo, <i>Una congettura a Pseudo-Senofonte, 'Ath. Pol.' 2.1</i>	159
Marco Munarini, <i>Ripensare la parola, ripensare l' uomo: il ruolo dei 'kaloi logoi' nel 'Dione' di Sinesio di Cirene</i>	164
Stefano Vecchiato, <i>Osservazioni critiche su un frammento epico adespoto (7 D. = 'SH' 1168) ...</i>	181
Celia Campbell, <i>Ocean and the Aesthetics of Catullan Ecphrasis</i>	196
Alessandro Fusi, <i>Un verso callimacheo di Virgilio ('Aen.' 8.685). Nuovi argomenti a favore di una congettura negletta</i>	217
Daniele Pellacani, <i>Rane e oratori. Nota a Cic. 'Att.' 15.16a</i>	249
Lorenzo De Vecchi, <i>Orazio tra alleati e avversari. Osservazioni sulle forme del dialogo in Hor. 'Sat.' 1.1-3</i>	256
Antonio Pistellato, <i>Gaio Cesare e gli 'exempla' per affrontare l' Oriente nella politica augustea, in Plutarco e in Giuliano imperatore</i>	275
Germana Patti, <i>Un singolare 'exemplum' nel panorama retorico senecano: la 'soror Helviae' nella 'Consolatio ad Helviam matrem' ('dial.' 12.19.1-7)</i>	298
Carlo Buongiovanni, <i>Nota di commento all' epigramma 10.4 di Marziale</i>	307
Giuseppina Magnaldi – Matteo Stefani, <i>Antiche correzioni e integrazioni nel testo tràdito del 'De mundo' di Apuleio</i>	329
Tommaso Braccini, <i>Intorno a 'byssa': una nota testuale ad Antonino Liberale, 15.4</i>	347

Bart Huelsenbeck, <i>Annotations to a Corpus of Latin Declamations: History, Function, and the Technique of Rhetorical Summary</i>	357
Daniele Lutterotti, <i>Il 'barbitos' nella letteratura latina tarda</i>	383
Antonio Ziosi, <i>'In aliquem usum tuum convertere'. Macrobio traduttore di Esiodo</i>	405
Alessandro Franzoi, <i>Ancora sul 'uicus Helena' (Sidon. 'carm.' 5.210-54)</i>	420
Stefania Santelia, <i>Sidonio Apollinare, 'carm.' 23.101-66: una 'proposta paideutica'?</i>	425
Marco Canal, <i>Annotazioni su due passi dell' 'Heptateuchos' pseudocipriano (Ios. 86-108 e 311-5)</i>	445

RECENSIONI

Umberto Laffi, <i>In greco per i Greci. Ricerche sul lessico greco del processo civile e criminale romano nelle attestazioni di fonti documentarie romane</i> (P. Buongiorno)	455
Maria M. Sassi, <i>Indagine su Socrate</i> (S. Jedrkiewicz)	458
Claudia Brunello, <i>Storia e 'paideia' nel 'Panatenaico' di Isocrate</i> (C. Franco)	463
Chiara D'Aloja, <i>L'idea di egualitarismo nella tarda repubblica romana</i> (G. Traina)	464
C. Sallusti Crispi <i>Historiae, I, Fragmenta 1.1-146</i> , a c. di Antonio La Penna – Rodolfo Funari (A. Pistellato)	467
<i>Brill's Companion to Seneca</i> , ed. by Gregor Damschen – Andreas Heil (M. Cassan)	473
Tacitus, <i>Agricola</i> , ed. by A.J. Woodman (A. Pistellato)	476
Antonio Ziosi, <i>'Didone Regina di Cartagine' di Christopher Marlowe</i> (E. Giusti)	481
<i>Piemonte antico: l'antichità classica, le élites, la società fra Ottocento e Novecento</i> , a c. di Andrea Balbo – Silvia Romani (G. Milanese)	483

Direzione

VITTORIO CITTI
PAOLO MASTANDREA
ENRICO MEDDA

Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, GIOVANNI RAVENNA, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPINA MAGNALDI, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, PAOLA VOLPE CACCIATORE, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

<http://www.lexisonline.eu/>
info@lexisonline.eu, infolexisonline@gmail.com

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi Umanistici
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@gmail.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Enrico Medda enrico.medda@unipi.it

Pubblicato con il contributo di:

Dipartimento di Studi Umanistici (Università Ca' Foscari Venezia)

Copyright by Vittorio Citti
ISSN 2210-8823
ISBN 978-90-256-1322-8

Lexis, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

Lexis figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'**ANVUR** (*Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca*). È stata censita dalla banca dati internazionale **Scopus-Elsevier**, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale **Web of Science-ISI**.

Informazioni per i contributori: gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica **infolexisonline@gmail.com**. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito **www.lexisonline.eu** (si richiede, in particolare, l'utilizzo esclusivo di un font greco di tipo unicode). Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

Si raccomanda di inviare due files separati del proprio lavoro, uno dei quali reso compiutamente anonimo. Il file anonimo dovrà essere accompagnato da una pagina contenente nome, cognome e recapiti dell'autore (tale pagina sarà poi eliminata dalla copia inviata ai referees).

Ripensare la parola, ripensare l'uomo: il ruolo dei *kaloï logoi* nel *Dione* di Sinesio di Cirene *

Τίνας μὲν οὖν ἔνεκα κἄν τις ὡς εἰπεῖν ζῶη,
ἀλλ' ἢ τῶν τοιούτων ἡδονῶν ἔνεκα;

E vivere per cosa, vorrei dire, se non per piaceri di questo tipo?

Platone *Fedro* 258e.1 s.

All'interno di un'epoca come la tarda antichità, filosoficamente orientata verso il silenzio contemplativo e la trascendenza, Sinesio di Cirene, vescovo e filosofo neoplatonico di IV-V secolo¹, recupera nella sua opera intitolata *Dione, o del vivere secondo il suo ideale*² la centralità della riflessione sulla parola umana e, nello specifico, sulla 'bella parola'. I 'bei discorsi' (*καλοὶ λόγοι*) sono il risultato della sintesi tra sapere retorico e sapere filosofico e, sulla base di questi, Sinesio ribadisce al tramonto dell'epoca pagana l'utilità della *παιδεία* tradizionale³. L'originalità di questo testo, tuttavia, non deve essere individuata tanto nella proposta di una sintesi tra retorica e filosofia, ormai già largamente teorizzata e praticata in età imperiale e tardoantica⁴, quanto nelle diverse implicazioni che tale proposta comporta. Se le implicazioni storico-culturali e letterarie sono già state largamente messe in luce dalla critica⁵, credo che l'originalità della riflessione etica e il valore 'formativo' della scrittura alla base di tale proposta non siano ancora stati sufficientemente indagati. Scopo di questo lavoro è fare emergere le caratteristiche della scrittura sinesiana che, nel

* Un sentito ringraziamento a D. Susanetti, M. Veronese, M.G. Crepaldi e A. Motta per le critiche costruttive e i preziosi suggerimenti datimi durante la stesura di questo contributo.

¹ Per un inquadramento generale su Sinesio rimando a Lacombrade 1951, Bregman 1982, Garzya 1989, Di Pasquale Barbanti 1994, Seng-Hoffmann 2012. Si segnala anche il recente Convegno Internazionale *Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica* (Accademia Pontaniana, Napoli 19-20 giugno 2014), i cui atti sono in corso di stampa a cura di U. Criscuolo.

² Il testo del *Dione* su cui è stato condotto il presente studio e che si riporta nei passi citati è quello stabilito da J. Lamoureux (*Synésios de Cyrène. IV, Opuscules*, vol. 1, texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, Paris 2004, 139-185). Per le altre opere di Sinesio sono state utilizzate le edizioni della medesima collana Les Belles Lettres curate da Ch. Lacombrade (1978), D. Roques (2000), N. Aujoulat (2004-08). Le traduzioni dei passi di Sinesio, quando non vi sia altra indicazione, sono mie e di queste mi assumo ovviamente tutta la responsabilità. Per la bibliografia specifica sul *Dione* rimane imprescindibile il commento di Treu 1958 e il più recente Lamoureux-Aujoulat 2004, 116-38.

³ Cf. Garzya 1972, 35-9. Cf. anche i più recenti Hadot 2005, 263-81 e Op de Coul 2012.

⁴ In proposito basti pensare alle formulazioni di Elio Aristide, Filostrato, Temistio e altri che, *e parte philosophorum* o *e parte rhetorum*, propongono e praticano una sostanziale sintesi tra le due forme di sapere. Cf. Dittadi 2008 per Elio Aristide e Vix 2009 per Temistio.

⁵ Ad esempio Garzya 1972 offre una lettura storico-culturale del testo alla luce del progressivo processo di specializzazione del sapere nella tarda antichità; Desideri 1973 rileva la portata storico-politica della proposta sinesiana; Brancacci 1985, 137-97 offre un contributo che spazia dalle implicazioni storico-letterarie a quelle filosofiche con particolare attenzione al rapporto con la figura di Dione; Seng (Seng 2006) ne evidenzia la portata meta-letteraria e il carattere retorico.

caso del *Dione*, è mossa da una straordinaria sensibilità nei confronti di ciò che concerne l'uomo. In questo modo mi propongo di concedere una 'chance filosofica' a un intellettuale spesso escluso dal novero dei filosofi *stricto sensu*⁶, ovvero far emergere i tratti di quella che è un'effettiva riflessione filosofica che, muovendosi tra le dottrine del neoplatonismo, porta Sinesio a riscoprire nell'estetica letteraria un'irrinunciabile dimensione di gioia in grado di riscattare la natura necessariamente transeunte dell'uomo.

