Synesius' "De regno" and Byzantine Imperial ideology during the Vth and Vlth centuries

Maria Consiglia Alvino

▶ **To cite this version:**

Maria Consiglia Alvino. Synesius' "De regno" and Byzantine Imperial ideology during the Vth and Vlth centuries. Literature. Université de Strasbourg, 2017. Italian. NNT : 2017STRAC033 . tel-01830414

HAL Id: tel-01830414
https://theses.hal.science/tel-01830414

Submitted on 5 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE _DES HUMANITÉS* - ED*520

[CENTRE D'ANALYSE DES RHETORIQUES RELIGIEUSES DE L'ANTIQUITE (CARRA) - EA 3094]

THÈSE présentée par :

MARIA CONSIGLIA ALVINO

soutenue le : **20 octobre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Sciences de l'Antiquité / Philologie et littérature grecque

Le *Discours sur la Royauté* de Synésios de Cyrène et l'idéologie impériale byzantine aux V^e^ et VI^e^ siècles

THÈSE dirigée par :

[M. Pernot Laurent]	Prof., université de Strasbourg
[M.me Matino Giuseppina]	Prof., université de Naples Federico II

RAPPORTEURS :

[M. Crimi Carmelo]	Prof., université de Catane
[M. Lozza Giuseppe]	Prof., université de Milan

AUTRES MEMBRES DU JURY :

[M. Tartaglia Luigi]	Prof., université de Naples L'Orientale
[M. Vix Jean-Luc]	Prof., université de Strasbourg

Maria Consiglia ALVINO

LE *DISCOURS SUR LA ROYAUTÉ* DE SYNÉSIOS DE CYRÈNE ET L'IDÉOLOGIE IMPÉRIALE BYZANTINE AUX V^E ET VI^E SIÈCLES

Résumé

Le but principal de la thèse est l'analyse de l'apport du *De regno* de Synésios de Cyrène à la transmission de l'idéologie politique antique aux Ve et VIe siècles de l'époque byzantine. Il s'agit, avant tout, de définir l'idéologie politique de Synésios, dans le cadre de sa *paideia* alexandrine néoplatonicienne et chrétienne ; puis, de déterminer l'apport de son ouvrage à la formation de l'idéologie impériale et de la rhétorique politique du Ve siècle et de l'âge de Justinien. Afin de déterminer le rôle du *De regno* de Synésios dans la transmission de *topoi* politiques, on veut analyser les rapports entre cet ouvrage et les œuvres les plus représentatives de la littérature politique des V^e-VI^e siècles : le *Panégyrique pour l'empereur Anastase* de Procope de Gaza, la *Scheda Regia* d'Agapetus le Diacre, l'anonyme dialogue philosophique *Sur la Science politique* et le traité *Des magistratures de l'Etat romain* de Jean le Lydien.

Synésios de Cyrène, idéologie impériale

Résumé en anglais

The aim of the thesis is the analysis of the influence of Synesius' *De regno* on the development of political theory during the Vth and VIth centuries. Firstly, the definition of Synesius' political ideology in the context of his neoplatonic and christian Alexandrian *paideia* is taken into account. In order to understand the role played by Synesius' *De regno* in the transmission of ancient political *topoi*, an investigation on some representative proto-byzantine works on political science (Procopius Gazaeus' *Panegyricus to the Emperor Anastasius*, Agapetus' *Advice to the Emperor*, the anonymus *Dialogue on Political Science* and John the Lydian's *On powers, or, The magistracies of the Roman state*) is proposed. The conclusions try to focus on the impact of Synesius' *De regno* in the evolution of proto-byzantine political theories and rhetorics during the Vth century up to Justinian's times thanks to the individuation of quotations, allusions and literary patterns of continuity in the works previously analysed.

Synesius Cyrenaicus, Imperial Ideology

Indice

Introduzione pp. 1-17
I. Storia degli studi pp. 2-7
II. L'interpretazione del *De regno* di Sinesio alla luce della tradizione manoscritta pp. 7-16
III. Obiettivo della ricerca p.16
IV. Avvertenza p. 17

Capitolo 1. Il genere letterario del Περὶ βασιλείας e la formazione dell'ideologia imperiale pp. 18-83
1.1. La produzione sulla regalità di ambito greco pp. 19-47
1.2. La teoria giudaico-cristiana sulla regalità pp. 47-71
1.3. La conoscenza della letteratura latina da parte di Sinesio e la letteratura latina sulla regalità pp. 71-83

Capitolo 2. L'ideologia imperiale nel *De regno* di Sinesio pp. 84-152
2.1. L'imperatore *pepaideumenos*. Retorica e filosofia nell'esercizio del governo pp. 85-92
2.2. Monarchia elettiva, monarchia ereditaria, monarchia carismatica: tradizioni a confronto pp. 92-97
2.3. Il re e la legge. L'imperatore νόμος ἔμψυχος? pp. 97-104
2.4. Il re virtuoso. Aspetti della τετρακτύς sinesiana pp. 104-112
2.5. Il re e la divinità: imitazione di Dio, assimilazione alla divinità ed omonimia divina nel ritratto del re sinesiano pp. 112-121
2.6. Le relazioni imperiali: la φιλία, la guerra, la pace pp. 121-141
2.7. ὄνομα βασιλέως: il lessico della regalità nel contesto della realtà giuridica pp. 141-148
2.8. Conclusioni pp. 149-152

Capitolo 3. L'ideologia imperiale bizantina tra V e VI secolo pp. 153-299
3.1. L'ideologia imperiale nel *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza pp. 154-176
3.1.0. Premessa pp. 154-157
3.1.2. La struttura retorica del *Panegirico per l'imperatore Anastasio* pp. 158-160
3.1.3. L'ideologia imperiale procopiana pp. 161-176

3.2. L'ideologia imperiale nella Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν di Agapeto Diacono pp. 177-224
3.2.1. Premessa pp. 177-181

3.2.2. La forma gnomica e la mimesi letteraria pp. 182-184
3.2.3. La struttura dell'opera pp. 185-190
3.2.4. *Topoi* e temi dell'ideologia imperiale di Agapeto Diacono pp. 190-221
3.2.5. Conclusioni pp. 222-224

3.3. L'ideologia imperiale nell'anonimo dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης pp. 225-278
3.3.1. Premessa pp. 225-228
3.3.2. L'autore ed i personaggi del dialogo: un problema interpretativo pp. 228-236
3.3.3. Una forma politica 'dicearchica': la struttura ed il contenuto dell'opera pp. 236-238
3.3.4. Εὐταξία e εὐκοσμία: aspetti ontologici del potere imperiale pp. 238-259
3.3.5. La legge e l'ordine sociale. Proposte costituzionali pp. 259-276
3.3.6. Conclusioni pp. 276-278

3.4. L'ideologia imperiale nel Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας di Giovanni Lido pp. 279-299
3.4.0. Premessa pp. 279-280
3.4.1. Il genere letterario pp. 281-282
3.4.2. Lingua e identità nel Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας pp. 282-284
3.4.3. ἔννομος βασιλεία: i caratteri fondamentali dell'ideologia imperiale nel Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας pp. 284-298
3.4.4. Conclusioni pp. 298-299

Capitolo 4. Conclusioni. L'influenza del *De regno* di Sinesio nella formazione dell'ideologia imperiale bizantina di V e VI secolo pp. 300-315
4.0. Quale fortuna per il *De regno* di Sinesio? Alla base di una ricerca pp. 301-303
4.1. Il valore pedagogico della letteratura Περὶ βασιλείας pp. 303-305
4.2. Una regalità elettiva e carismatica pp. 305-306
4.3. L'imperatore νόμος ἔμψυχος pp. 306-308
4.4. Il re e la divinità: imitazione di Dio, assimilazione alla divinità pp. 308-309
4.5. Valore dell' εὐσέβεια imperiale pp. 309-310
4.6. Un imperatore filosofo pp. 310-311
4.7. Un impero universale, eterno e salvifico pp. 311-312
4.8. Cultura greca, istituzioni romane: l'identità bizantina pp. 313-314
4.9. Un bilancio pp. 314-315

Resumé pp. 316-336
Bibliografia pp. 337-371
Indice dei luoghi citati pp. 372-385
Ringraziamenti

Introduzione

I. *Storia degli studi*

I.1. La prima edizione moderna del *De regno*, ad opera di Johann Georg Krabinger[1] e completa di traduzione in lingua tedesca, risale al 1825; essa confluì poi nell'edizione completa degli opuscoli sinesiani del 1850 a cura dello stesso[2]. L'edizione di Krabinger diede luogo alla nascita di un interesse biografico per la vicenda intellettuale ed umana di Sinesio, reso dalla critica *alter Augustinus* della *pars Graeca* dell'impero in virtù della sua supposta conversione dal paganesimo neoplatonico al cristianesimo[3]. In questa prospettiva, l'ambasciata sinesiana a Costantinopoli, della quale il *De regno* è specchio, fu interpretata come atto preliminare all'impegno civile e politico esercitato in seguito da Sinesio in qualità di vescovo di Tolemaide. In tale linea interpretativa si situano i contributi di Richard von Volkmann, Alice Gardner, James Carpenter Nicol[4].

I.2. A partire dagli anni '90 dell''800, l'interesse storico-biografico si rinvigorì ed assunse, grazie alle indagini di Otto Seeck[5], finalità di tipo cronologico. La corretta datazione del *De regno* agli anni 397-400 o 399-402 poteva, infatti, essere utile per ricostruire i controversi anni del regno di Arcadio, travagliati dalle rivoluzioni del partito gotico interno alla corte di Costantinopoli.

I.3. Nel corso della prima metà del '900 non si annoverano grandi innovazioni interpretative sul *De regno*. È del 1901 la monografia di William Saunders Crawford[6], nella quale l'opera è ancora esaminata per motivi storico-cronologici, così come, successivamente, nella monografia di Grützmacher[7] del 1913. Nel 1930 appare l'edizione oxoniense, basata sul testo di Krabinger, con la prima traduzione in lingua inglese, ad opera di Augustine Fitzgerald[8], comprensiva degli opuscoli e degli *Inni* del Cirenaico. La linea di ricerca di tipo storico inaugurata nell' '800 è ripresa e approfondita, in special modo dalla critica italiana, a causa dell'impulso ideologico dato dalla colonizzazione in Libia di età

---

[1] Krabinger 1825.

[2] Krabinger 1850.

[3] Il problema della conversione di Sinesio è fonte di un annoso dibattito. Su questo aspetto si vedano, con posizioni contrarie: Bregman 1982; Schmitt 2001; Tanaseanu-Döbler 2008; Criscuolo 2013.

[4] von Volkmann 1869, in particolare pp. 1-76; Gardner 1886, in particolare pp. 23-49; Nicol 1887, in particolare pp. 25-30.

[5] Seeck 1894, pp. 442-483.

[6] Crawford 1901, in particolare pp. 1-16.

[7] Grützmacher 1913, in particolare pp. 32-56.

[8] Fitzgerald 1930.

giolittiana e poi fascista alle ricerche archeologiche in Cirenaica. Risale al 1938 *L'attività pubblica di Sinesio*[9], prima monografia italiana interamente dedicata alla ricostruzione storica dell'attività politica di Sinesio, a cura di Giulio Bettini, di chiara ispirazione fascista e tesa ad individuare in Sinesio l'ideale dell'uomo d'armi, proprietario terriero, cultore della religione cristiana e del *mos maiorum*, amante della patria sino al sacrificio di sé. È del 1944 l'edizione critica degli *Opuscula* sinesiani ad opera di Nicola Terzaghi[10], la quale recupera in parte quella di Krabinger, ampliandone la *recensio* e discostandosene in alcuni punti[11]. Essa documenta i codici della tradizione del *De regno* in modo parziale, in quanto lo scoppio del secondo conflitto mondiale impedì all'editore la visione autoptica di alcuni manoscritti inglesi e francesi, per i quali Terzaghi adoperò le informazioni contenute nell'edizione di Krabinger e nel commento alla lingua delle *Epistole* allestito da Wilhelm von Fritz[12]. L'edizione di Terzaghi è pregevole per la grande quantità di *loci similes* individuati tra il testo sinesiano e la letteratura greca classica e postclassica, pagana e cristiana, i quali attestano la sconfinata cultura dell'autore.

I.4. L'edizione di Terzaghi apre la strada ad un rinnovato interesse per la figura intellettuale di Sinesio, inaugurando, nella seconda metà del '900, la stagione della traduzione in lingue moderne del *corpus* sinesiano. Riferendoci al *De regno*, il testo stabilito da Terzaghi ed i *loci similes* da lui individuati sono pienamente accolti anche dalla prima edizione con traduzione francese dell'operetta, a cura di Christian Lacombrade[13], apparsa nel 1951; in essa l'autore, non discostandosi dalla prospettiva storica sino ad allora adottata, riutilizza per l'esegesi il materiale bibliografico raccolto nella propria monografia *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*[14], dello stesso anno, la quale costituisce ancora oggi una delle opere imprescindibili per lo studio di Sinesio e del *De regno*.

I.5. Dopo l'edizione di Lacombrade, nell'arco del ventennio successivo non si registrano contributi significativi, se non qualche sporadico intervento, ancora di tipo storico, offerto dai ricercatori della missione archeologica italiana in Libia

[9] Bettini 1938.

[10] Terzaghi 1944.

[11] Terzaghi aveva già chiarito alcune scelte di critica del testo in alcune note precedenti all'edizione. Cfr. Terzaghi 1910.

[12] von Fritz 1898.

[13] Lacombrade 1951.

[14] Cfr. Lacombrade 1951a.

nell'ambito di ricerche più generali sull'assetto economico e politico della Cirenaica tardoantica. Tra esse, per l'analisi del significato dell'espressione νῦν πένης καὶ κατηφής (Syn., *De regn.* 3) con la quale Sinesio definisce Cirene nel proemio del *De regno*, si segnalano in particolare le interpretazioni di Giacomo Caputo[15] e di Sandro Stucchi[16]. Nel 1973 appare la prima traduzione italiana del *De regno* a cura di Antonio Garzya[17], poi confluita nell'edizione dell'*opera omnia* di Sinesio del 1989[18]. Negli anni Ottanta del XX secolo gli studi sulla cronologia del *De regno* ritornano in auge. Si accende la *querelle* tra la scuola anglosassone, tesa a rimettere in discussione i dati offerti dalle fonti in nostro possesso e ad abbassare la cronologia dell'opera dal 399 al 397 d.C., e la scuola tradizionalista italofrancese. Tra le fila della prima ricordiamo, in particolare, Theodor Barnes, Alan Cameron e John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz[19], mentre per l'altra segnaliamo i lavori di Denis Roques[20]. In particolare, alla monumentale opera a carattere storico di questi, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du bas empire*, pregevole per la quantità di fonti e dati criticamente sistematizzati, si deve la critica all'attendibilità storica, in precedenza dogmaticamente accettata, del *De regno*, per la prima volta considerato anche nei suoi aspetti di opera letteraria, retoricamente costruita[21]. Un'attenzione particolare al significato politico dell'opuscolo sinesiano, nel quadro della discussione sul ruolo dei barbari nell'amministrazione imperiale e nell'esercito di fine del IV secolo si deve a Rita Lizzi[22].

I.6. Ulteriore oggetto di interesse è stato, nei decenni a cavallo tra XX e XXI secolo, il problema barbarico discusso all'interno del *De regno.* L'opposizione di Sinesio al partito gotico capeggiato da Gainas e la forte difesa della necessità di un esercito nazionale a difesa dell'impero è stato argomento della monografia di Alan Cameron, Averil Cameron e Jacqueline Long[23], nonché dei contributi di Franca Fusco[24] e Wolfgang Hagl[25]. Tali ricerche, insieme alla biografia sinesiana

[15] Cfr. Caputo 1953; Caputo 1987, pp. 523-528.
[16] Bacchielli-Stucchi 1965, pp. 306 e sgg; Stucchi 1967; Stucchi 1975.
[17] Garzya 1973c.
[18] Cfr. Garzya 1989.
[19] Cfr. Barnes 1986; Cameron 1987; Liebeschuetz 1985.
[20] Cfr. Roques 1983; Roques 1988.
[21] Cfr. Roques 1988 pp. 23-34.
[22] Cfr. Lizzi 1981.
[23] Cfr. Cameron-Cameron-Long 1993.
[24] Cfr. Fusco 2001.
[25] Cfr. Hagl 1997.

a cura di Tassilo Schmitt[26], non si allontanano dalla prospettiva eminentemente storico-cronologica e non forniscono significativi cambiamenti interpretativi; solo ad Hagl, nel volume *Arcadius Apis imperator: Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike* si deve l'aver preso in considerazione anche gli aspetti filosofici e letterari dell'ideologia imperiale formulata da Sinesio nel *De regno*. Le analoghe posizioni di Roques, ribadite in un articolo del 2004[27], sono state sposate più recentemente da Hartwin Brandt[28]. Questi mette in discussione l'autenticità del *De regno* quale fonte storica e, in particolare, la tesi di Lacombrade e Cameron secondo cui Sinesio sarebbe stato il portavoce del partito di Aureliano; attraverso l'analisi dei *topoi* letterari che accomunano l'opera alla panegiristica greca e latina coeva e precedente, egli riafferma l'importanza dell'operetta per ragioni letterarie oltre che storiche.

I.7. L'ultima edizione critica del *De regno,* del 2008, curata da Jacques Lamoureux e Noël Aujoulat[29], pur dedicando ancora la maggior parte dell'introduzione[30] agli aspetti storico-cronologici dell'opera, ben delinea il problema della forma retorica dell'opuscolo, panegirico allotrio a metà tra il discorso epidittico ed il trattato filosofico, nonché il valore ideologico delle formulazioni politiche sinesiane[31]. È del 2013 il meritorio volume allestito da Helmut Seng e Lars Martin Hoffmann, *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*[32], che raccoglie contributi sul valore letterario, politico, filosofico e religioso di tutta la produzione sinesiana. Tra essi, l'analisi di Hoffmann, *Die Lebenswelt des Synesios*[33], ne fornisce una chiara e dettagliata contestualizzazione storica, mentre un primo ed utile contributo al lessico del *De regno* è offerto da Carlotta Amande[34], già curatrice di una traduzione italiana del *De regno* del 2000[35] insieme alla collega Paola Graffigna, con la quale è in procinto di pubblicare un *Lexikon Synesianum*[36]; Dieter Roderich Reinsch[37]

[26] Cfr. Schmitt 2001.
[27] Cfr. Roques 2004.
[28] Cfr. Brandt 2003.
[29] Lamoureux-Aujoulat 2008.
[30] Lamoureux-Aujoulat 2008, pp. 1-82.
[31] Lamoureux-Aujoulat 2008, pp. 26-35.
[32] Turnhout 2013.
[33] Cfr. Hoffmann 2013.
[34]Cfr. Amande 2013. Cfr. anche Amade 2006-2007.
[35] Amande-Graffigna 2000.
[36] C. Amande, P. Graffigna (a cura di), *Synesii Index auctus,* in corso di pubblicazione.
[37] Cfr. Reinsch 2013.

dedica un' utile riflessione alla ricezione del *De regno* nella produzione sulla regalità di età comnena. All'interno dello stesso volume compare il già citato articolo di Denis Roques, *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours* (*VIe-XXIe s.*)[38], piena espressione dell'attuale interesse per il valore letterario e più squisitamente culturale del *De regno.* In esso è indagata la ricezione delle *Lettere* e degli opuscoli sinesiani in area greca dall'età giustinianea sino ai nostri giorni. In riferimento al *De regno,* la ricerca di Roques documenta una pluralità di piani interpretativi con cui l'opera venne letta e classificata a Bisanzio e nell'Umanesimo latino, restituendole un valore non riconosciuto dalla critica moderna e contemporanea. In particolare, lo studio di Roques mette in evidenza in riferimento al *De regno* un interesse di tipo didattico, legato sia agli aspetti linguistici sia a quelli filosofici dell'opera, sviluppatosi a partire dall'età giustinianea, maturato e proseguito durante tutto l'arco dell'età bizantina sino alla Turcocrazia. La diffusione dell'opuscolo sinesiano, promossa prima dalla dinastia comnena e poi da quella paleologa, contribuì alla riflessione degli intellettuali d'Oriente sulla dimensione ontologica ed etica della regalità e, contestualmente, allo sviluppo del genere letterario dello *speculum principis* bizantino. Come ha recentemente chiarito Paolo Odorico[39], tale definizione in area orientale è molto problematica, dal momento che pochi sono i *Fürstenspiegeln* canonici assimilabili all'analogo genere letterario fiorito in Occidente[40]. Sotto tale categoria classificatoria confluirono tipologie retoriche varie – trattati tecnici, discorsi epidittici, trattati filosofici[41]. A Bisanzio tale canonizzazione retorico-letteraria non si ebbe mai, ma innegabile è che i componimenti retorico-epidittici sulla regalità che si sviluppano dall'età giustinianea in poi, insieme alla definizione dell'ideologia imperiale bizantina, furono percepiti e possono essere da noi interpretati come *specula principum,* al punto che, per questa varietà di forme retoriche dal medesimo contenuto Günter Prinzing[42] ha parlato di «integrierte Fürstenspiegeln». In essi, forme e contenuti del pensiero politico antico erano fecondamente rielaborati e riadattati alle circostanze politiche ed alla rappresentazione del potere imperiale, garantendo

[38] Cfr. Roques 2013.

[39] Odorico 2009.

[40] Su questo aspetto si veda Eberhardt 1977.

[41] Sulla letteratura degli *specula principum* bizantini si vedano: Hadot 1972, coll. 555-631; H. Hunger, «Fürstenspiegel», in Hunger 1978, I, pp. 157-165; Blum 1981; Konstantinos 1983; Pertusi 1985; Cavarra 1990; De Benedictis-Pisapia 1999.

[42] Prinzing 1988.

all'intellettuale lo spazio di espressione negatogli dall'assenza di libertà politica. La natura di *speculum principis* del Περὶ βασιλείας sinesiano è confermata dalla prevalenza nella trasmissione dell'opera di codici miscellanei a sfondo generalmente retorico e filosofico-politico. Non è un caso che il *De regno* di Sinesio rientri nell'interesse di studiosi, quali Hadot, Dvornik, Blum, Pertusi[43], impegnati nell'ambito più generale della storia delle dottrine politiche. I riferimenti di questi autori al *De regno* di Sinesio suggeriscono una chiara linea nello sviluppo dell'ideologia imperiale bizantina che lega Sinesio ad Agapeto Diacono, a Giovanni Lido, all'anonimo autore del *Dialogo sulla Scienza Politica*, a Teofilatto di Bulgaria, al *De regno* di Tommaso Magistro, grazie all'apporto dato da questi autori, imprescindibilmente connessi a Sinesio, allo sviluppo del genere letterario del *Fürstenspiegel*. Recentemente, alcune ulteriori annotazioni sull'apporto offerto dal *De regno* di Sinesio alla formazione dell'ideologia imperiale tardoantica e bizantina sono stati forniti da Giuseppe Lozza[44], in un contributo del 2013 sul rapporto tra Sinesio e Marco Aurelio, e da Giuseppina Matino[45], in un articolo del 2014 sulle basi culturali dell'ideologia imperiale di epoca giustinianea.

II. *L'interpretazione del* De regno *di Sinesio alla luce della tradizione manoscritta*

II.1. Per un approccio allo studio del ruolo svolto dal *De regno* nell'ambito della storia delle idee è fondamentale il lavoro postumo di Denis Roques *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours* (VIe-XXIe s.)[46]. Ai dati offerti da Roques su copisti ed ambienti culturali di trasmissione degli opuscoli sinesiani è possibile aggiungere ulteriori informazioni desunte da una puntuale analisi della tradizione manoscritta. Essa, comprensiva di 150 codici[47], documenta, infatti, un interesse mai sopito verso il *De regno*, durante tutto l'arco della civiltà bizantina, sino alla Turcocrazia, in area greca, slava, nonché russa, a partire dall'imponente opera

[43] Hadot 1972; Dvornik 1966; Blum 1981; Pertusi 1985.

[44] Lozza 2014

[45] Matino 2014.

[46] Roques 2013.

[47] Il numero dei testimoni è documentato sulla base dei dati forniti dalla banca dati *Pinakes* (http://pinakes.irht.cnrs.fr/).

propagandistica di riuso ideologico della regalità bizantina svolta da Ivan III il Grande.

II.2. Prova dell'importanza culturale del *De regno* è il fatto che esso venne trasmesso non solo in codici ad esclusivo contenuto sinesiano[48]. Lo studio dell'*akolouthia* dei manoscritti recanti il *De regno* rende evidente una pluralità di prospettive in base alle quali l'operetta venne letta ed interpretata nel corso dell'età medievale e moderna. L'opuscolo si trova, infatti, in codici miscellanei a carattere grammaticale o retorico, accanto al canone degli oratori attici ed ai maggiori rappresentanti della Seconda Sofistica (Elio Aristide, Dione Crisostomo, Libanio)[49]; esso è trasmesso anche in codici a carattere filosofico, non di rado insieme alla *Repubblica* platonica e ad opere aristoteliche[50]. Secondo una prospettiva di ricezione in senso filosofico dell'opera, peculiare è la trasmissione del *De regno*, percepito evidentemente come epistola filosofica, in codici a contenuto epistolografico[51]. Il valore pedagogico dell'opuscolo, proprio anche del genere dell'epistola filosofica, è ulteriormente testimoniato dalla

[48] Cfr. Paris. Gr. 1039 (XI – XIV sec.); Hagion Oros, Monê Batopediou 685 (XIII/XIV sec.); Hagion Oros, Monê Ibêrôn, 137 (XIII sec.); Vat. Gr. 64 (XIII sec.); Vat. Gr. 91 (XIII sec.); Vat. Barb. Gr. 81 (XIII – XIV sec.); Vat. Gr. 94 (XIII – XIV sec.); Vat. Urb. Gr. 129 (XIII/ XIV sec.); Paris. Gr. 1039 (XIV sec.); Laur. Plut. LV 8 (XIV sec.); Oxon. Canon. Gr. 72 (XV sec.); Paris. Gr. 830 (XVI sec.); Vat. Pal. Gr. 147 (XV/XVI sec.); Meleai Dêmosia Bibl. 43 (XVII sec.); Paris. gr. 1043A (XVII sec.); Bucar. 517 (XVII/XVIII sec.); Athen., Sinaitikon Metochion 46 (XVIII sec.); Hagion Oros Monê Ibêrôn 1363 (XVIII sec.); Ierosol., Patriarchikê bibliothêkê Panaghiou Taphou 382 (XVIII sec.); Patmos Monê tou Hagiou Iôannou tou Theologou 581 (XVIII sec.); Patmos Monê tou Hagiou Iôannou tou Theologou 591 (XVIII sec.).

[49] Chiens. Gr. 157 (epoca non identificata); Laur. LV 6 (X-XI sec.); Hagion Oros Monê Megistês Lauras Ω 123 (XIII sec.); Vat. Gr. 64 (XIII sec.); Meteora Monê Metamorphôseôs 151 (XIV sec); Athon. H 93 (XIV sec.); Meteor. 151 (XIV sec.); Laur LIX 27 (XIV sec.); Laur. LX 6 (XIV sec.); Ox. Baroc. 139 (XIV sec.); Ox. Baroc. 219 (XIV sec.) ; Vat. Gr. 78 (XIV sec.); Vat. Gr. 91 (XIV sec.); Vat. Gr. 0927 (XIV sec.); Monac. Gr. 515 (XV sec.); Paris. Gr. 2939 A (XV sec.); Marc. Gr. Z 422 (XV sec.); Harlei. 6322 (XV sec.); Ox. Baroc. 125 (XVI sec.).

