UNIVERSITÀ DI SIENA 1240



ANNALI DI STUDI UMANISTICI

Vol. XIII
2025

Edizioni Cadmo

Maria Carmen De Vita

SINESIO E LE «OPERE DI FUOCO» (*HYMN.* I 633): SULLA POETICA DELLA LUCE NEGLI *INNI*

Abstract

Il saggio esplora come Sinesio, negli *Inni*, utilizzi il repertorio metaforico del sole e della luce per creare un ponte tra il pensiero neoplatonico e il cristianesimo. L'autrice dimostra come il poeta orchestri una sintesi originale tra la teologia solare di matrice neoplatonico-caldaica e il simbolismo biblico della luce, plasmandola in una sua personale proposta di ortodossia cristiana. Attraverso questa originale fusione, la poesia sinesiana assume una precisa funzione anagogica: gli *Inni* stessi divengono una sorta di strumento teurgico, il cui effetto è paragonabile alle pratiche più elevate di teurgia descritte dai filosofi neoplatonici.

This essay examines the use of sun and light metaphors in the *Hymns* of Synesius of Cyrene, focusing on his unique synthesis of Neoplatonic and Christian thought. He blends the solar theology of the Neoplatonic-Chaldean tradition with the light symbolism found in the Bible to formulate his own distinctive Christian orthodoxy. Ultimately, this synthesis allows his poetry to serve an anagogical function – the *Hymns* themselves act as a form of theurgy, producing an effect akin to the highest spiritual practices described by Neoplatonic philosophers.

Maria Carmen De Vita

SINESIO E LE «OPERE DI FUOCO» (*HYMN.* I 633): SULLA POETICA DELLA LUCE NEGLI *INNI*

1. *Premessa*

In un passo del *Dione (o su come vivere secondo il suo modello)* Sinesio di Cirene, nel commentare il significato dei rapporti fra Socrate e Aspasia nell'epitafio del *Menesseno* platonico, specifica che fra retorica, poesia e filosofia esiste un legame strettissimo:

> Se hai riflettuto sull'importanza dell'amore secondo Aspasia e secondo Socrate, non dubiti che la filosofia, dopo aver contemplato i più alti tra i misteri, riconoscerà e accoglierà con gioia il bello ovunque si trovi, e loderà la retorica, e si occuperà con piacere anche della poesia[1].

Profondità intellettuale e sensibilità estetica non sono qualità che si escludono reciprocamente nella visione sinesiana del filosofo; questi, anzi, deve saper essere contemporaneamente «aquila» e «cigno», prendendo le distanze dagli amanti della contemplazione pura ed esercitando ai più alti livelli sia l'intelletto, sia la parola, entrambi doni divini[2]. Ciò è tanto più vero in quanto – sostiene

---

[1] Synesius, *Dion* 15, 2. La traduzione delle opere di Sinesio, in questo saggio, è tratta da Sinesio di Cirene, *Tutte le opere*, a cura di F. Monticini, Milano, Bompiani, 2024.

[2] Cfr. Synesius, *Dion* 11, 5. È fermo convincimento di Sinesio che giudicare e comporre un discorso in prosa oppure in poesia «non sia qualcosa di esterno all'intelletto» (cfr. *Dion* 8, 4); di conseguenza, egli può affermare con orgoglio che «non c'è forma di prosa ritmica o di poesia verso cui io non mi elevi e che non provi a fondo» (*Dion* 18, 5). Per un commento dettagliato a questi passi, cfr. D. Roques, *Synésios de Cyrène et la rhétorique*, in *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages a Jacques Schamp*, a cura di E.

l'autore nell'epistola a Nicandro – poesia e filosofia «condividono lo stesso tempio»[3]; risultano, cioè, due espressioni convergenti dello sforzo con cui l'individuo si approssima a una realtà sovra-eminente e ineffabile[4].

Le dichiarazioni del *Dione* e dell'epistola trovano applicazione concreta nella raccolta dei nove *Inni*, che costituiscono l'esito più ambizioso della riflessione filosofica e dell'arte letteraria di Sinesio. I componimenti si ricollegano, infatti, a un'antica tradizione di poesia metafisica, inaugurata da Parmenide ed Empedocle[5], e al tempo stesso, anticipano le forme successive dell'innodia bizantina; in essi elementi formali e concettuali di varia origine sono associati in una versione neoplatonizzante dell'ortodossia cristiana[6]. Median-

---

Amato, Bruxelles, Latomus, 2006, pp. 244-272, pp. 253-254; Id., *Les* Hymnes *de Synésios de Cyrène: chronologie, rhétorique et réalité*, in *L'Hymne antique et son public*, a cura di Y. Lehmann, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 301-370, pp. 304-305; I. Baldi, *Gli* Inni *di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un* corpus *tardoantico*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, pp. 34-35.

[3] Cfr. Synesius, *Ep.* 1, 1-2 (ἀπὸ τῆς σεμνοτάτης φιλοσοφίας καὶ τῆς συννάου ταύτῃ ποιητικῆς).

[4] Cfr. ancora Synesius, *Dion* 15, 2. L'esercizio poetico di Sinesio è frutto di un'estrema tensione del linguaggio a esprimere – tramite epiclesi, ossimori, antitesi – ciò che supera i confini del linguaggio stesso, cfr. H. Strohm, *Zur Hymnendichtung des Synesios von Kyrene*, «Hermes», 93, 1965, pp. 47-57, p. 51; S. Vollenweider, *'Ein Mittleres zwischen Vater und Sohn'. Zur Bedeutung des Neuplatonikers Porphyrios für die* Hymnen *des Synesios*, in *Synesios von Kyrene. Politik - Literatur - Philosophie*, a cura di H. Seng, L. M. Hoffmann, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 183-200, pp. 197-198.

[5] Cfr. I.-F. Viltanioti, *Synesius of Cyrene: Poetry and Philosophy "Sharing the Same Temple"*, in *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, a cura di M. Edwards, London-New York, Routledge, 2021, pp. 528-548, pp. 533, 538.

[6] Per un'analisi accurata delle fonti letterarie e filosofiche degli inni rinvio a Synesios von Kyrene, *Hymnen*, a cura di J. Gruber, H. Strohm, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1991. Gli studiosi hanno alternativamente sottolineato il carattere essenzialmente neoplatonico o cristiano dei componimenti; cfr. per il primo orientamento J. Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982, pp. 29-40; 78-92; 93-124; P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 461-474; per il secondo, invece, S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. Le difficoltà di definizione vanno ricondotte al problema più generale della sincerità della conversione di Sinesio al cristianesimo: su di essa gli studiosi non hanno mai sostanzialmente dubitato, pur sottolineandone la problematicità, per la dichiarata fedeltà del vescovo di Tolemaide ai capisaldi della propria *paideia* filosofica; cfr. Synesius, *Ep.* 105; A. Garzya, *Ai margini del neoplatonismo: Sinesio di Cirene*, in Id., *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 221-241, p. 239; J. Bregman, *Synesius of Cyrene* cit., p. 19; I. Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart, Steiner, 2008, pp. 155-286; U. Criscuolo, *Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene*, in *Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica. Atti del Convegno Internazionale (Napoli 19-20 giugno*

te questo poderoso sforzo combinatorio l'autore intende farsi fedele interprete della complessa religiosità della sua epoca, che assiste al consolidarsi della riflessione teologica, in seno alla Chiesa; e sfrutta la polivalenza di alcuni *topoi* figurativi – come l'immagine della danza (riferita agli astri o all'anima), o quella della "fonte" o della "radice", applicate ai Principi supremi[7]– per creare dei ponti fra antica e nuova religione.