1. Parola e bellezza: il modello platonico.

Il *Dione*, che da un punto di vista letterario si colloca nel mezzo tra un saggio di critica letteraria attorno alla figura del retore Dione di Prusa e un protrettico alla filosofia⁷, nasce con un intento apologetico: controbattere alle critiche che erano state rivolte a Sinesio nei confronti del suo modo di fare filosofia, ovvero nei confronti della sua scrittura, tacciata di essere retoricamente troppo elaborata rispetto alla severità richiesta alla filosofia⁸:

Hanno detto che io ho trasgredito le leggi della filosofia, perché ho ricercato la bellezza e la proporzione delle parole (κάλλους ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμοῦ) e perché ho osato parlare di Omero e delle figure retoriche. Essi pretendono che il filosofo abbia in odio la parola (φιλόσοφον μισολόγον εἶναι) e che si occupi soltanto delle cose divine. A loro sarebbe lecito farsi contemplatori dell'intelligibile (θεωροὶ τοῦ νοητοῦ), a me no, poiché io dedico una parte del mio tempo libero a render più pura la mia lingua e il mio pensiero più gradevole (τῷ τὴν γλῶτταν καθήρασθαι καὶ τὴν γνώμην ἡδίω γενέσθαι)⁹.

Nel *Dione* emerge con ancora più chiarezza che la disputa non è tanto fra i filosofi che fanno ricorso all'eloquenza e quelli che la ripudiano, quanto tra quello che potremmo chiamare il 'filosofo della parola' e il 'filosofo del silenzio'. Contro l'imposizione al filosofo di essere uno spregiatore della parola (μισολόγος), Sinesio propone un modello di βίος θεωρητικός basato sulla sintesi tra competenze del φιλόσοφος e del φιλόλογος¹⁰, ovvero sulla pratica delle belle lettere. Ma cosa si in-

⁶ Cf. Marrou 1963, 13: «At best Synesius remains one of those rhetoricians with some knowledge of philosophy who drew on it for nothing more than a background of general culture and a stock of equally general ideas (θέσεις), as material for their *inventio*». Cf. anche n. 77.

⁷ Per la discussione sul genere dell'opera e sulla relativa unitarietà tematica cf. Treu 1958, 17 s., Garzya 1972, 33-5, Giannattasio 1974, Seng 2006, 110 s.

⁸ In particolare, oggetto delle critiche era un'opera per noi perduta, *Le cinegetiche*, a cui Sinesio fa riferimento in *Ep.* 154.11-8, 101.9 e di cui egli stesso in *Ep.* 101.9-15 riconosceva il carattere di παίγνιον letterario. Cf. Schmitt 2001, 299-303 e Seng 2006, 108-10.

⁹ *Syn. Ep.* 154.3-11. I detrattori vengono divisi da Sinesio in due gruppi (*Syn. Ep.* 145.19-53): i primi sono i saggi itineranti, filosofi cinici o monaci evangelizzatori, i quali, abbondando di parole, non dicevano altro che stupidaggini, mentre i secondi sono quei filosofi dalle tendenze fortemente ascetiche, che nascondevano la propria ignoranza (ἄμαθία) sotto l'apofatismo mistico. L'accusa assume i tratti di una critica all'eccessiva loquacità (φωνή) dei primi e al silenzio (σιγή) dei secondi. Cf. Brancacci 1985, 144-53.

¹⁰ Cf. *Dion* 5.2: 'Il filosofo, come secondo noi dovrebbe essere, da una parte starà con se stesso e con dio grazie alla filosofia, dall'altra starà con gli uomini grazie ai poteri inferiori della parola (διὰ τῶν ὑφειμένων τοῦ λόγου δυνάμεων): egli avrà la conoscenza di un filologo (ὥς

tende quando si parla di belle lettere? Come fanno esse a essere belle e cosa comporta ciò a livello teorico?

La risposta a questo nodo fondamentale va ricercata a mio parere nella connessione profonda e totalizzante che Sinesio istituisce tra bellezza e retorica: egli parla esplicitamente di ‘bellezza nei discorsi’ (τὸ ἐν λόγοις κάλλος)¹¹, frutto di un duro lavoro retorico finalizzato a levigare e rifinire la parola (τὸ λέξιν καθῆραι τε καὶ ἀποσυμλεῦσαι)¹². Ad esempio, relativamente ai discorsi di Dione di Prusa afferma che essi sono dotati di ‘bellezza ordinata’ (κόσμιον κάλλος)¹³; tale immagine sembrerebbe alludere al fatto che essa riproduce in sé quell’ordine e quell’armonia che permea il mondo e che testimonia che l’universo sensibile è riflesso di quello intelligibile¹⁴. Nella prospettiva sinesiana il *labor limae* del retore non è dissimile, benché inferiore, all’azione demiurgica (κοσμεῖν)¹⁵. Il retore partecipa all’opera di perfezionamento del cosmo: dispone le parole secondo un preciso ordine (τάξις)¹⁶, crea parallelismi e antitesi, strutturando il pensiero secondo il principio di συμμετρία e unità, condizioni necessarie perché qualcosa sia bello¹⁷. Il *Dione* stesso è dichiaratamente concepito secondo questi stessi principi:

φιλόλογος), ma giudicherà ciascuno e ogni cosa come un filosofo (ὅς φιλόσοφος)’. La sovrapposizione tra i due termini risale al *Fedro* (Pl. *Phdr.* 236e.4 s.), dove però il termine φιλόλογος indica semplicemente l’uomo ‘amante dei discorsi’. Tuttavia, tra Platone e Sinesio c’è l’esperienza dell’ellenismo alessandrino che modifica e professionalizza la semantica del termine φιλόλογος. A partire dalla filologia alessandrina il termine φιλόλογος indica inequivocabilmente il professionista della parola che opera secondo metodi scientifici ben codificati. Dunque, Sinesio compie un’operazione molto meno innocente da un punto di vista ideologico nell’ibridazione dei due termini rispetto a quella platonica. L’invito rivolto al filosofo a non essere μισολόγος si trova già in Pl. *Phd.* 89d-90c.

¹¹ *Dion* 6.5.

¹² *Dion* 8.4.

¹³ *Dion* 3.3. Per l’uso del verbo κοσμεῖν in relazione all’arte retorica cf. anche *Dion* 15.2. Sempre relativamente ai testi di Dione di Prusa dice che i loro ritmi sono misurati (*Dion* 3.7: ὕθμοι τοῦ λόγου κεκολασμένοι), mentre di Elio Aristide dice che il discorso che lo ha reso celebre è stato assemblato a creare un’armonia di una bellezza indicibile e grazia mirabile (*Dion* 3.7: ἀπόρρητον κάλλος καὶ θαυμαστή χάρις).

¹⁴ Per il concetto di συμπάθεια in Sinesio cf. Syn. *Insomn.* 2.1-3 e Lamoureux – Aujoulat 2004, 200-4. Per il modello platonico della ‘metessi’, cioè della partecipazione tra i diversi elementi del cosmo, cf. Pl. *Phd.* 100c-101c, *Prm.* 130b, *R.* 476c-d, 478e, 585d.

¹⁵ Il fatto che l’uomo grazie al proprio intelletto partecipi dell’opera di creazione di forme belle dipende probabilmente da un assioma della metafisica post-plotiniana che prevede che ‘le forme di tutte le cose non sono in tutte le cose’ (cf. ad esempio Iul. *Or.* 8.161c-d); di qui la necessità di collocare, accanto a un primo demiurgo cosmico, una gerarchia di entità parziali, sempre più vicine alla materia, che ne riproducono l’attività ordinatrice. Per la generazione nel Bello degli enti intermedi cf. De Vita 2013, 72.

¹⁶ *Dion* 8.4 s. Qui è da notare come il raffinato gioco linguistico riproduca il contenuto del discorso: Sinesio, utilizzando il poliptoto verbale e nominale della parola ‘struttura’ (τάξις, τάξει, τάξαντος), mira a creare all’interno del testo proprio una strutturazione retorica.

¹⁷ Il concetto di συμμετρία come rispondenza delle parti in virtù della quale qualcosa è bello risale ai pitagorici e viene fatto proprio anche da Platone (ad esempio *Phlb.* 65a, *Ti.* 87c), da Aristotele e dagli stoici. Plotino obietta però che più che la simmetria è la partecipazione a una forma unitaria che rende qualcosa bello (Plot. 1.6.2.11 s. e 27 s.). In proposito cf. Susanetti 1995, 10-3. Per il ruolo demiurgico del retore cf. anche *Dion* 5.4.

Se l'opera, da una parte, è suddivisa in più capitoli (μερίζεται μὲν πλείοσι κεφαλαίοις) secondo il modello dell'opera divina che è il *Fedro*, nella quale Platone tratta insieme di tutte le forme del Bello, dall'altra, è stata pensata in modo che tutta quanta converga nell'unità prestabilita (ἅπαντα συννεύειν ἐφ' ἓν τὸ προκειμένον)¹⁸.