[50] Cfr. Laur. LXXX 19 (XII sec.); Monac. Gr. 476 (XIII sec.); Monac. Gr. 481 (XIV sec.); Paris. Gr. 1038 (XIV sec.); Neapol. III B 9 (XV sec.); Wroclaw, Biblioteka Uniwersytecka, Rehdiger 34 (XV sec.); Vat. Reg. Gr. 156 (XV sec.); Monac. Gr. 29 (XVI sec.); Vindob. Phil. Gr. 38 (XVI sec.); Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPG 67B (XVI/XVII sec.); Bucar. 557 (XVIII sec.).

[51] In tal senso, Il *De regno* viene trasmesso insieme alle *Epistole* ed è concepito come epistola filosofica all'imperatore Arcadio. Cfr. Scorial. Epsilon. IV. 18 (epoca non identificata); Laur. Plut. LIX 27 (XIV sec.), che può essere in parte ritenuto anche codice a contenuto antologico; Harley 5566 (XIV sec.); Ambros. L 44 sup. (XIV sec.); Paris. Maz. 4453 (XIV sec.); Vat. Gr. 1588 (XIV sec.); Athen. Metochion tou Panagiou Taphou 556 (XVIII sec.); Hagion Oros Monê Stauronikêta 153 (XVIII sec.).

trasmissione di essa in manoscritti recanti opere ascrivibili al patrimonio sapienziale greco: un ristretto gruppo di manoscritti[52], datati tra il XIII ed il XV secolo, infatti, reca il *corpus* sinesiano insieme ad opere di impronta pitagorica, quali il *Carmen Aureum* di Pitagora e il poema gnomico dello pseudo-Focilide[53]. La ricezione del testo in senso pedagogico e politico è documentata anche successivamente dalla presenza del *De regno* in codici dedicati al genere dello *speculum principis* bizantino[54] oppure all'educazione della nobiltà, includendo sia *specula principis*, sia esortazioni alla filosofia o testi di ambito pedagogico[55]. Solo a partire dal XVI secolo il *De regno* compare in sillogi a carattere patristico[56] o squisitamente bizantino[57]. Prevalente è la trasmissione dell'opera in manoscritti antologici, destinati probabilmente all'uso scolastico. Alcuni di essi sfuggono a qualsiasi tentativo classificatorio troppo rigido, includendo il *De regno* all'interno di miscellanee apparentemente senza alcun *trait d'union*[58].

[52] Monac. Gr. 476; Oxon. Baroc. Gr. 56; Paris. Gr. 1038.

[53] Monac. Gr. 476; Oxon. Baroc. Gr. 56; Paris. Gr. 1038. Cfr. West 1978; Wilson 1994; Wilson 2005.

[54] Cfr. Vat. Gr. 92 (XIV sec.); Vat. Pal. Gr. 374 (XIV sec.); Vat. Reg. Gr. 156 (XV sec.); Hagion Oros Monê Batopediou 686 (XVIII sec.); Hagion Oros Monê Hagiou Panteleêmonos 199 (XVIII sec.).

[55] Cfr. Iskandariyya (Al-) Bibliothêkê tou Patriarcheiou 143 (XVIII sec.); Kozane Kobentareios Dêmotikê Bibliothêkê 63 (XVIII sec.); Meleai Dêmosia Bibl. 20 (XVIII sec.); Bălgarija Sofija B'lgarskata Akademija na Naukite (BAN) gr. 13 (XIX sec.).

[56] Cfr. Hagion Oros Monê Megistês Lauras Λ 193 (XVII sec.); Demets. Gr. 93 (XVIII sec.); Hagion Oros Monê Ibêrôn 362 (XVIII sec.); Patmos Monê tou Hagiou Iôannou tou Theologou 586 (XVIII sec.); Trabzon Monê Soumela 20 (XVIII sec.); Zagora Dêmosia Bibliothêkê 72 (XVIII sec.).

[57]Cfr. Paris. Gr. 831 (XVI sec.); Paris Gr. 2629 (XVII sec.).

[58] Cfr. Laurent. Plut. 55.06 (XI sec.): oltre al *corpus* del *De regno*, contiene l' *Ad Caesarium Magistrum* di Libanio; Laur. Plut. 60.06 (XIV sec.): oltre agli opuscoli sinesiani, contiene orazioni aristidee, nonché il *Fedro* ed il *Gorgia* di Platone; ipotizzabile è l'unione di tali autori su base linguistica, sulla scorta del canone atticistico; Hagion Oros Monê Megistês Lauras H 93 (XIV sec.): oltre al *corpus* sinesiano, contiene l'epistolario di Gregorio di Nazianzo e le orazioni *De regno* di Dione Crisostomo; Matric. 4624 (XIV sec.): oltre al *corpus* sinesiano, contiene le epistole di Amasi; Paris. Gr. 1040 (XIV sec.): oltre al *corpus* sinesiano, contiene l'orazione aristidea *ad Posidonem* ed i *Discorsi Sacri*, accanto alle *Epistulae* ed alle *Definitiones* platoniche; Monac. Gr. 515 (XV sec.): oltre agli opuscoli sinesiani, contiene il *Panatenaico* di Elio Aristide, le orazioni aristidee *Pro Rhetorica*, nonché gli scolii di Niceta David Paflagone agli *Epitafi per Basilio* di Gregorio di Nazianzo; Paris. Gr. 2939 (XV sec.): il *De regno* di Sinesio è trasmesso insieme al *corpus* lisiaco; Monac. Gr. 87 (XVI sec): oltre agli opuscoli sinesiani, contiene il *De bellis* di Procopio di Cesarea e gli scolii al *De insomniis* sinesiano di Niceforo Gregora; Bucar. 557 (XVIII sec.).

II.3. La trasmissione dell'opera e la sua influenza sulla letteratura bizantina è documentata già a partire dal V-VI sec. d. C. Come ha messo in evidenza Giuseppina Matino[59], intuibile, benché sinora non indagata, è l'influenza dell'opuscolo sinesiano sul *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza[60]. Nel VI secolo, come Chrysos, Roques e Matino[61] hanno dimostrato, evincibile è anche la dipendenza dal *De regno* sinesiano della definizione di βασιλεία nel *De magistratibus*[62] di Giovanni Lido, che cita testualmente *De regn*. 6 (ἔστι γὰρ βασιλέως μὲν τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ νόμος ὁ τρόπος) per inquadrare la distinzione nominale tra ῥήγιον ὄνομα, assimilato alla τυραννίς, e βασιλεία[63], nel contesto più ampio della definizione del re quale νόμος ἔμψυχος. Nel VI secolo la diffusione del *De regno*, documentata da una citazione contenuta nella *Storia Ecclesiastica* di Evagrio Scolastico[64], non ha riscontro nella tradizione manoscritta. Da sondare è l'influsso del *De regno* sul *Dialogo sulla Scienza politica*[65] e sulla *Scheda Regia* di Agapeto Diacono[66]. Sulle fonti di quest'ultima, in particolare, la critica non si è ancora pienamente soffermata, nonostante l'individuazione di alcuni *loci similes* ad opera di Francesca Iadevaia[67] nel 1995.

II.4. Dal VII al IX secolo non si hanno fonti dirette sulla lettura e circolazione di Sinesio. Ciò, tuttavia, non vuol dire che il Cireneo non venisse più letto, se

[59] Cfr. Matino 2005, pp. 32; 45; 89; 94.

[60] Su Procopio di Gaza si vedano: Matino 2005; Amato 2009b; Amato 2010; Amato 2011-2012; Corcella 2011-2012.

[61] Cfr. Chrysos 1978; Roques 2013, pp. 276-387, in particolare p. 280; Matino 2014; Matino 2016.

[62] Cfr. 1.3. Sul *De magistratibus* di Giovanni Lido si vedano: Chrysos, 1978; Hunger 1978, II, pp. 427- 428; Bandy 1983; Dubuisson-Schamp 2006; Matino 2014.

[63] Per l'analogia tra *De magistratibus* 1.3 e Syn., *De regn*. 6 si veda Chrysos 1978, pp. 68-69.

[64] Evagr., *H. E*. 1.15 Bidez-Parmentier.

[65] Cfr. Mazzucchi 1977; Mazzucchi 2002[2]; Mazzucchi-Matelli 1985, pp. 209-223; Cameron 1985, p. 251; De Giovanni 2007, pp. 413-414.

[66] Su Agapeto Diacono si veda Keil 1888, pp. 346-91, pp. 367-369; Krumbacher 1898, pp. 456-7; Praechter, 1892; Praechter 1893; Praechter 1905; Bellomo 1906; Ševčenko 1954; Ševčenko 1978; Barker 1957, pp. 54-61; Henry 1967; Hadot 1972; Blum 1981; Frohne 1984; Rocca 1989; Cavarra 1990; Royse 1991, pp. 47 e sgg.; Riedinger 1995; Iadevaia 1995; De Benedictis-Pisapia, pp. 704-705; Maltese 2001, pp. 295-397; Ronchey 2005, pp. 691-727.

[67] Cfr. Iadevaia 1995.

Fozio[68], nella sua *Biblioteca*, cita, accanto allo stile ὑψηλός, i titoli di alcune opere, tra cui il *De regno*.

II.4. L'influenza di Sinesio sulla letteratura bizantina è più evidente tra X e XI secolo. L'opera è nota al Lessico *Suida*[69]. Nel 1997 Lia Raffaella Cresci[70] ha evidenziato le analogie tra un anonimo Περὶ βασιλείας, indirizzato all'imperatore Basilio II e attribuito a Leone Diacono, e quello sinesiano. L'interesse per l'opera è attestato dal processo di mimesi letteraria a cui il *De regno* è sottoposto da Teofilatto di Bulgaria per la composizione del *Fürstenspiegel* indirizzato ad Alessio Comneno[71]. È del X secolo il primo manoscritto a noi giunto del *De regno,* il *Paris. Coisl*. 249[72], ricondotto, sulla base della comparazione con il *Paris. Coisl*. 345 ed il *Vat. Gr.* 90, allo *scriptorium* costantinopolitano di Areta[73]. A partire dal X secolo, la tradizione manoscritta documentata del *De regno* di Sinesio di Cirene si estende ininterrottamente fino al XIX secolo.

II.5. Nell'XI-XII secolo sono solo tre[74] i manoscritti del *De regno* attestati; certe sono, però, alcune citazioni dal *De regno* presenti nell'*Alexias* di Anna Comnena[75], così come sicure sono le analogie tra l'opera e numerosi, benché di variegato genere letterario, testi sulla regalità di età comnena[76]; tutti sono egualmente caratterizzati da una particolare enfasi sui motivi dinastici, militari ed etici che hanno nel *De regno* sinesiano il loro referente più diretto. La ragione dell'interesse per il *De regno* in età comnena può essere spiegata con il tentativo della propaganda politica imperiale di trovare nella teoria politica di età costantiniana e giustinianea la base ideologica per legittimare ed affermare il primato di Costantinopoli sull'impero occidentale e sul papato[77].

---

[68] Phot., *Bibl*. 25.5b Bekker. Non è noto come e dove Fozio potè leggere le opere di Sinesio. Alcuni (Hemmerdinger 195; Watt 1995, pp. 17-41) sostengono l'ipotesi di una conoscenza da parte di Fozio di queste ed altre opere greche attraverso traduzioni arabe prodotte a Baghdad, ma non vi sono sufficienti prove per dimostrare in modo definitivo questa teoria.

[69] *Σ* 1511 Adler.

[70] Cresci 1997.

[71] *or.* 5. Cfr. Hadot 1972; Blum 1981, pp. 81-98;

[72] Sul Paris. Coisl. 249 si vedano Devreesse 1945; M. de Leeuw 2000; Orsini 2005; Bernabò 2011.

[73] Sullo *scriptorium* di Areta si veda Fonkiç 1980-1982; Cavallo 1992, pp. 617-643.

[74] Laur. 55.06; Laur. 80.19; Paris. Gr. 1039.

[75] Cfr. *Alexias* 12.5.2, p. 371, 85 Reinsch/Kambylis = Syn., *De regno* 22.1.

[76] Cfr. Reinsch 2013.

[77] Su ideologia della regalità e cultura libraria in età comnena si veda: Lamma 1955; Lemerle, 1977, pp. 196-248; Dagron 1996; Ronchey 2006, in particolare pp. 243-244; Bianconi 2010.

II.5. A partire dal XIII secolo[78] l'interesse per il *De regno* e per gli opuscoli sinesiani subisce un forte incremento, a causa sia dell'uso scolastico, sia dell'ammirazione per Sinesio da parte degli intellettuali del Rinascimento Paleologo[79]. In questo periodo gli scritti sinesiani assumono particolare rilievo nell'attività intellettuale propria della cerchia del patriarca costantinopolitano Gregorio da Cipro[80]. Questi accoglie gli opuscoli sinesiani nella sua *Syllogé*[81], trasmessa dal codice Scorial. Chi. I. 13[82], copiato ed annotato da Niceforo Gregora[83], dal quale sembrano dipendere con ogni probabilità[84] i manoscritti Paris. Gr. 1038[85], Laur. Plut. 55.08[86], Ambros. L 44 sup.[87], Oxon. Baroc. 56[88], Oxon. Baroc. 139[89], Oxon. Baroc. 219[90], Vat. Gr. 94[91], Vat. Barb. Gr. 81[92], Vat. Urb. Gr. 129[93], e senza dubbio[94] il codice Vat. Gr. 435[95].

[78] Sono dodici imanoscritti del *De regno* di XIII secolo attestati: Monac. Gr. 474; Scorial. Chi. I 13; Athon. Monê Batopediou 685; Athon. Monê Ibêrôn 137; Athon. Monê Megistês Lauras Ω 123; Vat. Barb. Gr. 81; Vat. Urb. Gr. 129; Vat. Gr. 64; Vat. Gr. 91; Vat. Gr. 94; Vat. Gr. 435; Vat. Gr. 1882.

[79] Cfr. Garzya 1958, pp. 34-36.

[80] Su Gregorio da Cipro si veda: «Γρηγόριος ὁ Κύπριος», *PLP* n. 4590; Constantinides 1982; Pérez Martín 1996.

[81] Cfr. Pérez Martín 1996, pp. 139-153.

[82] Cfr. Pérez Martín 1993, pp. 20-30; Pérez Martín 2004; Bianconi 2005; Bianconi 2008; Bianconi 2010; Bianconi 2014; Kotzabassi- Bravo Garcia 2010; Kotzabassi 2012; Menchelli, 2010 in particolare pp. 230, 235 (n. 31), 238 (n. 40), 244 (n. 72), 247; Guidetti-Santoni 2013; Menchelli-Rigo 2013, in particolare p. 853 n. 91.

[83] *RGK* II, p. 416; *RGK* III, p. 491: Copista del codice: Scorial. Chi. I. 13 (Andrés 355); l'interesse di Niceforo Gregora per Sinesio è documentato anche dal suo commento al *De insomniis*. Per questo aspetto, si veda Kolovou 2013.

[84] Pérez Martín 1996, pp. 149-153.

[85] Cfr. Jackson 1999; Muratore 2001; Muratori 2009; Amato-Marechaux-Corcella-Ventrella 2014.

[86] Müller 1884, pp. 333-412; Terzaghi 1908; Terzaghi 1913; Garzya 1973a; Garzya 1973b; Fryde 1996; Jackson 1998, pp. 83-108;

[87] Cfr. Martini-Bassi 482.

[88] Cfr. Speranzi 2010.

[89] Cfr. Baldi 2012.

[90] Cfr. Fedwick 1999, p. 910 (*siglum* 'k5375').

[91] Cfr. Baldi 2012.

[92] Dell'Era 1968, pp. 61-64; Dell'Era 1968a; Lacombrade 1971; Garzya 1973a; Garzya 1973b.

[93] Cfr. Stefec 2012, in particolare pp. 139-140.

[94] Cfr. Terzaghi 1944, p. XXII; Peréz Martín 1993, p. 153.

[95] Ballériaux 2001, pp. 1-59, in particolare p. 40; Pascale 2010; Choulis-Piazzoni 2013.

II.6. Altro grande artefice della trasmissione dell'opera nel XIII secolo è Massimo Planude[96], che racchiude *excerpta* dell'opera nella sua *Synagogé*[97]. Il suo intervento sembra essere testimoniato dai codici Laur. Plut. 59.27[98], Vat. Palat. Gr. 129[99], Neapol. Gr. II C 32[100]. Nel XIII secolo il *De regno* esercita un notevole influsso anche sul *De regno* di Tommaso Magistro[101], il quale cita spesso Sinesio per l'eleganza dello stile anche nella sua Ἐκλογὴ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων Ἀττικῶν[102]. Sinesio compare anche nelle Γνωμικαὶ σημειώσεις[103] di Teodoro Metochite. Ma è nel XIV secolo che la trasmissione dell'opera raggiunge il suo apice[104]. Tra i copisti del *De regno* più attivi tra XIII e XIV secolo segnaliamo, oltre al summenzionato Niceforo Gregora, Giovanni Catrario, Demetrio Triclinio, Macario Crisocefalo e Giovanni[105].

[96] I. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, V, Hambourg 1796, IV, cap. 32; Fisher 1991.

[97] La Συναγωγή ἐκλεγεῖσα ἀπὸ διαφόρων βιβλίων di Massimo Planude raccoglie *excerpta* di autori pagani e cristiani, tra i quali Sinesio. Tali estratti, inediti, sono trasmessi dal codice Laur. Plut. 59.30, dal Palatinus 129, dal Neapolitanus II F 9. Per una descrizione di essi di veda: Piccolomini 1873, pp. 101-107 e 149-163; Haupt 1879, pp. 36-64 e 431-446; Bianconi 2005; Bravo Garcia-Losacco 2010, pp. 483-492, 885-890; Bravo Garcia-Kotzabassi 2010; Menchelli 2010; Ferroni 2011; su Massimo di Planude e Sinesio si veda: Garzya 1974, XIV, p. 86; Roques 2013.

[98] Cfr. Garzya-Cantarella 1974.

[99] Cfr. Stefec 2012.

[100] Cfr. Guida 2008, pp. 151-160.

[101]Cfr. Per il rapporto tra Tommaso Magistro ed il *De regno* sinesiano, si veda Volpe Cacciatore 1998.

[102] Cfr. α, pp. 4, 8, 13, 15, 16, 18, 25, 30, 45, 47, 50; β pp. 52, 59; γ, p. 74; δ, pp. 83, 86, 87, 93, 96, 101; ε, pp. 115, 116, 124, 129, 130, 136, 138, 142, 146, 155, 160; η, pp. 170, 171; θ, 175, 179, 182, 183; κ, pp. 193, 194, 195, 197, 200, 201, 209, 210; λ, pp. 224, 227; μ, pp. 241; ν, pp. 244, 246, 248; ο, pp. 253, 258, 263, 265, 267; π, pp. 271, 280, 281, 283, 285, 287, 290, 291, 300, 302, 304, 317, 318; ρ, pp. 323, 326; σ pp. 334, 340; τ, pp. 352, 354, 363; υ, pp. 365, 368, 371, 372, 375; φ, pp. 377, 378; χ, pp. 392, 393 Ritschl.

[103] 17.2; 18; 19.1-4 Hult.

[104] Sono trenta i manoscritti di XIV secolo documentati: Monac. Gr. 481; Matric. Gr. 4624; Salmatic. Gr. 232; Paris. Maz. 4453; Paris. Gr. 1038; Paris. Gr. 1040; Paris. Gr. 2465; Paris. Gr. 2939; Paris. Gr. 3035; Paris. Suppl. Gr. 256; Paris. Suppl. Gr. 660; Athon. Monê Megistês Lauras H093; Athon. Monê Metamorphoseôs 151; Laur. Plut. 55.08; Laur. Plut. 59.27; Laur. Plut. 60.06; Ambros. L 44 sup.; Neap. II C 32; Marc. Gr. Z 264; Harlei. 5566; Ox. Baroc. 56; Ox. Baroc. 139; Ox. Baroc. 219; Vat. Pal. gr. 117; Vat. Pal. gr. 374; Vat. Gr. 78; Vat. Gr. 92; Vat. Gr. 927; Vat. Gr. 1588.

[105] Su Giovanni Catrario: Schumacher 1898; Mercati 1924, pp. 300-305; su Demetrio Triclinio: *RGK* I, p. 104; *RGK* II, p. 136; *RGK* III, p. 170. Copista del codice Paris. Maz. 4453; su Macario Crisocefalo: *RGK* I, p. 242; *RGK* II, p. 336 bis. Copista del codici Vat. Urb. Gr. 129.

II.7. Nel XV secolo la trasmissione dell'opera, insieme agli altri opuscoli, prosegue l'incremento realizzatosi soprattutto nel XIV secolo[106]. Alcuni degli intellettuali ai quali si devono in questo periodo la copia del *De regno* e la sua trasmissione in area occidentale sono il cardinale di Kiev Isidoro Ruteno[107], copista dei codici Vat. Gr. 64[108], Vat. Gr. 94[109]; Giorgio Gemisto Pletone[110], che possedette, annotò e restaurò il codice Laur. Plut. 80.19[111], e compose un trattato sulle leggi denominato Νόμων συγγραφή, forse influenzato dal *De regno*; Giano Laskaris[112], cui appartennero i manoscritti Laur. Plut. 55.06[113], Laur. Plut. 55. 08[114], Laur. Plut. 59.27[115] ed il Paris. Gr. 1038[116], ed il cardinale Bessarione, al quale appartennero i codici Marciani Gr. Z 422[117], Gr. Z 514[118], Marc. Gr. Z 523[119], corredati da note e scolii di propria mano. L'opera viene copiata da Antonio Pyropoulos, Michele Apostolio, Giovanni Rhosos, Giovanni Plousiadeno, Michele Lygizos, Giorgio Tzaggaropoulos, Giorgio Tribizias, Giorgio Ermonimo[120].

Cfr. Cotone 1981; su Giovanni copista: *RGK* II, p. 272; *RGK* III, p. 328. Copista del codice Paris. Suppl. Gr. 256.

[106] I manoscritti di XV secolo sono diciotto: Monac. Gr. 490; Monac. Gr. 515; Paris. Gr. 2939; Neapol. Gerol. XXII.1; Neapol. III B 9; Marc. Gr. Z 422; Marc. Gr. Z 514; Marc. Gr. Z 523; Leid. Voss. Gr. Q 18; Wroclaw. Rehdiger. 34; Harley. 6322; Oxon. Canon. Gr. 41; Oxon. Canon, Gr. 72; Oxon. Laud. Gr. 10; Vat. Pal. gr. 147; Vat. Reg. Gr. 71; Vat. Reg. Gr. 156.

[107] *RGK* I p. 155; *RGK* II, p. 205; *RGK* III, p. 258.

[108] Cfr. Stefec 2010; Mondrain-Rigo 2004; Bianconi 2008, in particolare p. 371 n. 10; Kotzabassi-Bravo Garcia 2010; Bernabò 2011; Turyn 1964; Mondrain-Rigo 2011; Džurova 2011, p. 123; Bianconi 2005; Choulis-A. Piazzoni 2013.

[109] Baldi 2012.

[110] Sulla figura intellettuale di Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sul neoplatonismo fiorentino si veda Masai 1956; Runciman 1980; Woodhouse 1986; Benakis 2003; Tambrun 2006; Hladky 2014.

[111] Cfr. Bianconi 2008; Menchelli 2010; Bianconi 2005; Menchelli-Rigo 2013; Gallo 2013.

[112] Cfr. Reynolds-Wilson 1991, pp. 154; 182.

[113] Jacob (2002), pp. 5-42; Muratore 2001.

[114] Cfr. n. 86.

[115] Cfr. n. 98.

[116] Cfr. n. 85.

[117] Cfr. Ballériaux 2001, in particolare p. 45; Amato 2000; Ventrella 2013; Ventrella 2014.

[118] Cfr. Follieri 1980.

[119] Cfr. Clérigues 2007; Speranzi 2011.

[120] Antonio Pyropoulos fu copista del codice Neapol. Gerol. XXII.1: cfr. Lampros,1913, p. 27; Kouzes, 1946; A. Calia, «Antonios Pyropoulos», *Lexikon der byzantinischer Autoren* 2013, in corso di pubblicazione; su Michele Apostolio *RGK* I, p. 278; *RGK* II, p. 379; *RGK* III, p. 454. Fu copista del codice Laud. gr. 10; su Giovanni Rhosos *RGK* I, p. 178; *RGK* II, p.237; *RGK* III,

II.8. Dal XVI secolo in poi, la trasmissione dell'opera dimostra una sua lettura continuativa fino alla Turcocrazia, durante la quale l'uso scolastico è dimostrato dalla presenza di traduzioni[121] in lingua demotica e da commentari[122] di uso linguistico-grammaticale. Come notato anche da Lamoureux ed Aujoulat[123], il *De regno* entrò a far parte dei *mathimataria*[124] scolastici, contemplati nell'educazione di nobili e principi. L'importanza del *De regno* tra '500 e '600 è documentata dall'edizione di Turnébe del 1553[125], a cui seguirono alcune traduzioni latine ad opera degli umanisti Giano Cornario[126], Stanislaw Ilowski[127], Joachim Camerarius[128]. Nel 1612 e poi nel 1633 appaiono le edizioni con traduzione latina di Denis Petau[129]. È difficile dire quanto il *De regno* sinesiano influì sull'ideologia della regalità francese di XVI-XVII secolo, alimentata dal clima culturale della 'Byzance retrouvée'[130]. Sulla base dei dati sinora esposti, è possibile ipotizzare che il *De regno* sinesiano sia stato

p. 298. Copista dei codici Harley 6322; Vat. Gr. 1882; su Giovanni Plousiadeno *RGK* I, P. 176; *RGK* II, P. 234; *RGK* III, p. 294. Fu copista del codice Vat. gr. 1882; su Michele Lygizos *RGK* I, p. 282; *RGK* II, p. 386; *RGK* III, p. 465. Fu copista del codice Harley 6322; su Giorgio Tzaggaropoulos *RGK* I, p. 72; *RGK* II, p. 93; *RGK* III, p. 121. Fu opista del codice: Paris. Gr. 2939A; su Giorgio Tribizias *RGK* I, p. 73; *RGK* II, p. 94; *RGK* III, p. 123. Fu Copista del codice: Rehdinger 34; su Giorgio Ermonimo *RGK* I, p. 61; *RGK* II, p. 80; *RGK* III, p. 102. Per Giorgio Ermonimo, copista del codice Monac. Gr. 490.

[121] In particolare, si vedano le versioni del *De regno* in lingua greca volgare presenti nei codici Athon. Hagion Oros, Monê Stauronikêta, 153 (Lambros 1018) (XVIII sec.); Paris. Gr. 1043 (XVIII sec.); la metafrasi del *De regno* ad opera di Sevastos Kyminites presente in quest'ultimo codice è edita da A. Pignani (ed.), S. Kyminetes, *Metafrasi del De Regno di Sinesio Di Cirene*, Napoli 1987; per le traduzioni del *De regno* si veda anche il Paris. Suppl. Gr. 698.

[122] Per i commenti al *De regno* si vedano i codici Paris. Suppl. Gr. 676 (XVIII sec.) e Paris. Suppl. Gr. 698.