Il presente contributo è incentrato sul repertorio metaforico del sole e della luce cui Sinesio ricorre assiduamente negli *Inni* in relazione ad elementi-chiave della sua dottrina teologica e soteriologica. Queste immagini sono l'espressione artistica e filosofica dell'opera di mediazione realizzata dal vescovo di Cirene: giacché egli sfrutta le intersezioni fra la tradizione neoplatonico-caldaica della teologia solare e il simbolismo della luce presente nelle Scritture per esprimere la propria visione dei rapporti fra le Persone divine e precisare anche la funzione assolta dalla propria poesia filosofica, nello slancio dell'anima protesa alla purificazione di sé e al ritorno a Dio.

2014), a cura di U. Criscuolo, G. Lozza, Milano, Ledizioni, 2016, pp. 9-46. Una nuova impostazione del problema è stata di recente suggerita da quegli studi che hanno messo in evidenza la fluidità delle barriere religiose nella società tardoantica – epoca di criptopagani o di incerti – e soprattutto la natura pragmatica del processo di costruzione delle identità religiose, condizionato dalle circostanze contingenti in cui si muovono i singoli autori e dalle finalità da essi di volta in volta perseguite; cfr. I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews, and Christians in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. In questo contesto l'individuazione dell'autentica professione di fede di Sinesio diventa secondaria rispetto all'analisi delle strategie retoriche perseguite dall'autore per difendere il proprio profilo intellettuale – quello di un *pepaideumenos* di "antico stampo" – in una realtà in costante cambiamento; cfr. L. Niccolai, *Synesius of Cyrene, Sophist-Bishop. Rhetoric and Religion in the Greek East at the Turn of the Fifth Century CE*, «Rhetorica», 39, 2023, pp. 209-233.

[7] Sulla fortuna di queste immagini nella *koinē* filosofico-religiosa di età ellenistica e tardoantica, cfr. M. C. De Vita, *Cosmologia e retorica negli* Inni *di Sinesio. L'immagine della* choreia *astrale*, in *Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica. Atti del Convegno Internazionale (Napoli 19-20 giugno 2014)*, a cura di U. Criscuolo, G. Lozza, Milano, Ledizioni, 2016, pp. 203-235 (la danza); di S. Lilla, *Neoplatonic Hypostases and Christian Trinity*, in *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, a cura di M. Joyal, Aldershot, Ashgate, 1997, pp. 127-189, p. 160; I.-F. Viltanioti, *Synesius of Cyrene* cit., p. 536 (la radice); U. Criscuolo, *Interferenze fra neoplatonismo e teologia cristiana nel tardoantico*, in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, a cura di I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella, Milano, Cisalpino, 2005, pp. 15-46 (la fonte).

2. *I neoplatonici e la simbologia della luce*

La fortuna filosofico-letteraria del repertorio figurativo legato al sole e alla luce, già dal II-III secolo d. C., è strettamente legata a un'evoluzione in senso enoteistico del panorama religioso del Mediterraneo: essa determina il progressivo riassorbimento degli dèi tradizionali nel culto del sole, celebrato come unico sovrano del cosmo, ed è in parte determinata da fattori storico-politici[8]. Questa nuova forma di spiritualità è in sintonia con la centralità che l'esegesi della celebre analogia platonica del Bene col Sole[9] e, conseguentemente, le immagini di luce assumono in sede di speculazione metafisica, soprattutto a partire da Plotino. È il filosofo delle *Enneadi*, infatti, il primo a utilizzarle in maniera regolare per ridefinire l'intera struttura del suo sistema ontologico e spiegare il meccanismo di generazione ipostatica: giacché il Principio plotiniano, che per la sua semplicità e trascendenza assoluta in rapporto alle realtà da esso derivate è paragonabile al Sole, assume anche, nella dinamica di emanazione che da lui trae origine, le modalità operative della luce (φῶς πρὸ φωτός)[10], in quanto è fonte o causa della luminosità dell'essere intelligibile (φῶς ἐκ φωτός)[11]. Il ricorso alla simbologia luminosa si fa poi più cospicuo presso gli autori postplotiniani, che affiancano a una rielaborazione dell'analogia platonica sempre più vistosamente curvata in senso trascendentistico[12] il recupero di elementi teorici e pratico-cultuali attinti dalla silloge degli *Oracoli Caldaici*. E su quest'ultimo aspetto – centrale per la comprensione dell'operazione filosofico-letteraria realizzata da Sinesio – è a questo punto necessario soffermarsi con attenzione.

---

[8] Cfr. J. H.W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 282. L'origine del fenomeno va ricondotta all'affermazione della struttura sovranazionale dell'Impero romano; cfr. *infra*, nota 30. Per una panoramica sui motivi di teologia solare presenti nella speculazione medioplatonica, cfr. F. Ferrari, *Solartheologie und Lichtmetaphysik im vorjulianischen Platonismus*, in *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios*, a cura di M. Schramm, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, pp. 105-131.

[9] Cfr. Plato, *Resp.* VI, 508a-509d.

[10] Cfr. Plotinus, V 3 [49] 12, 44.

[11] Plotinus, IV 3 [27] 17, 14; cfr. anche V 6 [24] 4, 14-16; VI 4 [22] 7, 40-48; 7 [38] 36, 23-24 e, per una dettagliata analisi della metafisica della luce in Plotino, S. Roux, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin,* Paris, Vrin, 2004, pp. 289-295.

[12] Su questa evoluzione, cfr. M. Abbate, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in Platone, *La Repubblica*, Libro V, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 625-678; V. Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della* Repubblica *di Platone*, «Pan», 23, 2005, pp. 183-208.

Va anzitutto precisata la natura non strettamente filosofica, ma esoterico-sapienziale delle rivelazioni contenute negli *Oracoli Caldaici*: testi frammentari – la cui autorità, presso i neoplatonici, è paragonabile a quella di una sorta di "Bibbia"[13] – che non espongono un articolato sistema metafisico, poiché in essi concetti e ragionamenti logici sono subordinati alle esigenze di una prassi liturgico-rituale, la teurgia, che consente per via iper-razionale l'elevazione al divino[14]. Molto semplificando, si può riconoscere ai vertici del pensiero teologico caldaico una triade di entità supreme: il Primo Dio o Padre, la cui natura oscilla fra l'assoluta trascendenza e caratteri che ne ammettono la parziale intelligibilità[15]; un Intelletto demiurgico, che contempla le idee generate dal Padre e le trasmette alla materia[16]; un terzo Principio divino (δύναμις), identificato con Hekate, associata all'anima del mondo, e sovrapposta, in altri frammenti, ad una misteriosa entità in contatto con l'intelligibile, Αἰών[17]. Tripartita è anche la visione caldaica dell'universo, articolata in un cosmo empireo, sede degli intelligibili, un cosmo etereo o aereo, dimora degli astri e, infine, un cosmo ilico o materiale, comprendente il mondo sublunare e disseminato di segni o simboli (σύμβολα, συνθήματα), catalizzatori della presenza del divino[18]. In virtù di

---

[13] Cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, vol. II, *Die hellenistische und romische Zeit*, München, Beck, 1961, p. 479.

[14] Cfr. A. Linguiti, *Motivi di teologia negativa negli* Oracoli caldaici, in Arrhētos Theos. *L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, a cura di F. Calabi, Pisa, ETS, 2002, pp. 103-117.