Il modello non a caso è il *Fedro* platonico, dove è presente la celebre analogia tra le parti di un discorso e le parti del corpo di un essere vivente¹⁹. Si potrebbe immaginare, quindi, che nella prospettiva sinesiana la retorica, conferendo nitore e bellezza attraverso la proporzione e l'eleganza dello stile, tornisca questi 'corpi testuali' garantendone l'unitarietà della forma. Essa cioè, plasmando l'impalpabile materia linguistica in modo tale da riprodurre in essa le simmetrie e le immagini insite nella natura (λόγοι), permette al λογισμός di perdere la freddezza della razionalità analitica e di assumere la leggerezza della poesia²⁰.

Tuttavia ritengo che si possa rilevare un'analogia ancor più significativa con il modello platonico: nel *Dione* la bellezza misurata e ordinata di questi 'corpi testuali' è in grado di suscitare nel lettore un piacere estetico e intellettuale del tutto analogo a quello che nel *Fedro* e nel *Simposio* è indotto dalla vista dei bei corpi sensibili. I καλοὶ λόγοι, vere e proprie immagini dell'intelligibile, in virtù della propria bellezza inducono il giovane lettore a volgere la propria anima verso l'alto. Essi costituiscono i primi gradini di un percorso gnoseologico e anagogico, che, attraverso gradi sempre superiori di bellezza, portano a 'salire gradualmente' (κλιμακῆδὸν ἀνιέναι)²¹ fino a giungere alla contemplazione delle realtà eidetiche²²:

Percorrendo tutto ciò che di gioioso e scherzoso è stato scritto (ἐρραθύμηταί τε καὶ πέπαικται) dai compagni delle Muse, tu possa poi tornare a tendere ai contenuti seri avvalendoti di tali e simili letture come di gradini verso l'alto (ἀναβασμῶ χροῆσι)²³.

Bisogna dar prima da leggere un discorso invece di un altro, al posto di quello più grandioso quello più dimesso. Bello è infatti anche quest'ultimo per chi lo legge come prima lettura: ne verrà rapito e lo accoglierà con amore e crederà che non ve ne siano

¹⁸ Syn. *Ep.* 154.68-71. Sinesio insiste sulla necessità da parte del retore-filosofo di 'ridurre il molteplice a unità' (*Dion* 5.1: ἐν τὸ πλῆθος ποιήσαντα).

¹⁹ Pl. *Phdr.* 264c 2-5. Per l'analogia tra λόγοι e σώματα cf. anche An. *Proll.* 15.18-20; Olymp. in *Alc.* 56.14-8. Per la dipendenza del *Dione* da un commento giambliceo al *Fedro* platonico a cui fece probabilmente riferimento anche Ermia Alessandrino cf. Dickie 1993, 424-36. Per il legame formale e concettuale tra il *Fedro* platonico e il *Dione* cf. Treu 1958, 13. Per una più generale contestualizzazione della fortuna del *Fedro* nell'esegesi neoplatonica cf. Biellemeier 1930 e i più recenti Moreschini 1992 e Motta 2013.

²⁰ Di questo aspetto, ovvero del ruolo della retorica all'interno della dialettica del λόγος-parola e λόγος-pensiero nelle opere di Sinesio, mi occuperò in un altro lavoro dal titolo *Retorica e 'phantasia' in Sinesio di Cirene*.

²¹ *Dion* 9.1. Per la scalarità del percorso didattico cf. *Dion* 8.5: 'Come si potrebbe raggiungere la meta per una strada che non presenta un graduale avanzamento, né un prima né un poi, né alcun ordine (μηδὲ πρῶτον καὶ δεύτερον, μηδὲ τάξις)?'. Cf. anche *Dion* 10.9, 17.2 s.

²² Motta 2013, 29 ha messo in luce come nel tardo neoplatonismo la lettura dei dialoghi mimetici di Platone fosse assimilata a un vero e proprio *curriculum* scolastico, che dal visibile porta gradualmente all'invisibile, dall'immagine al modello. Motta evidenzia come agli occhi dello studente si dipani un 'cosmo dialogico', organizzato in diversi gradi di bellezza attraverso cui si può raggiungere la conoscenza di dio. Cf. ad esempio An. *Proll.* 13.17-25.

²³ *Dion* 4.2.

di migliori. Chi però ha ricevuto in sorte una natura divina da qui si leverà in alto alla ricerca di quell'altro discorso (ἐντεῦθεν ἀρθεῖς περινοήσει κάκεινον)²⁴.

Strutturando l'attività letteraria sul modello del percorso estetico-gnoseologico platonico, Sinesio trova una giustificazione teorica, che si potrebbe definire 'di ordine processuale'²⁵, contro le accuse dei propri detrattori: alla contemplazione silenziosa delle realtà divine, che trascende la dimensione razionale della parola, non si può giungere senza procedere attraverso la parola stessa²⁶. Dunque, anche ponendo che il silenzio possa essere un'autentica manifestazione di un percorso filosofico che riesca ad avvicinarsi al divino, esso presuppone inevitabilmente il dover passare attraverso l'iniziazione delle Muse²⁷. Se in più la parola deve essere bella per innescare il processo conoscitivo che porta alla contemplazione, ciò significa che l'incontro con il divino presuppone l'esperienza della bella scrittura. Dunque, Sinesio giustifica il proprio modello di διαγωγή letteraria innanzitutto paragonandolo al percorso analogico dell'anima platonica.

2. La sensibilità di un'epoca: diventare dio.

Tuttavia, tra Platone e Sinesio intercorrono otto secoli di sviluppo del platonismo, i cui nuovi caratteri condizionano inevitabilmente l'impostazione sinesiana: a causa di una sempre maggiore percezione della precarietà dell'uomo, nella tarda antichità si viene a diffondere un profondo bisogno soteriologico. Il corpo, soggetto al deperimento e al cambiamento, con tutta la sua problematicità ricorda all'uomo di appartenere al mondo del divenire e di essere sospeso tra una nascita e una morte che sfuggono al suo controllo²⁸. Questa nuova sensibilità porta a spostare ogni speranza di riscatto e di felicità dal mondo dell'*hic et nunc*, proprio dell'uomo, a quello trascendente dell'*ubique et semper*, proprio delle realtà intelligibili e di dio²⁹.

Così nel *Dione* da una parte l'inclinazione verso la materia (ἐπιστροφή ἢ εἰς ὕλην)³⁰ è presentata con i cupi tratti di un desiderio da cui ci si deve tenere lontani,

²⁴ *Dion* 6.1.

²⁵ A questa vanno aggiunte le giustificazioni che Brancacci acutamente individua come giustificazioni di ordine psicologico, metafisico ed etico. Cf. Brancacci 1985, 166-8.

²⁶ Cf. *Dion* 8.5-8 e nello specifico: 'Giungere al di là della parola (εἰς τὸ ἐπέκεινα λόγου γενέσθαι) [...] seguendo la parola (κατὰ λόγον)'.
²⁷ Cf. *Dion* 11.4, 4.3. Per la topica dell'iniziazione alle Muse per il percorso filosofico cf. anche Syn. *Provid.* 1.12.1; Them. *Or.* 24.302d. Per Sinesio la letteratura 'risveglia e infiamma quella naturale brama (τὴν ἐν τῇ φύσει λιχνείαν), sotto la cui spinta ciascuno si adopera per raggiungere l'ineffabile' (*Dion* 5.7).

²⁸ Cf. Syn. *Hymn.* 1.610 dove il mondo del divenire è caratterizzato da 'generazione ingannatrice' (δολερά γενεαί).
²⁹ Bisogna qui ricordare anche il diffondersi della teurgia, che in maniera opposta, sulla base del principio di συγγένεια tra le diverse realtà del cosmo, cerca di ancorare il divino al corporeo sanando, in un certo senso, la frattura tra le due realtà. Per l'influenza della teurgia sul pensiero sinesiano, con particolare attenzione al trattato *I sogni*, cf. Tanaseanu Döbler 2012.

³⁰ *Dion* 7.1. Cf. *Dion* 9.7: 'Contribuisce alla risalita dell'anima non provare passione verso un oggetto materiale' (προὔργου πρὸς ἄνοδον, τὸ πρὸς μηδὲν τῶν ἐν ὕλῃ παθαίνεσθαι). Per la svalutazione della materialità cf. anche Syn. *Hymn.* 1.575 s., 2.257-63, *Insomn.* 8.3. Va ricordato che il pessimismo nei confronti della materia caratterizza nel neoplatonismo il discorso etico, ma non

dall'altra si dice che la felicità non appartiene a una dimensione immanente, ma è postulata in un altrove (τὸ εὐδαιμον ἐτέρωθι)³¹. Quindi, se l'uomo si deve preservare dai pericoli celati nella materialità, mi pare ancor più cogente il motivo per cui Sinesio non faccia partire il percorso di risalita all'Uno dall'esperienza del sensibile, ma dalla bellezza dei discorsi, primo gradino della scala ontologica la cui bellezza non è invischiata nella materia³². L'uomo deve cioè guidare lo sguardo alla ricerca di ciò che di intelligibile è presente nel sensibile senza farne diretta esperienza e trasformarlo in λόγος, rischio il rimanere prigioniero della sirena della bellezza corporea³³:

Cosa c'è di più affine alla ragione (νῶ συγγενέστερον) del discorso? Esiste un mezzo più appropriato per raggiungerla? Dove c'è un discorso, lì c'è anche ragione (ὡς ὅπου λόγος, ἐκεῖ που καὶ νοῦς). [...] Valutare e comporre un discorso o una poesia non è un'attività estranea alla ragione (οὐκ ἕξω νοῦ)³⁴.