[123]Cfr. Lamoureux-Aujouat 2008, p. LXXVII.

[124] Cfr. A. Scarbéli-Nicolopoulou 1993.

[125] Turnebus 1553.

[126] Cornarius-Pachymeres 1560.

[127] *Synesii episcopi Cyrenes Ad Arcadium imperatorem liber, de regno bene administrando, Stanislao Ilouio Polono interprete*, Venetiis 1563.

[128] Synesius, Plutarchus, *Opuscula quaedam moralia, ad vitam tam publicam quam privatam rectè instituenda vtilissima: ... edita studio Ioachimi Camerarij medici Norimbergensis*, Francofurti 1583.

[129] Petavius 1633.

[130] Tale definizione, con la quale ci si riferisce al clima di rinnovato interesse verso la grecità bizantina sviluppatosi in Francia nel XVI-XVII secolo, è tratta dal titolo del volume curato da M. F. Auzépy e J.-P. Grélois, *Byzance retrouvée: érudits et voyageurs français (XVIe-XVIIIe siècles)*. Cfr. Auzépy-Grélois 2001.

tramandato come opera pedagogica e politica, utile all'educazione delle élites bizantine. L'indagine sul valore politico e filosofico dell'opera, nonché sul suo apporto alla formazione dell'ideologia imperiale bizantina tra IV e VI secolo, prima cioè, della grande sistematizzazione di età giustinianea, costituirà l'oggetto privilegiato di questa ricerca.

III. *Obiettivo della ricerca*

III.1. Sulla base dello studio della tradizione dell'opera, l'ipotesi che in questa ricerca si tenterà di verificare è il possibile apporto del *De regno* di Sinesio alla formazione dell'ideologia imperiale bizantina di V e VI secolo ed alla configurazione del genere letterario dello *speculum principis* bizantino. Le opere sulle quali l'indagine verrà condotta, attraverso la comparazione con il *Fürstenspiegel* sinesiano, sono il panegirico *Ad Anastasium imperatorem* di Procopio di Gaza[131], il *De magistratibus* di Giovanni Lido[132], la *Scheda Regia* di Agapeto Diacono[133] e l'anonimo dialogo *De Scientia politica*[134], indirizzato a Giustiniano. L'influenza dell'opuscolo sinesiano su opere molto differenti per genere retorico – un discorso epidittico, un trattato tecnico, uno *speculum principis* e un dialogo filosofico – richiama l'attenzione anche sullo *status* letterario dell'operetta. La definizione del suo ruolo nell'ambito della storia delle dottrine politiche è lo scopo ultimo dell'indagine qui proposta.

[131] Cfr. Amato 2009a; Amato 2009b; Amato 2010; Amato 2011-2012; Amato-Marechaux-Corcella-Ventrella 2014; Bany 1983; Chauvot 1986; Croke 2008; D'Ansse de Villoison 1781; Kempen 1918; Matino 2005; Minniti Colonna 1982; Minniti Colonna 1983-1984; Minniti Colonna 1984; Minniti Colonna 1985; Niehbur 1829; Previale 1949; Valdenberg 1935.

[132] Cfr. Caimi 1980; Caimi 1984; Chrysos 1978; Dubuisson 1991; Dubuisson 2006; Dubuisson-Schamp 2006; Fuss 1812; Hunger 1978; Matino 2014; Wuensch 1903.

[133] Bell 2009; Blum 1981; Demandt 2002; Frohne 1985; Henry 1967; Hunger 1978; Iadevaia 1995; Kapitánffy 1994; Morisi 1967; Rocca 1989; Romano 1973; Romano 1985; Volpe Cacciatore 1989.

[134] Cfr. Bell 2009; Carlini 1995; De Giovanni 2007; Fotiou 1967; Fotiou 1981; Fotiou 1985; Gusso 2001; MacCoull 2006; Mazzucchi 1977; Mazzucchi 1982; Mazzucchi 1984; O' Meara 2002; Pertusi 1968; Valdenberg 1925.

IV. *Avvertenza*

IV.1. L'edizione critica del *De regno* di Sinesio adoperata per questo studio è a cura di Jacques Lamoureux e di Noël Aujoulat[135], mentre le traduzioni proposte sono ad opera di Antonio Garzya[136]. Per il *Panegirico per l'imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza sono stati utilizzati il testo critico edito da Eugenio Amato[137] e la traduzione italiana di Giuseppina Matino[138]. Per la *Scheda Regia* di Agapeto Diacono, l'edizione critica di riferimento è ad opera di Rudolf Riedinger[139], mentre le traduzioni italiane sono a cura della scrivente, così come le traduzioni proposte per il *De magistratibus* di Giovanni Lido, il cui testo critico di riferimento per questo studio è costituito dall' edizione pubblicata da Michel Dubuisson e Jacques Schamp[140]. Per gli altri autori antichi citati sono di volta in volta indicati il curatore del testo critico ed il traduttore.

Per le abbreviazioni di autori greci, si fa riferimento al sistema del LSJ e, nei casi di autori non ivi rappresentati, a quello del *Thesaurus Linguae Graecae*. Per gli autori cristiani, abbiamo seguito il sistema di abbreviazioni del Lampe. Per gli autori latini, abbiamo adoperato il sistema di abbreviazioni del *Thesaurus Linguae Latinae*. Per autori non altrimenti recensiti, si è preferito indicare per esteso nome e titolo dell'opera.

[135] Cfr. Lamoureux-Aujoulat 2008.
[136] Cfr. Garzya 1989.
[137] Cfr. Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014.
[138] Cfr. Matino 2005.
[139] Cfr. Riedinger 1995.
[140] Cfr. Dubuisson-Schamp 2006.

Capitolo 1
Il genere letterario del Περὶ βασιλείας e la formazione dell'ideologia imperiale

1.1. La produzione sulla regalità di ambito greco

1.1.0. Il Περὶ βασιλείας di Sinesio si inserisce nel solco di una lunga tradizione di riflessione teorica sulla regalità sviluppatasi sin dall'età omerica e dipanatasi parallelamente all'evoluzione delle forme politiche istituzionali del mondo greco, sino alla fine dell'età bizantina[1]. Il genere letterario che impropriamente è definito *speculum principis*[2], come è stato rilevato dalla critica[3], è caratterizzato da una profonda complessità e pluralità, corrispondente ai diversi tipi di relazione possibili tra re ed intellettuale: lode, esortazione, critica. Nel mondo greco, sotto il titolo di Περὶ βασιλείας ci sono giunti vari tipi di prodotti letterari: il λόγος βασιλικός[4] di natura epidittico-encomiastica, il dialogo o il trattato filosofico, l'epistola filosofica. Dalla riflessione teorica sulla regalità non è esente la tradizione poetica, se già in Omero sono riscontrabili discorsi rivolti al re Agamennone o ad Achille da parte di personaggi 'saggi', quali Nestore, con evidenti finalità protrettiche e morali. Da tale tradizione letteraria, Sinesio, in virtù della propria *paideia* ellenica, non poteva prescindere; pertanto, converrà tracciarne brevemente le linee principali.

1.1.1. Prime tracce dell'elaborazione di una teoria e di una forma di discorso sulla regalità risalgono ai poemi omerici[5]. Come è stato spesso messo in evidenza, la figura del re omerico, basata sulla matrice triadica indoeuropea[6] del sovrano capo politico, religioso e guerriero, riflette lo stato dell'istituzione monarchica in Grecia tra età micenea e alto arcaismo[7], nel suo configurarsi in

---

[1] Per una storia generale dell'evoluzione della teoria greca sulla regalità dall'età arcaica all'età ellenistica, si veda Virgilio 2003; per la teoria sulla regalità nel V secolo cfr. Demougeot 1946. Per una storia delle immagini politiche greche si veda Brock 2013.

[2] L'espressione è attestata per la prima volta nel XI secolo, nell'opera *Speculum regum* di Goffredo da Viterbo. Per una storia generale dell'evoluzione dello *speculum principis*, si veda Hadot 1972; per lo *speculum principis* dall'età imperiale al IV secolo cfr.: Squilloni 1990; Schulte 2001; O' Meara-Schamp 2006; per lo *speculum principis* di età bizantina si vedano Blum 1981; Prinzig 1988. Sulla nozione di *speculum principis*, si veda anche Pernot 2003.

[3] Cfr. Pernot 2003, p. 91.

[4] Cfr. Pernot 1993, I, p. 77.

[5] Cf. Hadot 1972, coll. 569-570; Pernot 2006, pp. 15-21, con ulteriore bibliografia. Per una storia della regalità greca in età arcaica, si veda anche il recente volume della rivista *Ktèma* (2015), interamente dedicato al tema. Cfr. Lévy 2015.

[6] Cfr. Dumézil 1966.

[7] Per un inquadramento storico della regalità omerica cfr. Musti 1984, pp.84-87.

rapporto alla dialettica tra θέμις e δίκη[8]. Alcuni primi, indiretti e atipici, *Fürstenspiegeln* sono racchiusi nella cornice dialogica che fa da sfondo a contesti parenetici assembleari; in essi un personaggio, di solito un indovino o un anziano[9], quale Calcante o Nestore, rappresentante la funzione di consigliere del re, esprime le proprie esortazioni all'esercizio della βασιλεία, definendo contemporaneamente *topoi*, immagini e formule sulla regalità con cui allestire il discorso al sovrano.

1.1.1.1. Nell'*Iliade*, la presa di parola da parte dell'oratore che indirizza delle esortazioni al re è contraddistinta dalla formula ὅ εὐ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν[10]. La pregnanza retorica di tale formula e dei discorsi che ad essa seguivano era riconosciuta sin dall'antichità, se dobbiamo far fede alle notazioni di tipo retorico dei filologi alessandrini restituiteci dagli scolii[11] ad Omero, secondo le quali tale formula poteva introdurre un discorso deliberativo, giudiziario o un panegirico. Alla formula introduttiva segue l'invocazione all'ascoltatore[12], definito in base al patronimico[13] o alla somiglianza o vicinanza agli dei[14]. All'invocazione fa seguito la richiesta di ascolto e di πειθώ[15], di solito

[8] Su questo aspetto si veda, da ultimo, Pelloso 2011.

[9] Hom., *Il.* 1.74-83 Allen: Calcante; *Il.* 1.254-284, 2.78 Allen; *Od.* 2.283 Allen: Odisseo; *Od.* 7.158 Allen: Echeneo; *Od*. 16.399 Allen: Anfinomo; *Od.* 24.53 Allen: Nestore.

[10] Hom., *Il.* 1.73; 253; 2.78, 283 Allen; *Od*. 7.158; 16.399; 24.53 Allen.

[11] Cfr. *Scholia in Homeri Iliadem* 1.73b-1.74 Erbse: Ariston. <<ὅ σφιν ἐυφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν:>> ὅτι Ζηνόδοτος γράφει "ὅς μιν ἀμειβόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα". *Scholia in Homeri Iliadem* 2.283.1-5 Erbse: ex. <ὅ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν:> τρία ῥητορικῆς εἴδη· συμβουλευτικόν, ὅ ἐστιν ἐκ προτροπῆς καὶ ἀποτροπῆς, ὡς νῦν· δικανικὸν ἐκ κατηγορίας καὶ ἀπολογίας, ὡς "δύο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς" (Σ 498)· πανηγυρικὸν ἐξ ἐγκωμίου καὶ ψόγου, ὡς "ὦ μάκαρ Ἀτρείδη" (Γ 182), "οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων" (A 225). A b (BCE3E4)T = Eust., *Commentarii ad Homeri Iliadem* 221.20 van der Valk; Arist., *Rh.* 1.2.1358a,36 Bekker.

[12] Hom., *Il.* 1.74-75 Allen (Calcante invoca Achille); 2.284 Allen (Odisseo invoca Agamennone); Brock 2013, p. 11, ha evidenziato il rapporto tra le formule di preghiera e quelle incipitarie dei discorsi rivolti ad Agamennone (es. *Il*. 9.97).

[13] Hom., *Il*. 1.277 e 282 Allen: Nestore rivolge il proprio discorso conciliatore ad Achille in quanto Pelide ed a Agamennone in quanto Atride. L'uso del patronimico assume qui un rilievo particolare nel contesto della successiva definizione del rapporto tra legittimità dinastica e volere divino nell'esercizio della regalità assoluta nella forma di *primus inter pares*; Hom., *Il.* 1.284 Allen (Odisseo invoca Agamennone come Atride).

[14] Hom., *Il* 1.74 Allen: Calcante definisce Achille Διὶ φίλε.

[15] Hom., *Il.*1.76-79; 259-279 Allen.

fondata sulla rivendicazione della saggezza e dell'affidabilità dell'oratore[16], non di rado avallata da *exempla* mitici[17], o sulla *recusatio* delle ipotetiche reazioni negative suscitate nell'uditorio dalle proprie parole[18]. Segue la parte diegetica[19], nella quale l'oratore definisce, sotto la forma della parenesi, l'ideale della regalità: il re saggio è autarchico e temperante, in quanto l'autogestione della propria ira e del proprio potere è premessa fondamentale per la regolamentazione del rapporto, già a priori impari, tra re e sudditi[20]; il potere del re è legittimato da Zeus, tramite il dono dello scettro[21]; l'origine divina della regalità non è causa sufficiente per l'esercizio del regno: è, infatti, il numero di uomini sottoposti a definire lo statuto della regalità, in unione con la derivazione divina di esso[22]. Il potere divino necessita di un ulteriore riconoscimento da parte degli uomini, di contro alle coeve teorie teocratiche sulla regalità di area mediorientale[23]. Il rapporto tra re e popolo è definito tramite l'immagine del sire quale ποιμένα λαῶν[24]. Il discorso si conclude, in generale, con una perorazione finale[25], in cui l'uso della formula αὐτὰρ ἔγωγε λίσσομαι[26] rimanda alle formule di preghiera

[16] Hom., *Il.* 2.260-261 e 273 Allen: Nestore rivendica il proprio ruolo passato di consigliere ascoltato di uomini nobili quali Piritoo, Driamo, Ceneo, Exadio, Polifemo, Teseo.

[17] Hom., *Il.* 1.260-273 Allen.

[18] Hom., *Il*. 1.78-79 Allen.

[19] Hom., *Il.* 1.275-281 Allen.

[20] Hom., *Il*. 1.80-83 Allen.

[21] Hom., *Il.* 1.279 Allen: Nestore chiede ad Achille di non opporsi ad un re come Agamennone, σκηπτῦχος, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδοκεν. L'attributo σκηπτῦχος ricorre tre volte nell'*Iliade* (1.279; 2.86; 14.93 Allen) e tre nell'*Odissea* (5.9; 8.41; 8.47 Allen). Il tema del dono dello scettro è strettamente connesso a quello della trasmissione ereditaria del potere regale, come si evince dal discorso autoapologetico di Agamennone in Hom., *Il*. 1.100-108 Allen.

[22] In Hom., *Il.* 1.280-281 Allen, Nestore ricorda ad Achille la subordinazione del proprio potere rispetto a quello di Agamennone, nonostante la semidivinità acquisita per parte materna, dicendo εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ, / ἀλλ' ὅ γε φέρτερός ἐστιν ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.

[23] Sul rapporto tra divinità e regalità in oriente e nell'epica omerica, cfr. Brock 2013, pp. 1-3; 10-11.

[24] Hom., *Il.* 1.263; 2.243; 4.296; 5.144; 6.214; 9.81; 10.3, 73, 406; 11.92, 187, 202, 506, 578, 598, 651, 842; 13.411; 14.22, 243, 516; 17.348; 19.386; 22.277; 23.289; *Od*. 3.469; 4.532; 17.109 Allen. Per l'immagine del re pastore di uomini nella letteratura greca arcaica e classica si veda Brock. 2013, pp. 43-48.

[25] Hom., *Il.* 1.83, 282-284 Allen.

[26] Hom., *Il*. 1.282-283 Allen. Sull'uso del verbo λίσσομαι nelle formule di preghiera e di discorso deliberativo, si veda Letoublon 1980; Aubriot 1985; Aubriot-Sévin 1992.

legate alla salvaguardia del diritto del supplice attestate in Grecia sin dall'epoca arcaica.

1.1.1.2. Nell'*Odissea* i discorsi parenetici indirizzati a re ed assimilabili a Περὶ βασιλείας *ante litteram* hanno diversa struttura ed aggiungono ai *topoi* iliadici sulla regalità, legati al problema della legittimità di una sorta di regalità elettiva in rapporto alla divinità ed al contesto degli altri re, più moderne concezioni riferite alla definizione dell'etica della regalità in rapporto ai sudditi ed all'esercizio della giustizia, in una dimensione in cui il problema dell'affermazione della legittimità regale sembra ormai superato. I discorsi sulla regalità presenti nell'*Odissea* presuppongono una tipologia di regalità ben definita e sono indirizzati, più che ai re, a consessi assembleari in funzione apologetica rispetto all'istituzione stessa della regalità. Nelle parole di Telemaco all'assemblea dei principi di Itaca del libro II Odisseo assurge a paradigma di padre valoroso e re mite come un padre[27], secondo una concezione del regno che pone sullo stesso piano la dimensione dell'οἶκος e quella dello Stato[28]. Nello stesso contesto, allorché Mentore prende la parola, introdotto dalla medesima formula ὅ ἐυφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν[29], Odisseo è un βασιλεύς oltre che σκηπτοῦχος, ossia dotato di potere legittimo, ἀγανός e ἤπιος[30], amabile e mite, nonché πατὴρ δ' ὡς ἤπιος[31], secondo la formula impiegata precedentemente da Telemaco e, in seguito, da Atena[32] per definire Odisseo dinanzi all'assembla degli dei. L'epica omerica, quindi, contiene già *in nuce* la caratteristica anfibologica dei Περὶ βασιλείας, a metà tra la forma dialogica e quella propria dell'orazione epidittica. L'uso a fini retorici dei discorsi omerici indirizzati ai re è testimoniato anche dalla loro ricezione nella teoria retorica, cui fornirono gli *exempla* per l'*inventio* del λόγος βασιλικός[33], nonché dalla letteratura scoliastica. Per una storia del genere Περὶ βασιλείας l'epica omerica risulta determinante anche per l'origine e l'affermazione del *topos* della *paideia* del re, rappresentata, nell'*Iliade,* dalla storia dell'educazione di Achille da parte di Fenice[34], cui si deve l'origine del *topos* del buon *leader* abile nelle parole quanto nelle azioni[35].

[27] Hom., *Od*. 2.47, 234; 5.12 Allen; cfr. Brock 2013 p. 30.

[28] Per questo aspetto si veda Brock 2013, p. 25-33, che ne colloca l'origine nel VI sec. a. C.

[29] Hom., *Od*. 2.228 Allen.

[30] Hom., *Od*. 2.230-231 Allen.

[31] Hom., *Od*. 2.234 Allen.

[32] Hom., *Od.* 5.12 Allen.

[33] Cfr. Men. Rhet. II 422.5-423.5 Russell-Wilson.

[34] Hom., *Il.* 2.434-605; 9.443 Allen.

[35] Hom. *Il.* 9.443 Allen.

1.1.2. Quest'ultimo aspetto è alla base già del poema pseudo-esiodeo Χείρωνος ὑποθῆκαι[36], la cui circolazione è testimoniata fino al V-IV secolo ed alla prima età ellenistica grazie alle citazioni di Pindaro, alle riprese parodiche di Aristofane ed alla critica di Aristarco e Aristofane di Bisanzio[37]. Significativo è che Pausania, sulla scorta di Pindaro, denomini il poema Παραινέσεις Χείρωνος ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῇ Ἀχιλλέως[38]. Benché non si possa definire il reale oggetto dell'opera, dai frammenti pervenutici apprendiamo che Chirone avrebbe insegnato ad Achille la venerazione per gli dei e per i genitori[39], l'esercizio della giustizia[40], l'arte della caccia[41], probabilmente definendo i sette anni l'età giusta per l'inizio della *paideia* di un giovane[42]. Il poemetto si apriva con un'*Anrede* ad Achille, di cui sono conservati i primi tre versi[43], che inaugura, da un punto di vista formale, il genere del discorso pedagogico sulla *paideia* del principe già presente nelle parenesi omeriche.

1.1.3. La formalizzazione esplicita dell'unione tra teoria della regalità e elogio del re, in una cornice encomiastica e destinata ad una finalità pubblico-religiosa[44], può essere ricondotta a Pindaro nel contesto dell'esaltazione ideologica della tirannide dei Dinomenidi[45]. Senza soffermarci in questa sede sul problema della libertà di parola di Pindaro in rapporto alla committenza, basti qui sottolineare l'influsso, recentemente evidenziato dalla critica[46], esercitato dalle *Odi* pindariche sull'elaborazione dell'ideologia politica di IV-V secolo, attraverso la trasmissione di *topoi* politici propri dell'epoca arcaica. La critica di ambito storico-politico[47] ha rilevato la priorità di Pindaro rispetto ad Erodoto[48]

[36] Cfr. *fr*. 170-176 Rzach = *fr*. 283-285 Merkelbach-West = *fr*. 218-220 Most; per un ampio commento cfr. anche Schwartz 1960, pp. 228-244.

[37] Cfr. Schwartz 1960, pp. 223-232.

[38] Paus. 9.31.5 Spiro.

[39] cfr. Pi., *P*. 6.21-27 Snell = *fr*. 283 Merkelbach-West = 218 Most.

[40] Cfr. Archin., *Titanomachia*, *fr*. 6 Allen = *fr*. 283 Merkelbach-West = 218 Most.

[41] Arist. Byz., p. 247 Nauck e sgg. = *fr*. 285 Merkelbach-West = *fr*. 220 Most.

[42] Quint., *Inst.* 1.1.15 Radermacher-Buchheit = *fr*. 285 = *fr*. 220 Most.

[43] *Fr*. 283 Merkelbach-West.

[44] Cfr. Davies 1997, p. 49; Hornblower 2004, p. 361 n. 29; Hornblower 2006, p. 157.

[45] *P*. 3.85 Snell.

[46] Cfr. Hornblower 2004; Hornblower 2006.

[47] Cfr. Hansen 1992, p. 66; Rhodes 2000, p. 124; Hornblower 2003, p. 152.

[48] Hdt. 3.80-82 Legrand; per una riflessione generale sull'influenza dell'ideologia di Pindaro sulle teorie politiche del V-IV secolo, si vedano Hornblower 2004 e Hornblower 2006, pp. 159-162.

nella definizione del concetto stesso di tirannide/ monarchia, rinvenendone una traccia nella conclusione della seconda *Pitica*[49]. Da un punto di vista formale, le *Pitiche* I-III dedicate a Ierone I[50], definito per ben tre volte βασιλεύς di Siracusa[51], presentano, oltre ai *topoi* arcaici (l'elogio delle gesta di guerra[52], dei νόμοι su cui si fonda il potere del re/tiranno[53], la mitezza[54], l'essere padre per i suoi sudditi e per gli stranieri[55]) altri (l'elogio della terra[56] e dei natali del lodato,[57] l' ἡσυχία del re[58], l'immagine del re-nocchiero[59], l'uso ideologico del mito e delle genealogie mitologiche[60], l'esortazione alla parola veritiera[61], al disprezzo delle ricchezze in opposizione all'aspirazione al κλέος[62]) che anticipano per molti versi l'architettura topica della retorica epidittica di IV secolo. Un ulteriore elemento che avvicina gli epinici pindarici ai λόγοι βασιλικοί successivi è la concezione del rapporto tra intellettuale e potere che ne è alla base. Stando ad una parte della critica[63], l'elogio del tiranno da parte del poeta e la funzione pedagogica da lui esercitata nei confronti del destinatario dell'epinicio costituiscono un modo con cui il poeta definisce il proprio spazio di libertà di espressione ed azione politica rispetto al regime, affermando la propria superiorità sul tiranno, rispetto al quale egli si configura come maestro. Tale concetto, come vedremo, sarà tipico della produzione sulla regalità di epoca tardoantica e influenzerà lo stesso *De regno* sinesiano.

---

[49] *P.* 2.86-88 Snell: ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει, / παρὰ τυραννίδι, χὠπόταν ὁ λάβ' ρος στρατός, / χὤταν πόλιν οἱ σοφοὶ τηρέωντι.

[50] Sul rapporto tra Ierone I e Pindaro si veda Privitera 1980; Luraghi 1994; Hornblower 2006.

[51] *P.* 2.14; 3.70; *O.* 1.23 Snell. L'attributo di βασιλεύς è destinato anche a Dinomene, figlio di Ierone I: cfr. *P.* 1.57 Snell. Sulla *basileia* di Ierone e, più probabilmente, di Dinomene, cfr. Luraghi 1994, pp. 358-373, con ulteriore bibliografia.

[52] *P.* 1.47-50; 2.65-66; 3.85-86 Snell; *O.* 1.23 Snell: Ierone è abile nell'arte equestre.

[53] *P.* 1.62 Snell.

[54] *P.* 3.71 Snell.

[55] *P.* 3.71 Snell. Cfr. anche Brock 2013, p. 30.

[56] Elogio dell'Etna: *P.* 1.19-28 Snell; elogio di Siracusa: *P.* 2.1-2; *O.* 1.23-27 Snell.

[57] *P.* 1.62-66 Snell.

[58] *P.* 1.69-71 Snell.

[59] *P.* 1.90-92 Snell.

[60] *P.* 1.50-55 Snell: Ierone e Filottete; Genealogia di Ierone I e discendenza dei Dinomenidi dagli Eraclidi: *P.* 1.62-66 Snell.

[61] *P.* 1.88-89 Snell; *P.* 2.86-88 Snell.

[62] *P.* 1.92-94 Snell.

[63] Cfr. Rose 1992.

1.1.4. La storia dell'evoluzione delle forme letterarie sulla regalità e dello sviluppo della topica ad esse connesse si arricchisce grazie al contatto tra il mondo greco e la regalità achemenide in occasione delle guerre persiane. I *Persiani* di Eschilo[64] sono stati considerati un'esperienza intellettuale fondamentale per l'elaborazione del *topos* dell'opposizione tra libertà e tirannide, nell'ambito della formazione della propaganda democratica ateniese. Nei versi 681-851 Eschilo fa di Dario l'immagine del sovrano ideale[65], in opposizione al figlio Serse. Nelle parole di Atossa e del coro, Dario è simile agli dei[66], moderato[67], buon padre per i suoi sudditi[68], potentissimo[69], privo di malizia,[70] invincibile[71]. Nel discorso autoapologetico proclamato dal fantasma di Dario, il suo potere ha origini divine ed è legittimamente trasmesso per via ereditaria[72]. Alla definizione eschilea della βασιλεία o τυραννίς persiana risale anche il concetto, variamente mutuato nella panegiristica sulla regalità successiva, degli 'occhi ed orecchie del re' [73], riferito in chiave positiva ai collaboratori del sovrano che lo coadiuvano nel buon governo, nel quadro di una concezione universalistica ed organicistica della regalità.

1.1.5. Tra la fine del V secolo e l'inizio del IV, la Guerra del Peloponneso, l'esperienza dei Trenta e la riflessione sulle istituzioni politiche promossa dalla filosofia socratica, nonché l'evoluzione e la crisi dell'istituto della πόλις inaugurarono una nuova e prolifica stagione per la prosa di ambito politico, incentrata sulla ridefinizione del rapporto tra individualità del leader politico e νόμοι cittadini[74]. Non è un caso che la prima definizione del re quale νόμος

[64] Cfr. Virgilio 2003, p. 18.