[15] Egli è descritto come un «abisso» (βυθός) ineffabile; cfr. Oracula Chaldaica, fr. 16; fr. 18; fr. 84; fr. 191 des Places. Parallelamente, però, è anche *nous*, identico al Bene e alla Monade; cfr. ivi, fr. 5, 3; fr. 11; fr. 39, 1; fr. 108, 1; fr. 109, 1 des Places.

[16] Cfr. ivi, fr. 5, 1-3; fr. 7; fr. 8 des Places; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, pp. 255-256. Sulla problematica collocazione di Αἰών, un'entità metafisica corrispondente all'ipostatizzazione del concetto di eternità, e accostabile sia al Secondo Intelletto, sia a Hekate, cfr. H. Seng, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les* Oracles Chaldaïques, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 63-65.

[17] Cfr. Oracula Chaldaica, fr. 6; fr. 53; fr. 96 des Places; C. van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999, pp. 139-142. Per una presentazione complessiva del sistema teologico caldaico, cfr. anche *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary*, a cura di R. Majercik, Leiden, Brill, 1989, pp. 5-16. Non ho potuto consultare il recentissimo lavoro di Luciano Albanese e C. Tartaglini, pubblicato dopo la consegna del presente articolo; cfr. *Oracoli Caldaici*, a cura di L. Albanese e C. Tartaglini, Valla, Milano 2025.

[18] Sulla cosmologia caldaica, cfr. Oracula Chaldaica, fr. 61 des Places; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par M. Tardieu, avec un supplément: *Les* Oracles chaldaïques *1891-2011*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2011, pp. 137-157; H. Seng, ΚΟΣΜΑΓΟΙ,

questi σύμβολα, la cui potenza si dispiega misteriosamente nel rito, l'anima del teurgo può risalire (ἀναγωγεῖν) all'intelligibile e agli dèi; mistica e simbolica negli *Oracoli* è, infine, la concezione dell'anima umana, che in sé possiede un vertice intellettivo affine alla sostanza noetica primordiale[19].

La fortuna della raccolta, iniziata in età medioplatonica, si afferma compiutamente con Giamblico, che proprio nel ricorso alla teurgia risolve l'*empasse* causato da una concezione riduttiva dell'anima umana, giudicata incapace di attingere il divino con le sole sue forze, cioè senza ricorso al rito[20]. In questa prospettiva, il massimo rilievo acquistano i simboli caldaici legati al sole e alla luce: essi sono frequentissimi, all'interno degli *Oracoli*, sia nella presentazione dei Principi divini[21] – dal Padre, che è «fuoco al di là del primo» (πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον)[22], ad Aἰών, definito come «luce generata dal Padre» (πατρογενὲς φάος), capace di trasmetterne la luminosità suprema alle cause e ai principi subordinati[23], a Hekate, «luce che tutt'intorno risplende» (ἀμφιφαής)[24]; sia nelle esortazioni rivolte all'anima umana, «fiore» (ἄνθος) o «scintilla» (σπινθήρ) della sostanza ignea del Primo Dio[25]; sia, infine, nel riferimento agli stessi riti teurgici, descrit-

---

ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, Winter, 2009, pp. 75-79. Per quanto riguarda la definizione e l'uso dei *symbola* teurgici, cfr. Oracula Chaldaica, fr. 108, 1; fr. 109, 3 des Places; Iamblichus, *Myst*. II 11, 73, 1-24; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 162-228.

[19] Sui riti che favoriscono l'ἀναγωγή, cfr. Oracula Chaldaica, fr. 2; fr. 111; fr. 115, des Places e *infra*, p. 48; G. Shaw, *Theurgy and the Soul* cit., pp. 216-228; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* cit., pp. 184-200; *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary* cit., pp. 30-46.

[20] Diversamente da quanto sostenuto da Plotino, l'anima umana, nella visione giamblichea, è incapace autonomamente di raggiungere il suo pieno potenziale; può trascendere il corpo solo nel rito, con l'aiuto divino; cfr. J. F. Finamore, *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy*, «Syllecta Classica», 8, 1997, pp. 163-176, pp. 170-173; Giamblico, *De anima. I frammenti, la dottrina*, a cura di L. I. Martone, Pisa, Pisa University Press, 2014, p. 264.

[21] Cfr. Oracula Chaldaica, fr. 27 des Places.

[22] Cfr. ivi, fr. 5, 2 des Places.

[23] Cfr. ivi, fr. 49, 1 des Places.

[24] Cfr. ivi, fr. 1, 4 des Places e, per ulteriori allusioni all'irradiazione luminosa del fuoco trascendente attraverso principi mediatori, anche fr. 2, 1-4; fr. 3, 1-2; fr. 5, 1-4; fr. 111; fr. 121; fr. 122; fr. 128 des Places.

[25] Cfr. ivi, fr. 1, 1; fr. 34, 2; fr. 35, 3; fr. 37, 14; fr. 44, 1; fr. 49, 2 des Places; M. Tardieu, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ. *Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, «Revue des Études Augustiniennes», 21, 1975, pp. 225-255; *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary* cit., pp. 160-161.

ti come «opere» o «azioni di fuoco» (πυρὸς ἔργα) nei misteriosi fr. 66 e fr. 133 des Places:

> quando i canali si mescolano, portando a compimento azioni del fuoco imperituro (μιγνυμένων δ' ὀχετῶν πυρὸς ἀφθίτου ἔργα τελοῦσα)
>
> In primo luogo il sacerdote stesso, governando le azioni del fuoco,/ si asperga con il flutto gelato del mare dal sordo suono[26] (Αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν/ κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἅλμης)

Entrambi i testi alludono a pratiche di tipo magico-purificatorio atte a propiziare l'elevazione dell'anima dell'officiante al livello superiore dell'essere. Tale esperienza è descritta, in maniera criptica, come una mescolanza della scintilla interiore del *theourgos* con i raggi del sole (definiti «canali», perché veicolano la discesa del fuoco trascendente verso i livelli cosmici successivi e possono perciò agevolare il percorso di risalita dell'anima) e come visione diretta delle divinità, sempre associata – anche in base a quanto si ricava da altri frammenti – alla luce o a forme e figure luminose[27].

Riferimenti al mistero dell'ἀναγωγή solare e alla dinamica dell'irradiazione da parte dei Principi compaiono con regolarità negli scritti teurgici di Giamblico e dei filosofi successivi, che affiancano alla celebrazione dei poteri elevanti dei raggi solari[28] la descrizione del processo di illuminazione (ἔλλαμψις, ἔξαψις) attivato dai riti[29]; e sfrut-

---

[26] Per la traduzione, cfr. ORACOLI CALDAICI, a cura di A. Tonelli, Milano, BUR, 1995.

[27] Per questa interpretazione, cfr. *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary* cit., pp. 168, 192. Sulle epifanie luminose di Hekate, cfr. ORACULA CHALDAICA, frr. 144-146, fr. 148 des Places.

[28] Cfr. soprattutto IULIANUS, *In Matr.* 172a-d; *In Hel.* 152a-b; PROCLUS, *Hymn.* I 34; *In Tim.* I 34 20-21; III 82, 9-11; *Theol. Plat.* VI 12, 61, 14-17.