Per quanto riguarda invece lo sbilanciamento verso la trascendenza, mi pare qui opportuno ricordare che esso rispecchia quello che in sede etica era diventato il *Leitmotiv* del neoplatonismo: l'assimilazione a dio (ὁμοίωσις θεῶ). Il passo del *Teeteto*

quello cosmologico. Già Plotino (Plot. 4.8) aveva fatto emergere la contraddizione di Platone per cui nel *Fedro* (Pl. *Phdr.* 246c) la discesa nel sensibile viene presentata come biasimevole, mentre nel *Timeo* (Pl. *Ti.* 30b, 39e, 92c) il cosmo viene lodato per la sua intrinseca bontà e l'anima viene definita perfetta anche se incarnata. Candiotta 2015 raccoglie diversi contributi che tentano di ripensare la distinzione platonica tra mondo sensibile e mondo intelligibile non nei termini di un dualismo, ma di una dualità unitaria.

³¹ *Dion* 2.2.

³² Cf. *Dion* 6.5, 8.2; Pl. *Smp.* 210a.8. La condanna del bello sensibile a favore del bello intellettuale era una cifra caratteristica della riflessione letteraria tardo-neoplatonica: Ermia, ad esempio, interpretava la cecità fisica di Omero come un dono che gli permetteva di tenersi lontano dalle illusioni della bellezza sensibile e, rimanendo in continua contemplazione noetica, produrre i poemi più grandiosi della letteratura greca (Herm. in *Phdr.* 75.1-79.3). Cf. Motta 2013, 33 s.

³³ Cf. Plot. 1.6.8.12-21 dove la bellezza sensibile è paragonata all'inganno di Circe e Calipso e Plot. 1.3, a proposito del quale Chiaradonna 2009, 82 dice: «L'ascesa si presenta come la semplice sottrazione dei corpi di ogni elemento sensibile, e non come la risalita all'intelligibile attraverso le perfezioni manifeste nei corpi. Non è dunque l'osservazione di ciò che è sensibile a condurre verso l'intelligibile. Piuttosto è l'insegnamento di chi già conosce l'intelligibile a dirigere l'osservazione del sensibile permettendo di riconoscere in esso la presenza delle cause reali e *diverse* dal sensibile in cui si manifestano. Non si tratta tanto di ascendere all'intelligibile attraverso il sensibile, ma di guidare attraverso l'intelligibile l'osservazione del sensibile, non lasciandosi distogliere da quest'ultimo, ma scoprendo in esso la presenza di principi eterogenei ed essenziali».

³⁴ *Dion* 8.3 s. Cf. *Dion* 3.8: «Mediante la retorica (τῆ ῥητορεία) si può trovare un'espressione razionale a ogni cosa (παντὸς ἐξευρεῖν λόγους)». Cf. anche Roques 2006, 251 s. che considera la retorica come una sorta di 'intelletto in potenza' diverso dalla filosofia che è un 'intelletto in atto'. Nel presente lavoro ho scelto di tradurre il termine νοῦς a seconda del contesto o con 'ragione' o con 'intelletto'. Benché nel tardo neoplatonismo la differenza tra intuizione noetica e ragionamento discorsivo sia molto netta, nel *Dione* non è interesse di Sinesio dar conto di tale distinzione teoretica. Quando ricorre al termine νοῦς fa probabilmente riferimento alla parte apicale dell'anima che, rivolta verso l'intelletto ipostatico, mantiene comunque la capacità di dispiegarsi in maniera discorsiva (cf. *Dion* 8.2, 8.6, 10.9 dove si parla di νοῦ διέξοδος), motivo per cui il termine può essere tradotto anche con 'ragione'.

in cui Platone dice ‘la fuga consiste nel diventare simili a dio per quanto possibile’³⁵ era stato assunto a massima comportamentale, obliterando però la seconda parte, cioè ‘il per quanto possibile’³⁶. Benché il neoplatonismo, nella prospettiva di una filosofia intesa secondo la proposta di Hadot come esercizio spirituale³⁷, avesse posto l’assimilazione a dio come modello verso cui orientare la prassi e non come condizione realmente attuabile, aveva inevitabilmente chiesto all’uomo, anche solo idealmente, di spostare e superare completamente il proprio limite ontologico fino ad arrivare, sublimandosi e anestetizzandosi secondo l’ideale di ἀπάθεια, alla propria stessa negazione³⁸. Allo stesso modo, quindi, anche l’esperienza estetica platonica era stata trasformata in una meta-estetica, cioè in un percorso che non si ferma alla contemplazione dell’idea intelligibile di bello, ma che procede oltre, compiendo un salto metafisico verso la trascendenza e verso l’Uno, abbandonando dunque il godimento dell’oggetto bello in sé³⁹.

Solo tenendo presente ciò si capisce quale sia il modello filosofico a cui si rifanno i detrattori di Sinesio che lo accusano di dedicarsi a un piacere troppo immanente invece che esercitarsi silenziosamente a diventare ‘imperturbabile’, ma soprattutto si è in grado di valutare l’influenza che questo modello ha esercitato sulla proposta di διαγωγή letteraria presente nel *Dione* stesso:

Così si può trarre vantaggio dall’esercizio delle virtù liberandosi dall’attaccamento passionale alla materia (τῆς ὑλικῆς προσπαθείας). Tuttavia, bisogna ascendere ancora: non essere cattivi non è sufficiente, bisogna essere dio (δεῖ καὶ θεὸν εἶναι). E somigliare a dio significa, da una parte, allontanarsi dal corpo e da tutto ciò che è corporeo (ἀπεστράφθαι τὸ σῶμα καὶ ὅσα τοῦ σώματος), dall’altra ritornare attraverso l’intelletto a dio (ἐπεστράφθαι διὰ νοῦ πρὸς θεόν)⁴⁰.

³⁵ Pl. *Tht.* 176a.8-b.2: Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.

³⁶ Cf. Merki 1952 e Crepaldi 2009. Per uno studio recente sul tema dell’ὁμοίωσις θεῶν specificamente in Platone cf. Lavecchia 2006.

³⁷ Cf. Hadot 2005, in particolare 43-9.

³⁸ Cf. Plot. 3.6.6.70 s.: ‘Il vero risveglio (ἀληθινὴ ἐγρήγορσις) è il levarsi dal corpo (ἀπὸ σώματος) e non con il corpo (οὐ μετὰ σώματος); l’allontanarsi con il corpo è come passare da un sonno all’altro (ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον)’.

³⁹ Per il concetto di ‘meta-estetica’ cf. Abbate 2012. Per la totale trascendenza del Principio nel neoplatonismo cf. Plot. 5.4.2.37 s.: ‘L’Uno era al di là dell’essenza’ (ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν). Cf. anche Donini 1982, 267-9 e Chiaradonna 2009, 117-21. La totale trascendenza del Principio torna in Sinesio in *Hymn.* 1.149-52: ‘Uno anteriore all’uno, seme degli esseri, centro di tutte le cose, intelligenza presostanziale e non-sostanziale’ (ἐν ἑνὸς πρότερον,/ ὄντων σπέρμα,/ πάντων κέντρον,/ προανούσιε νοῦ) e 1.162-5: ‘Tu in eterno vivente, al di là degli dei, al di là delle intelligenze, pur gli uni e le altre governando’ (αἰωνόβιε,/ ἐπέκεινα θεῶν,/ ἐπέκεινα νόων,/ θάτερα νομῶν) (trad. di Garzya 1989). Per altre espressioni che indicano la tensione alla trascendenza nel *Dione* cf. 8.1 (ἀεὶ πρὸς θεωρίαν ἀνατετάσθαι), 8.5 (εἰς τὸν ἔσχατον ἦκειν [...]) εἰς τὸ ἐπέκεινα λόγου γενέσθαι), 8.7 (ἐπαφὴν ἔχειν τοῦ πρώτου).

⁴⁰ *Dion* 9.9. Cf. Herm. in *Phdr.* 32.26; Plot. 1, 2, 6, 2 s.: ‘L’impegno non deve essere semplicemente rimanere lontani dall’errore, ma essere dio (ἀλλὰ θεὸν εἶναι)’.

3. La sensibilità sinesiana: ripensare la parola, ripensare l'uomo.

Se da una parte, in sintonia con la temperie culturale dell'epoca, il modello dell'assimilazione a dio emerge come struttura di riferimento nel *Dione*, dall'altra però l'opera è dominata da una tensione diversa e inversa rispetto a quella che, attraverso la lettura dei *καλοὶ λόγοι*, innalza l'uomo verso la trascendenza. La risalita non si conclude nella contemplazione del Primitivo Principio, ma segue un movimento di ridiscesa (*κάθοδος*), che riporta l'uomo al punto di partenza, cioè alla pratica della bella letteratura:

Se la nostra natura è una molteplicità di colori (*ποικίλον ἢ φύσις ἡμῶν*), si stancherà di una vita volta solo alla contemplazione, tanto da abbandonare l'altezza e scendere verso il basso (*καταβήσεται*). Difatti non siamo puro intelletto (*ὁ ἀκήρατος νοῦς*), ma intelletto calato in un essere vivente (*νοῦς ἐν ζώου ψυχῇ*) e, nel nostro stesso interesse, dobbiamo ricercare le più umane delle lettere (*τοὺς ἀνθρωπινωτέρους τῶν λόγων*), dal momento che sono in grado di offrire riparo alla nostra naturale discesa (*κατιούση τῇ φύσει*). Dobbiamo esser contenti di avere a portata di mano un luogo dove ritirarci e soddisfare la condizione della nostra anima bisognosa di dolcezza (*τῇ ψυχικῇ δεομένη γλυκυθυμίας*)⁴¹.