[65] Cfr. Belloni 1982; Brock 2013, p. 12.

[66] A., *Pers.* 620 Page: δαίμονα; 634 Page: ἰσοδαίμων; 711 Page: ὡς θεός; 855 Page: ἰσόθεος. Sulla divinità dei re persiani si veda anche Hall 1988, pp. 90-93.

[67] A., *Pers*. 724-725 e 739-752 Page: Dario disapprova il ponte di navi allestito da Serse sull'Ellesponto, considerandolo un atto di ὕβρις.

[68] A., *Pers.* 664; 671 Page. Cfr. anche 215, dove Atossa è 'madre'. Cfr. Brock 2013, p. 31.

[69] A., *Pers*. 855 Page: πανταρκής.

[70] A., *Pers*. 855 Page: ἀκάκας.

[71] A., *Pers*. 855 Page: ἄμαχος.

[72] A., *Pers.* 762-764 Page.

[73] Per un'ampia trattazione della metafora degli 'occhi del re', dall'età classica al Tardoantico, si vedano Di Paola 2005; Brock 2013, p. 12.

[74] Cfr. Virgilio 2003, pp. 23-25.

ἔμψυχος[75] compaia in riferimento a Ciro nella *Ciropedia* di Senofonte[76], di contro all'ideale platonico[77] in base al quale il governante è superiore alla legge stessa. In questi termini, la figura del βασιλεύς o del τύραννος, di solito incarnato dal Gran Re persiano, funge da contraltare rispetto all'αὐτάρκεια delle *poleis* greche. In questo contesto si sviluppano alcune opere definibili come impropri Περὶ βασιλείας: la *Ciropedia*, l'*Agesilao* e lo *Ierone* di Senofonte[78]; i perduti *Ciro* ed *Archelao* di Antistene[79]; il *Politico*, la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone[80].

1.1.5.1. Da un punto di vista formale, l'impostazione dialogica di tali Περὶ βασιλείας fornisce il modello per la produzione di epoca ellenistica e imperiale[81]. Le lettere platoniche danno inizio al genere dell'epistola filosofica al re che troverà seguito in età alessandrina[82]; lo testimonia il fatto che il *De regno* sinesiano è trasmesso anche da manoscritti miscellanei a carattere epistolografico. Nella *Lettera* VII platonica aspetto determinante rispetto alla trattazione *De regno* successiva è l'autodefinizione, insieme autoapologetica e parenetica, della funzione di consigliere del principe attribuitasi dal filosofo, assimilato per analogia al medico[83].

1.1.5.2. Di notevole importanza per la definizione del genere è la produzione sulla regalità di Isocrate[84]. L'*Evagora*, l'*A Nicocle*, il *Nicocle*, il *Filippo* e la *Seconda Epistola a Filippo*, reimpiegando molti *topoi* mutuati dalla poesia omerica e pindarica[85], sublimano nella forma retorica encomiastica il sentimento filomonarchico del IV secolo. La multiformità dei generi impiegati

[75] Per il concetto generale di νόμος ἔμψυχος si vedano: Steinwenter 1946; Gigante 1956; Aalders 1969; Ramelli 2006.

[76] X., *Cyr.* 8.1.22 Marchant. Cfr. Brock 2013, p. 14.

[77] Pl., *Plt.* 300c Burnet.

[78] Cfr. Brock 2004; Morrison 2004; Gray 2011; Tuplin 2012.

[79] In particolare, l'opuscolo Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας (cfr. D. L. *VPh* 6.16 Long) e Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας (cfr. D. L. 6.18 Long).

[80] In particolare, il *Politico* di Platone è trasmesso anche come Περὶ βασιλείας. Cfr. D.L. *VPh* 3.58 Long. Per le teorie sulla βασιλεία in Platone, cfr. Virgilio 2003, pp. 23-25.

[81] Cfr. in special modo le Orazioni I-IV *De regno* di Dione Crisostomo.

[82] Le lettere platoniche e, in particolare la settima, sono riconosciute come *demegoriae* da Dionigi di Alicarnasso (*Dem.* 23 Radermacher-Usener) e lo pseudo-Demetrio nel Περὶ ἑρμενείας le definisce come dei trattati *ante litteram* (*Eloc*. p. 13, 6 Hercher).

[83] Plat., *Ep.* 7.330d Burnet. In generale, l'analogia tra medico e filosofo è comune in Platone, sebbene non strettamente legata all'ambito politico. Si veda, ad esempio, *Lg.* 720 Burnet; *R.* 4.425 sg. Burnet.

[84] Cfr., in generale, Virgilio 2003, pp. 26-30. Cfr. Brock 2013, p. 14.

[85] Cfr. Vallozza 1990; Vallozza 1998.

(elogio funebre, orazione epidittica, epistola) anticipa la varietà ellenistica dei Περὶ βασιλείας per Alessandro.

1.1.6. È a partire dall'esperienza di regalità incarnata da Alessandro Magno, in seguito ed attuata nei regni ellenistici, che la speculazione greca di ambito etico-politico esprime in modo sistematico teorie sul regno, non più solo in termini oppositivi. La crisi definitiva delle *poleis* e l'avvento dell'istituto monarchico determinano la necessità di una teoria della regalità specifica, che ne definisca i fondamenti etici e politici e ne fornisca la giustificazione ontologica[86]. A livello formale tale speculazione trova espressione nel genere letterario propriamente detto del Περὶ βασιλείας, che trae origine in ambito peripatetico, ma si propaga poi, specialmente grazie alla mediazione dello stoicismo, a tutta l'età ellenistica, fino a penetrare nella cultura politica romana. La tradizione ci ha restituito molti titoli di opere Περὶ βασιλείας di epoca ellenistica, sfortunatamente in gran parte perdute o in stato frammentario.

1.1.6.1. Ad Alessandro sono dedicati un Περὶ βασιλείας in quattro libri di Senocrate di Calcedone[87] ed uno di Aristotele[88], entrambi perduti. Non siamo in grado di ricostruire la forma ed il genere di tali opere. Stando alle testimonianze in nostro possesso, il Περὶ βασιλείας di Aristotele comprendeva un unico libro[89]; uno dei suoi temi era l'εὐεργεσία del re, tratto in seguito tipico della regalità ellenistica; stando a Temistio[90], per Aristotele, di contro a Platone, il sovrano non avrebbe avuto bisogno della filosofia. Tale teoria, tuttavia, contrasta con quella presente nell'epistola pseudoaristotelica ad Alessandro *De regno*, trasmessa unicamente in tradizione araba, secondo la quale la filosofia, all'interno di un impero universalistico, è la base del buon governo e della salvaguardia della pace[91]. Ad Aristotele sono attribuite anche quattro *Epistole ad Alessandro*[92]. Benché tale informazione non sia incontrovertibile, essa dimostra lo sviluppo in ambito peripatetico del genere dell'epistola filosofica, di probabile argomento politico. Un innovatore nel campo della produzione Περὶ βασιλείας sembra

[86] Cfr. Virgilio 2003, pp. 31-45.

[87] D. L. *VPh* 4.14 Long.

[88] D. L. *VPh* 5.22 Long; Arist., *fr*. 646-647; 649; 654-663 Rose.

[89] Arist., *fr*. 646 Rose = Pseudo-Ammonius, *Introd. in categorias* (Ven. 1545, f. 9b).

[90] Them., *or*. 8.107c-d, p. 162 Schenkl-Downey = Arist., *fr*. 647 Rose.

[91] *Epistulae, fr*. 4-6 Plezia.

[92] Carlier 1980; Bielawski-Plezia 1970; Plezia 1998.

essere stato Teofrasto[93], sotto il nome del quale, secondo Diogene Laerzio[94], ne sarebbero circolati nell'antichità ben tre (uno in un libro[95], uno in due libri[96], ed un terzo indirizzato a Cassandro[97]), nonché un Περὶ παιδείας βασιλέως[98]. Argomento dei Περὶ βασιλείας teofrastei doveva essere, stando a quanto è stato tramandato, la distinzione tra tirannide e regalità[99]. L'interesse del Primo Peripato sulla regalità è attestato anche da una notizia tramandata da Plutarco, secondo la quale Demetrio Falereo[100] avrebbe composto un Περὶ βασιλείας per Tolemeo.

1.1.6.2. Il *cliché* del rapporto pedagogico tra filosofo/precettore e principe/discepolo è mantenuto anche nelle altre scuole ellenistiche. In ambito stoico, esso risponde alla necessità dell'intellettuale di partecipare alla vita pubblica. La tradizione attesta, in tal senso, Περὶ βασιλείας di Perseo di Cizio[101] per Antigono Gonata[102], di Cleante Cizico[103] e di Sfero di Boristene[104], impegnato alla corte di Tolemeo IV Filopatore[105].

1.1.6.3. In ambito accademico la tradizione del trattato pedagogico-filosofico sulla regalità inaugurata da Aristotele continua nella riflessione di

[93] Cfr. Virgilio 2003, pp. 48-49.

[94]Su un generico Περὶ βασιλείας di Teofrasto, si veda anche la testimonianza di Plutarco, *Them*. 25.1 Ziegler = Thephr., *fr*. 126-127 West. Ad un secondo, non meglio definito, Περὶ βασιλείας di Teofrasto, si riferisce Acusilao, in rapporto al tema dell'attributo della lancia quale scettro del re (cfr. Acus., *fr*. 22 F 1a, 2, F Jacoby = P. Oxy. XIII 1611 *fr*. 1 vv. 38 – 96; *fr*. 22 F 4a = P. Oxy. 1611, *fr*. 1, 38– 85 = XIII p. 133f. Grenfell-Hunt); *Suid. T* 547.

[95] D. L., *VPh* 5.42 Long.

[96] D. L., *VPh* 5.49 Long.

[97] D. L., *VPh* 5.47 Long. Ateneo, *Deip*. 4.25 Kaibel (= Thephr., *fr*. 125 West), ne riferisce la paternità anche a Sosibio, riportando il *topos* della τρυφή del Gran Re di Persia: Θεόφραστος δ' ἐν τῷ πρὸς Κάσανδρον περὶ βασιλείας (εἰ γνήσιον τὸ σύγγραμμα· πολλοὶ γὰρ αὐτό φασιν εἶναι Σωσιβίου, εἰς ὃν Καλλίμαχος ὁ ποιητὴς ἐπίνικον ἐλεγειακὸν ἐποίησεν) τοὺς Περσῶν φησι (*fr*. 125 West) βασιλεῖς ὑπὸ τρυφῆς προκηρύττειν τοῖς ἐφευρίσκουσί τινα καινὴν ἡδονὴν ἀργυρίου πλῆθος.

[98] D. L., *VPh* 5.42 Long.

[99] D. H., 5.73.3 Radermacher-Usener.

[100] Plu., *Mor*. 15.172b-208a Cuvigny= Stob. 4.7.61 Hense-Wachsmuth: Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ παρῄνει τὰ περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν· 'ἃ γὰρ οἱ φίλοι τοῖς βασιλεῦσιν οὐ θαρροῦσι παραινεῖν, ταῦτα ἐν τοῖς βιβλίοις γέγραπται.' Cfr. Virgilio 2003, p. 49-50.

[101] D. L., *VPh* 7.36 Long.

[102] Sull'interesse filosofico di Antigono Gonata per la *basileia*, cfr. Virgilio 2003, p. 48.

[103] D. L., *VPh* 7.175 Long.

[104] D. L., *VPh* 7.178 Long.

[105] Cfr. Virgilio 2003, p. 51.

Stratone di Lampsaco[106], a cui è riferito un Περὶ βασιλείας in tre libri indirizzato al giovane allievo Tolemeo Filadelfo, e in quella di Eraclide Pontico[107].

1.1.6.4. Nella scuola megarica, parimenti investita dall'istanza speculativa sulla regalità, un Περὶ βασιλείας è attribuito, sulla fine del III secolo, a Eufanto di Olinto[108]. L'opera, secondo Diogene Laerzio, era dedicata ad Antigono II Gonata.

1.1.6.5. Una tradizione Περὶ βασιλείας è riferita anche al campo scettico, grazie alla testimonianza di Clemente Alessandrino[109] e di Eliano[110] su Anassarco di Abdera[111].

1.1.6.6. Περὶ βασιλείας sono attestati anche in ambito epicureo, né ciò deve stupire, nonostante il precetto di astensione dalla vita politica professato dai filosofi del κῆπος. Un Περὶ βασιλείας è attribuito ad Epicuro[112]; uno dei suoi temi doveva essere l'etica simposiale del re e l'allontanamento della poesia e della musica dal contesto del simposio regale. A questa notizia possiamo imputare il probabile rifiuto epicureo del binomio re-filosofo, nonostante la *basileia* sia riconosciuta come un bene κατὰ φύσιν[113] ed accettata in funzione dell'emancipazione sociale. Alla tradizione epicurea sulla regalità risale anche il trattato *Del buon re secondo Omero* di Filodemo di Gadara[114], dedicato a Pisone, nel quale è testimoniata la prosecuzione dell'impiego morale e didascalico della fonte omerica. È stato, inoltre, ipotizzato[115] che un indizio dell'esistenza di una letteratura specifica di ambito epicureo sulla regalità possa essere costituito dal rinvenimento di busti di monarchi ellenistici nella biblioteca della Villa dei Papiri di Ercolano[116]; essi probabilmente segnalavano sezioni della biblioteca propriamente dedicate al tema della *basileia*.

1.1.7. Una particolare trattazione merita la tradizione pitagorica sulla regalità. Ad essa afferiscono i frammentari trattati sulla regalità di Ecfanto,

---

[106] D. L., *VPh* 5.59 Long.

[107] D. L., *VPh* 5.87 Long. Cfr. Virgilio 2003, p. 50.

[108] D. L, *VPh* 2.110 Long. Virgilio 2003, p. 51.

[109] Clem. Al., *Str*. 1.6.36.1 Früchtel-Stählin-Treu = Anaxarch., *fr*. 1 Diels-Kranz.

[110] Ael. *VH* 5.4.14 Hercher= Anaxarch., *fr*. 2 Diels-Kranz.

[111] Cfr. Virgilio 2003, p. 48; Gigante-Dorandi 1980; Bernard 1984.

[112] D. L., *VPh* 10.28 Long, che trasmette solo il titolo; Plu., *Mor*. 73.1095d Cuvigny = Epicur., *De perditorum librorum reliquiae*, 9t1 Arrighetti. Cfr. Virgilio 2003, pp. 50-51.

[113] D. L., *VPh* 10.141 Long = Epicur., *Sent.* 6 Arrighetti. Cfr. Gigante-Dorandi 1980.

[114] Cfr. Dorandi 1982; Gigante 1984.

[115] Virgilio 2003, pp. 53-54.

[116] Cfr. Virgilio 2003, pp. 51-52.

Diotogene e Stenida. Tale produzione è riconducibile all'età ellenistica ed alla prima età imperiale. L'influenza di essa su Sinesio è probabile, se pensiamo che Stobeo[117], di poco posteriore a Sinesio, trasmette in forma antologica i frammenti neopitagorici di cui oggi disponiamo in una sezione specificamente dedicata alla βασιλεία, dimostrando, così, la probabile circolazione anche all'epoca di Sinesio di raccolte antologiche di testi di filosofia politica. La documentata trasmissione del *De regno* e degli opuscoli sinesiani in unione con il *Carmen Aureum* ed il poema dello pseudo-Focilide, datati entrambi all'età ellenistica, è un ulteriore elemento che induce a riflettere sull'apporto della tradizione culturale pitagorica sulla formazione dell'ideologia imperiale successiva[118].

1.1.7.1. Il *Carmen aureum*[119] attribuito a Pitagora, molto noto in età tardoantica ed in ambiente neoplatonico, come dimostra il commento di Ierocle[120], non può propriamente definirsi un trattato sulla regalità in versi, ché le teorie etiche espresse nei 72 esametri che lo compongono sono comuni anche alla produzione Περὶ βασιλείας. La particolare forma dell'opera potrebbe essere dovuta alla sua probabile composizione tarda, ascritta dal Thom[121] alla seconda metà del IV secolo a.C. e dal Nauck[122] al IV secolo d. C. I versi aurei dello pseudo-Pitagora distillano in poche massime norme etiche comuni della sapienza greca alle quali si aggiungono elementi esclusivamente pitagorici. Nel poema è riscontrabile una gerarchia di valori ai quali l'individuo è chiamato a conformarsi: il rispetto degli dei, degli eroi e degli spiriti illuminati, la vita conforme alla Legge (ἔννομα ῥέζων[123]). Segue il monito ad essere buon figlio, fratello, sposo e padre[124]. Notevole attenzione riceve anche il rapporto d'amicizia; non solo si incita alla scelta dell'amico virtuoso, ma anche, in opposizione alla morale greca vigente, all'amore del nemico[125]. *Topoi* riconducibili alla produzione Περὶ βασιλείας sono l'invito alla vita secondo δικαιοσύνη e la consapevolezza della caducità delle ricchezze e degli onori[126]. La

[117] 4 Hense-Wachsmuth.

[118] Per la trasmissione del *De regno* con il *Carmen Aureum* dello pseudo-Pitagora, cfr. i mscr. Monac. Gr. 476; Oxon. Baroc. Gr. 56; Paris. Gr. 1038.

[119] Per una bibliografia secondaria sul *Carmen aureum* dello pseudo-Pitagora, cfr.: Diehl 1925; Kirk 1997.

[120] Cfr. Koeler 1974.

[121] Cfr. Thom 1995.

[122] Cfr. Nauck 1884.

[123] pseudo-Pythag., *Carm. Aur*. 3 Diehl.

[124] seudo-Pythag., *Carm. Aur*. 4 Diehl.

[125] pseudo-Pythag., *Carm. Aur*. 6-7 Diehl.

[126] pseudo-Pythag., *Carm. Aur.* 13-16 Diehl.

conformazione alle prescrizioni formulate è designata come la chiave di una vita felice, della conoscenza della Natura e della Divinità, del conseguimento dell'immortalità e di una dimensione divina ed escatologica[127]. Quest'ultimo aspetto occorrerà, benché in chiave cristiana, nella *Scheda Regia* di Agapeto, che condivide con il poema dello pseudo-Pitagora anche la strutturazione in *gnomai*. Il destinatario del poema è indicato con la seconda persona singolare, come nel genere epistolografico; ciò è indizio di come tale produzione si collochi a metà strada tra la raccolta gnomico-sapienziale e l'epistola filosofica.

1.1.7.2. La medesima struttura in sentenze, in questo caso chiaramente disposte in *capitula*, ha il poema gnomico dello pseudo-Focilide[128], costituito da duecentotrenta esametri probabilmente riuniti e redatti nel I sec. a. C[129]. Benché l'opera sia generalmente trasmessa come pitagorica, la critica è ormai concorde nell'attribuirla all'ambiente giudaico-ellenistico, dal momento che vi si riconoscono, accanto agli apporti dell'ellenismo ed in particolare dell'etica stoica, un generale fondo monoteistico ed influssi della sapienza veterotestamentaria, nonché analogie con Filone, Giuseppe Flavio e Musonio Rufo[130]. L' ebraismo ivi professato, nutrito degli apporti della morale stoica e dell'etica sapienziale greca, fanno pensare ad un autore ebraico, seppur ellenizzato, probabilmente di un *milieu* culturale dotto e lontano dall'ortodossia rabbinica palestinese, come Alessandria d'Egitto[131]. Temi principali del poema dello pseudo-Focilide sono la definizione del rapporto tra δικαιοσύνη, virtù massima che include in sé tutte le altre, e divinità[132]; la filantropia, intesa non solo come sentimento di amore reciproco verso il prossimo, ma, giudaicamente, come generosità verso gli indigenti, gli stranieri, i reietti[133]; il disprezzo delle ricchezze[134]; la σωφροσύνη e la ricerca del giusto mezzo[135]. Un legame con il pitagorismo, benché non dimostrato, è stato supposto a causa della presenza di elementi comuni sia all'etica pitagorica che a quella ebraica: l'esortazione al

[127] pseudo-Pythag., *Carm. Aur.* 65-71 Diehl.

[128] Cfr. *Epistologr. Gr*. p. 601 Hercher = Iamb., *VP* 75-78 Klein; per le edizioni dello pseudo-Focilide, il dibattito sulla datazione e sull'identità dell'autore, si vedano Diehl 1925; West 1978; van der Horst 1978; Derron 1986; Wilson 2005. Sul genere letterario del poema dello Pseudo-Focilide, si veda Wilson 1994.

[129] Cfr. Kraus Reggiani 2009 pp. 108-109.

[130] Derron 1986, pp. XXIX-XXX; van der Horst 1978, pp. 68 e sgg.

[131] Cfr. Derron 1986, pp. VI-LXVI con ulteriore bibliografia.

[132] pseudo-Phoc., 9-21 Wilson.

[133] pseudo-Phoc., 22-45 Wilson.

[134] pseudo-Phoc., 22-47 Wilson.

[135] pseudo-Phoc., 76-96 Wilson.

καθαρὸς βίος, l'invito al rispetto per gli animali, i divieti alimentari, ed i riferimenti alla resurrezione dei morti. I rapporti reciproci tra ebraismo e pitagorismo nella formazione di queste concezioni sono, tuttavia, ancora oggetto di dibattito.

1.1.8. L'adattamento della sapienza pitagorica ad un contesto prettamente politico è proprio dei trattati frammentari di Ecfanto, Diotogene e Stenida[136], cui si devono le prime formulazioni di alcuni importanti concetti, quali l'idea del re μιμητὴς θεοῦ e νόμος ἔμψυχος, destinati ad avere notevole fortuna nelle concezioni successive sulla regalità. La critica è ancora divisa sulla cronologia[137] di detti autori, riferiti ora all'età ellenistica, ora a quella imperiale. Essi svolgono un ruolo fondamentale nella concettualizzazione delle basi ontologiche dell'istituzione monarchica. L'interesse filosofico è preminente rispetto a quello propagandistico ed è rivolto alla comprensione dell'origine e delle motivazioni dell'esistenza della regalità.

1.1.8.1. Nel trattato di Ecfanto, i cui frammenti conservatici sono più estesi e caratterizzati da una maggiore articolazione concettuale rispetto agli altri due, premessa generale dell'istituzione del rapporto di mimesi tra il re ed il cosmo è la descrizione dei rapporti tra i diversi enti che lo compongono. Nella regione divina delle stelle e dei pianeti è Dio a dominare sugli altri enti; nella regione della luna è un demone; sulla Terra è il re, caratterizzato come uomo da una natura qualitativamente migliore rispetto a quella degli altri esseri umani. Egli condivide la natura intellettiva con la divinità ed il demone delle regioni superiori. Il re ha in comune con l'umanità la natura finita. Egli ha conoscenza e consapevolezza delle divinità a lui superiori. Il rapporto di mimesi che lega re e divinità procede non dal re verso le divinità, ma è di senso discensionale: è la divinità che crea i re inferiori ed il re terreno a sua immagine. Il re è per sua natura un essere umano θεῖος, simile agli altri uomini solo in merito all'attributo della mortalità.

Ecphant. 7.64, pp. 27-28 Delatte

ἐν δὲ τοῖς μέρεσσιν αὐτῶ πολλοῖς τε ὄντεσσι καὶ διαφόροις τὰν φύσιν ἐξάρχει τι ζῷον κατ' οἰκειότατα ἐγγενῆ καὶ διὰ τὸ μετέχεν πλέον τῶ θείω. καὶ ἐν μὲν τᾷ τῶ θείω θέοντος ἀεὶ φύσει τὰ τὰν πράταν καὶ μεγίσταν ἀκολουθίαν ἔχοντα ὀπαδεῖ τε καὶ τοὶ πλάνατες ἀστέρες· ἐν δὲ τᾷ χώρᾳ τᾷ σελάνας ἔνερθεν <ἐπὶ> τὰ δι' εὐθείας ἰόντα σώματα ἁ τῶ δαίμονος φύσις ἔχει τὰν διεξαγωγάν· ἐν δὲ τᾷ γᾷ καὶ παρ' ἀμῖν

[136] Cfr. Delatte 1942.

[137] Cfr. Squilloni 1991, pp. 35-60.

ἀριστοφυέστατον μὲν ἄνθρωπος, θειότερον δ' ὁ βασιλεὺς ἐν τᾷ κοινᾷ φύσει πλεονεκτῶν τῶ κρέσσονος, τὸ μὲν σκᾶνος τοῖς λοιποῖς ὅμοιος, οἷα γεγονὼς ἐκ τᾶς αὐτᾶς ὕλας, ὑπὸ τεχνίτα δ' εἰργασμένος λᾠστω, ὃς ἐτεχνίτευσεν αὐτὸν ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ. κατασκεύασμα δὴ ὢν ὁ βασιλεὺς ἦν καὶ μόνον ἐννοητικὸν τῶ ἀνωτέρω βασιλέως, τᾷ μὲν πεποιηκότι γνώριμον ἀεί, τοῖς δ' ἀρχομένοις ὡς ἐν φωτὶ τᾷ βασιλήᾳ βλεπόμενον[138].

L'origine dell'atto mimetico del re risiede nella gnosi della divinità e delle leggi del cosmo, resa possibile dal rapporto di somiglianza per φύσις che esiste tra la divinità e il re. L'imitazione della divinità ha un duplice riscontro: il conseguimento della φιλία della divinità e di quella dei sudditi. La μίμησις della divinità da parte del sovrano diventa il mezzo della realizzazione di una συμπάθεια universale tra ogni livello del cosmo.

Ecphant. 7.64, p. 30 Delatte
οἱ χρὴ θεωμένος μὲν εὐθὺ <ἐτι> τᾶς ὠφελείας τυγχάνεν. οὔτε γὰρ τὸν κόσμον δίζοιτο ἄν τις ἐν αὐτῷ τε ὢν καὶ μέρος ἐκείνω, οὔτ' ἂν ἀνόητος εἴη τῶ διέποντος αὐτὸν ὁ ἑτέρων αὐτὸς ἄρχων. ἁ δ' εὐκοσμία πολλὰ καὶ τὸ μηδὲν ἄναρχον εὑρὲν δύνασθαι καὶ τᾷ τρόπῳ τᾶς ἀρχᾶς διδάσκει αὐτόν. ἐκλάμπει γὰρ αὐτᾶς εὐθὺ τὸ καλόν, ἂν ὁ μιμασάμενος δι' ἀρετὰν αὐτῷ τε φίλος, ὃν μεμίμαται, καὶ πολὺ πλέον τοῖς ὑπ' αὐτὸν τεταγμένοις[139].