[29] A tal proposito la trattazione più ampia è fornita da Giamblico, nella sezione del *De Mysteriis* dedicata alla divinazione mediante fotagogia: si tratta di una sorta di "mantica superiore", nel corso della quale la luce divina illumina il veicolo etereo e luminoso dell'anima proiettando immagini nella *phantasia*; cfr. IAMBLICHUS, *Myst.* III 14, 99, 6-101, 2; PROCLUS, *In Remp.* I, 39, 9-17, 2; 167, 2-6; 17-23; G. SHAW, *Theurgy and the Soul* cit., pp. 246-248. Sulla luce divina che accompagna le epifanie e i riti teurgici, cfr. in generale PROCLUS, *In Remp.* I 110, 21-111, 2; *Plat. Theol.* I 124, 23-25 (riferita specificamente alle statue); soprattutto PROCLUS, *Phil. Chald.* fr. 1, 206, 6-11 e 17-208, 2 des Places; *Hier. Art.* 2, 13; E. PACHOUMI, *Proclus' Theurgic Union, Θεουργικὴ Ἕνωσις and the Concept of Fire*,

tano la forza evocativa delle immagini di fuoco e luce per la definizione dei poteri iper-razionali dei *theourgoi*[30]. Dagli ambienti dei filosofi pagani, poi, l'uso teologico-teurgico della simbologia luminosa si estende con naturalezza a quello degli intellettuali cristiani, pronti a ricorrere, nel loro processo di definizione dogmatica, a immagini e formulazioni affini a quelle impiegate dai platonici; per di più – come si avrà modo di vedere – i nuovi teologi sono fortemente esposti alle suggestioni provenienti dalla Bibbia e dai Vangeli, ove le immagini di sole e di luce assumono, ancora una volta, un forte rilievo.

3. *Sole e luce nella letteratura cristiana dei primi secoli*

Che il cristianesimo, già nei primi periodi del suo affermarsi, venisse accostato a forme di religiosità solare – fino a sovrapporsi al culto sovranazionale del *Sol Invictus* – è un dato ampiamente riconosciuto dagli studiosi di storia delle religioni[31]. Questi ultimi hanno bene valorizzato, in proposito, la lucidità politica delle scelte compiute da Costantino che, pur dopo la proclamazione del cristianesimo come *religio licita*, continuò ad avvalersi di una complessa simbologia solare per esprimere la sua concezione della regalità; questa calcolata strategia dovette avere un certo peso – è stato notato – nel propiziargli il consenso di sudditi di diversa estrazione religiosa[32]. C'è da

---

in *Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds*, a cura di E. Pachoumi, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 251-268.

[30] Sono definiti «veri atleti del fuoco» in Iamblichus, *Myst.* II 10, 69, 22 (τῶν ἀληθινῶν ἀθλητῶν περὶ τὸ πῦρ).

[31] Nella vastissima bibliografia sulla fortuna dei culti solari nella Roma imperiale e tardoantica mi limito a segnalare G. H. Halsberghe, *Le culte de* Deus Sol Invictus *à Rome au 3e siècle après J.C.*, «Aufstieg und Niedergang der romischen Welt», II 17, 4, Berlin-New York, de Gruyter, 1984, pp. 2181-2201; S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart, Steiner, 2004; da ultimo L. Pérez Yarza, *El culto de Sol en el occidente romano*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2021. Sulle intersezioni fra cristianesimo e religiosità solare in epoca tardoantica, cfr. F. J. Dölger, Sol salutis. *Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, 3. ed., Münster, Aschendorff, 1972 e, soprattutto, M. Wallraff, Christus Verus Sol. *Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, Aschendorff, 2001.

[32] Cfr. I. Tantillo, *L'impero della luce. Riflessioni su Costantino e il sole*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 115, 2003, pp. 985-1048; M. Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, Herder, 2013; S. Rebenich, *Der* Helios-Hymnos *als Beitrag zu Julians Religionspolitik: Herrschaftsrepräsentation und pagane Reaktion*, in *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios* cit., pp. 211-232, pp. 211-215.

dire, però, che anche nelle generazioni precedenti l'avvento al trono del primo imperatore cristiano i seguaci di Cristo venivano confusi con eliolatri di varia provenienza, come dimostrano le testimonianze degli apologisti; significativo, ad esempio, è un passo di Tertulliano:

> Altri, indubbiamente con un concetto di noi più umano e verisimile, credono che il sole sia il nostro dio. Se mai, saremo messi fra i Persiani […] perché è noto che noi preghiamo rivolti dalla parte d'oriente. Ma anche molti di voi, affettando di adorare qualche volta cose celesti, muovete le labbra rivolti a dove sorge il sole[33].

Si deve a Martin Wallraff, in una monografia di ampio respiro, l'individuazione dei punti di contatto e delle divergenze esistenti fra gli antichi riti solari e le primitive forme di manifestazione del culto cristiano; a giudizio dello studioso, non è possibile esprimersi con sicurezza sull'origine delle influenze reciproche che si riscontrano fra l'una e l'altra forma di liturgia[34]. Sul piano della speculazione teologica, è invece più facile verificare come almeno a partire dalla fine del secondo secolo, in concomitanza col progressivo affermarsi della simbologia luminosa presso i neoplatonici, il Sole diventi oggetto di riflessione teorica anche da parte degli intellettuali cristiani[35]. Essi mettono in evidenza le implicazioni solari e cosmiche delle principali festività del calendario liturgico (il *dies natalis* di Cristo, coincidente con il *dies natalis Solis Invicti*; il mistero pasquale legato all'equinozio di primavera)[36]; soprattutto enfatizzano gli attributi solari del Messia, in ciò agevolati dalla presenza massiccia di immagini luminose nei testi scritturistici riferiti all'avvento di Cristo o alla descrizione della sua gloria accanto a Dio e fra gli uomini. Punto di riferimento fondamentale, in tal senso, è il passo di Mal 3, 20 («la mia giustizia sorgerà come un sole e i suoi raggi porteranno la guari-

---

[33] Cfr. TERTULLIANUS, *Apol.*, XVI, 9-10 (mia trad.).

[34] Nel sottolineare l'esistenza di indubbie affinità fra l'uno e l'altro tipo di cerimonie (evidenziate dagli imperatori a scopo propagandistico), l'autore specifica anche l'impossibilità di individuare con esattezza i rapporti di dipendenza delle festività cristiane rispetto a quelle pagane (o viceversa); cfr. M. WALLRAFF, Christus Verus Sol cit., pp. 199-200.

[35] Cfr. ivi, pp. 198-202.

[36] Cfr. ad esempio HIERONIMUS, *Ep.* 25, 1; TERTULLIANUS, *Adv. Iud.* 8, 18; M. WALLRAFF, Christus Verus Sol cit., pp. 110-125.

gione»); esso sviluppa un'immagine presente anche in Isaia e nella Sapienza[37], presentando Dio come un Sole di giustizia, e facilitando la correlazione con i luoghi del Nuovo Testamento in cui Cristo è presentato come luce del mondo, rivelata nella trasfigurazione[38], oppure come «un sole che sorge dall'alto» per rischiarare «quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte» (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις)[39]. Altri passaggi cruciali ricorrono nelle epistole paoline, ove il mistero inesplicabile della filiazione divina è costantemente espresso ricorrendo alle immagini simboliche dello splendore e del raggio di luce:

> E Dio che disse "Rifulga la luce dalle tenebre" (Ἐκ σκότους φῶς λάμψαι) rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina, che rifulge sul volto di Cristo[40].