Benché la struttura circolare costituita da una continua alternanza tra tensione contemplativa (*τόνος*)⁴² e distensione (*διαχειν*), tra salita e discesa, sia cifra caratteristica dell'esercizio filosofico neoplatonico⁴³, credo tuttavia che la sensibilità con cui Sinesio vive il momento della ridiscesa sia del tutto originale e che essa costituisca il valore più profondo dell'opera sinesiana.

L'incapacità di mantenersi ininterrottamente in contemplazione del Principio⁴⁴ non è osservata con il pessimismo di chi si sia rassegnato a non poter eludere la pro-

⁴¹ *Dion* 6.4 s. Cf. *Dion* 7.2: 'Non sono certo in grado di tenere senza sosta l'intelletto completamente lassù (*οὐ δήπου πάντα ἐξῆς τὸν χρόνον ἐπιπολῆς ἔχουσι τὸν νοῦν*) e di godere del bello intelligibile, una volta che lo abbiamo visto'.

⁴² *Dion* 4.2. Cf. *Dion* 11.2 dove risulta esplicita la ciclicità della funzione anagogica e distensiva delle lettere: 'Ci accolsero e ci nutrirono quando eravamo bambini e si presero cura di noi quando la nostra ragione era ancora debole, mescolando l'utile al dilettevole. [...] Queste ci prepararono al desiderio di scalare le vette e arrivati lassù, accortesi che le nostre anime erano madide di sudore e la nostra natura ci spingeva a tornare indietro (*τὴν φύσιν ἡμῶν ἀπαγορεύουσαν*), ci richiamarono a sé con dolcezza (*πραέως*). Calliope ci accolse al nostro ritorno completamente stremati e ci accompagnò a riposare su prati in fiore, al fine di liberarci dal peso della fatica. [...] Grazie a questi prima distese le nostre menti, poi, senza che ce ne accorgessimo, ci stimolò a poco a poco e, in una maniera o nell'altra, ci volse nuovamente al cammino e infine ci preparò a una nuova sfida'. Cf. anche Procl. *in Ti.* 2.170, 2.234.30-235.1.

⁴³ Cf. Plot. 6.4.16.1-5: *ἡ κάθοδος ἢ ἐν περιόδοις καὶ ἄνοδος*, 6.4.16.13 s.; Procl. *in Ti.* 325e: *διὰ ὧν ἡ κάθοδος, διὰ τούτων ἢ ἄνοδος*. L'antecedente è costituito da Pl. *Phd.* 84a.2-6, dove Socrate paragona la ciclicità del movimento dell'anima al tessere di Penelope, ma in senso contrario: mentre Penelope tesse e poi disfa continuamente la tela, l'anima disfa i legami che intrattiene con il corpo e poi li ritesse inevitabilmente. La *κάθοδος* di cui parla il Cirenaico non va sovrapposta all'idea di caduta delle anime nei corpi, come sembrerebbe invece proporre Brancacci 1985, 157 s. Il lessico e la direzionalità sono gli stessi, ma una è di tipo 'mitico', l'altra concerne l'ambito dell'esercizio spirituale quotidiano.

⁴⁴ Cf. *Dion* 7.2: 'Lo rivolge indietro la sua natura mortale' e *Dion* 7.4: 'Anche questi (gli anacoreti) non riescono a sostenere ininterrottamente il delirio sacro, ma stanno ora nel dio, ora nel cosmo e

pria natura umana, inevitabilmente vincolata al sensibile, ma con la positività di chi ‘tiene meglio in considerazione la posizione mediana’⁴⁵, ovvero di chi ne rivaluta in termini positivi le caratteristiche. Sinesio condanna il tentativo di risolvere il dualismo tra anima e corpo attraverso l’eliminazione di uno dei due termini, ovvero considerare l’uomo come ‘puro intelletto’⁴⁶. Egli sembra suggerire che il problema dell’esistenza corporea è troppo urgente per essere così semplicisticamente risolto. L’intelletto è calato in un corpo e questa dualità deve essere tenuta in considerazione, soprattutto perché è proprio in virtù di tale complessità che l’uomo, portando a sintesi tensione verso l’alto e verso il basso, capacità speculativa e desiderio di bellezza, crea i *καλοὶ λόγοι*.

Essi, con le proprie strutture e simmetrie, ricreano nella dimensione del linguaggio la molteplicità di colori e di ritmi che caratterizza il mondo sensibile. La retorica riflette e imprime su materiale linguistico, e dunque razionale, il mondo delle forme sensibili in cui l’uomo è immerso. Questo mondo variegato di forme verbali restituisce all’esistenza umana la luce di una bellezza vivida e vibrante, ma pura, perché non contaminata dal peso della materia: la retorica restituisce all’uomo la possibilità di godere del dato estetico nella dimensione più umana che ci sia, quella del linguaggio, e, ricreando per così dire il corpo perduto, restituisce l’uomo all’uomo⁴⁷:

Tale è dunque la bellezza delle lettere (τὸ ἐν λόγοις κάλλος): non sprofonda nella materia (οὐ βαθύνεται πρὸς ὕλην) e non immerge l’intelletto nelle più basse funzioni (οὐδὲ ἐμβαπτίζει τὸν νοῦν ταῖς ἐσχάταις δυνάμεσιν) [...]. In alto (ἄνω) si trova infatti anche la parte più bassa di una vita tale⁴⁸.

Quale occupazione potrebbe esserci a confronto del leggere e studiare i testi di letteratura? Quale piacere più puro (*καθαρωτέρα*)? Quale passione più lontana dalle passioni (*ἀπαθεστέρα προσπάθεια*)? Cosa di meno legato alla materia (*ἥττον ἐν ὕλη*)? Cosa di più incontaminato (*ἀμόλυντος*)?⁴⁹

Il neoplatonismo aveva individuato nella salita all’Uno il fine etico, estetico e gno-seologico dell’esperienza umana. Plotino aveva affermato: ‘se uno lo vede e permane in tale visione e gode di esso diventandogli simile, di quale bellezza potrà mai

nei corpi, e sanno di essere uomini, piccoli frammenti del cosmo’. L’incapacità di sostenere ininterrottamente la vista del divino è una topica presente già in Pl. *Sph.* 254a-b.

⁴⁵ Cf. *Dion* 9.1, 10.6.

⁴⁶ Cf. *Dion* 9.8: ‘Ma se l’anima coincidesse con il bene, sarebbe sufficiente purificarsi ed essa sarebbe già il bene per il fatto di esser sola. Ma in realtà essa non coincide con il bene (e difatti questo non potrebbe mai stare in mezzo al male), ma assomiglia al bene (*ἀγαθοειδής*) e occupa una posizione mediana per natura (*μέση τὴν φύσιν*)’. Per la critica alla teoria plotiniana della cosiddetta ‘anima non discesa’ cf. Procl. *in Tim.* 3.334.7; Herm. *in Phdr.* 160.1-4. Per la critica giamblicea cf. Taormina-Piccione 2010, 135-80.

⁴⁷ Cf. Di Pasquale Barbanti 1994, 147: «Il pensiero di Sinesio è molto più complesso di quanto non si possa evincere dalla lettura degli *Inni*, poiché - accanto alla teoria della svalutazione del corpo e del distacco dal mondo che in questi è stata riscontrata - troviamo in esso elementi concettuali totalmente diversi, che esprimono un profondo interesse da parte di Sinesio nei confronti dell’uomo visto nella sua interezza e quindi anche nei confronti della vita del corpo; sono questi gli elementi che caratterizzano il *Dione*».

⁴⁸ *Dion* 6.5.

⁴⁹ *Dion* 8.2.

sentire la mancanza (τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ)?⁵⁰. Sinesio nel *Dione* sembrerebbe invece avanzare idealmente una risposta: avrà bisogno della bellezza delle lettere. La contemplazione oltre a non esser duratura è aspra, e per questo l'uomo deve potersi sentire libero di dedicarsi anche a un'attività che sia in grado di garantire serenità (εὐθυμία) e gioia (εὐφροσύνη) senza che ciò comporti uno scadimento: 'per questo dio ha fatto del piacere una caviglia per l'anima (τὴν ἡδονὴν περόνην ἐποίησε τῇ ψυχῇ), grazie alla quale essa possa sorreggere la continua presenza del corpo. Tale è dunque la bellezza delle lettere'⁵¹.

Egli non nega l'utilità del dato estetico-letterario per il raggiungimento di una felicità trascendente (τὸ εὐδαιμον), né, in linea con la cultura dominante, ha intenzione di reintegrare i piaceri del corpo (σώματος ἡδοναί) in questo percorso: semplicemente accanto al cammino contemplativo e meta-estetico, in maniera del tutto originale propone la liceità di un'esperienza estetica vera e propria come quella letteraria, in grado di ripristinare una dimensione di piacere dal momento che 'la nostra natura ha bisogno di dolcezza'⁵²:

Da parte mia, vorrei che fosse insito alla nostra natura tendere continuamente in alto alla contemplazione (ἀεὶ πρὸς θεωρίαν ἀνατετάσθαι); ma, dal momento che ciò è chiaramente impossibile (ἀμηχάνου δὲ ὄντος), desidererei ora trattenermi tra le realtà sublimi, ora, scendendo di nuovo alla natura umana, dedicarmi ad attività gioiose (τινος εὐφροσύνης) e applicare come un balsamo di serenità alla vita (ἐπαλείφειν εὐθυμίαν τὸν βίον). So di essere un uomo: non un dio, perché non sono insensibile a ogni piacere (ἀκλινηὶς πρὸς ἅπασαν ἡδονήν), e nemmeno una bestia, perché non mi abbandono a godere dei piaceri del corpo (σώματος ἡδονάς). Non mi rimane che cercare una via di mezzo⁵³.