Da un punto di vista etico, il concetto di imitazione della divinità implica l'esercizio dell'autarchia da parte del re. Il dominio sulle proprie passioni rende

[138] «In ognuna delle sue parti [dell'universo], che sono numerose e diverse per natura, domina un essere vivente per la sua affinità innata o per la sua maggiore partecipazione al divino. Nella regione divina e perennemente in movimento si muovono le stelle e i pianeti che formano il primo e il più grande corteggio che accompagna Dio; nella regione che sta sotto la luna, dove i corpi vanno in linea retta, è il demone che esercita il comando; sulla terra, in mezzo a noi, è l'uomo che possiede la natura migliore, ma il re è un essere più divino, superando la comune natura per un principio superiore. Il suo corpo è simile a quello degli altri uomini, perché composto della stessa materia, ma fu formato dal migliore artista che lo lavorò con abilità, prendendo se stesso come modello. Il re dunque è la sola opera di quest'arte capace di avere la cognizione del re supremo: noto da sempre al suo artefice, è tale anche per i suoi sudditi, che lo vedono nella luce della regalità». (Squilloni)

[139] «Il buon ordinamento del mondo gli è di grande insegnamento, tanto per il fatto che nel cosmo niente viene meno al comando divino quanto per il modo con cui si esercita il comando stesso: la bellezza di questo ordine splende immediatamente e colui che l'ha imitato diviene, per la sua virtù, caro a chi ha imitato ed ancora più caro diviene a coloro che sono sottoposti ai suoi ordini». (Squilloni)

possibile il governo dei sudditi. Prospettiva individuale e prospettiva pubblica coincidono, nella misura in cui l'imitazione della divinità fornisce il presupposto teorico ed il fine dell'esercizio della regalità, ponendo in una dimensione trascendente il limite ai possibili eccessi propri della natura umana. La mimesi della divinità sancisce il valore psicagogico del re sulla comunità politica affidatagli. Producendo l'imitazione della divinità da parte del sovrano sentimenti di amore nei sudditi, la mimesi stessa si configura come elemento di coagulo del consenso politico.

> Ecphant. 7.65, p. 34 Delatte
> χώ μὲν θεὸς οὔτε διακόνως ἔχων οὔτε ὑπηρέτας οὔτ' αὖ προστάξει τινὶ χρώμενος οὐδὲ στεφανῶν ἢ ἀναγορεύων τὼς πειθομένως ἢ ἀτιμάζων τὼς ἀπειθέοντας, οὗτος αὐτὸς ἄρχει ποτὶ τοσόνδε μέγεθος ἀρχᾶς, ἀλλ' οἷμαι παρέχων ἀξιομίματον αὐτὸν ζᾶλον ἐντίθητι πᾶσι τᾶς αὐτῶ φύσιος. ἔντι δὲ αὐτὸς μὲν ἀγαθός, καὶ τόδε μόνον τε καὶ ῥᾴδιον ἔργον αὐτῶ· οἱ δὲ μιμεύμενοι αὐταυτῶν κρέσσον τῷδε πάντα ἐργάζονται. ἁ δὲ ὁμοίωσις καὶ ἑκάστω τῶδε αὔταρκές ἐντι. οὐ γὰρ ἄλλα μὲν ἀρετὰ ποιεῖ τὰ ἀρεστὰ τῷ θεῷ, μιμέεται δ' αὐτὸν ἑτέρᾳ. ὁ δ' ἐπίγειος ἁμῶν βασιλεὺς πῶς οὐχ ὁμοίως αὐτάρκης; ἀπεικάζων τε γὰρ αὐτὸν ἑνὶ ἂν ἀπεικάσειε τῷ κρατίστῳ, καὶ πάντας ἑωυτῷ πειρώμενος ὁμοιοῦν ᾗ θεὸς <αὐτάρκης> ἔσσεται. τὰ δ' ὅσα βίας καὶ ἀνάγκας τὰς τῶν ὑποτεταγμένων ἔχεται, ἑκάστῳ τὰν περὶ τὰν μίμασιν προθυμίαν ἀφαιρέεται· χωρὶς εὐνοίας γὰρ ἀμάχανον ἐξομοιωθῆναι […][140].

1.1.8.2. La dimensione politica dell'imitazione di Dio è ancor di più enfatizzata da Diotogene, il quale istituisce un rapporto analogico tra dio-universo da un lato e re-città dall'altro. L'imitazione dell'armonica disposizione del Tutto è prerogativa sia dell'universo in rapporto alla divinità, sia della città in rapporto al re, in una prospettiva di συμπάθεια. Il carattere politico di νόμος vivente proprio del re ne rivela la reale imitazione di Dio e ne legittima il potere.

[140] «E dio che non ha né servitori, né ministri, ce non comanda dando ordini o conferendo corone, ricompensando chi ubbidisce o punendo chi disubbidisce, esercita il comando di per sé, essendo i suo potere così esteso. Ma, io penso, è rendendosi degno di imitazione che ispira a tutti l'emulazione della sua natura. Egli è buono di per se stesso, e questa è la sua unica e più valida attività; coloro che lo imitano seguono meglio tutto il loro compito. La somiglianza con dio e con il re non nuoce all'indipendenza; poiché il re non fa le cose gradite a dio con una virtù e con un'altra lo imita. E il nostro re terrestre, come potrà essere allo stesso modo indipendente? Facendosi simile per quanto possibile, all'unico e più potente essere e tentando di rendere gli altri uomini simili a se stesso. Ma tutti glj atti di violenza e costrizione verso i sudditi allontanano da ognuno il desiderio dell'imitazione». (Squilloni)

Diotog., 7.61, p. 39 Delatte
ἔχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν. ἁ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμω σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίμαται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἔμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται[141].

1.1.8.3. Il breve frammento del trattato di Stenida rimastoci mette prevalentemente in evidenza la dimensione etica dell'imitazione della divinità quale σοφία: il re vero imitatore di dio è σοφός. Dio, infatti, lo è per natura e per essenza; il re per divenire ed imitazione. Egli esercita la propria regalità per decreto divino e rendendosi conforme alla legge divina (θέμις).

Sthenid., 7.63, pp. 45-46 Delatte
Χρὴ τὸν βασιλέα σοφὸν ἦμεν· οὕτω γὰρ ἐσσεῖται ἀντίμιμος καὶ ζαλωτὰς τῶ πράτω θεῶ. οὗτος γὰρ καὶ φύσει ἐντὶ καὶ <ὠσίᾳ> πρᾶτος βασιλεύς τε καὶ δυνάστας, ὁ δὲ γενέσει καὶ μιμάσει, καὶ ὁ μὲν ἐν τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ, ὁ δὲ ἐπὶ γᾶς, καὶ ὁ μὲν ἀεὶ τὰ πάντα διοικεῖ τε καὶ ζωοῖ αὐτὸς ἐν αὐτῷ κεκταμένος τὰν σοφίαν, ὁ δ' ἐν χρόνῳ ἐπιστάμαν. ἄριστα δέ καὶ μιμέοιτο τοῦτον, εἰ μεγαλόφρονά τε καὶ ἄμερον καὶ ὀλιγοδεέα παρασκευάζοι αὐτόν, πατρικὰν διάθεσιν ἐνδεικνύμενος τοῖς ὑφ' αὑτῷ· διὰ τοῦτο γάρ που μάλιστα εἰκὸς νενομίχθαι τὸν πρᾶτον θεὸν πατέρα μὲν θεῶν, πατέρα δὲ ἀνθρώπων ἦμεν, ὅτι ἤπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῶ γενόμενα ἐντί καὶ ἀμελούμενος τᾶς προστασίας οὐδέποκα νοέεται, οὐδὲ ἤρκεσται τῷ ποιητὰς μόνον πάντων γεγονέναι, ἀλλὰ καὶ τροφεὺς διδάσκαλός τε τῶν καλῶν πάντων καὶ νομοθέτας πέφυκε πᾶσιν ἐπίσας. τοιοῦτον θέμις ἦμεν καὶ τὸν ἐπὶ γᾶς καὶ παρ' ἀνθρώποις ἀγεμονεῖν μέλλοντα βασιλέα· οὐδὲν δὲ ἀβασίλευτον καλὸν οὐδὲ ἄναρχον· ἄνευ δὲ σοφίας καὶ ἐπιστάμας οὔτε μὰν βασιλέα οὔτε ἄρχοντα οἷόν τε ἦμεν. μιματὰς ἄρα καὶ ὑπηρέτας ἐσσεῖται νόμιμος τῶ θεῶ ὁ σοφός τε καὶ βασιλεύς[142].

[141] «Il re è unito alla città dallo stesso rapporto che unisce dio all'universo; e il re sta a dio come la città sta all'universo. La città, infatti, formata di molte e differenti parti che si trovano in armonia fra loro, imita la disposizione armonica del tutto; il re per il fatto di esercitare un potere privo di controllo e di essere lui stesso legge vivente è l'immagine di Dio fra gli uomini». (Squilloni)

[142] «Bisogna che il re sia saggio: in questo modo sarà imitatore e seguace del primo dio. Questi è, infatti, sia per natura sia per essenza il primo re e il primo signore; mentre il re è tale per divenire e imitazione. L'uno lo è nell'intero universo; l'altro sulla terra; l'uno governa su tutte le cose per sempre, e vive avendo in se stesso la sapienza; l'altro invece possiede la scienza nel tempo. E il re imiterà dio nel migliore dei modi sa sarà capace di rendersi magnanimo, mite e moderato, dimostrando verso chi gli è soggetto una disposizione paterna; è naturale infatti che il primo dio sia stato considerato come il padre degli dei e degli uomini per il fatto che è benevolo

1.1.9. Le concezioni di μίμησις θεοῦ proprie di Ecfanto, Diotogene e Stenida non sono molto dissimili dalle formulazioni elaborate nella prima età imperiale in seno allo stoicismo. La rivendicazione del ruolo politico dell'intellettuale giustifica l'impegno di stoici quali Gaio Musonio Rufo, Epitteto, Dione Crisostomo, lo stesso imperatore Marco Aurelio, nella definizione del rapporto tra divinità e provvidenzialità del Λόγος divino. Grazie alla riappropriazione del *topos* ellenistico del rapporto *paidagogos* / *pepaideumenos* istituito tra filosofo e imperatore, una funzione più propriamente pedagogica, parenetica e moralistica, sottesa in alcuni casi anche alla formulazione del dissenso politico, si aggiunge alle teorizzazioni neopitagoriche di natura più spiccatamente ontologica e metafisica. Prolifera una pluralità di forme retoriche, definibili Περὶ βασιλείας quanto al contenuto, all'insegna della ricerca di nuove forme comunicative in grado di conciliare innovazione e tradizione. La diatriba stoico-cinica, la forma del 'manuale' filosofico, il 'diario' autobiografico, il dialogo socratico-platonico veicolano in vario modo l'etica politica, applicando forme antiche dell'articolazione del pensiero politico all'attualità storica dell'Impero Romano. Alla legittimazione di esso ed al mantenimento della concordia universale concorre, a volte a fini propagandistici, l'ideale di μίμησις θεοῦ. Alla connotazione principalmente etica di tale concetto contribuisce, probabilmente, anche la sua parallela diffusione in ambito cristiano, testimoniata in particolar modo dalla predicazione paolina[143].

1.1.9.1. Nella diatriba 8 *Anche i sovrani devono praticare la filosofia* dello stoico etrusco Gaio Musonio Rufo[144], maestro di Epitteto e Dione Crisostomo, esiliato più volte da Nerone, Vespasiano e, forse, Domiziano, il buon re è imitatore fedele, ζηλωτής, di Zeus, dal quale deriva per necessità l'essere buono nelle parole e nelle azioni; egli è legge vivente, provvedendo al buon governo ed

verso tutto ciò che da lui si è generato; e non lo si vede mai disinteressarsi della signoria dell'universo; né d'altra parte è per lui sufficiente d'essere stato solo l'autore dell'universo; né d'altra parte è per lui sufficiente d'essere stato solo l'autore dell'universo, ma di esso è anche, per sua natura, il tutore, il maestro di tutte le cose buone, e il legislatore. Per decreto divino, tale ha da essere anche il re che deve comandare sulla terra e gli uomini. Niente che sia privo di governo regio e che manchi di comando può essere bello, ma non si può essere né re, né capo senza sapienza né scienza. Il re saggio e conforme alla legge sarà, pertanto, imitatore e servo di dio». (Squilloni)

[143] *Act*. *Ap*. 22.8; *Ep*. *Rom*. 10.2.

[144] Su Gaio Musonio Rufo, si veda Ramelli 2008, pp. 691- 944, in particolare pp. 725-732, con ulteriore bibliografia.

alla concordia del corpo civico (εὐνομίαν μὲν καὶ ὁμόνοιαν) ed allontanando da esso ogni forma di assenza di legge ed ogni discordia (ἀνομίαν δὲ καὶ στάσιν).

> Muson., *Diatr.* 8.36.23-37.5 Ramelli
> Καθόλου δὲ τὸν μὲν βασιλέα τὸν ἀγαθὸν ἀνάγκη πᾶσα καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εἶναι ἀναμάρτητον καὶ τέλειον· εἴ περ δεῖ αὐτόν, ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς, νόμον ἔμψυχον εἶναι, εὐνομίαν μὲν καὶ ὁμόνοιαν μηχανώμενον, ἀνομίαν δὲ καὶ στάσιν ἀπείργοντα, ζηλωτὴν δὲ τοῦ Διὸς ὄντα καὶ πατέρα τῶν ἀρχομένων ὥσπερ ἐκεῖνον[145].

L'espressione ζηλωτὴς θεοῦ ricorre nel contemporaneo linguaggio neo-testamentario, negli *Atti degli Apostoli*[146] e nella *Lettera ai Romani* di Paolo[147], indicando una tendenza spirituale e filosofica generalmente propria dello *Zeitgeist*[148].

1.1.9.2. Successivamente essa ritorna in Epitteto, come premessa all'apprendimento della filosofia da parte di ogni uomo:

> Epict., *Ench.* 2.14.11-13 Souilhé
> λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι μαθεῖν δεῖ πρῶτον τοῦτο, ὅτι ἔστι θεὸς καὶ προνοεῖ τῶν ὅλων καὶ οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτὸν οὐ μόνον ποιοῦντα, ἀλλ' οὐδὲ διανοούμενον ἢ ἐνθυμούμενον· εἶτα ποῖοί τινες εἰσίν. οἷοι γὰρ ἂν ἐκεῖνοι εὑρεθῶσιν, τὸν ἐκείνοις ἀρέσοντα καὶ πεισθησόμενον ἀνάγκη πειρᾶσθαι κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι ἐκείνοις· εἰ πιστόν ἐστι τὸ θεῖον, καὶ τοῦτον εἶναι πιστόν· εἰ ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον ἐλεύθερον· εἰ εὐεργετικόν, καὶ τοῦτον εὐεργετικόν· εἰ μεγαλόφρον, καὶ τοῦτον μεγαλόφρονα· ὡς θεοῦ τοίνυν ζηλωτὴν τὰ ἐξῆς πάντα καὶ ποιεῖν καὶ λέγειν[149].

---

[145] «È necessità imprescindibile che il buon sovrano sia impeccabile nella parola e nell'azione, se è vero, come pensavano gli antichi, che egli debba essere legge vivente, che provvede al buon governo e alla concordia e tiene lontani il disordine e la discordia, emulo qual è di Zeus e, come lui, padre di coloro che governa». (Ramelli)

[146] *Act. Ap.* 22.8.

[147] *Ep. Rom.* 10.2.

[148] Sull'occorrenza dell'espressione in Musonio e nel linguaggio evangelico, cfr. van der Horst 1974, pp. 306-316, in particolare p. 309.

[149] «I filosofi dicono che bisogna imparare innanzitutto questo, che vi è un dio, che esercita la sua Provvidenza sull'universo; non si può sfuggire non solo alle sua azioni, ma anche ai suoi pensieri ed alle sue intenzioni; in secondo luogo, bisogna apprendere quali siano gli dei. Infatti, scoprendo di che natura essi siano, l'uomo che vorrà piacere ed ubbidire loro, dovrà necessariamente tentare di assimilarsi il più possibile a loro; se la divinità è fedele, anche lui sarà fedele; se libera, anche lui sarà libero; se generosa, anche lui sarà generoso; dovrà, cioè, fare e dire tutto come un imitatore di dio».

1.1.9.3. L'imitazione degli dei è principio espresso in modo esemplare in chiave etica, quasi intimistica, dall'imperatore Marco Aurelio nei *Pensieri*, opera che può essere ritenuta un particolare tipo di Περὶ βασιλείας[150], collocandosi nel solco della tradizione autobiografica e stoica sull'etica del buon governo. Nei passi dei *Pensieri* in cui esplicitamente si allude alla βασιλεία, grande importanza è attribuita ai concetti di isonomia e di giustizia[151], di parsimonia e moderazione[152] e di μίμησις θεοῦ.

M. Ant. 10.8 Schenkl

Ὀνόματα θέμενος ἑαυτῷ ταῦτα· ἀγαθός, αἰδήμων, ἀληθής, ἔμφρων, σύμφρων, ὑπέρφρων, πρόσεχε μήποτε μετονομάζῃ, κἂν ἀπολλύῃς ταῦτα τὰ ὀνόματα, [καὶ] ταχέως ἐπάνιθι ἐπ' αὐτά. μέμνησο δὲ ὅτι τὸ μὲν ἔμφρων ἐβούλετό σοι σημαίνειν τὴν ἐφ' ἕκαστα διαληπτικὴν ἐπίστασιν καὶ τὸ ἀπαρενθύμητον· τὸ δὲ σύμφρων τὴν ἑκούσιον ἀπόδεξιν τῶν ὑπὸ τῆς κοινῆς φύσεως ἀπονεμομένων· τὸ δὲ ὑπέρφρων τὴν ὑπέρτασιν τοῦ φρονοῦντος μορίου ὑπὲρ λείαν ἢ τραχεῖαν κίνησιν τῆς σαρκὸς καὶ τὸ δοξάριον καὶ τὸν θάνατον καὶ ὅσα τοιαῦτα. ἐὰν οὖν διατηρῇς ἑαυτὸν ἐν τούτοις τοῖς ὀνόμασι μὴ γλιχόμενος τοῦ ὑπ' ἄλλων κατὰ ταῦτα ὀνομάζεσθαι, ἔσῃ ἕτερος καὶ εἰς βίον εἰσελεύσῃ ἕτερον. τὸ γὰρ ἔτι τοιοῦτον εἶναι οἷος μέχρι νῦν γέγονας, καὶ ἐν βίῳ τοιούτῳ σπαράσσεσθαι καὶ μολύνεσθαι, λίαν ἐστὶν ἀναισθήτου καὶ φιλοψύχου καὶ ὁμοίου τοῖς ἡμιβρώτοις θηριομάχοις, οἵτινες μεστοὶ τραυμάτων καὶ λύθρου παρακαλοῦσιν ὅμως εἰς τὴν αὔριον φυλαχθῆναι, παραβληθησόμενοι τοιοῦτοι τοῖς αὐτοῖς ὄνυξι καὶ δήγμασιν. ἐμβίβασον οὖν ἑαυτὸν εἰς τὰ ὀλίγα ταῦτα ὀνόματα, κἂν μὲν ἐπ' αὐτῶν μένειν δύνῃ, μένε ὥσπερ εἰς μακάρων τινὰς νήσους μετῳκισμένος· ἐὰν δὲ αἴσθῃ ὅτι ἐκπίπτεις καὶ οὐ περικρατεῖς, ἄπιθι θαρρῶν εἰς γωνίαν τινά, ὅπου κρατήσεις, ἢ καὶ παντάπασιν ἔξιθι τοῦ βίου, μὴ ὀργιζόμενος, ἀλλὰ ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως καὶ αἰδημόνως, ἕν γε τοῦτο μόνον πράξας ἐν τῷ βίῳ τὸ οὕτως ἐξελθεῖν. πρὸς μέντοι τὸ μεμνῆσθαι τῶν ὀνομάτων μεγάλως συλλήψεταί σοι τὸ μεμνῆσθαι θεῶν καὶ ὅτιπερ οὐ κολακεύεσθαι οὗτοι θέλουσιν, ἀλλὰ ἐξομοιοῦσθαι ἑαυτοῖς τὰ λογικὰ πάντα καὶ εἶναι τὴν μὲνσυκῆν τὰ συκῆς ποιοῦσαν, τὸν δὲ κύνα τὰ κυνός, τὴν δὲ μέλισσαν τὰ μελίσσης, τὸν δὲ ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπου[153].

[150] Cfr. Pernot 2003, con ulteriore bibliografia; Lozza 2014.

[151] 1.14 Schenkl.

[152] 1.16 Schenkl.

[153] «Ti sei dato per tuo conto appellativi di questo genere: buono, modesto, verace, intelligente, comprensivo, magnanimo. Adesso rifletti una cosa: potrebbe darsi il caso che tali nomi si mutassero nei loro contrari; e se li devi perdere, cerca presto di riacquistarli. D'altra parte ricorda che la parola "intelligente" per tuo conto voleva indicare abilità di giudizio sui singoli

L'enunciazione del valore della μίμησις θεοῦ è tesa all'illustrazione delle finalità della vita umana, da un lato secondo la visione provvidenzialistica stoica della Storia, dall'altro nell'ambito dell'esaltazione di un principio di fraternità universale, di valore sociale e politico. Grazie ad esso il singolo individuo è garante dell'ordine universale con la propria razionalità e l'adesione al Bene cosmico.

1.1.10. Nell'ambito medio-platonico, testimonianza di uno sviluppo di letteratura di ambito filosofico-politico è data dall' opuscolo plutarcheo *Ad principem ineruditum*[154], nel quale peculiare è l'idea della sottomissione del monarca alla legge, manifestata a livello etico dal suo esempio di vita e giustificata a livello metafisico dal valore provvidenziale conferitogli dalla divinità. Questo modello traduce l'istanza politica di trovare un limite allo strapotere imperiale, vincolando ad un ente trascendente i limiti dell'etica imperiale.

---

eventi, così pure attenzione concentrata per procedere a quel giudizio. Invece la parola "comprensivo", libera e franca accettazione di cose che la comune natura viene distribuendo; in quanto poi alla "magnanimità", elevazione della facoltà intellettiva sopra i moti lenti o impetuosi della carne, sopra quella misera cosa che è la gloria, sopra la morte e le altre simili cose. Dunque, nell'eventualità che tu arrivassi a conservarti, per tuo conto soltanto, degno di questi appellativi, senza desiderare d'esser chiamato dagli altri in tal modo, oh! allora sarai un altro, e nuovo sarà l'impulso nella vita. Osserva: il mantenerti ancora sul tipo al quale sino ad oggi ti sei conformato; questo rivoltolarti in simile condizione di vita, questo continuo contaminarsi è purtroppo caratteristica d'uomo insensibile, vile, non molto dissimile da quegli infelici che hanno l'incarico di combattere con le fiere; costoro quasi ormai divorati, pieni di ferite e di sozzura, invocano tuttavia di poter durare sino al giorno successivo, benché destino li attenda di venir gettati in questo stato di fronte ai medesimi artigli e alle medesime fauci. Dunque raccogli te stesso sotto questi pochi appellativi e ammettendo che ti si conceda di mantenerti fedele al loro significato; ebbene: mantieniti pure, quasi tu avessi preso dimora in qualche isola di beati. Se invece t'accorgi di trovartene escluso, che la prova riesce superiore alle tue forze, ritirati tranquillo in qualche luogo remoto dove potrai riprendere vigore. Oppure, parti senz'altro dalla vita senza eccessi d'ira, bensì semplicemente, liberamente, modestamente; e avrai almeno compiuto quest'ultima impresa nella tua vita, questa che ti consente di partirtene in tale modo. Del resto, per quanto concerne il tener vivo il ricordo di questi appellativi ti potrà arrecare sicuro aiuto il pensiero degli Dei; vedi, non intendono venire adulati; vogliono che gli esseri dotati di ragione, tutti, si facciano eguali a loro e che il fico compia opera di fico; il cane, opera di cane; l'ape, opera di ape; l'uomo, opera di uomo». (Traduzione italiana a cura di E. Turolla)

[154] Su quest'opera si veda: Tirelli 2005; Pisani 1992, pp. 377-407; Barigazzi 1994, pp. 263-286; Cuvigny 1984; Catanzaro 2009, pp. 183-201.

Plu., *Mor*. 50.3.780c Cuvigny
Τίς οὖν ἄρξει τοῦ ἄρχοντος; ὁ
νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων,
ὡς ἔφη Πίνδαρος, οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος οὐδέ τισι ξύλοις, ἀλλ' ἔμψυχος ὢν ἐν αὐτῷ λόγος, ἀεὶ συνοικῶν καὶ παραφυλάττων καὶ μηδέποτε τὴν ψυχὴν ἐῶν ἔρημον ἡγεμονίας[155].

Nell'opuscolo plutarcheo esiste una diretta interdipendenza tra legge, sovrano e divinità: la giustizia è il fine della legge, la legge è garantita dal sovrano, il sovrano è immagine di Dio[156]. Il carattere divino della legge incarnata rappresentata dall'imperatore non è un dato aprioristico, ma è frutto del processo di ὁμοίωσις. Il re è portatore della razionalità divina[157]. È bene, tuttavia, sottolineare che nella concezione plutarchea del rapporto fra divinità, δικαιοσύνη, νόμος, e ἄρχων, l'idea dell'adeguamento del sovrano alla legge divina è una tensione morale dell'individuo, ma non costituisce una legittimazione della regalità. Questo aspetto, del tutto romano, sembra particolarmente ravvicinabile all'interpretazione sinesiana.

1.1.11. Tra I e III sec.d.C. la produzione retorico-filosofica sulla regalità si sviluppa nell'ambito del genere encomiastico, legato alle celebrazioni pubbliche promosse dall'Impero di Roma[158]. Della produzione di questo periodo purtroppo non è rimasto quasi nulla; un rilievo particolare assumono i discorsi, variamente riconducibili al genere letterario del λόγος βασιλικός, che dalla tradizione poetica, in gran parte omerica, e filosofica mutuano *topoi* ed immagini, rielaborandoli in forma di dialoghi o di discorsi epidittici il cui valore, come è stato sottolineato da Laurent Pernot[159], non è solo la lode dell'imperatore, ma, a volte, anche la critica, abilmente velata sotto la *facies* dell'encomio. Questa caratteristica del discorso Περὶ βασιλείας risale agli epinici pindarici e rimarrà tratto costante in Giuliano l'Apostata e in Sinesio stesso. È necessario ricordare

[155] «Chi dunque governerà su chi governa? La
" legge, su tutti sovrana,
mortali e immortali",
come diceva Pindaro, non quella scritta all'esterno in libri o in qualche tavola, ma la ragione che è viva in lui, sempre coabita con lui e lo protegge, e mai lascia la sua anima priva di governo». (Tirelli).

[156] Plu., *Mor*. 50.780d Cuvigny.

[157] Plu., *Mor*. 50.780f Cuvigny.

[158] Cfr. Pernot 1997, p. 125.

[159] Cfr. Pernot 1997, p. 124; Pernot 2011.

le orazioni 1-4 *De regno* di Dione Crisostomo, rispettivamente due λόγοι βασιλικοί propriamente detti (*orr*. 1; 3) e due διαλέξεις (*orr*. 2; 4), la cui influenza su Sinesio è stata provata dalla critica grazie all'analisi delle citazioni dionee nel *corpus* sinesiano[160]. Le orazioni *De regno* dionee rispecchiano i canoni del pensiero ellenistico sulla regalità, riproponendolo e attualizzandolo, nel contesto dell'impero traianeo. L'intento filosofico-pedagogico[161] e morale del *corpusculum*[162] composto dalle quattro orazioni dionee era chiaro già agli antichi; è stato anche ipotizzato che alla base di esso vi fosse un unico progetto paideutico, benché la concreta destinazione pubblica[163] di esse non sia da mettere in discussione. Da un punto di vista formale, il primo ed il terzo discorso si configurano come brevi trattati, il secondo ed il quarto come dialoghi, l'uno tra Alessandro e Filippo, l'altro tra Alessandro e Diogene Cinico. Elemento comune a tutte le quattro orazioni è la discussione sul buon re secondo Omero, nel solco della tradizione di matrice ellenistica che abbiamo precedentemente indagato[164].