Un'influenza marcata esercita, infine, il noto l'*incipit* del cosiddetto inno cristologico, che apre l'Epistola agli Ebrei:

> Questo Figlio, […] è irradiazione della sua gloria (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola […][41].

Passi come questi costituiscono la base scritturistica su cui si innestano gli spunti di cristologia solare offerti dagli scritti dei teologi alessandrini, all'interno dei quali si registrano rilevanti analogie con la contemporanea speculazione neoplatonica sulla luminosità trascendente dei Principi. Così, per esempio, Clemente alessandrino negli *Stromata* presenta una definizione del Figlio come «luce del Padre» (φῶς πατρῷον)[42] e «luce archetipo della luce» (φωτὸς ἀρχέτυπον

---

[37] Cfr. Is 30, 26; 62, 1; Sap 5, 6.

[38] Cfr. Mt 17, 2; Lc 1, 78; Gv 1, 9; 8, 12.

[39] Cfr. Lc 1, 78-79. Per la traduzione dei passi del Nuovo Testamento, cfr. Nuovo Testamento, greco e italiano, a cura di A. Merk, G. Barbaglio, 6. ed., Bologna, EDB, 2006. Per una panoramica sulla simbologia solare nella Bibbia, cfr. A. Feuillet, P. Grelot, *Luce e tenebre*, in *Dizionario di teologia biblica*, a cura di X. Leon-Dufour, Genova Marietti, 2000, pp. 617-624.

[40] Cfr. 2 Cor 4, 6.

[41] Cfr. Eb 1, 3.

[42] Cfr. Clemens Alexandrinus, *Strom*. VII 11, 5, 5, 4-5 (mia trad.).

φῶς), che ripropone in chiave cristiana l'immagine di Plotino relativa all'emanazione del *Nous*[43]; un'eco dell'analogia solare della *Repubblica* platonica si coglie poi in un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene:

> Il Salvatore […] è luce del mondo intelligibile (τοῦ νοητοῦ κόσμου ἐστὶ φῶς), voglio dire, delle anime dotate di *logos* che sono nel mondo sensibile e di ogni altro possibile ordine di esseri che riempiono quel mondo, da cui il Salvatore ci dichiara nel suo insegnamento di provenire, costituendone forse la parte più eccelsa e più nobile e, per così dire, il Sole che dà origine al gran giorno del Signore (ἥλιος ἡμέρας μεγάλης κυρίου ποιητής)[44].

Non mi soffermo, dati i limiti del presente contributo, sulla capillare diffusione della simbologia luminosa nel linguaggio teologico cristiano fra III e IV secolo, quando, per l'esplodere della crisi ariana, le metafore di irradiazione e illuminazione entrano a far parte delle formule conciliari, volte alla definizione della controversa somiglianza fra le prime due persone della Trinità[45]; e giungono a plasmare la più sofisticata riflessione teologica dei Padri Cappadoci, che pure affidano all'analogia col sole e alle metafore di luce il compito di esprimere lo splendore del Figlio, proveniente dall'*ousia* del Padre[46].

Quanto detto finora è sufficiente a illustrare, sia pur per grandi linee, la complessità di risonanze che la simbologia della luce viene ad assumere per gli intellettuali pagani e cristiani di epoca tardoantica; si tratta ora di verificare in che modo la poesia sinesiana si

---

[43] Cfr. Id., *Protr.* 10, 98, 4; Plotinus, IV 3 [27] 17, 114.

[44] Cfr. Origenes Alexandrinus, *In Iob.* I, 24, 161, 4-10 (mia trad.); cfr. per ulteriori riferimenti C. Moreschini, *The Cappadocian Fathers. Forerunners and Contemporaries*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2022, p. 204.

[45] Sulle tumultuose vicende che precedono e seguono la formulazione del simbolo niceno-costantinopolitano (ove pure ricompare la formula plotiniana φῶς ἐκ φωτός) un punto di riferimento fondamentale è ancora M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

[46] Cfr. Basilius Caesariensis, *Ep.* 101, 68; *Spir. Sanct.* 9, 23; Gregorius Nazianzenus, *Orat.* 31, 14; *Orat.* 39, 8; *Orat.* 40, 5; *Carm.* I 2, 1, 29; Gregorius Nyssenus, *C. Eunom.* I 533-544; *Refut.* 213; C. Moreschini, *The Cappadocian Fathers* cit., pp. 203-206, 213, 248-253, 272-277.

inserisca in questa consolidata tradizione metaforica, passando a un'analisi più dettagliata delle immagini luminose ricorrenti all'interno degli *Inni*.

4. *Una poesia filosofica e "teurgica"*

Sulla natura e le finalità degli *Inni* di Sinesio – è bene precisare – gli studiosi non hanno a tutt'oggi raggiunto un'opinione concorde: la tesi esposta da uno dei più autorevoli interpreti, Denis Roques, suggerisce la forte probabilità di una destinazione privata di questi componimenti, verosimilmente scritti dal vescovo di Tolemaide ad uso personale, per la meditazione filosofica sulle più alte e segrete verità della teologia cristiana. Le scelte metriche e lessicali, nonché l'impianto concettuale appaiono volutamente ardui in rapporto al panorama retorico-letterario della Cirenaica del tempo e offrono una serie di parallelismi con la contemporanea speculazione neoplatonica[47].

Nonostante il loro indubbio spessore teoretico, però, le eulogie non sembrano seguire modelli filosofici precisi, né forniscono al lettore un coerente sistema metafisico-teologico. La linea di interpretazione dominante nel secolo scorso – in base alla quale Sinesio avrebbe elaborato la sua concezione della Trinità a partire da un'esegesi porfiriana dei Principi supremi del sistema caldaico[48] – ha ceduto progressivamente il passo ad una lettura meno schematizzante degli *Inni*, che ammette la possibilità di un'associazione creativa di concetti neoplatonico-caldaici e dei dogmi cristiani[49]. Indica-

---

[47] Cfr. D. Roques, *Les* Hymnes *de Synésios de Cyrène* cit., p. 314; ma anche J. Sirinelli, *La crise de conscience d'un néoplatonicien*, in *Mélanges offerts au Doyen Pitti-Ferrandi*, Paris, Cerf, 1989, pp. 133-147, p. 141. Un uso liturgico almeno dell'*Inno* 6 è sostenuto, invece, con buoni argomenti, da U. Criscuolo, *Sull'inno sesto di Sinesio*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 45, 1991, pp. 45-53.

[48] Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die* Hymnen *des Synesios*, Halle, Niemeyer, 1942 (poi in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, De Gruyter, 1966, pp. 252-301). Si tratta di una linea interpretativa che aveva avuto un parallelo in Occidente con Mario Vittorino; cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino* cit., pp. 461-474.

[49] L'assenza di ogni subordinazionismo all'interno della dottrina trinitaria di Sinesio segna la distanza del vescovo di Tolemaide dalla dottrina neoplatonica delle ipostasi; cfr. H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main, Lang, 1996, pp. 185-190; D. Y. Dimitrov, *Sinesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis*, in *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, a cura di M. El-Abbadi, O. Fathallah, Leiden, Brill, 2008, pp. 149-170, p. 161; M. Di Pasquale Barbanti, *Elementi neoplatonici*

tiva, a tal proposito, è già l'evocazione sinesiana del Padre in termini che – si vedrà – si avvicinano sia al Padre/Principio di Porfirio, sia alle entità superiori del sistema metafisico di Giamblico[50]; nonché la sostituzione del Figlio, come seconda Persona della Trinità, con un'entità femminile (μάτηρ, γνωτά, θυγάτηρ)[51], lo Spirito Santo (πνοιά), equivalente alla potenza (δύναμις) che negli *Oracoli* agisce come intermediaria fra il Padre e l'Intelletto paterno[52]. Questi casi sono prove evidenti dell'estrema libertà con cui il poeta rielabora il repertorio metaforico e il formulario tecnico messo a punto dai neoplatonici, con lo scopo di inserire la propria versione della teologia cristiana in una dimensione speculativa ampia; ciò in sintonia con le radici profonde della sua formazione intellettuale[53].