Sinesio trova nelle lettere questa via di mezzo. Attraverso l'utilizzo del sintagma ossimorico 'passione meno incline alle passioni', inserito all'interno di una *klimax* ascendente formata da enfatiche domande retoriche, Sinesio crea con elegante maestria l'immagine delle lettere come luogo intermedio, punto di intersezione di due realtà, ma soprattutto riesce a esprimere il paradosso dell'uomo tardoantico che, pur costretto a tenersi lontano dalle passioni e dai piaceri, ricerca e rivendica la possibilità di provare autentiche emozioni di gioia e piacere (ἡδεσθαι)⁵⁴. Egli prende le distanze dal paradigma etico neoplatonico che chiede all'uomo uno sforzo disumano nel 'liberarsi della propria natura' (ἐκλύσαι τῆς φύσεως)⁵⁵ e quindi nel rimanere impassibile di fronte a gioie e sofferenze e nell'accettare che la felicità sia altrove⁵⁶.

⁵⁰ Plot. 1.6.7.27 s. Per gli esiti teologici in ambito cristiano della riflessione attorno all'esperienza estetica come tramite verso Dio cf. Zorzi 2007.

⁵¹ *Dion* 6.4 s.

⁵² *Dion* 6.1.

⁵³ *Dion* 8.1. Cf. *Iamb. Pr.* 35.21-36.4.

⁵⁴ Cf. *Dion* 6.6, 8.1. Va notata nel testo la ricorrenza di termini come 'piacere' (ἡδονή: 8.1 s., 6.6 s.), 'dolcezza' (γλυκυθυμία: 6.5), 'dolce' (μελίχιος: 6.6).

⁵⁵ *Dion* 7.1.

⁵⁶ Cf. *Sen. dial.* 1.6.5: *non egere felicitate felicitas vestra est.*

Egli definisce questo percorso ‘duro come l’acciaio’ (ἡ ἀδαμαντίνη ὁδός)⁵⁷ e aggiunge:

L’imperturbabilità è per natura caratteristica di dio (ἀπάθεια μὲν γὰρ ἐν θεῷ φύσει); gli uomini invece se riescono a rispondere al male con la virtù possono diventare moderati nelle loro passioni (μετριοπαθεῖς γίνονται). Fuggire la dismisura (ἀμετρίαν): questa potrebbe essere la sfida del saggio⁵⁸.

A questa insostenibile richiesta Sinesio risponde con sincera e umile autoconsapevolezza: ‘sai bene che di fronte alla sventura sono fin troppo debole’⁵⁹ dice in una lettera inviata a un amico e ‘so di essere un uomo: non un dio’⁶⁰ ribadisce nel *Dione*. Sinesio preferisce il modello dell’etica che potremmo chiamare ‘misurata’ dalla μετριοπάθεια⁶¹ rispetto a quella ‘smisurata’ dell’ἀπάθεια, poiché quest’ultima può configurarsi come elemento positivo nel momento in cui, osservata come paradigma comportamentale ideale, serve a orientare la prassi, ma rivela la propria problematicità nel momento in cui l’uomo sacrifica la vita per l’ideale piuttosto che piegare l’ideale alla concretezza della vita⁶². Coloro che si rivolgono al modello etico dell’ἀπάθεια o sono dotati di una natura eccezionale⁶³, o altrimenti, come i detrattori di Sinesio, ‘corrono il rischio di piombare rovinosamente in un abisso di sciocchezza (εἰς ἄβυσσόν τινα φλυαρίας)⁶⁴, fallendo così l’esercizio filosofico e risultando solo ciarlatani:

⁵⁷ *Dion* 8.5.

⁵⁸ *Dion* 6.7.

⁵⁹ Cf. *Syn. Ep.* 79.102 s.

⁶⁰ *Dion* 8.1.

⁶¹ Per l’occorrenza del termine μετριοπάθεια cf. *Syn. Ep.* 140.46-9. Garzya 1960, 506 ipotizza che questo concetto entri nel neoplatonismo con Porfirio, il quale lo avrebbe mutuato non tanto dalla scuola peripatetica, quanto dalla Stoà recente di Crantore e Filopatore; su questa linea Brancacci 1985, 158-60 fa notare che Sinesio, introducendo un concetto diventato anche stoico, non fa altro che sviluppare la tendenza già presente nel neoplatonismo di Plotino, che consiste nel «riassorbire all’interno del sistema documenti e personaggi rappresentativi dell’etica stoica». Dimostrazione ne sarebbe innanzitutto la scelta come proprio modello di Dione di Prusa, retore orientato alla filosofia stoica. Si noti che, se il neoplatonismo tende a considerare la virtù della μετριοπάθεια come primo grado del percorso etico (cf. Plot. 1.2.1.13-8; Porph. *Sent.* 32.25.6-9, 32.30.5-31.9) seguita dall’ἀπάθεια, Sinesio sembra proporre in diversi punti dell’opera la sostituzione totale del modello dell’ἀπάθεια con quello della μετριοπάθεια.

⁶² Cf. Di Pasquale Barbanti 1994, 190: «Il senso della misura infatti induce il filosofo a prendere in considerazione quanto di umano esiste in ogni individuo, a guardare all’uomo nella sua interezza e nella sua integralità di anima e corpo, a prestare attenzione anche alle cose terrene [...] e a definire il limite e insieme il valore della stessa attività contemplativa».

⁶³ Cf. *Dion* 3.1, 7.3, 9.2 s. dove la rarità delle anime dei veri saggi viene paragonata a quella delle fenici. Cf. anche *Dion* 10.5 dove vengono fatti i nomi di quattro saggi dotati di natura eccezionale, la cui identificazione è tuttavia ancora dibattuta. In proposito rinvio al più recente contributo di Hadot (Hadot 2015, 6 s., n. 22) di cui condivido la posizione. Per il dato dell’eccezionalità di alcune nature in grado di rivolgersi completamente alla contemplazione cf. Iamb. *Myst.* 5.18: ‘Soltanto pochi, possedendo una potenza intellettuale soprannaturale (ὑπερφυεῖ δῆττι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι), si congedano dalla natura e si volgono al puro e solo Intelletto’ e anche Iamb. *de an.* p. 58.4-7.

⁶⁴ *Dion* 10.7.

Non supereranno in sapere la propria natura anche se desiderano essere costantemente rivolti alla contemplazione (πρὸς θεωρίαν ἀτρυτῶς ἔχειν) e fingono di essere imperturbabili (ἀπαθείς) come dèi rivestiti di carne (θεοὶ σαρκία περικείμενοι). Se dovessero dire cose simili, sappiano di essere anziché dèi o saggi o uomini divini solo dei vuoti ciarlatani (ἀλαζόνες)⁶⁵.

In risposta al *Leitmotiv* etico dell'assimilazione a dio, Sinesio sembra recuperare quell'elemento platonico del 'per quanto possibile' (κατὰ τὸ δυνατόν), ovvero sembra optare per una modalità di esercizio più 'commisurata', che permetta di evitare che il vertiginoso volo neoplatonico verso il cielo si trasformi in rovinosa caduta (come testimonia il ricorso al mito di Icaro, che, avendo rinunciato alla terra per il cielo, arriva a perdere entrambi)⁶⁶.

Egli riscopre nella scrittura un esercizio estetico e speculativo adatto ai propri limiti e bisogni, che è in grado di restituire all'uomo la possibilità di sentire e di provare moderatamente emozioni. Riflettere sulla parola offre l'occasione di riflettere sulla natura 'anfibia' dell'uomo⁶⁷, posta sul confine tra realtà diverse e al contempo confinata su quel limite, tale da partecipare sia alle realtà sensibili che a quelle intelligibili senza appartenere mai pienamente né alle une né alle altre: né animale né dio, né preda del piacere né imperturbabile, né dotato di voce disarticolata né immerso nel silenzio divino. Sinesio sembra suggerire che questo intrinseco statuto 'liminare', di cui i *καλοὶ λόγοι* sono il prodotto più autentico, non debba essere osservato con negatività, ma anzi, in virtù proprio della bellezza delle lettere, debba essere rivalutato come la migliore delle condizioni, superiore a quella di qualsiasi altra natura:

E infatti, se non siamo colti da così gran meraviglia davanti ai cigni come lo siamo davanti alle aquile che si levano alte nel cielo su tutto il mondo visibile, brilliamo però di gioia nel vederli e nell'ascoltarne il canto. Dipendesse da me, mai un cigno canterebbe il suo ultimo canto. [...] Tuttavia, la natura non ha concesso agli uccelli di essere allo stes-

⁶⁵ *Dion* 6.6. Cf. *Dion* 10.3-5 dove si afferma che il silenzio da loro ostentato non è altro che un modo di occultare la loro ignoranza (ἀμαθία) e *Dion* 11.11 dove il silenzio è identificato come una manifestazione di irrazionalità (ἀλογία). Per il dibattito sull'identificazione di questa specifica categoria di filosofi cf. Di Pasquale Barbanti 1994, 154 s. Per altri esempi di critica nei confronti della categoria dei θεῖοι ἄνδρες in età imperiale e tardoantica cf. Luc. *Icar.* 29 s.; Them. *Or.* 22.276b; Jul. *Or.* 6 e 7. Cf. anche Brancacci 1995, 153-5 e Du Toit 1997.