1.1.11.1. La particolare considerazione che Sinesio ebbe di Dione Crisostomo, al quale dedicò l'omonimo opuscolo, ci spinge ad affrontare l'analisi della concettualizzazione di μίμησις θεοῦ nelle opere del retore e filosofo di Prusa. Nonostante la generale preferenza accordata da Dione alla legittimazione etica piuttosto che carismatica della divinità[165], nel primo discorso *De regno*, «dominato dalla necessità di una garanzia religiosa per un potere che si possa definire veramente regio»[166], il concetto di μίμησις θεοῦ[167], declinato in senso etico, è accennato grazie al ricorso alla tradizione del 'buon re secondo Omero'. I re ideali, μαθηταί di Zeus, ne imitano gli attributi, di natura eminentemente politica, di 'padre', 're', 'Custode della città', 'Dio dell'amicizia', 'Guardiano

[160] Sul rapporto tra Sinesio e Dione Crisostomo, si veda Desideri 1972-1973; Garzya 1972.

[161] Per il problema della concezione dei discorsi dionei nell'ordine 1 – 2– 3 – 4 come un preciso itinerario educativo si vedano: Moles 1990, pp. 352; 360 – 361; Whitmarsh 2001, p. 200; Gangloff 2009.

[162] Per la trasmissione dei discorsi *De regno* dionei come *corpus* autonomo si veda Menchelli 2008, pp. 15; 21-26; 41-45.

[163] Per l'unione della dimensione retorico-letteraria a reali finalità pubbliche e politiche dei discorsi dionei si veda Pernot 2000, in particolare pp. 503-504.

[164] Desideri 1978, pp. 22-27; Lamberton 2002.

[165] Cfr. Gangloff 2009.

[166] cfr. Desideri 2012.

[167] Sulla μίμησις θεοῦ in Dione Crisostomo si veda Desideri 1978, pp. 300; 308; Gangloff 2006; Gangloff 2009, in particolare pp. 26-29; Desideri 2012, in particolare pp.11-12; Amato 2014b.

delle eterie', 'Genio tutelare della stirpe', 'Protettore dei supplici', 'Protettore degli ospiti', coniugando visibilmente tradizione politica greca e teoria romana dello Stato.

D. Chr., *or*. 1.37-39 von Arnim
μετὰ δὲ τὸν νῦν εἰρημένον λόγον ἐγὼ μὲν ἐπεθύμουν διελθεῖν περὶ τοῦ μεγίστου καὶ πρώτου βασιλέως καὶ ἄρχοντος, ὃν χρὴ μιμουμένους ἀεὶ τοὺς θνητοὺς καὶ τὰ τῶν θνητῶν διέποντας ἐπιμελεῖσθαι, πρὸς ἐκεῖνον ὡς δυνατόν ἐστιν εὐθύνοντας καὶ ἀφομοιοῦντας τὸν αὑτῶν τρόπον. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ Ὅμηρος διοτρεφέας εἶναί φησι τοὺς ἀληθῶς βασιλέας καὶ Διὶ τὴν βουλὴν ὁμοίους, καὶ τὸν Μίνω, μεγίστην ἔχοντα δόξαν ἐπὶ δικαιοσύνῃ, τοῦ Διὸς ὁμιλητὴν ἔφη γενέσθαι. καὶ σχεδὸν ὅσοι πώποτε ἐν Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις γεγόνασι βασιλεῖς οὐκ ἀνάξιοι τυγχάνειν ταύτης τῆς προσηγορίας, τοῦ θεοῦ τούτου μαθητάς τε καὶ ζηλωτὰς ὁ λόγος αὐτοὺς ἀποφαίνεται. Ζεὺς γὰρ μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται καὶ Πολιεὺς καὶ Φίλιός τε καὶ Ἑταιρεῖος καὶ Ὁμόγνιος, πρὸς δὲ τούτοις Ἱκέσιός τε [καὶ Φύξιος] καὶ Ξένιος καὶ μυρίας ἄλλας ἐπικλήσεις [ἔχων], πάσας ἀγαθὰς καὶ ἀγαθῶν αἰτίας.[168]

Oltre all'*orazione* 1, nel *corpus* di Dione Crisostomo il concetto generale di μίμησις θεοῦ è ulteriormente sviluppato nel discorso *Olimpico* (*or*. 12), dedicato alle concezioni umane del divino. In esso è esplicitamente dichiarata, tramite la voce dello scultore Fidia, la necessità dell'imitazione della θεία φύσις da parte degli esseri umani. Essa è ritenuta una delle prove dell'esistenza della divinità, di cui le cose esistenti e le realizzazioni artistiche sono icone[169]. Sinesio sembra mutuare da Dione la rivendicazione, ammissibile esclusivamente per gli intellettuali, della competenza a riconoscere la vera natura regale – ovvero l'investitura divina – dei re ed il ruolo legittimante, ed insieme pedagogico e critico, del filosofo rispetto alla definizione della regalità e dei suoi attributi.

[168] «Dopo quanto detto sin qui, era mio desiderio parlare del primo e più grande re e signore, che i mortali e quelli che si occupano di cose umane devono sempre sforzarsi di imitare, indirizzando e uniformando, per quanto è possibile, il proprio comportamento al suo. È anche infatti per questo motivo che Omero dice che i veri re sono "alunni di Zeus" e "simili a Zeus nel consiglio", e di Minosse, che godeva di grande fama per la sua giustizia, disse che era "confidente di Zeus". E quasi tutti quei re che tra gli Elleni e i barbari sono stati non indegni di fregiarsi di questo titolo, è ovvio che furono discepoli ed emuli di questo dio. Solo Zeus, infatti, unico fra gli dei, viene soprannominato padre e re, Custode della città e Dio dell'amicizia, Guardiano delle eterie e Genio tutelare della stirpe, e inoltre Protettore dei supplici {e Rifugio dei fuggiaschi} e Protettore degli ospiti, e ancora ha molti altri appellativi, tutti sinonimi di bontà e fonti di beni». (Vagnone).

[169] D. Chr., *or*. 12.44; 74 von Arnim.

L'attribuzione al re dell'ideale di μίμησις θεοῦ va interpretata nel *De regno* alla luce dell'unione tra l'ontologia platonica e la prospettiva etica stoico-cinica indicata da Dione.

1.1.12. Al genere definibile come vero *logos basilikos*, stando alla classificazione di Menandro Retore, è ascrivibile l'orazione Εἰς βασιλέα dello Pseudo-Elio Aristide per Filippo l'Arabo[170]; essa coniuga l'istanza encomiastica con la definizione delle *aretai* del re, topicamente identificate nella pietà, nella giustizia, nella moderazione e nell'autocontrollo[171]. Elementi che rendono l'opera riconducibile ad un *milieu* stoico sono il valore provvidenziale della figura imperiale[172], la sua connotazione quale reggitore dell'Universo[173], il carattere universalistico dell'Impero[174].

1.1.13. La retorica politica del IV secolo costituisce l'orizzonte culturale più direttamente vicino a quello sinesiano. Oltre al problema teorico della definizione della regalità si fa strada l'istanza di concretizzazione di essa nella realtà storica. Questo aspetto, proprio anche di Sinesio, sarà tratto caratterizzante delle orazioni di Temistio[175], le quali collocano con sapiente intelligenza politica la topica sulla regalità ormai consolidatasi e mutuata dall'ultimo Peripato (l'ideale del re filantropo, εἰκών della Provvidenza divina, filosofo nella porpora) nella cornice realistica della gestione amministrativa, burocratica, militare dell'Impero universalistico d'Oriente.

1.1.13.1. Le istanze della teoria sulla regalità definite a livello etico e pedagogico da Dione ricevono in Temistio un'attualizzazione ed una reinterpretazione in chiave prettamente politica, trasferendo l'astrazione filosofica sul piano della realtà storica. Temistio incarna pienamente l'ideale di ascendenza già arcaica, se non omerica, del filosofo precettore e maestro (egli fu in realtà precettore di Arcadio, figlio di Teodosio I). L'esperienza di filosofia attiva incarnata dalla vicenda umana e culturale di Temistio costituiva tra gli indirizzi culturali che il tardoantico poteva offrire il modello di confronto più diretto cui Sinesio poteva rapportarsi. Le posizioni politiche sinesiane appaiono

[170] Cfr. Pernot 1997.
[171] Aristid., *or.* 35.15 Lenz-Behr.
[172] *Or.* 35.14 Lenz-Behr.
[173] *Or* 35.24 Lenz-Behr.
[174] *Or.* 35-37 Lenz-Behr.
[175] Per l'interiorizzazione morale delle teorie ellenistiche sulla regalità da parte di Dione Crisostomo e la reinterpretazione in chiave politica di esse da parte di Temistio si vedano: Mesk 1934; Valdenberg 1924, in particolare p. 579: Brancacci 1986. Per il riuso in Sinesio di *topoi* dionei per il tramite temistiano si veda Treu 1957.

in verità per molti aspetti, come nel caso del giudizio sui barbari[176], assai distanti da quelle temistiane, più chiuse e conservatrici rispetto a esse, prive di quell'intelligenza politica e di quella duttilità intellettuale che consentì a Temistio di ergersi a rappresentante istituzionale della cultura ellenica lungo l'arco di cinque generazioni di imperatori[177]; tuttavia Sinesio non poteva fare a meno di assumere quale punto di riferimento per la costruzione della propria teoria sulla regalità formulazioni e sistematizzazioni temistiane, costituitesi ormai come cardini dell'ideologia imperiale: la conciliazione tra *paideia* ellenica e regalità romana; il ruolo civile e politico dell'intellettuale, retore e filosofo; la visione squisitamente politica del concetto di φιλανθρωπία, la visione dialettica dell'imperatore νόμος ἔμψυχος. L'importanza rivestita dalla ricezione sinesiana delle opere di Temistio assume particolare importanza per una comprensione non solo delle specificità di ordine filologico-letterario del *De regno*, ma anche delle istanze politiche che ne sono alla base. La rivisitazione in chiave politica di *topoi* e immagini di ordine puramente morale inaugurata da Temistio è ulteriormente sviluppata da Sinesio, che unisce alla dimensione politica e a quella etica l'intento più eminentemente filosofico della definizione della regalità, superando in ciò sia l'astrazione retorica e moralistica dionea, sia il pragmatismo temistiano. Se Eusebio è l'unico autore cristiano di uno scritto Περὶ βασιλείας a cui Sinesio poteva presumibilmente rapportarsi nella stesura di un'orazione sul regno per il cristiano Arcadio, Temistio è il sistematore del concetto di μίμησις θεοῦ a lui più vicino per cronologia e per una sensibilità filosofica più propriamente articolata, seppur nei limiti imposti dal genere letterario del λόγος βασιλικός. Nell'*orazione* 5 per il consolato dell'imperatore Gioviano l'imitazione del Bene, insieme al carattere di legge vivente, è uno degli attributi dell'imperatore elargitigli dal possesso della filosofia.

> Them., *or*. 5.64b, pp. 93-94 Schenkl-Downey
> Ἀλλὰ βούλει γνῶναι τὴν παρὰ φιλοσοφίας συντέλειαν; νόμον ἔμψυχον εἶναί φησι τὸν βασιλέα, νόμον θεῖον ἄνωθεν ἥκοντα ἐν χρόνῳ τοῦ δι' αἰῶνος χρηστοῦ, ἀπορροὴν ἐκείνης τῆς φύσεως, πρόνοιαν ἐγγυτέρω τῆς γῆς, ἁπανταχοῦ πρὸς ἐκεῖνον ὁρῶντα, πανταχοῦ πρὸς τὴν μίμησιν τεταμένον, ἀτεχνῶς διογενῆ καὶ διοτρεφῆ, καθάπερ Ὅμηρος λέγει, κοινωνοῦντα τῷ θεῷ καὶ τῶν λοιπῶν

[176] Per questo aspetto si veda Lizzi 1981, pp. 49-62.

[177] Per un confronto critico tra Temistio e Sinesio sul tema dell'antibarbarismo si vedano: Garzya 1968; Maisano 1995, pp. 4-10; Matino 2014.

ἐπικλήσεων, ξένιον, ἱκέσιον, φίλιον, ἐπικάρπιον, ἑάων δοτῆρα, δικαιοσύνης χορηγόν, ῥᾳστώνης ταμίαν, πρύτανιν εὐδαιμονίας[178].

Nell'*orazione* 15 per Teodosio il raggiungimento della piena aderenza all'immagine di Dio da parte del sovrano diviene argomento per sviluppare il tema del valore psicagogico che l'imperatore può esercitare, grazie al potere della sua stessa immagine, sui funzionari della corte e sui sudditi. La condizione per il compimento di una piena imitazione della divinità è, secondo un motto attribuito a Pitagora, la filantropia, che nella formulazione temistiana risulta la concreta realizzazione del processo di imitazione della divinità.

Them., *or*. 15.192b, pp. 277-278 Schenkl-Downey
Οὐκοῦν οὐδὲ ὁ περιεστώς σε οὗτος χορὸς οὐδὲ οἱ τοῦ χοροῦ κορυφαῖοι δυσπρόσιτοί τε καὶ συννεφεῖς καὶ οὐ ῥᾳότεροι ἀτεχνῶς, ὥσπερ τοὺς δράκοντάς φασιν ἐν ταῖς χειαῖς κακὰ φάρμακα βεβρωκότας ζητεῖν ὅτῳ ἂν ἐγχρίψαιντο τὴν τοῦ ὀλέθρου παρασκευήν, ἀλλὰ ἅπασιν αὐτοῖς ὥσπερ νομίσμασιν ἡ σὴ εἰκὼν σεσήμανται καὶ εἰς ἓν λάμπει ὁ σὸς χαρακτὴρ τῇ πρὸς τὸ καλὸν εὐαγωγίᾳ, καὶ μεμίμηται ἕκαστος ᾗ δύναται τὸν ἀρχηγέτην ὥσπερ ὁ ἀρχηγέτης αὐτὸς τὸν θεόν. ἦν γὰρ ἔφη Πυθαγόρας ὁ Σάμιος εἰκόνα πρὸς θεὸν εἶναι ἀνθρώπους, μόνη, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν εὐποιία, πρὸς ἣν ἀνεπτέρωταί σοι αὐτοφυὴς καὶ αὐτοκέλευστος ἡ ψυχή, καὶ θᾶττον ἄν τις ἀπείποι ἀπαιτῶν ἢ σὺ διδοὺς καὶ ἐπινεύων. ἀλλ' ὅμως χρυσίον μὲν οἶσθα καὶ δωρεῖσθαι τοῖς ὑπηκόοις καὶ ἀφιέναι τοῖς ὑπευθύνοις, γλυκὺ δέ σοι καὶ τὰ ἐλλείμματα ἀπολύειν χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ ἵππων καὶ ὑφασμάτων[179].

[178] «Perciò questo coro che ti circonda e coloro che lo guidano non sono inavvicinabili o altezzosi o addirittura selvatici, come sono definiti quei serpenti che mangiano mali veleni e si rintanano in attesa di qualcuno cui portare il loro agguato di morte, anzi la tua immagine è impressa in ognuno di loro come sopra monete e la tua figura risplende nella loro disposizione ad agire bene: ciascuno imita, per quel che può, il suo patrono, così come il patrono stesso imita Dio. A me pare infatti che solo facendo il bene l'uomo può diventare immagine di Dio, secondo la definizione di Pitagora di Samo. La tua anima, per la sua stessa natura e per sua volontà è spinta a fare del bene, e si direbbe che i postulanti si stancano di chiedere prima che tu ti stanchi di elargire. Tu sai donare l'oro ai sudditi e toglierlo ai colpevoli, e ti compiaci anche di condonare bronzo e ferro, cavalli e tessuti». (Maisano).

[179] «Vuoi sapere qual è il contributo che può venire dalla filosofia? Essa può dirti che "il principe è legge vivente", legge divina scesa dall'alto nel nostro tempo, emanazione della natura divina, provvidenza che si è appressata alla terra, che si rivolge costantemente al bene ed è pronta a imitarlo, veramente "generato e allevato da Zeus", come dice Omero, e che con Dio ha in comune anche gli altri appellativi: protettore degli ospiti, dei supplici e dell'amicizia, largitore di

Un ruolo particolarmente importante è, inoltre, attribuito alla μίμησις θεοῦ nel breve Πρὸς βασιλέα attribuito a Temistio, la cui cronologia ed autenticità è, tuttavia, fortemente dubbia[180].

1.1.14. Contemporaneamente, il Περὶ βασιλείας di Giuliano[181], indirizzato a Costanzo, costituisce per il *De regno* di Sinesio un altro importante precedente di discorso sulla *basileia*, classificabile come ψόγος *sub specie laudandi* più direttamente vicino al *De regno* sinesiano. Il *Fürstenspiegel* integrato nell'*orazione* 3 giulianea è stato identificato propriamente nella sezione compresa tra i paragrafi 21-34. In verità, tale definizione può essere applicata a tutta l'opera, dal momento che anche la concreta descrizione delle gesta di guerra di Costanzo è funzionale alla descrizione programmatica dell'ideale giulianeo di regalità; essa si fonda sulla memoria autoptica e sull'autorappresentazione della battaglia di Strasburgo e delle campagne galliche condotte e vinte da Giuliano. Da un punto di vista topico, l'*orazione* 3 si caratterizza per un uso scaltrito della fonte omerica[182], che, tuttavia, risente non solo della prassi retorico-scolastica, ma anche dell'esegesi omerica neoplatonica[183], in particolare giamblichea e porfiriana, della quale anche Sinesio era parimenti imbevuto.

1.1.15. A questo punto della catena della trasmissione di forme e contenuti del pensiero politico antico si colloca Il *De regno* sinesiano, che si configura come un esempio tipico di *Kreuzung der Gattungen*, coniugando la tradizione topica filosofica di stampo platonico e neoplatonico alla forma del λόγος βασιλικός. Alla tradizione letteraria greca e pagana, Sinesio probabilmente unisce elementi della nascente filosofia politica cristiana sul regno, promossa a partire da Eusebio di Cesarea[184] ed esprimentesi, negli anni della composizione

---

frutti, datore di beni, patrono della giustizia, dispensatore di serenità, signore della felicità». (Maisano).

[180] Cfr. Amato-Ramelli 2006. Contro l'attribuzione dell'opera a Temistio proposta da Amato e Ramelli, è stato notato che le concezioni alla base dell'inedito attribuito a Temistio sono più propriamente assimilabili all'epoca giustinianea o, in ogni caso, ad un epoca successiva al IV secolo, per l'analogia della topica a testi quali la *Scheda Regia* di Agapeto diacono o il dialogo anonimo *Sulla scienza politica*. Per questa tesi, si veda Van Hoof-Van Nuffelen 2012.

[181] Sul Περὶ βασιλείας (*or*. 3 Bidez di Giuliano) si veda Belloni 2003; Bidez 1932; Bouffartigue 1993; Curta 1995; Curta 1997; Kabiersch 1960; Vogt 1955.

[182] Cfr. Bouffartigue 1993; Curta 1995.

[183] Lamberton-Keaney 1992; Pizzone 2006, in particolare pp. 119-178.

[184] Si veda, in particolare, il discorso a Costantino *Per il Trentennale*. Cfr. Heikel 1902; Amerise 2005; Matino 2014.

del *De regno*, nella promozione del culto del Cristo Pantocrator[185], ad opera principalmente di Giovanni Crisostomo[186], vescovo di Costantinopoli durante gli anni di soggiorno di Sinesio presso la corte di Arcadio. Su questi aspetti converrà soffermarsi nel paragrafo successivo, dedicato al rapporto tra il *De regno* di Sinesio e l'ideologia imperiale giudaica e cristiana.

1.2. *La teoria giudaico-cristiana sulla regalità*

1.2.0. In ambito giudaico[187] l'etica della regalità costituisce un tema di profonda ed antica riflessione. Ne sono un esempio la mitizzazione di figure paradigmatiche quali Mosé, Davide e Salomone, la celebrazione della βασιλεία di Jhwh e della regalità davidica dispiegata nei *Salmi* e nei libri profetici, nonché l'interesse pratico per il problema del buon governo mostrato in testi ellenistici[188], quali i *Salmi di Salomone*[189], i libri *Sapienza* e *Siracide*[190], e, in particolare, il Περὶ βασιλείας incluso nella *Lettera di Aristea a Filocrate*[191], la quale unisce la tradizione greco-ellenistica sulla regalità e l'etica regale giudaica, profondamente ancorata alla Legge mosaica e subordinata in tutto alla regalità di Jhwh. L' ἀρχικὴ ἐπιστήμη giudaica passa al neoplatonismo cristiano grazie alla mediazione di due grandi personalità intellettuali giudaiche: Filone Alessandrino[192] e Paolo di Tarso[193]. Iniziatore il primo del processo di progressiva unione dell'istanza

[185] Cfr. Batut 2009.

[186] Cfr. van der Aalst 1966; Gross-Albenhausen 1999; Suchan 2014.

[187] Sul tema della regalità nell'*Antico Testamento* si veda: Pettazzoni 1959; Gray 1956; *Id*. 1961; Rajak-Pearce-Aitken-Dines 2008; Cardellini 2010; per la concezione moderna e contemporanea della regalità di Dio nell'ebraismo attuale, si veda Buber 1989.

[188] Sulla letteratura giudaico-ellenistica, si veda Denis 2000; in riferimento allo sviluppo delle concezioni giudaiche sulla regalità in rapporto alle monarchie ellenistiche, si vedano Grabbe 2008; Pearce 2008. Su ebraismo e politica romana cfr. Parente 1985; Collins 2005.

[189] Cfr. Kraus Reggiani 1998; Rocca 2007.

[190] Cfr. Wright 2008; in generale, sulla regalità nei testi sapienziali e profetici, si veda Wright 2008a.

[191] Sulla *Lettera di Aristea a Filocrate*, si veda: Calabi 2011, con ulteriore bibliografia; la sezione propriamente Περὶ βασιλείας della Lettera di Aristea a Filocrate è compresa tra i paragrafi 187-294. Sul suo valore ideologico cfr. Goodenough 1928; Murray 1967; Mendels 1979; Boccaccini 1993, pp. 127 e sgg.; Honigman 2008.

[192] Sulla teologia politica di Filone si veda: Barraclough 1984; Borgen 1996; Klüger 2000; Dyck 2002; Runia 2003; Troiani 2006; Calabi 2008.

[193] Sulla teologia politica di Paolo si veda, da ultimo, Blumenfeld 2001.

monoteistica insita tanto nel giudaismo quanto nel paganesimo neoplatonico, sistematizzatore, l'altro, del rapporto tra la πόλις terrena dell'ἐκκλησία umana, fondata sul modello di Roma, e la βασιλεία ἐν τοῖς οὐρανοῖς, cardine teologico del messianismo proprio del Vangelo di Matteo[194], Filone e Paolo si ergono a figure chiave per lo sviluppo della teoria politica tardoantica e per la trasmissione alla *Spätantike* della sapienza politica greco-ellenistica e giudaica. A partire dall'età costantiniana il problema della natura della βασιλεία terrena e della sua relazione con quella divina assume una rilevanza non più teorica, ma anche fortemente politica. L'interpretazione del versetto paolino Οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ[195] diventa oggetto di dibattito in favore ora della giustificazione in chiave provvidenzialistica dell'imperatore tale per *gratia Dei*, ora della sottomissione del βασιλεύς al νόμος divino, rivelato dal Λόγος e insito in tutte le cose. In questa prospettiva non unanimi sono le voci dell'*intelligentia* cristiana di IV secolo. All'ottimismo entusiastico con cui Eusebio[196] esalta l'avvento di Costantino, nuovo Mosé e figura del Cristo[197] non corrisponde la caratterizzazione del βασιλεύς sostanzialmente negativa ed ispirata agli *exempla* dei τύραννοι classici propri di Giovanni Crisostomo[198]. In epoca teodosiana, nonostante l'inasprimento della politica antipagana e l'ufficiale abolizione dei sacrifici, l'uso invalso della *consecratio*[199] degli imperatori cristiani, l'attribuzione, testimoniata dalle fonti epigrafiche[200], del titolo di *divus*/θεῖος per quelli defunti, l'impiego propagandistico ed iconografico del modello davidico,

[194] Il tema della regalità del Cristo è sviluppato in diverse prospettive nei testi evangelici. Marco argomenta il concetto in base alla definizione, di ascendenza veterotestamentaria e di valore messianico, dell'essenza di figlio di Dio propria del Cristo. Cfr. Matera 1982; Rowe 2002. Sulla caratterizzazione messianica della regalità del Cristo nel Vangelo di Giovanni, si veda de Jonge 1973. Nel Vangelo di Matteo il tema della βασιλεία τοῦ θεοῦ assume valore centrale, in ragione della prospettiva messianica, del tutto giudaica, che ne è alla base e del pubblico ebraico a cui è destinato: cfr. Marconcini 2002, con ulteriore bibliografia. Per la base giudaica del Vangelo di Matteo, con particolare riferimento al valore messianico della preghiera del "Padre Nostro", si veda Philonenko 1992; *Id*. 1997; *Id*. 1999.

[195] *Ep*. *Rom*. 13.1.

[196] Sull' *Elogio di Costantino*, si vedano: Maraval 2001; Amerise 2005; O'Meara-Schamp 2006; per la teologia politica eusebiana si vedano Amerise 2005a; *Ead.* 2007; *Ead*. 2010; Moreno Resano 2013.

[197] Eus., *H. E*. 9.9.5-9 Bardy.

[198] Sulle concezioni politiche di Giovanni Crisostomo, si vedano: Carter 1958; Liebeschuetz 1990, pp. 157-252; Groß-Albenhausen 1999; Raschle 2013.

[199] Su questo aspetto si veda Calderone 1973.

[200] Cfr. Trombley 2011.

l'affermazione del *topos* dello ἱερεὺς βασιλεύς[201] costituiscono ulteriori elementi che delineano una complessa coesistenza di elementi cristiani e pagani nella costituzione dell'ideologia imperiale orientale e delle sue manifestazioni, nei confronti della quale gli intellettuali cristiani non furono indifferenti.

1.2.1. Lo sviluppo teoretico e pratico di una teologia politica imperiale cristiana, benché complessa e pluriforme, è un fattore culturale che non può essere escluso dallo studio della *Weltanschauung* di un intellettuale come Sinesio, formatosi nel clima culturalmente fervido di Alessandria d'Egitto[202], erede e custode delle vette più elevate della sapienza greca e di quella giudaica, centro propulsore della vita intellettuale dell'Impero. L'ἑτέρα ἀγωγή[203], alla quale Sinesio si riferisce in numerosi luoghi autobiografici, è stata interpretata come un riferimento alla propria *paideia* cristiana, ricevuta simultaneamente a quella ellenica. Nei suoi scritti si rivela anche la conoscenza diretta del vescovo Giovanni Crisostomo, celato sotto il termine allegorico di ἱερεύς nel *De providentia*[204], durante i difficili anni della crisi gotica nei quali Sinesio soggiornò a Costantinopoli; è questo un elemento della vita del Cirenaico le cui conseguenze sul piano della formazione della propria filosofia politica non sono trascurabili. Parimenti, l'amicizia, nata nel 395, tra il Nostro e Isidoro di Pelusio[205], testimoniata dall'epistolario di entrambi, ci induce a supporre una conoscenza da parte di Sinesio anche del mondo dell'anacoretica egiziana. Poco accento si mette, di solito, sul fatto che tre dei destinatari dell'epistolario sinesiano, Troilo, Teotimo e Nicandro[206], erano, come il Nostro, versati autori di poesia cristiana, nell'ambito di un *milieu* culturale che, tra la poesia di Gregorio di Nazianzo e l'esperienza nonniana, registra l'evolversi di una vera e propria epica cristiana tardoantica[207], nella quale il verso omerico si piega alla narrazione delle gesta dei patriarchi e del Cristo. Alle reminiscenze dell'autore ed ai dati evincibili dalle sue opere si aggiungono più esplicite citazioni scritturali presenti

[201] Cfr. Martini 1981; Dagron 1996; sull'ascendenza veterotestamentaria di questo concetto, si veda van der Kooij 2008.