Quale ruolo assumono, in tale contesto letterario e speculativo, le immagini legate al sole, al fuoco e, in generale alla luminosità? Che esse abbiano come referente principale l'apparato metaforico fornito dagli *Oracoli Caldaici* è anch'esso un dato riconosciuto in sede scientifica, soprattutto dopo le capillari analisi di Willy Theiler, Helmut Seng e gli studi di Ilinca Tanaseanu Döbler[54]. Nel riprendere i risultati di questi lavori, intendo ora soffermarmi sulle modalità generali con cui Sinesio concilia l'uso pagano e quello cristiano della simbologia luminosa per esprimere i tre capisaldi del suo sistema teologico: 1) l'unità triplice del divino; 2) l'opera creatrice e redentrice del Figlio; 3) le capacità autoelevanti dell'anima umana.

---

nella dottrina trinitaria di Sinesio di Cirene: Inni I, II *e* IX, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, pp. 413-434, pp. 429-433.

[50] I riferimenti a Porfirio (su cui cfr. Synesius, *Hymn.* I 152; II 231 e *infra*, nota 56) sono stati valorizzati, di recente, ancora da S. Vollenweider, *'Ein Mittleres zwischen Vater und Sohn'* cit. Sul ricorso a elementi concettuali giamblichei (in particolare all'anteriorità del Padre rispetto alle dimensioni del νοερός e νοητός, in *Hymn.* I 177-179; V 23) ha insistito invece I. Tanaseanu-Döbler, *Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum*, in Synesios von Kyrene, *Polis - Freundschaft - Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*, a cura di K. Luchner, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 119-150, p. 125.

[51] Cfr. Synesius, *Hymn.* II 101.

[52] Cfr. ivi, 98; S. Lilla, *Neoplatonic Hypostases* cit., p. 177.

[53] Cfr. S. Vollenweider, *'Ein Mittleres zwischen Vater und Sohn'* cit., p. 199.

[54] Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel* cit., pp. 282, 286-287, 292-297; H. Seng, *Untersuchungen* cit., pp. 122-126 e 190; I. Tanaseanu-Döbler, *Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum* cit., pp. 123-130; Ead., *Synesios und die Theurgie*, in *Synesius von Kyrene. Politik-Literatur-Philosophie* cit., pp. 201-230, pp. 222-227; Ead., *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 162-175.

Quanto al primo punto, alcuni versi significativi sono offerti dall'*incipit* dell'*Inno* V, che si apre con una mirabile visione dell'universo, illuminato dalla luce dell'aurora, manifestazione visibile della potenza di Dio:

> L'unica fonte, l'unica radice/ rifulse in forma di triplice splendore (τριφαὴς ἔλαμψε μορφά)*;*/ dove infatti l'abisso del Padre/ là fu anche il Figlio illustre […]/ e là brillò anche la luce/ di unione del Santo Spirito (ἑνοτήσιόν τε φέγγος/ ἁγίας ἔλαμψε πνοιᾶς)[55].

Sinesio qui sembra alludere ad una concezione di Dio come "monade triplice" o "trinità nell'unità", già utilizzata da Porfirio, che – se si accetta l'autenticità del *Commento al Parmenide*[56] – identifica il suo Principio supremo con una triade intelligibile: i componenti di quest'ultima non sono che aspetti diversi di un'unica realtà, indagata ora come esistenza o ὕπαρξις, ora come potenza o vita (δύναμις), ora come attività noetica (νοῦς) e corrispondono ad altrettante entità del sistema caldaico (il Padre, la δύναμις, l'intelletto paterno)[57]. E proprio il modello caldaico è ben presente alla memoria poetica dell'autore, come dimostrano la presenza del termine βυθός, epiteto ricorrente del Padre nella silloge degli *Oracoli*[58], e soprattutto del verbo ἐλλάμπειν, ricorrente, come si è visto, nei testi caldaici, neoplatonici e anche cristiani in riferimento al processo emanativo[59].

Ancora Porfirio e gli *Oracoli*, poi, ispirano la descrizione mistico-filosofica del Padre contenuta nei versi difficili dell'*Inno* I, forse il più impegnativo dell'intera raccolta:

---

[55] Cfr. Synesius, *Hymn*. V 25-32.

[56] Si tratta di una questione dibattuta in sede scientifica. L'opera è stata alternativamente attribuita a Porfirio (cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* cit.), a un neoplatonico del IV secolo (A. Linguiti, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III, *Commentari*, Firenze, Olschki, 1995, pp. 63-202, pp. 90-91), o a un autore medioplatonico (cfr. G. Bechtle, *The Anonimous Commentary on Plato's* Parmenides, Bern, Haupt, 1999, pp. 216-217).

[57] Cfr. S. Lilla, *Neoplatonic Hypostases* cit., pp. 177-178; M. Di Pasquale Barbanti, *Elementi neoplatonici* cit., pp. 430-431.

[58] Cfr. Oracula Chaldaica, fr. 18 des Places; H. Seng, *Untersuchungen* cit., pp. 58 e 139-140.

[59] Cfr. H. Seng, *Untersuchungen* cit., p. 269; S. Lilla, *Neoplatonic Hypostases* cit., p. 161.

> Ma cosa non è tuo, Signore?/ Padre ingenerato/ di tutti i padri […]/ Uno anteriore all'uno/ seme degli enti,/ centro del Tutto,/ intelligenza presostanziale,/ radice degli universi/ originari,/ luce circondata dalla luce (ἀμφιφαὲς φῶς)[60].
>
> Tu sei il genitore,/ tu il generato,/ tu ciò che illumina (σὺ τὸ φωτίζον),/ tu ciò che è illuminato (σὺ τὸ λαμπόμενον), […]/ luce occultata/ dai suoi stessi raggi (φῶς κρυπτόμενον/ ἰδίαις αὐγαῖς)[61].

Se l'uso dell'aggettivo ἀμφιφαής rinvia nuovamente al lessico caldaico[62], ancora una volta è il riferimento al metodo esegetico porfiriano che può spiegare la contemporanea attribuzione a Dio di epiteti contrastanti, come "generatore" e "generato", "illuminante" e "illuminato": essi sono riferiti a realtà ipostatiche diverse (Padre/Figlio) coesistenti nell'unica dimensione del Principio/Dio, nello stesso modo in cui, nel commento al *Parmenide*, l'Uno – considerato nei due aspetti della μονή e della πρόοδος – è il referente delle opposte concezioni emergenti dalla prima e dalla seconda ipotesi del dialogo platonico[63].

Una distanza netta separa naturalmente la dottrina neoplatonica della πρόοδος dal pensiero filosofico-religioso di Sinesio, sempre consapevole, nel rispetto dell'ortodossia cristiana, della volontarietà dell'atto creazionistico[64]; così negli *Inni* è la «divina volontà» (ἰότης) del Padre a generare il Figlio, luce primigenia, prima luce e a sua volta datore di luce per il mondo sensibile[65].