⁶⁶ Cf. *Dion* 10.11: 'Icaro, quando disdegnò di servirsi dei piedi, presto perse sia il cielo che la terra, l'una per averla disprezzata, l'altro perché non riuscì a raggiungerlo' e *Dion* 8.8 dove si paragona il tentativo contemplativo dei più a una caduta (πτῶμα). Per la fortuna del mito di Icaro in età ellenistica e imperiale cf. Criscuolo 2001. Cf. ad esempio D. Chr. *Or.* 4 e Luc. *Astr.* 15 da cui probabilmente Sinesio trasse l'immagine di Icaro come φιλόδοξος ἀνήρ.

⁶⁷ L'immagine della doppia natura dell'anima, appartenente sia al mondo sommerso che a quello emerso, risale a Pl. *Phd.* 109a.8-110b.4 dove la vita degli uomini è paragonata a quella di esseri che vivono in fondo a uno stagno e che solo raramente riescono a risalire in superficie e ad avere visione diretta della luce. Questa immagine ha influenzato profondamente il platonismo successivo, come emerge da Plot. 4.8.4.31-3: 'Le anime, quindi, sono come degli esseri anfibi (ἀμφίβιοι) che devono trascorrere la propria vita un po' in alto e un po' nelle profondità' e anche da Iamb. *Myst.* 3.3.1 s.: 'L'anima ha una doppia vita (τῆς ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν), l'una con il corpo, l'altra slegata totalmente dal corpo'. Di qui deriva anche l'immagine sinesiana dell'anima umana come natura intermedia (*Dion* 9.8: μέσος τὴν φύσιν) che ricorre in diversi punti del *Dione*. Cf. *Dion* 8.8: κατὰ τὴν μέσῃν δύναμιν, 9.1: τὰν μέσῳ, 10.6: μέσως ἔχοντες.

so tempo aquila e cigno e di riunire assieme le prerogative di entrambi; all'uomo, invece, il dio ha dato questa possibilità: a lui ha concesso sia di avere dolce il dono della parola (γλώττης τε εὖ ἤκειν), sia di possedere la filosofia (φιλοσοφίας ἐπήβολον εἶναι)⁶⁸.

4. Scrittura ed esercizio filosofico.

Il *Dione* mostra con tutta la dinamicità della sua tensione tra alto e basso, tra modello comportamentale e orizzonte pratico, tra serietà e scherzo⁶⁹, i tratti di quello che è un discorso interiore ed esteriore. Si deve infatti ricordare che l'uomo tardoantico si dedica alla scrittura non tanto in vista del suo valore informativo, quanto di quello formativo: formare e trasformare lo spirito, compiere un esercizio su se stessi e indurre il lettore a farlo a sua volta su di sé⁷⁰. La scrittura viene letteralmente *vissuta* nella sua durata, nella sua ricorsività e nei suoi ripensamenti. L'operazione che Sinesio compie nel *Dione* è dunque ancora prima che teoretica, un'operazione pratica: cos'è il *Dione* se non uno di quei magnifici λόγοι volto a far vivere il bello e concedere gioia a chi lo scrive e a chi lo legge? E esso è strutturato proporzionalmente in capitoli organicamente connessi fra loro a formare una bella unità di significato e di forma⁷¹, accosta contenuti seri a immagini favolistiche trasformando in scrittura la tensione al modello contemplativo e l'amore per la bella forma⁷². Nello scrivere il *Dione* Sinesio tenta concretamente di 'cercare una via di mezzo', accogliendo così la sfida per il saggio. Il dato estetico-letterario garantisce alla pratica filosofica di abbracciare l'umano nella sua interezza: la bellezza del λόγος è in grado di rendere totale l'esperienza umana, pur senza tradire la sensibilità di un'epoca che fatica ad integrare il corpo⁷³.

Solo ripensando la filosofia e capendo che l'atto stesso della scrittura è in quest'epoca una delle forme più autentiche di pratica filosofica, si può comprendere il valore di un'opera come quella sinesiana, che recuperando nel *Dione* la dimensione dell'estetica letteraria vuol restituire all'esercizio filosofico, e dunque alla vita quotidiana dell'uomo, la sua dimensione di piacere.

La produzione letteraria di Sinesio potrebbe risultare incoerente e in parte lo è. Il tentativo di definire il genere letterario del *Dione*, ad esempio, ha impegnato la totalità degli interpreti del testo sinesiano senza però sortire risultati soddisfacenti, dal momento che non rientra né nei generi tradizionali classici, né nel gusto tardoantico e bi-

⁶⁸ *Dion* 11.5 s.

⁶⁹ Per la dialettica tra παίζειν e σπουδάζειν nel *Dione* cf. Treu 1958, 21 e Brancacci 1985, 157 s.

⁷⁰ Alla luce di questa prospettiva interpretativa può essere letta anche la sezione finale dell'opera (*Dion* 16-8) in cui si parla dell'utilità del possedere libri non emendati. Per Sinesio, ogni volta che ci si pone di fronte a corpi testuali corrotti, il lettore è obbligato a esercitare il proprio spirito critico per sanare gli errori e trovare un senso generale al testo, in maniera del tutto speculare all'attività del filosofo che, immerso nella realtà corporea naturalmente caratterizzata da storture, ricerca sempre l'intelligibile nel sensibile. Porsi davanti a testi non emendati per Sinesio significa quindi riprodurre e riproporre al lettore un naturale e quotidiano esercizio spirituale. Interessante anche la proposta di Seng di leggere in quest'ultima sezione un «adoxographisch geprägtes Kabinettstück». Cf. Seng 2006, 110.

⁷¹ Cf. Syn. *Ep.* 154.68-71.

⁷² *Dion* 3.3: 'La filosofia ama una bellezza ordinata'.

⁷³ Per quanto riguarda il rapporto controverso con ciò che concerne il corpo nella cultura cristiana tardoantica, di cui Sinesio stesso fa parte, cf. Brown 2008.

zantino per il florilegio⁷⁴. Ma quest'incoerenza costituisce il valore di un diverso modo di intendere la scrittura: essa è scrittura dell'anima, in continuo movimento, che pensa e che si pensa⁷⁵. Allo stesso modo anche le lettere che Sinesio scrive e l'attesa di una loro risposta, di un loro *ritorno*, il bisogno di giocare e dialogare con i grandi del passato nell'*Encomio della calvizie*, l'impegno politico dell'operetta *Sulla regalità*, o ancora il profondo conflitto interiore vissuto negli *Inni*, mostrano la vitalità di questa esperienza, che ha tutti i tratti di quella che M. Foucault riconduce all'etopoesi e che poco ha a che fare con un tentativo teoretico di conoscere la verità⁷⁶.

Filosofo amante della bella scrittura o letterato che filosofeggia, Sinesio fa parte di quel novero di scrittori imperiali e tardoantichi che forzano le categorie storiografiche moderne: non vengono considerati filosofi *tout court*, in quanto non si propongono di esporre un sistema, ma compongono comunque opere che mirano a esercitare il proprio spirito e quello dei propri lettori. È il caso di molti dei cosiddetti *Halbphilosophen* della 'Seconda Sofistica' (II-III secolo), nonché dei retori-filosofi che animano la rinascita della cultura pagana promossa dall'imperatore Giuliano nel IV secolo⁷⁷. In questi autori la scrittura diventa l'occasione per sperimentare e sperimentarsi e, soprattutto, per rielaborare il proprio vissuto; la sistematicità lascia spazio alla sperimentazione, sperimentazione che avviene attraverso la versatilità della parola retorica, in grado di dare voce alla molteplicità della natura umana⁷⁸.

Contro la tendenza a irrigidire e trasformare anche la filosofia in linguaggio tecnico o in silenziosa astrazione, con il *Dione* Sinesio vuol restituire alla cultura greca la funzione formativa della parola e, soprattutto, la sua capacità di emozionare, di ricreare quel *θαυμάζειν* da cui muove ogni domanda.

Padova

Marco Munarini
munarinimarco@gmail.com

⁷⁴ Cf. n. 7. Treu 1958, 21 definisce giustamente il *Dione* una «harmonische und fugenlose Verschmelzung der verschiedenen Motive». Tale definizione non è però seguita da una spiegazione, lasciando insoddisfatti anche gli interpreti più recenti: «Treu [...] bleibt eine letzte Beurteilung dieser Schrift, die er kommentiert hat, schuldig» (Harich-Schwarzbauer 2001, 121 s.).

⁷⁵ In termini diversi anche Toulouse 2012, 284: «Le discours intime, pour Synésios, fait partie d'une pratique philosophique cohérente, partie essentielle qui prend la forme d'une élaboration littéraire, laquelle est l'expression par excellence, à ses propres yeux, de la personnalité philosophique qu'il se forge».

⁷⁶ Cf. Foucault 1983, 6: «Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction éthopoiétique: elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *ethos*».