[202] Sulla cultura alessandrina dall'epoca ellenistica al tardoantico si veda Leclant 1999. Sull'ebraismo alessandrino di epoca ellenistica ed imperiale si vedano: Collins 2005; Passoni Dell'Acqua 2004.

[203] Sulla *paideia* cristiana di Sinesio si veda Criscuolo 2005; *Id*. 2010; *Id*. 2013.

[204] Syn., *De prov*. 1.5.1-2; 6.2-5; 7.2; 2.3.1-2 Lamoureux-Aujoulat.

[205] *Ep*..4.144 Garzya-Roques; cfr. anche Isid. Pelus., *Ep*. 1483 Évieux, indirizzata a Sinesio.

[206] Cfr. Liebeschuetz 1999, 139-140.

[207] Fondamentale su questo aspetto Agosti 2001.

in tutto il *corpus* sinesiano. Alcune di esse si rinvengono in epistole datate agli anni dell'ambasceria sinesiana a Costantinopoli o immediatamente successivi (399-404)[208]. Agli stessi anni, compresi tra l'educazione alessandrina ed il matrimonio con una cristiana (392-404), sono datati gli *Inni* 3, 5, 7, 9[209]. Nelle opere risalenti agli anni dell'episcopato vari e significativi sono i riferimenti alla regalità del Cristo[210], alle regalità veterotestamentarie[211] o al regno delle forze demoniache[212], il paragone con le quali ha il fine di stigmatizzare il malgoverno degli amministratori provinciali o di rappresentare la lotta cosmica tra bene e male. L'esame delle citazioni letterali del testo biblico consente di ipotizzare in Sinesio una conoscenza approfondita dei testi storici e sapienziali dell'*Antico Testamento*. Per quanto riguarda il *Nuovo Testamento* emerge una spiccata preminenza di citazioni tratte degli evangelisti Matteo e Marco, al quale la tradizione attribuiva origine cirenaica e la fondazione delle Chiese alessandrine e cirenaiche, nonché dell'epistolario paolino. I riferimenti al mondo giudaico sono più sporadici, ma non meno significativi. Nel *Dione*[213] Sinesio mostra di conoscere la comunità degli Esseni, a noi nota per i rotoli di *QoumRân*, localizzandola in Samaria. Nell'*epistola* 5[214], datata al 404, tragicomica narrazione di un fortunoso viaggio per mare da Alessandria a Cirene, dalla caratterizzazione ironica del timoniere giudeo, che si rifiuta nel giorno di sabato di guidare la nave in balia di una tempesta, emerge una conoscenza diretta degli usi cultuali dei Giudei. Gli studi sul rapporto della demonologia sinesiana del *De providentia* e degli *Inni* con tradizioni caldaiche[215] hanno attirato l'attenzione della critica su un sostrato culturale più ampiamente semitico ed ascrivibile anche al giudaismo tardoantico, indice di una cultura più complessa e variegata di quanto si potrebbe supporre. L'influenza filoniana sull'autore, ipotizzabile sulla base della comune appartenenza alla tradizione culturale alessandrina, emerge sia

[208] Si veda, ad esempio, *Ie*. 3.2 (Syn., *Ep*. 137 Garzya-Roques, 393/399 d.C.).

[209] Lacombrade 1978, pp. 68; 77-78; 88-89; 98-99.

[210] Proclamazione della regalità del Cristo sulla croce: *Ev. Io*. 19.19 (Syn., *Ep*. 42 Garzya-Roques, 412 d.C.)

[211] Regalità di Saul: 1*Reg*. 15.11-12 (Syn., *Ep*. 4 Garzya-Roques); riferimento alla punizione di Gerusalemme per l'empietà dei suoi re: *Ie*. 27.9 (*Ep*. 41 Garzya-Roques, datata al 412); distruzione di Gerusalemme ad opera del re di Babilonia Senacherim, per l'empietà dei suoi re: 4*Reg*. 24 sgg. (*Ep*. 41 Garzya-Roques, datata al 412).

[212] *Ep. Eph*. 2.1 (Syn., *Hymn*. 1.89 Lacombrade).

[213] Syn., *Dio*. 3 Lamoureux-Aujoulat.

[214] ll. 15-19 Garzya-Roques.

[215] Sulla presenza di influenze caldaiche negli *Inni* sinesiani si veda Seng 1996.

nella comunanza di titoli di opere (*De providentia* e *De insomniis*), sia nelle teorie pneumatologiche e provvidenzialistiche del trattato sinesiano di onirocritica. L' edizione del *De regno* di Nicola Terzaghi ha rivelato numerosi *loci similes* tra il *De vita Mosis*[216] e la *Legatio ad Gaium*[217] di Filone ed il testo sinesiano. Sulla base di quanto esposto, per una piena comprensione delle prospettive culturali alla base del *De regno* è necessaria una disamina delle tradizioni sulla regalità di ambito giudaico e della loro possibile influenza sul Nostro. L'operazione è complessa, per due ordini di motivi. Da un lato, in ottemperanza alle norme del genere retorico del *logos basilikos*, l'autore non fa mai riferimento esplicito alla contemporaneità e definisce la divinità, laddove la menziona, con il termine generico di θεός; in secondo luogo, la lunga tradizione esegetica sia giudaica sia cristiana di alcuni passi veterotestamentari relativi alla βασιλεία rende difficile identificare il riferimento diretto a passi scritturali o la rielaborazione di *topoi* e concettualizzazioni proprie dell'*Antico Testamento*, filtrate dall'ermeneutica, in particolare filoniana. Sulla base di questi dati e nella consapevolezza dei limiti sopraesposti, si procederà di seguito ad un'analisi della regalità giudaica e cristiana, limitata alle opere che verosimilmente Sinesio, anche in base alla propria cultura alessandrino-cirenaica, ha conosciuto direttamente. Esse hanno potuto esercitare un'influenza sull'elaborazione dell'ideologia imperiale del Cirenaico. Per l'*Antico Testamento* si fornirà un'analisi della topica sulla regalità davidica e salomonica nei libri 1*Samuele* e 1*Re*, nonché nella produzione salmistica. Per quanto riguarda la letteratura giudaica sulla regalità, in considerazione della provenienza alessandrina dell'autore, verranno prese in esame le teorie sul regno presenti in opere considerate degli impropri *specula principis*: la *Lettera di Aristea a Filocrate*, l'opuscolo esegetico *De Vita Mosis* e la *Legatio ad Gaium* di Filone d'Alessandria. Per il *Nuovo Testamento*, particolare attenzione verrà fornita al Vangelo di Matteo ed all'epistolario paolino. Riguardo alla letteratura patristica, saranno qui prese in considerazione l'orazione panegirica *Triankontaeterikos* (o *De laudibus Constantini*) di Eusebio di Cesarea e la produzione omiletica e teorica di Giovanni Crisostomo.

1.2.2. Sulla regalità nell'*Antico Testamento*, in particolare nei libri storici di *Giosué*, 1-2*Samuele*, 1-2*Re*, molto è stato scritto nell'ambito della filologia semitica, riguardo al tema di Jhwh [218]מלך/ βασιλεύς. Sia i libri storici sia i salmi

[216]Cfr. R. Barraclough 1984.

[217] Cfr. Kraus Reggiani 1984; Bilde 2009.

[218] Cfr. Ringgre-Seyblod-Fabry 1984.

corrispondono a generi letterari sulla regalità ben precisi, l'uno storico-annalistico, l'altro lirico-innografico[219], che hanno le loro radici in ambito mesopotamico e sono ben rappresentati già nella letteratura cuneiforme[220]. In essa il re appare come un figlio della divinità, mediatore tra la comunità umana e la dimensione divina. Quando Israele si dotò dell'istituto monarchico, attinse a tali tradizioni, già ad un notevole stato di sviluppo, adattandole al proprio contesto culturale. Con la regalità davidica si ebbe un'innovazione ideologica rispetto al regno di Saul, in special modo attraverso il passaggio dalla regalità carismatica a quella ereditaria e con l'assunzione dell'ideologia canaanita del re sacerdote, rappresentato nel testo biblico dalla figura di Melchidesek.

1.2.2.1. Per quanto riguarda i libri storici, la loro composizione e la loro caratterizzazione letteraria risponde ad uno specifico tentativo ideologizzante. Il regno unito di Israele e Giuda venne, infatti, storicamente a configurarsi in Palestina tra la fine del II millennio a.C. e gli inizi del I millennio a. C., sotto la pressione degli attacchi delle tribù dei Filistei[221]. Tuttavia, la redazione dei libri è datata comunemente[222] in parte all'età preesilica del regno riformatore di Giosia (seconda metà del VII sec. a. C.) ed in parte alla seconda metà del VI sec. a. C., successivamente alla deportazione babilonese (587/5 a.C). La redazione dei libri storici risponde alle precise istanze di storicizzare retrospettivamente l'avvento mitico del popolo eletto. Essa legittima l'istituzione, di per sé illegittima, della regalità terrena, percepita come una κακία ed un'ἁμαρτία[223], contravvenendo essa al principio mosaico secondo cui solo Jhwh è re[224]; giustifica l'onnipotenza di Jhwh di fronte alla rovina del suo popolo, culminata nell'esilio di Babilonia, termine narrativo del secondo libro dei *Re*, colmando tale aporia con la promessa messianica dell'eternità della dinastia davidica. Al re David, del resto, è attribuita la maggior parte dei *Salmi*, databili dalla prima età davidica sino all'epoca dell'esilio. La genuinità della vicinanza cronologica dei *Salmi* introdotti dalla didascalia **לדוד** / τῷ Δαυιδ ("per David") è stata spiegata dall'uso programmaticamente ideologico e propagandistico che il re ed i suoi successori

[219] Cfr. Gunkel-Begrich 1998.

[220] Cfr. Cardellini 2010, pp. 438-442, con ulteriore bibliografia.

[221] Cfr. Soggin 1984, pp. 75-177.

[222] Cfr. Cardellini 2010, p. 438 n. 2, con ulteriore bibliografia.

[223] 1*Sam*. 12.17; 19.

[224] 1*Sam*. 12.12.

fecero dei salmi nel culto per fondare e rinsaldare anche a livello di apparato cerimoniale l'istituto regale[225].

1.2.2.2. L'analisi dell'occorrenza del termine βασιλεύς nei contesti selezionati consente di definire tre campi dell'uso di esso: la regalità di Jhwh; la regalità di David e Salomone; la regalità degli altri re della Terra. In effetti, l'idea madre da cui discendono tutti gli attributi topici della regalità umana è la regalità esclusiva di Jhwh sul cosmo e sulla storia, come dimostra un gruppo di *Salmi* definito con la categoria letteraria di 'entronment of Jhwh'[226]. In essi, Jhwh è re dell'universo e μέγας βασιλεύς[227]; la sua potenza si dispiega in guerra: egli è βασιλεὺς τῆς δόξης[228], in quanto κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός, κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ[229]; Jhwh ha uno scettro di δικαιοσύνη[230] ed è φοβερός[231] per i re della Terra; il regno di Jhwh è universale[232]. La regalità terrena si configura, in rapporto a tale definizione della divinità, in termini del tutto subordinati ad essa. Ad un livello topico, è possibile riscontrare alcuni elementi ricorrenti nella caratterizzazione di Saul, Davide e Salomone. I *topoi* impiegati per tali figure sono aprioristici rispetto alla narrazione storica e determinano *i pattern* narrativi con cui essa è sviluppata: la βασιλεία è una prerogativa innanzitutto della divinità[233], della quale il re è δοῦλος; il re è scelto direttamente da Jhwh[234], tramite l'imposizione del suo רוּח / πνεῦμα; la regalità, anche quando ereditata, è un dono divino[235], al punto che Jhwh può rigettare un suo re, quando questi non sia più degno della regalità[236]; il re riceve consacrazione da un profeta[237]; la mancata fedeltà a Jhwh da parte del re corrisponde alla rovina del popolo

[225] Engnell 1943, pp-175. 176, n. 5.

[226] *Ps*. 47, 93, 96, 97, 98, 99. Per la definizione di salmi di 'entronment of Jhwh', cfr. Gunke-Begrich 1998, pp. 66-81.

[227] *Ps*. 102.19.

[228] *Ps*. 23.8, 10, 11; 101.16; 144.11-12; 148.11; 149.2.

[229] *Ps*. 23.8.

[230] *Ps*. 44.7-8, 62.12; 98.4; 145.8-9.

[231] *Ps*. 75.13.

[232] *Ps*. 102.19.

[233] *Ps*. 5.3; 9.37; 21.29; 28.10; 43.5; 44.7; 46.3, 7, 8; 48.3; 67.25; 73.12; 83.4; 88.19; 94.3; 97.6; 144.12; 145.10.

[234] Elezione di Saul: 1*Sam*. 10-11; 1*Sam*. 15.17; elezione di David: 1*Sam*. 13.13; 16.1; 28.17; Jhwh ama Salomone alla sua nascita: 2*Sam*. 12.24.

[235] Istituzione della *basileia* giudaica: 1*Sam*. 8; 1*Sam*. 12.13: καὶ νῦν ἰδοὺ ὁ βασιλεύς, ὃν ἐξελέξασθε, καὶ ἰδοὺ δέδωκεν κύριος ἐφ' ὑμᾶς βασιλέα.

[236] Jhwh rigetta Saul: 1*Sam*. 15.11, 23, 26, 28; 16.1.

[237] Samuele consacra Saul: 1*Sam*. 10-11; 1 *Sam*. 15.1; Samuele consacra David: 1*Sam*. 16.1-13; Natan consacra Salomone: 1*Reg*. 1.28-40.

intero[238]; al re fedele Jhwh assicura stabilità eterna[239], salvezza[240] e pietà[241], e l'ereditarietà stabile (κληρονομία) della discendenza[242]; il buon re è come un figlio di Dio[243], il re-messia riceve la sua forza da Dio[244]; la divinità concede σωτηρία[245] al re consacrato. Giustizia e saggezza sono i principali attributi morali del re giudaico; Salomone[246] ne è un emblema destinato ad avere fortuna in special modo nella letteratura giudaica di epoca ellenistica. La tradizione dei *Salmi* aggiunge alla descrizione storica e teologica degli attributi del re terreno una articolazione soggettiva e morale più ricca: il buon re esulta e gioisce per la potenza della divinità e la salvezza da essa ricevuta[247]; spera in Jhwh[248]; chiede e riceve da Jhwh il dono della giustizia[249].

1.2.2.3. Un tratto del tutto originale della regalità giudaica è il fatto che nessuno dei re proposti è fedele all'ideale tratteggiato, diventando tutti causa della rovina del popolo. L'umanità e l'imperfezione dei re biblici è palese; essa è emblema della tragicità dell'esistenza umana, di contro ai paralleli tentativi di divinizzazione o assimilazione alla divinità di area semitica. La βασιλεία e la πρόνοια della divinità sono accresciute dall'imperfezione della regalità terrena, i cui limiti sono colmati dall'illimitatezza della divinità: la pietà di Jhwh è concessa, nonostante i suoi errori[250], a David ed alla sua dinastia, tramite la profezia di Natan[251].

1.2.2.4. Della regalità davidica due furono gli aspetti ideologicamente riutilizzati nel Tardoantico: la concezione ereditaria del regno e la *pietas*. È stato

[238] 1*Sam*. 12.15; 25; empietà di Saul e rovina del popolo: 1*Sam*. 13.13; Adulterio e delitto di David: 2*Sam*. 11; introduzione di altri dei in Israele ad opera di Salomone e degenerazione del regno: 1*Reg*. 11.1-13. Natan profetizza l'eternità della sua discendenza a David: 2*Sam*. 7.8-16; Natan concede a David il perdono dei suoi errori: 2*Sam*. 12.1-13.

[239] Cfr. la profezia di Natan sull'eternità della dinastia davidica: 2*Sam*. 7.8-16.

[240] 2*Sam*. 8.14; 2*Sam*. 22.51.

[241] 2*Sam*. 22.51.

[242] *Ps*. 17.51; 60.6-7.

[243] 2*Sam*. 7.14.

[244] 1*Sam*. 2.11-12: [κύριος] καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν/ καὶ ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ.

[245] *Ps*. 17.51; 19.7-10; 43.5; 143.10.

[246] 1*Reg*. 3; 5.9-14.

[247] *Ps*. 20.2; 137.4; 144.1, 11.

[248] *Ps*. 20.8.

[249] *Ps*. 71.1-2.

[250] Adulterio e delitto di David: 2*Sam*. 11.

[251] *Ps*. 17.51; 60.6-7.

sottolineato[252] come la concezione patrimoniale dell'impero cristiano costantinide[253] e la tensione all'*aeternitas* della dinastia promulgata anche da Costanzo rispondano al progetto politico di svincolarsi dalla regalità elettiva tetrarchica, tramite la riconnessione ideologica al re antenato del Cristo, fondatore di una dinastia ereditaria. In seguito, la letteratura cristiana a partire dall'epoca di Costantino omette il modello davidico a causa della fragilità umana e dei delitti di Davide, i quali potevano portare a parallelismi politicamente sconvenienti con l'imperatore Costantino che, per Eusebio, è piuttosto nuovo Mosé, nuovo Paolo e figura di Cristo[254]. L'uso di David come paradigma della regalità appare invalso solo a partire dal IV secolo d.C.[255], in riferimento all'imperatore Teodosio I. Nell'*epistola* 51.7[256] è Ambrogio a paragonare Teodosio a David per la colpa dell'eccidio di Tessalonica. Per l'umiltà mostrata nel chiedere perdono, Teodosio è paragonato a David nelle fonti del secolo successivo[257]. È solo nel 451, con l'imperatore Marciano, che il titolo *novus David* entra nella titolatura imperiale[258]. Il ritorno al modello davidico è stato interpretato in base alla volontà di legittimare l'incoronazione dell'imperatore da parte dei patriarchi, in uso dal V secolo, sulla base dell'analogia con l'unzione di re David da parte del profeta Samuele. In seguito, il modello davidico fu adoperato, seppur non dichiaratamente, da Giustiniano, come base ideologica per la rappresentazione della propria vittoria sui barbari, Goti e Persiani, e dell'estensione del suo dominio, ricevendo una sua consacrazione anche a livello iconografico, come dimostrano i mosaici del monastero di Santa Caterina[259] e di San Vitale a Ravenna[260].

1.2.3. Dobbiamo all'ebraismo alessandrino il distillato di scienza politica giudaica contenuto nella *Lettera di Aristea a Filocrate* e l'*interpretatio* in chiave ellenistica delle Scritture propria di Filone. Sostanziale è l'identità tra i principi di teologia politica propri sia della *Lettera* sia della produzione filoniana,

[252] Su David e Costantino si veda Tantillo 1998, in particolare pp. 262-264.

[253] Cfr. Dagron 1996, pp. 141-168, in particolare p. 158.

[254] Eus., *H. E.* 9.9.5-9 Bardy.

[255] Cfr. Pellegrini 2010, p. 240, con ulteriore bibliografia.

[256] *PL* 16, pp. 1159-1164.

[257] Thdt., *H. E.* 5.18.19 Parmentier-Scheidweiler.

[258] Cfr. Pellegrini 2010, p. 254.

[259] Forsyth-Weitzmann 1973, CXIX B e CLXX; Weitzmann 1974; Nardi 2009-2010.

[260] Farioli 1977, 159 ss.; sull' uso ideologico della figura di David in Giustiniano ed Eraclio cfr. Zahnd 2008.

riconducibile ad una stabilità della concezione della regalità nell'ebraismo alessandrino.

1.2.3.1. Nella *Lettera di Aristea a Filocrate*, la sezione Περὶ βασιλείας si snoda, secondo uno schema dialogico proprio della tradizione ellenistica, lungo l'arco di una settimana nella quale ogni giorno, durante il banchetto, a dieci saggi ebrei tra i settanta intervenuti per la traduzione in greco delle Scritture vengono posti dal re Tolemeo I degli ζητήματα sul buon governo. Le risposte dei Settanta, pur unendo alla sapienza giudaica quella ellenistica, riconducono la soluzione di ogni quesito alla sovranità di Dio ed alla regalità veterotestamentaria, secondo un sistema chiaro di citazioni della Torah[261] e dei testi sapienziali: il regno si conserva con l'imitazione della πρόνοια e dell'εὐεργησία divina[262]; il miglior modo di vivere (κάλλιστον τὸν ζῆν) è riconoscere che solo Dio è re (δυνάστης τῶν ἀπάντων) e che gli uomini sono solo strumenti della realizzazione del suo volere[263]; i propri possessi possono essere ben conservati e trasmessi ai successori chiedendo alla divinità di ispirare alla mente buoni progetti e di non lasciarsi abbagliare da gloria e ricchezza, perché questi sono doni di Dio[264]; ὅρος τοῦ βασιλεύειν è τὸ καλῶς ἄρχειν ἑαυτοῦ ed al re non si conviene l'eccesso di ricchezze[265]; somma virtù è l'εὐσέβεια[266]; il sommo della gloria è onorare Dio non con sacrifici, ma con l'offerta della purezza del proprio animo[267]; il re deve conformarsi alla Legge e sottoporsi ai νομοθετήται perché è Dio che li ispira[268]; la regalità carismatica è preferibile a quella ereditaria ed a quella elettiva, ed un re dall' ἦθος χρηστὸν καὶ παίδειας κεκοινωνηκός è preferibile ad uno crudele, tale solo in virtù dell'ascendenza dinastica[269]. Riconoscimento della sovranità di Dio, fondamento su base etica della regalità, preferenza per la regalità carismatica, sottomissione del sovrano alla legge costituiscono i cardini dell'etica regale proposta dai saggi ebrei nella *Lettera di Aristea a Filocrate*. Essi sono presenti sostanzialmente immutati presso Filone.

1.2.4. L'edizione del *De regno* ad opera di Nicola Terzaghi rileva alcuni *loci similes* tra il testo sinesiano e due opere di Filone alessandrino, unanimemente

[261] Un elenco preciso delle citazioni scritturali presenti nella *Lettera* si trova in Tramontano 1931.

[262] 187; 190 Pelletier.

[263] 195 Pelletier.

[264] 196 Pelletier.

[265] 211; 222 Pelletier.

[266] 229 Pelletier.

[267] 229 Pelletier.

[268] 240 Pelletier.

[269] 288-289 Pelletier.

ritenute debitrici della tradizione greca περὶ βασιλείας e ad essa ispirantesi: il *De vita Mosis* e la *Legatio ad Gaium*. La prima, opera storico-politica di forte impianto nazionalistico, è basata sulla tacita pretesa di 'giudaizzare' l'ellenismo con l'ellenismo stesso; la seconda si inscrive nel solco del genere del *logos presbeutikos*, unendo un discorso di ambasciata rivolto all'imperatore Caligola in occasione del primo pogrom contro gli Ebrei di Alessandria storicamente attestato (38 d.C.). Idealizzazione del buon re all'insegna di paradigmi greci e giudaici e riuso del παράδειγμα in stretta connessione con la realtà contemporanea sono gli elementi unificanti di due opere apparentemente diverse per forma retorica, circostanze compositive, finalità, ma nutrite dalla medesima accorata fiducia nell'intervento della πρόνοια τοῦ θεοῦ nella storia umana e, in particolare, nella storia del popolo eletto, contro l'arbitrio della τύχη[270]. In tale prospettiva, il pensiero teologico di Filone assume valenza fortemente politica, configurando un'ideologia del potere imperiale che a canoni greco-romani unisce elementi propri della regalità giudaica, grazie all'ideale del re unico, giudice, sacerdote e profeta.

1.2.4.1. La critica[271] ha chiarito non solo l'apporto di Filone all'ermeneutica biblica cristiana dei primi secoli, ma anche la sua influenza nello sviluppo di un'istanza monoteistica di fondo, sincretica della tradizione filosofica greca e pagana, e della teologia giudaica, destinata ad essere alla base della speculazione neoplatonica successiva. L'idea di un Uno creatore del cosmo e garante della sua armonia trova il suo compimento nell'esaltazione filoniana dell'armonia universale istituita dalla divinità veterotestamentaria e della guida del popolo ebraico da essa scelto.

1.2.4.2. Il *De vita Mosis* analizza in due libri i caratteri del re ideale secondo Filone: l'unione tra βασιλεία[272] e φιλοσοφία[273] di matrice greco-ellenistica e l'ideale giudaico del re giudice, sacerdote e profeta[274]. La caratterizzazione di Mosé βασιλεύς è condotta consapevolmente all'insegna della topica comune ad entrambe le tradizioni. Nella giovinezza Mosé supera la natura umana in tutte le virtù[275]; è ποιμὴν λαῶν[276]; Mosé, scelto dalla πρόνοια θεοῦ e non da intrighi

[270] Ph., *De Vita Mosis* 1.31 Cohn = *De Somniis* 1.54 Wendland, ove si cita Eurip., *fr.* 420 Nauck.
[271] Cfr. in generale Haase 1984.
[272] Ph., *De Vita Mosis* 1.32 Cohn.
[273] Ph., *De Vita Mosis* 1.29 Cohn.
[274] Ph., *De Vita Mosis* 2 Cohn.
[275] Ph., *De Vita Mosis* 1.1; 1.9; 1.21 Cohn.
[276] Ph., *De Vita Mosis.* 1.60-61 Cohn.

mondani, assume l' ἀρχή e la βασιλεία per merito della proprie virtù di ἀρετή, καλοκἀγαθία, εὔνοια[277]; riceve la βασιλεία come un bene ereditario, ὡς κληρονόμῳ[278]; egli, in quanto scelto da Dio, ha diritto ad essere denominato con il suo stesso appellativo: θεὸς καὶ βασιλεύς[279]; con una tipizzazione che anticipa la teoria successiva del re icona della provvidenza divina, Mosé, con la propria esistenza, è παράδειγμα di Dio sulla Terra[280]; in quanto legislatore, egli è legge vivente e dotato di Λόγος in misura della provvidenza divina (νόμος ἔμψυχός τε καὶ θεία πρόνοια)[281].

1.2.4.3. Nella *Legatio ad Gaium*, il paradigma di regalità occorrente nel *De vita Mosis* assurge a modello per la costruzione contrastiva dell'anti-*speculum principis* costituito dal ritratto della personalità di Caligola[282]. In esso si inserisce il discorso Περὶ βασιλείας di Macrone all'imperatore[283], e viene fornito l'*exemplum* di Augusto ottimo principe[284], il quale, al pari di Mosé, supera la natura umana in tutte le virtù, acquisisce il regno non per lascito ereditario, ma per la naturale unione di καλοκαγαθία[285] ed ἡγεμονικὴ ἐπιστήμη[286], per concorso della τύχη e dell'ἀρετή[287]. Il tema del rapporto tra φύσις e τύχη nell'acquisizione e nell'esercizio della βασιλεία è preponderante anche in Sinesio[288] ed a tale sfera concettuale rimandano le riscontrate allusioni a Filone.