---

[60] SYNESIUS, *Hymn.* I 144-155.

[61] Ivi, 191-198.

[62] Si tratta di un appellativo ricorrente di Hekate; cfr. *supra*, p. 36 e anche H. SENG, Ἀμφιφαής: *Facetten einer chaldaeischen Vokabel*, in *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption*, a cura di H. Seng, M. Tardieu, Heidelberg, Winter, 2011 (Bibliotheca Chaldaica, 2), pp. 193-208.

[63] Cfr. S. LILLA, *Neoplatonic Hypostases* cit., pp. 174-175.

[64] Cfr. E. CORSINI, *Ideologia e retorica negli* Inni *di Sinesio*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica. Atti del V corso della Scuola Superiore di archeologia e civiltà medievali (Erice, Trapani, 6-12 dicembre 1981)*, Messina, Centro di studi umanistici, 1984, pp. 351-377, 372-373.

[65] Sulla volontà del Padre, cfr. SYNESIUS, *Hymn.* I 218 e 259-260. Sugli attributi del Figlio, cfr. ivi, 418; *Hymn.* II, 89. Notevole è l'espressione φῶς παγαῖον; cfr. *Hymn.* III 9 e 12. Essa richiama la formula caldaica πατρογενὴς φάος; cfr. ORACULA CHALDAICA, fr. 49, 1 des Places.

Quanto poi alla rappresentazione sinesiana del Figlio/Logos – ovvero il secondo dei punti sopra evidenziati – essa è forse l'elemento che maggiormente rivela, negli *Inni*, l'operazione di osmosi poetico-teologica realizzata dall'autore ricorrendo alla simbologia della luce. Da un lato infatti alcuni passi, in particolare dell'*Inno* I, risultano fortemente neoplatonizzanti nell'evocazione del mistero ineffabile della generazione del Figlio:

> Disceso dall'inviolabile,/ alla forma che per prima risplende (ἐπὶ πρωτοφαὲς/ εἶδος)/ volge/ l'inclinazione dello sguardo;/ da allora cogliendo/ per i tuoi inni/ fiori di luce (ἄνθεα φωτός)[66].

Dall'altro, soprattutto nei cosiddetti *Inni* cristologici (V e VIII), la celebrazione della sapienza demiurgica dispiegata dal Figlio in tutto il creato avviene secondo modalità fortemente reminiscenti degli schemi dell'innografia cristiana, del linguaggio scritturistico, del repertorio lessicale e metaforico dei Padri della Chiesa. Per fare qualche riferimento concreto ai testi: il grandioso quadro cosmico dell'aurora, che si dispiega nell'*Inno* V a rivelare in un tripudio di luci la potenza del Logos δημιουργός, si presta ad essere paragonato all'epinicio di Cristo presente nella Epistola agli Ebrei[67]; la caratterizzazione ricorrente del Figlio come luce, raggio o splendore del Padre può essere affiancata alle analoghe definizioni solari di Cristo diffuse, come si è visto, nei Vangeli e anche nelle opere di Clemente e di Origene Alessandrino, o dei Padri Cappadoci[68].

Da «cristiano difficile» dunque, che mai rinnega la sua primitiva ἀγωγή filosofica[69], Sinesio fa convergere nella descrizione poetica del Figlio/Logos tutta la complessità di significati che il repertorio simbolico legato alla luce associava a Cristo/Verbo, in àmbito cristia-

---

[66] Cfr. Synesius, *Hymn*. I 134-140.

[67] Per questo parallelo, rinvio a H. Barkhuizen, *Synesius of Cyrene*, Hymn 8*: A Perspective on His Poetic Art*, in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, a cura di J. Den Boeft, A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln, Brill, 1993, pp. 263-271.

[68] Cfr. Synesius, *Hymn*. I 719-720; II 213-217; III 13 e 27. Sulla terminologia della luce nella speculazione teologica di Gregorio di Nazianzo cfr. C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 69-81. Sulla possibile dipendenza di Sinesio dal Nazianzeno, cfr. Ugo Criscuolo, *Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica*, in *Synesios von Kyrene. Politik - Literatur - Philosophie* cit., pp. 164-182.

[69] Cfr. ancora U. Criscuolo, *Un cristiano difficile* cit., pp. 13-14.

no, e al Secondo Principio mediatore, in àmbito neoplatonico; e la natura luminosa della mediazione è evidenziata anche dal costante ricorso al repertorio metaforico delle tenebre, per connotare la realtà materiale in cui l'uomo è immerso:

> Tu stesso sei luce sorgiva,/ raggio che splendi assieme al Padre,/ che, spezzata l'oscura materia,/ rifulgi con le anime pure (ῥήξας δ' ὀρφναίαν ὕλαν/ ψυχαῖς ἐλλάμπεις ἁγναῖς)[70].

L'oscurità del mondo sensibile diventa negli *Inni*, come già all'interno degli *Oracoli Caldaici*, l'espressione della sua inferiorità metafisica in rapporto al Principio, il necessario contraltare della luce divina[71]. Essa fa emergere per contrasto la forza divina del Figlio che giunge ai mortali come luce intellettiva e artefice di Redenzione[72].

Siamo in questo modo giunti al terzo dei temi dominanti nella raccolta poetica sinesiana: lo smarrimento dell'anima nelle tenebre della materia e la sua aspirazione costante a compiere l'ascesa, il ritorno al Padre. L'argomento è analiticamente affrontato nelle operette in prosa, in particolare nel *De insomniis*, nel contesto di una lunga e articolata dottrina neoplatonica dell'anima, caduta nel mondo sensibile per ebbrezza (μέθη) o dimenticanza (λήθη), o ancora per volontà di rendere un servizio alla materia (θητεῦσαι) e desiderosa di risollevarsi a Dio[73]. L'ascesa si compie attraverso il distacco dal corpo e il recupero della propria naturale affinità con il divino, ritornando a Dio grazie al *nous*[74]; è ciò che si deduce anche da un passo dell'*Inno* I:

> Liberami dai mali,/ liberami dalle malattie,/ liberami dai ceppi./ Porto il tuo seme,/ scintilla/ di nobile intelletto (εὐηγενέος/ σπινθῆρα νόου),/ nel baratro della materia/ riposto[75].

---

[70] Cfr. SYNESIUS, *Hymn.* III 12-15.

[71] Cfr. ORACULA CHALDAICA, fr. 134, 1; fr. 155, 1; fr. 163 des Places; SYNESIUS, *Hymn.* I 264 e 299-300; II 46-48; V 87-88; VII 45; I. BALDI, *Gli* Inni *di Sinesio* cit., p. 151.

[72] Cfr. SYNESIUS, *Hymn.* I 259-260.

[73] Cfr. SYNESIUS, *De Insomn.* 8, *passim*; I. BALDI, *Gli* Inni *di Sinesio* cit., pp. 88-102. Sulla concezione sinesiana dell'anima, cfr. CRISCUOLO, *Un cristiano difficile* cit., pp. 40 e 44.

[74] Cfr. SYNESIUS, *Dion* 9, 9; *Ep.* 40; *Ep.* 154, 304.

[75] Cfr. SYNESIUS, *Hymn.* I 559-563.