⁷⁷ In proposito si pensi agli autori della 'Seconda Sofistica' come ad esempio Luciano, Elio Aristide, Filostrato, Dione Crisostomo (scelto da Sinesio come proprio modello), nei cui scritti la scrittura è utilizzata per creare realtà letterarie fantastiche, per sondare la realtà del sogno o per esprimere la spiritualità pagana. Per quanto riguarda queste figure di intellettuali detti *pepaideumenoí* cf. Anderson 1989. Tra gli intellettuali della 'Terza Sofistica' si possono ricordare i nomi di Temistio, Libanio, Imerio e Giuliano. Cf. Pernot 1993, 14: «Si forts que soient les éléments de permanence, c'est une Troisième Sophistique qui commence, ou en tout cas une Seconde Sophistique bis». Anche nel contesto cristiano si può rilevare nella tarda antichità il diffondersi di una scrittura sempre più 'dialogante', che mutua dagli autori pagani, sia filosofi che sofisti, metodi e caratteristiche. In proposito, per il contesto greco, cf. Cameron 2014.

⁷⁸ Cf. Anderson 1989, 118-36.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abbate 2012 = M. Abbate, *Il fondamento del bello: la meta-estetica neoplatonica*, in *Eros e Pulchritudo. Tra antico e moderno*, a c. di V. Sorge – L. Palumbo, Napoli 2012, 47-71.
- Anderson 1989 = G. Anderson, *The 'pepaideumenos' in action. Sophists and their outlook in the early Roman empire*, ANRW 33.2, 1989, 79-208.
- Bielmeier 1930 = A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation: ihr Werdegang und ihre Eigenart*, Paderborn 1930.
- Brancacci 1985 = A. Brancacci, *'Rhetorikè philosophousa'. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985.
- Bregman 1982 = J. Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-bishop*, Berkeley 1982.
- Brown 2008 = P.R.L. Brown, *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity. Twentieth anniversary ed. with a new introduction*, New York 2008.
- Cameron 2014 = A. Cameron, *Dialoguing in late antiquity*, Cambridge 2014.
- Candiotto 2015 = L. Candiotto (a c. di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano 2015.
- Chiaradonna 2009 = R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma 2009.
- Crepaldi 2009 = M.G. Crepaldi, *Farsi Dio, farsi uomo. La salvezza tra filosofia e rivelazione nel pensiero tardo-antico*, in *Questioni di storia del cristianesimo antico I-IV sec.*, a c. di E. Prinzivalli, Roma 2009, 113-51.
- Criscuolo 2001 = U. Criscuolo, *Su alcune tarde interpretazioni del mito di Icaro*, RAAN 70, 2001, 307-18.
- Desideri 1973 = P. Desideri, *Il 'Dione' e la politica di Sinesio*, AAT 107.2, 1973, 551-93.
- De Vita 2013 = M.C. De Vita, *'Generare nella bellezza': l'estetica del processo demiurgico in Giamblico e Giuliano Imperatore*, Koinonia 37, 2013, 61-77.
- Dickie 1993 = M.W. Dickie, *Hermeias on Plato 'Phaedrus' 238 d and Synesius 'Dion' 14.2*, AJPh 114, 1993, 421-40.
- Dittadi 2008 = A. Dittadi, *Difesa della retorica e 'riscrittura' di Platone nei 'Discorsi Platonici' di Elio Aristide*, Rhetorica 26.2, 2008, 113-37.
- Di Pasquale Barbanti 1994 = M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze 1994.
- Donini 1982 = P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
- Du Toit 1997 = D.S. du Toit, *'Theios Anthropos'. Zur Verwendung von 'theios anthrōpos' und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997.
- Foucault 1983 = M. Foucault, *L'écriture de soi*, Corps écrit 5, 1983, 3-23.
- Garzya 1960 = A. Garzya, rec. a K. Treu, *Synesios von Kyrene. Dion Chrysostom oder vom Leben nach seinem Vorbild*, Gnomon 32, 1960, 505-9.
- Garzya 1972 = A. Garzya, *Il 'Dione' di Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV secolo d.C.*, RFIC 100, 1972, 32-45.
- Garzya 1989 = A. Garzya, *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, operette, inni*, Torino 1989.
- Giannattasio 1974 = R. Giannattasio, *Unità tematica nel Dione di Sinesio*, Vichiana 3, 1974, 82-90.
- Hadot 2005 = I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005.
- Hadot 2015 = I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden 2015.
- Hadot 2005 = P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002³ [trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005²].

- Harich-Schwarzbauer 2001 = H. Harich-Schwarzbauer, *Schweigen und doch nicht schweigen. Beobachtungen zur literarischen Technik des Synesios von Kyrene*, in *The language of silence*, 1, ed. by S. Jäkel – A. Timonen, Turku 2001, 113-26.
- Lamoureux – Aujoulat 2004 = Synésios de Cyrène, IV, *Opuscules*, vol. 1, texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat, Paris 2004.
- Lacombrade 1951 = C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951.
- Lavecchia 2006 = S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la 'homoiosis theo' nella filosofia di Platone*, Milano 2006.
- Marrou 1963 = H. Marrou, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, a c. di A. Momigliano, Oxford 1963, 126-50.
- Merki 1952 = H. Merki, Ὁμοίωσις θεῶν. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg i. d. Schweiz 1952.
- Moreschini 1992 = C. Moreschini, *Elementi dell'esegesi del 'Fedro' nella tarda antichità*, in *Understanding the 'Phaedrus'*, Proceeding of the II Symposium Platonicum, Perugia 1-6 September 1989, ed. by L. Rossetti, Sankt Augustin 1992, 191-205.
- Motta 2013 = A. Motta, *Immagini di bellezza. Questioni di metafisica neoplatonica*, *Φιλοσοφία/Filozofija* 35, 2013, 27-42.
- Motta 2013² = A. Motta, *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche sul 'Fedro'*, *Koinonia* 37, 2013, 43-60.
- Op de Coul 2012 = M. Op de Coul, *Aspects of 'paideia' in Synesius' 'Dion'*, in Seng – Hoffmann 2012, 110-24.
- Pernot 1993 = L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993
- Quevedo Blanco 2011 = R. Quevedo Blanco, *Retórica versus filosofía en el 'Dión' de Sinesio de Cirene*, in Ἐργὰ καὶ λόγιοι. *Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*, ed. por A.J. Quiroga Puertas, Sevilla 2011, 247-61.
- Roques 2006 = D. Roques, *Synésios de Cyrène et la rhétorique*, in *Approches de la Troisième Sophistique: hommages à Jacques Schamp*, éd. par E. Amato, avec la collab. de A. Roduit et M. Steinrück, Bruxelles 2006, 244-72.
- Schmitt 2001 = T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene*, München-Leipzig 2001.
- Seng 2006 = H. Seng, *Die Kontroverse um Dion von Prusa und Synesios von Kyrene*, *Hermes* 134.1, 2006, 102-16.
- Seng – Hoffmann 2012 = H. Seng – L.M. Hoffmann (hrsg. von), *Synesios von Kyrene: Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012.
- Susanetti 1995 = Plotino, *Sul Bello: Enneade I, 6*, a c. di D. Susanetti, Padova 1995.
- Tanaseanu Döbler 2012 = I. Tanaseanu Döbler, *Synesios und die Theurgie*, in Seng – Hoffmann 2012, 201-30.
- Taormina – Piccione 2010 = Giamblico, *I frammenti dalle epistole: introduzione, testo, traduzione e commento*, a c. di D.P. Taormina – R.M. Piccione, Napoli 2010.
- Toulouse 2012 = S. Toulouse, *Synésios de Cyrène et le discours intime*, *Chora* 9-10, 2011-12, 283-93.
- Treu 1958 = K. Treu, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem 'Dion'*, Berlin 1958.
- Vix 2009 = J. Vix, *Le philosophe et son public d'après le discours 26 de Thémistios ὑπὲρ τοῦ λέγειν, ἢ πῶς τῷ φιλοσόφῳ λεκτέον* (“*Sur l'éloquence ou comment le philosophe doit parler*”), in *Discorsi alla prova*, Atti del quinto colloquio italo-francese «Discorsi pronunciati, discorsi ascoltati: contesti di eloquenza tra Grecia, Roma ed Europa», Napoli-S. Maria di Castellabate 21-23 settembre 2006, a c. di G. Abbamonte, Napoli 2009, 279-97.
- Zorzi 2007 = B.S. Zorzi, *Desiderio della bellezza ('eros tou kalou'). Da Platone a Gregorio di Nissa: tracce di una rifrazione teologico-semanticamente*, Roma 2007.

Marco Munarini

Abstract: The aim of this paper is to analyse the role of rhetoric within the neoplatonic-philosophical exercise presented by Synesius of Cyrene in his *Dion*, and to show how reevaluating word's beauty is closely related to ethics. Synesius highlights the relevance of writing rhetorical speeches, which are the purest expression of intelligible beauty in the sensible world reminiscent of Plato's *Phaedrus*. They are not only an instrument for philosophical speculation, but also the best way to guarantee aesthetic and cognitive delight, which the 'philosophy of silence', which had spread through Late Antiquity, cannot awaken. Synesius upholds writing as a joyful exercise commensurate with human nature as an alternative to the 'overwhelming' ethics of assimilation to God. Synesius's writing itself also demonstrates the vitality of this exercise by being incoherent, thus also representing the soul's writing.

Keywords: Synesius of Cyrene, *Dion*, Rhetoric, Neoplatonic beauty, Soul's writing.