Qui il ricorso alla simbologia della luce si concretizza nell'immagine della «scintilla dell'intelletto», evocatrice delle celebri metafore caldaiche della «scintilla dell'anima» (ψυχαῖον σπινθήρ) e del «fiore dell'intelletto» (ἄνθος νοῦ), riferite all'organo psichico sovrarazionale attivo nei fenomeni dell'estasi teurgica[76]. Si tratta di un dettaglio interessante, in sede ermeneutica, perché consente di ipotizzare una relazione di qualche tipo fra la poesia sinesiana e le forme caldaico-neoplatoniche di teurgia.

Senza approfondire, in questa sede, il controverso problema dell'atteggiamento di Sinesio verso i riti tradizionali[77], intendo specificare in che modo è possibile parlare di una funzione "teurgica" degli *Inni* – in considerazione, cioè, di un'accezione ampia dei termini legati alla *theourgia*. Essi, sia nelle opere giamblichee sia in quelle procliane, sono regolarmente riferiti – oltre che alle azioni rituali vere e proprie – alla prassi dell'esegesi dei miti e degli stessi dialoghi platonici, soprattutto a varie forme di culto immateriale, *in primis* alla preghiera e all'inno[78]. E come, per entrambi i neoplatonici, la descrizione delle forme più elevate di ἐυχή teurgica implica un costante ricorso alla simbologia della luce e del fuoco, per esprimere la partecipazione del *theourgos* alla divinità – letteralmente il suo «diventare parte» del fuoco divino[79] –, così nella poesia di Sinesio

---

[76] Cfr. M. Tardieu, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ cit., pp. 244-245; H. Seng, *Untersuchungen* cit., pp. 157-158. L'immagine del fiore è usata dagli autori neoplatonici per descrivere l'unione sovrarazionale con il Principio; cfr. C. Guérard, *L'*hyparxis *de l'*âme *et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus*, in *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*, *Actes du Colloque International du CNRS (Paris 2-4 octobre 1985)*, a cura di J. Pépin, H. D. Saffrey, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 335-348.

[77] La maggioranza degli interpreti, considerando soprattutto il *De insomniis*, propende per attribuire a Sinesio una posizione analoga a quella porfiriana, di forte riserva, cioè, nei confronti della teurgia e della sua utilità per il filosofo; cfr., a titolo di esempio, M. Di Pasquale Barbanti, Ochēma-pneuma *e* phantasia *nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, Cuecm, 1998, pp. 179-189. Proprio una lettura attenta del *De insomniis*, tuttavia, suggerisce l'ipotesi che il giudizio dell'autore fosse più sfumato, e implicasse una distinzione fra diversi tipi di teurgia: Sinesio, nel condannare la prassi magico-ritualistica di alcuni neoplatonici contemporanei, avrebbe espresso una decisa preferenza per alcune forme di teurgia "interiorizzata" (come la divinazione onirica), miranti alla purificazione dell'anima; cfr. I. Tanaseanu-Döbler, *Synesios und die Theurgie*, in *Synesios von Kyrene. Politik - Literatur - Philosophie* cit., pp. 201-230.

[78] Sulla distinzione fra diverse forme di teurgia, cfr. *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary* cit., pp. 30-40; R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 168-184, nonché l'ampia rassegna di *loci* fornita da I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* cit., pp. 95-135, 186-257.

[79] Cfr. l'invocazione a «diventare fuoco», a «camminare attraverso il fuoco» (πῦρ γενώμεθα, διὰ πυρὸς ὁδεύσωμεν), che si legge nel cosiddetto *Inno al Dio*, o *Inno del*

(essa stessa una forma di «intellectual theurgy»)[80] fuoco e luce diventano centrali nella rappresentazione dello slancio dell'anima orante verso il Padre:

> Che l'anima supplice/ rechi/ il sigillo del Padre […]/ per farsi riconoscere dai tuoi/ puri ministri,/ che negli abissi/ del sublime universo/ detengono le chiavi/ delle ignee ascese (πυρίων ἀνόδων/ κληϊδοφόροι […]./ Anche in questo mondo concedimi/ un frutto a testimone/ delle mie ignee opere (Πυρίων δ' ἔργων/ καὶ τῇδε δίδου / μάρτυρα καρπόν),/ nonché profezie veritiere/ e quanto nelle anime/ riscalda/ la divina speranza[81].

L'immaginario luminoso che qui sostiene l'auspicio del ritorno a Dio – dalle «ignee ascese» del v. 633, allusive ai «canali» solari deputati negli *Oracoli* a trasmettere il fuoco trascendente, ai richiami ai riti anagogici con le «opere di fuoco» (πύρια ἔργα) del v. 641 – dischiude, proprio in quest'ultima espressione, significative implicazioni metapoetiche. Le «opere di fuoco» si rivelano metafora degli *Inni* stessi, che sono insieme preghiera e offerta spirituale di Sinesio, nonché espressione di un costante movimento di risalita al divino. Evocando, così, il contesto caldaico il poeta cristianizza il discorso sulla teurgia, quasi a conferire alle sue composizioni una funzione analoga a quella attribuibile agli inni neoplatonico-caldaici e teurgici di Proclo. E, benché le convergenze fra i due autori restino discusse[82], questa contiguità di orizzonti resta un dato notevole, che bene

---

Fuoco in Proclus, *Phil. Chald.*, fr. 2, 207, 22-208, 4 des Places, spec. 208, 2. Sui diversi stadi della preghiera in Giamblico e Proclo, l'ultimo dei quali punta al «completo appagamento dell'anima nel fuoco divino» (εἰς τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός, cfr. Iamblichus, *Myst.* V 26, 238, 11), alla stabile permanenza nella luce divina che avvolge l'orante (τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ'αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι, cfr. Proclus, *In Tim.* I 211, 27-28), cfr. J. Dillon, *The Platonic Philosopher at Prayer*, in *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, a cura di R. M. Berchman, J. Finamore, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 7-25.

[80] Per questa definizione, cfr. J. Bregman, *Synesius of Cyrene* cit., p. 92.

[81] Cfr. Synesius, *Hymn.* I 639-645. Sull'immagine caldaica delle «opere di fuoco», cfr. anche H. Seng, *Untersuchungen* cit., p. 126; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy* cit., pp. 172-174.

[82] Corrispondente all'ascesa dell'anima nella poesia di Sinesio è la descrizione procliana della *psychē* che si eleva cantando inni intellettivi e ineffabili in *Phil. Chald.* fr. 2, 206, 17-207, 2 des Places. Gli elementi di convergenza fra i due autori, evidenziati già

rappresenta il clima religioso interattivo e proteiforme caratteristico della società tardoantica; non è un caso che non siano mancati di recente tentativi, in parte anche condivisibili, di riconoscere nei versi procliani le tracce di un'influenza diretta della poesia di Sinesio[83].

da W. Theiler (cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel* cit., p. 297), sono stati ridimensionati da Robbert van den Berg. A giudizio di quest'ultimo una cruciale differenza è nel fatto che gli *Inni* del filosofo licio provvedono all'unione con le classi inferiori di divinità, laddove le composizioni del vescovo di Tolemaide sono direttamente indirizzate al Padre della Trinità monadica; cfr. *Proclus' Hymns*, a cura di R. M. van den Berg, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 31-33, 110-111.

[83] Cfr. D. Pachulia, *Hymns of Synesius of Cyrene in Their Christian and Platonist Context*, Dissertation Thesis, Central European University, Department of Philosophy, Budapest 2019, http://www.etd.ceu.edu› pachulia_dachi (consultato il 31/8/2025).