1.2.5. In ambito cristiano, il Vangelo di Matteo può considerarsi un improprio Περὶ βασιλείας, teso all'annuncio messianico dell'avvento del regno veterotestamentario ad un pubblico giudaico. L'aspetto più propriamente politico della definizione del rapporto tra βασιλεία celeste ed istituzioni politiche terrene – l'Impero di Roma, nella fattispecie – è argomento della teologia paolina, esplicitata in particolare nella *Lettera ai Romani*, definita dagli esegeti un vero e proprio protrettico, con un valore di manifesto ideologico fortemente programmatico. La scelta dell'analisi del tema della βασιλεία τοῦ θεοῦ nel Vangelo di Matteo in rapporto al *De regno* sinesiano è motivata da alcuni fattori

[277] Ph., *De Vita Mosis* 1.48 Cohn.
[278] Ph., *De Vita Mosis*. 1.55 Cohn.
[279] Ph., *De Vita Mosis* 1.58 Cohn.
[280] Ph., *De Vita Mosis* 1.58 Cohn.
[281] Cfr. Ph., *De Vita Mosis* 1.62 Cohn. Sul ruolo del νόμος in Filone si veda Radice 2003.
[282] Ph., *Legatio ad Gaium* 8-113 Cohn-Reiter.
[283] Ph., *Legatio ad Gaium* 43-51 Cohn-Reiter.
[284] Ph., *Legatio ad Gaium* 143-146 Cohn-Reiter.
[285] Ph, *Legatio ad Gaium* 143 Cohn-Reiter.
[286] Ph., *Legatio ad Gaium* 149 Cohn-Reiter.
[287] Ph., *Legatio ad Gaium* 146 Cohn-Reiter.
[288] Syn., *De regn*. 4.4.

culturali. Innanzitutto, è in esso che, rispetto agli altri evangelisti, tale tema, in considerazione della fruizione giudaica cui è destinato, riceve particolare attenzione; in secondo luogo, l'esegesi a Matteo, come testimoniato dal *Commento* di Origene[289], aveva goduto particolare attenzione nella Chiesa alessandrina; in terzo luogo, sia l'esegesi latina che quella greca dei primi anni della Chiesa mostrano la predilezione nell'insegnamento dottrinale per questo Vangelo, più completo e strutturato rispetto agli altri e destinato alla formazione dell'identità cristiana. La probabile condizione di catecumeno di Sinesio durante gli anni di elaborazione del *De regno* rende possibile una maggiore familiarità con il testo di Matteo e, forse, con quello di Marco, riservati ai primi stadi dell'iniziazione cristiana.

1.2.5.1. Termini afferenti alla sfera semantica di βασιλεύς compaiono nel *Vangelo* di Matteo per ben 55 volte[290]. Il testo dell'evangelista si apre con la genealogia di Cristo a partire da Abramo. In essa solo David è contrassegnato come βασιλεύς[291]. L'evangelista, inoltre, sorvola completamente la descrizione della natività, per soffermarsi direttamente sulla visita al re Erode dei Magi alla ricerca del neonato βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων[292]. L'avvento della βασιλεία τῶν οὐρανῶν[293] è l'elemento centrale della predicazione del Battista, dell'inizio della predicazione del Cristo stesso[294] e di quella degli apostoli[295], su mandato del Cristo, attraverso la ripetizione della formula Ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Il celebre 'discorso della montagna' o 'discorso delle beatitudini' si apre e si conclude in *Ringkomposition* con il riferimento alla βασιλεία τῶν οὐρανῶν[296], della quale esso costituisce una dettagliata descrizione. La *basileia* dei cieli è, in effetti, come spiegato più innanzi, il compimento della Legge ebraica[297] e specchio antifrastico della *basileia* terrena. L'avvento della *basileia* di Dio costituisce uno dei temi delle invocazioni della preghiera del *Pater Noster*[298], tramandata dall'evangelista. Attributo della *basileia* divina è la δικαιοσύνη[299] ed

[289] Cfr. Piscitelli Carpino 2011.

[290] Cfr. TLG.

[291] *Ev. Matt.* 1.6.

[292] *Ev. Matt.* 2.2.

[293] *Ev. Matt.* 3.2.

[294] *Ev. Matt.* 4.17.

[295] *Ev. Matt.* 10.7.

[296] *Ev. Matt.* 5.3; 11.

[297] *Ev. Matt.* 5.19.

[298] *Ev. Matt.* 6.10. Sulla preghiera del Padre Nostro e sul suo valore identitario si veda: Amphoux 2000; Philonenko 2001; Bouhot 2003; Perrone 2004;

[299] *Ev. Matt.* 6.33.

ai δίκαιοι esso è riservato[300]. Essa ha valore universale ed è destinata sia ai Giudei, sia ai Gentili[301]. L'annuncio di essa costituisce τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας[302]. Nella sezione parabolica del testo, è sempre la βασιλεία τῶν οὐρανῶν ad essere oggetto delle analogie dell'evangelista[303], al punto che la parola stessa del Cristo è λόγον τῆς βασιλείας, discorso del o sul regno[304].

1.2.6. Ulteriore fonte per la nostra conoscenza del teoria giudaico-cristiana sulla regalità è costituita dall'epistolario paolino. Bruno Blumenfeld[305] ha sottolineato il rapporto delle lettere di Paolo con la letteratura ellenistica, in special modo neopitagorica, sulla regalità, la quale poteva offrire all'apostolo gli strumenti tecnici messi a disposizione dalla lingua greca per definire la politica universalistica dell'edificazione terrena della *basileia* del Cristo.

1.2.6.1. Nella *Lettera ai Romani*, protrettico rivolto alla comunità del'Urbe e manifesto dell'ideologia paolina, Paolo delinea i cardini della propria teologia politica, adattando al regno del Cristo ed alla realtà storica della Chiesa il lessico politico greco adoperato nella definizione delle strutture politiche dell'impero. Il capitolo 13 della *Lettera ai Romani* assume particolare importanza nella storia delle idee politiche in riferimento al problema dell'origine del potere politico terreno e della subordinazione di questo all'autorità divina ed ecclesiale.

---

[300] *Ev. Matt*. 13.41

[301] *Ev. Matt*. 8.11-12.

[302] *Ev. Matt*. 9.35.

[303] *Ev. Matt*. 13.24: il regno dei cieli è come un buon seminatore: *Ev. Mat.* 13.24; Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ; *Ev. Matt*. 13.31: come un granello di senapa: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ; *Ev. Matt*. 13.33: come lievito: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον; *Ev. Matt*. 13.44: come un tesoro nascosto in un campo: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷκεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ; *Ev. Matt*. 13.45: come un mercante in cerca di perle: μοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας. *Ev. Matt*. 13.47: una rete gettata nel mare: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ. *Ev. Matt*. 13.52: ogni scriba giudeo che diventa discepolo del regno dei cieli è come un padrone di casa che ha un tesoro di cose antiche e cose nuove: πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλα; *Ev. Matt*. 18.23: come un re che vuole fare i conti con i propri servi: ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ.

[304] *Ev. Matt*. 13.19.

[305] Blumenfeld 2001.

Ep. Rom. 13.1-7

Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν·ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε, λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν[306].

1.2.6.2. Nelle *Lettere* indirizzate alle comunità greche dell'Asia Minore è, di contro, evidente l'istanza di unire il messianismo giudaico alle aspirazioni politiche, municipaliste e federaliste, delle città provinciali, attraverso un uso scaltrito del lessico politico greco. Ciò si evince in un aspetto ricorrente della retorica paolina e della teologia politica paolina ad essa sottesa: la trasposizione sul piano semantico politico dell'appartenenza al dogma cristiano. Nella *Lettera agli Efesini*[307] i pagani un tempo senza Cristo sono caratterizzati come fuori dalla πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ e ξένοι. L'appartenenza alla fede cristiana rende non più ξένοι καὶ πάροικοι, ma συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ[308]. Essere συμπολίτης del regno celeste e familiare della divinità è insieme condizione acquisita per mezzo della fede, ma anche fine a cui tendere, per la piena realizzazione della πολιτεία dell'εὐαγγέλιον. Nell'*Epistola ai Filippesi* ciò si traduce in un imperativo morale[309] attraverso il quale l'espressione dell'etica

[306] «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto.». (C.E.I. / Gerusalemme).

[307] 2.12.

[308] *Ep. Eph.* 2.19.

[309] *Ep. Philip.* 1.27: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε.

cristiana coincide con l'espressione della cittadinanza politica. Nella medesima epistola, il concetto di sovranità esercitata dai cristiani nel regno ultraterreno è chiaramente ed efficacemente espresso con l'uso del termine tecnico πολίτευμα[310], adoperato in epoca imperiale per indicare sia l'esercizio concreto del governo delle città, sia la sovranità cittadina. Nell'*Epistola agli Ebrei*[311], il regno promesso ricercato da Abramo è una πόλις, il cui architetto e costruttore (τεχνίτης καὶ δημιουργός) è Dio stesso. La πόλις greco-romana diviene emblema della città di Dio, della Gerusalemme celeste attesa dal popolo ebraico[312]. Per quanto riguarda l'uso del termine βασιλεία e dei suoi derivati, essi si rinvengono nel *corpus* paolino solo in riferimento alle prerogative del regno di Dio. La βασιλεία divina è contraddistinta da potenza (δύναμις)[313]. Essa si manifesterà pienamente quando il Cristo avrà abbattuto ogni principato (ἀρχή) e potestà (ἐξουσία)[314]. Essa può essere ereditata da chi abbraccia la fede cristiana come un bene, idea resa dall'uso del termine tecnico κληρονομέω[315]. La responsabilità morale degli individui risponde ad una chiamata personale alla partecipazione al regno della divinità[316]. Nella *Lettera agli Ebrei*, la concezione paolina della regalità è chiaramente veicolata sulla base di espliciti riferimenti all'etica giudaica. Cristo, sull'esempio di Melchidesek, è re di giustizia e di pace[317].

1.2.6.3. Se in riferimento al θεός Paolo impiega esclusivamente il termine di βασιλεύς, egli designa le istituzioni mondane con il termine generico di ἀρχαί[318] e i reggitori di popoli con il termine ἄρχοντες (*Ep*. *Rom*. 13.3; *Ep*. 1*Cor*. 2.6; 8), impiegato anche in senso più generale con riferimento agli amministratori statali. Nella prospettiva provvidenzialistica paolina, i buoni governanti ed amministratori sono al servizio di Dio per il bene degli uomini, pertanto si deve ad essi obbedienza (*Ep*. *Rom*. 13.3-4; *Ep*. *Tit*. 3.1). Ciò permette a Paolo di giustificare l'istituzione imperiale romana. Ulteriori termini che designano il potere umano, spesso ricorrenti in polisindeto sono ἐξουσία[319], δύναμις[320] ed il

[310] *Ep*. *Philip*. 2.20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

[311] *Ep*. *Ebr*. 11.10, 16; 13.14.

[312] *Ep*. *Ebr*. 12.22: ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἰερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ.

[313] *Ep*. 1*Cor*. 4.20.

[314] *Ep*. 1*Cor*. 15.24-25.

[315] *Ep*. *Gal*. 5.21; *Ep*. *Eph*. 5.5; *Ep*. *Ebr*. 12.28.

[316] *Ep*. 1*Thessal*. 2.12; *Ep*. 2*Thessal*. 1.5.

[317] *Ep*. *Ebr*. 7.1-2.

[318] *Ep*. *Rom*. 8.38; *Ep*. 1*Cor*. 15.24; *Ep*. *Eph*. 2.10; *Ep*. *Col*. 2.10.

[319] *Ep*. *Eph*. 1.21; 2.10; *Ep*. *Col*. 2.10.

[320] *Ep*. *Eph*. 1.21.

termine κυριότης[321]. Tali termini rimandano ambiguamente anche alle dominazioni delle potenze demoniche, che abitano il cosmo assieme a quelle angeliche. In una prospettiva antropologica, il fondamento etico della teologia paolina è una rinnovata concezione della δικαιοσύνη giudaica[322], superata dalla visione caritativa propria dell'etica cristiana e delle teorie filosofie greche sul rapporto tra uomo e νόμος. Il riconoscimento di un νόμος φύσει, una legge morale di natura mutuata dalla speculazione ellenistica, che agisce a livello della coscienza in ogni uomo, permette di superare la dicotomia tra Giudei e pagani nell'esercizio umano della giustizia divina. La fede in un'entità divina, sia essa anche pagana, giustifica le opere, supera e conferma la legge giudaica[323]. L'etica dà sostanza alla legge e la vivifica e concretizza sul piano politico. Politica e basata sul confronto con le istituzioni politiche coeve è anche la metafora della Chiesa come σῶμα del Cristo[324], con la quale si traduce un'idea organicistica dell'organizzazione para-statale ed una concezione universalistica della Chiesa. L'analogia tra corpo umano e corpo politico, sia esso civile o comunitario nell'ambito dell'organizzazione ecclesiastica è adoperata non solo per spiegare in un'ottica funzionale il ruolo degli individui nel tutto, in una prospettiva soteriologica comunitaria più ampia, ma anche per motivare gli ἁμαρτήματα, le devianze degli individui e delle istituzioni politiche e sociali[325] in cui vivono, essendo essi interdipendenti.

1.2.7. Nel IV secolo il problema della definizione del rapporto tra ordine divino e natura delle istituzioni umane assume una *facies* più propriamente politica, allorché Costantino diventa il primo imperatore cristiano ed una nuova classe dirigente, cristiana, ascende alle massime cariche dell'Impero d'Oriente. L'*imperator Christianissimus* diventa oggetto della propaganda cristiana e la relazione tra Storia del mondo ed avvento dell'impero cristiano diviene argomento speculativo di dispute teoriche, volte alla formalizzazione di una vera e propria teologia del potere politico.

1.2.7.1. Il ruolo fondamentale avuto da Eusebio di Cesarea nella formazione della teologia politica di epoca costantiniana ci induce a prendere in esame la sua possibile influenza sullo *speculum* sinesiano, pur nella consapevolezza di alcuni limiti ermeneutici posti a questa operazione da alcuni

[321] *Ep. Eph*. 1.21.
[322] *Ep. Rom*. 1.17; 2.12-15; 2.26.
[323] *Ep. Rom*. 3.27-31.
[324] *Ep.* 1*Cor*. 12.12-27.
[325] *Ep. Rom.* 1.24-32.

fattori: l'appartenenza dei *topoi* di ambito politico impiegati dai due autori ad una comune tradizione greco-ellenistica sulla regalità; il fulcro squisitamente alessandrino della *paideia* cristiana di entrambi, in cui l'apporto del pensiero filoniano, filtrato per il tramite di Origene, aveva giocato un ruolo notevole. Ciò nondimeno, la destinazione del *De regno* ad un imperatore cristiano, nonostante la mancanza di riferimenti cristologici espliciti, rende possibile immaginare il ricorso al primo *speculum principis* programmaticamente cristiano: il discorso noto come *Triakontaeterikos* o *De laudibus Constantini* di Eusebio di Cesarea, composto probabilmente nel 355-356 in occasione della celebrazione del trentennale del regno di Costantino, definito il 'manifesto' della nuova monarchia cristiana. Esso si compone di due parti: i capitoli 1-10 sono relativi alla definizione del rapporto tra regno di Dio e regno umano; i capitoli 11-18 costituiscono una catechesi sulla dottrina del Λόγος, originata dall'occasione dell'edificazione della basilica costantiniana del Santo Sepolcro a Gerusalemme. Nella nostra analisi ci soffermeremo in particolar modo sulla prima parte dell'opera, più specificamente rivolta alla definizione di una teologia politica atta alla giustificazione della monarchia costantiniana. Come vedremo, le divergenze di pensiero saranno più numerose dei punti di contatto. A detta stessa dell'autore, il discorso si configura come un *panegyrikos logos*[326] e come un *basilikos logos.* Tuttavia, in sede proemiale[327], l'autore mostra la consapevolezza di voler realizzare un tipo di discorso sulla regalità nuovo[328], fondato non più sulle antiche *auctoritates* della grecità classica ed ellenistica, ma sulle *Scritture*, e che abbia per oggetto la regalità di Dio: λογίων δὲ χρησμοί, οὐκ ἐκ μαντείας (μᾶλλον δὲ μανίας παράφρονος) φωτὸς δ' ἐπιπνοίαις ἐνθέου προσπεφωνημένοι, τῶν τελετῶν ἡμῖν γενέσθωσαν διδάσκαλοι ἀμφὶ βασιλείας αὐτῆς[329]. Gli elementi cristologici sono esplicitamente e trionfalmente dichiarati, senza il gusto dell'allusione ambigua alle divinità pagane e cristiane propria in seguito di Temistio e di Sinesio. Ciò si comprende bene alla luce della missione del *Triakontaeterikos*: fornire un'*interpretatio christiana* dell'istituto imperiale, non solo costantiniano, ma a partire dall'età augustea, che ne dia una giustificazione sul piano teologico e storico. Di contro allo schema del *logos basilikos*[330], non è importante chiarire in prima istanza la genesi e la *paideia* dell'imperatore, ma la genesi del potere

[326] Eus., *L. C.* Prol. 1.1 Heikel.

[327] Cfr. Tartaglia 1985.

[328] Eus., *L. C.* Prol. 2.1 Heikel: ἥκω δὴ βασιλικῶν ὕμνων καινοτέρας ᾠδῆς ἐν ὑμῖν ἀπαρξόμενος.

[329] Eus., *L. C.* Prol. 2.5 Heikel.

[330] Eus., *L. C.* 1.6; 3.5 Heikel.

imperiale stesso, in rapporto alla βασιλεία τοῦ θεοῦ. In questa prospettiva, nel discorso eusebiano è possibile distinguere tre livelli di regalità: quello del μέγας βασιλεύς, Dio; quello del Λόγος, che ne fornisce un'interpretazione ed una rivelazione nel cosmo, universalmente riconosciuta; quello dei λογικοὶ ἐπὶ γῆς, gli esseri terreni vivificati dalla potenza del Λόγος. Tra questi ultimi si collocano i φιλόθεοι Καίσαρες[331] della famiglia reale constantiniana, legati alla divinità da rapporti segreti (ἀπόρρητα). Ai vari livelli di esistenza e manifestazione della regalità divina conferisce unità la μίμησις τοῦ θεοῦ[332] che nella prospettiva eusebiana si erge a conferma e giustificazione della regalità terrena, nonché a chiave ermeneutica dei rapporti che legano i differenti livelli del cosmo. All'unicità monoteistica del Dio, inconoscibile ed invisibile di per sé[333], e del Λόγος che ne è un interprete, corrisponde la μοναρχία terrena cristiana[334] che si configura come la migliore forma di governo. È in virtù del Λόγος da cui è animato che il re è νόμος ἔμψυχος[335]. Ulteriore elemento di divergenza rispetto alla teoria imperiale sinesiana è la concezione eusebiana della trasmissione ereditaria del regno in forma di κλῆρος[336]. In Eusebio, infatti, l'ereditarietà del regno all'interno della dinastia dei monarchi scelti da Dio giustifica la μίμησις θεοῦ, mentre in Sinesio essa è condizione e non fine della regalità. In Eusebio il re è chiamato a conformarsi ad essa attraverso un incessante sforzo imitativo, esercitando un controllo continuo di sé. In tal senso, è significativo l'unico ricorso eusebiano al termine αὐτοκράτωρ, adoperato in riferimento a Costantino per alludere in modo anfibologico alla sua condizione di *imperator* ed alla vittoria morale su sé stesso, grazie all'interpretazione in senso letterale del termine.

Eus., *L. C.* 5.4 Heikel

διὸ δὴ μόνος ἡμῖν βασιλεὺς σὺν ἀληθείᾳ μάρτυρι κεκηρύχθω ὁ τῷ παμβασιλεῖ θεῷ φίλος, ὁ δὴ μόνος ἐλεύθερος μᾶλλον δὲ [ὁ] κύριος ἀληθῶς, καὶ χρημάτων μὲν ἀνώτερος, γυναικῶν δ' ἐπιθυμίας κρείττων, νικητὴς δὲ ἡδονῶν καὶ τῶν κατὰ φύσιν, κρατῶν δὲ θυμοῦ καὶ ὀργῆς, ἀλλ' οὐ κρατούμενος, αὐτοκράτωρ ἀληθῶς οὗτος, φερώνυμον τῇ πράξει φέρων τὴν ἐπηγορίαν· νικητὴς ἐτύμως ὁ τὴν νίκην τῶν καταπαλαιόντων θνητὸν γένος παθῶν ἀράμενος, ὁ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀπεικονισμένος ἰδέαν καὶ ταῖς ἐξ αὐτῆς τῶν ἀρετῶν αὐγαῖς

[331] Eus., *L. C.* 5.4 Heikel.
[332] Eus., *L. C.*, 1.6; 3.5 Heikel.
[333] Eus., *L. C.* 4.1 Heikel.
[334] Eus, *L. C.* 3.6 Heikel.
[335] Eus., *L. C.* 3.6 Heikel.
[336] Eus., *L. C.* 3.2 Heikel.

ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τῇ διανοίᾳ μορφωθείς, ἐξ αὐτῶν δὲ ἀποτελεσθεὶς σώφρων, ἀγαθός, δίκαιος, ἀνδρεῖος, εὐσεβής, φιλόθεος[337].

Nella ricostruzione sinesiana della storia delle istituzioni romane, invece, il termine αὐτοκράτωρ (Syn., *De regn*. 17) è oggetto di un'operazione di archeologia semantica che ne restituisce il senso antico di capo militare dello Stato, di contro all'interpretazione del termine βασιλεύς nel senso di τύραννος comune tanto alla tradizione greca che a quella romana.

1.2.7.2. Tramite l'azione del Λόγος, la βασιλικὴ ψυχή si mantiene degna di Dio tramite l'offerta del proprio νοῦς[338]. L'offerta alla divinità della propria anima rinvia all'*Antico Testamento,* aprendo la strada alle rielaborazione dell'immagine anticotestamentaria del re sacerdote. L'imperatore cristianissimo, secondo i paradigmi classici ed ellenistici, è σώφρων, ἀγαθός, δίκαιος, ἀνδρεῖος, εὐσεβής, ma soprattutto φιλόθεος e sorride ironicamente degli onori con cui è acclamato, della porpora e del diadema che indossa, consapevole della loro precarietà[339]. Con quest'ultima immagine, Eusebio allude, senza stigmatizzarlo, all'atto della *consecratio* e dell'acclamazione col titolo di *divus* a cui anche gli imperatori cristiani erano sottoposti. Eusebiana è l'idea dell'universalità della lode della bontà di Dio, destinata ad avere notevole fortuna in seguito.

Eus., *L. C.* 1.3 Heikel

τοῦτον ἡμῖν τὸν μέγαν βασιλέα [Χριστὸν] καὶ αὐτὸς ὁ καλλίνικος ἡμῶν βασιλεὺς ἀνυμνεῖ συνησθημένος εὖ μάλα τοῦ τῆς βασιλείας αἰτίου· τοῦτον φιλόθεοι καίσαρες πηγὴν ἁπάντων ἀγαθῶν εἶναι γνωρίζουσιν πατρόθεν τὸ μάθημα παρειληφότες· τοῦτον στρατοπέδων δῆμοι, λαοὶ παμπληθεῖς κατὰ χώρας καὶ κατὰ πόλεις, ἐθνῶν τε ἄρχοντες ἐκκλησιάζοντες εὐσεβοῦσιν ὑπὸ μεγάλῳ σωτῆρι διδασκάλῳ παιδευόμενοι, ἀλλὰ καὶ πᾶν ἀθρόως γένος ἀνθρώπων, ἔθνη παντοῖα, φυλαὶ καὶ γλῶσσαι, κοινῇ τε πάντες ὁμοῦ καὶ κατὰ μέρος, ταῖς γνώμαις διεστῶτες

[337] «Perciò solo il nostro imperatore, con la verità per testimone, è proclamato amico del Re universale, solo lui è libero o, piuttosto, veramente signore, superiore alle ricchezze, più forte dei desideri delle donne, vincitore dei piaceri, anche di quelli consentiti dalla natura, dominando la passione e la collera, ma non essendone dominato, costui è davvero αὐτοκράτωρ, portando un titolo che corrisponde agli atti: è realmente vincitore colui il quale ha riportato la vittoria sulle passioni che vincono il genere umano, colui il quale è stato formato secondo l'immagine archetipica del Gran Re e che se ne è formato l'aspetto nella sua mente, come in uno specchio, dai raggi delle virtù che vengono da essa, reso perfetto dalle quali è saggio, buono, giusto, coraggioso, pio, amico di Dio». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

[338] Eus., *L. C.* 2.5 Heikel.

[339] Eus., *L. C.* 5.6-7 Heikel.

> τὰ ἄλλα, κατὰ μόνην τήνδε συμφωνοῦσι τὴν ὁμολογίαν τὸν ἕνα καὶ μόνον λογισμοῖς ἐμφύτοις αὐτομαθέσι τε καὶ αὐτοδιδάκτοις ἐννοίαις θεοκλυτοῦντες[340].

Eusebio teorizza una possibilità gnoseologica rispetto alla divinità che è frutto di una concezione immanentistica ed innatistica del Λόγος animatore del cosmo. Tale idea è al centro del dibattito sulla conoscenza razionale della divinità, fervente sia in ambito pagano, sia in ambito cristiano. In particolare, le tesi eunomiane sulla conoscenza innata della divinità costituivano al tempo di Sinesio materia di discussione ampiamente dibattuta, come dimostrato dalle opere dedicate al tema dell'incomprensibilità di Dio composte da Giovanni Crisostomo.

1.2.8. Quest'ultimo aspetto ci induce a prendere in esame un altro possibile modello sinesiano in questa cursoria disamina delle teorie dello Stato giudaiche e cristiane: la teologia politica di Giovanni Crisostomo, patriarca di Costantinopoli personalmente conosciuto da Sinesio negli anni dell'ambasceria ad Arcadio. Nel *corpus* sinesiano non vi sono dirette citazioni di Giovanni Crisostomo, ma è probabile che egli si celi sotto le spoglie dello ἱερεύς chiamato a dirimere la contesa tra Tifone e Osiride nell'opuscolo *De providentia*, contemporaneo al *De regno* e descrizione allegorica della crisi gotico-ariana degli anni 399-402, della quale Sinesio fu testimone diretto. A differenza di Ambrogio, Giovanni Crisostomo non scrisse opere specificamente destinate all'imperatore. Tuttavia, la pregnanza politica sia degli scritti teorici ed esegetici del periodo antiocheno, sia della produzione omiletica degli anni del vescovato costantinopolitano è rilevante e degna di essere indagata in questa sede, allo scopo di rintracciare eventuali influenze sul pensiero politico di Sinesio. In particolare, verranno qui prese in esame, in ragione delle forti analogie che il pensiero sinesiano sembra intessere con esse, un'opera teorica, la *Comparatio potentiae, divitiarum et excellentiae regis cum monacho in verissima et*

[340] «Colui il quale è per noi il Gran Re [Cristo] il nostro stesso re vincitore lo proclama, ben sapendo che è Lui che è la causa della regalità; I Cesari suoi amanti sanno che Egli è la fonte di ogni bene, avendo ricevuto l'insegnamento dal padre. È lui che le truppe degli eserciti, i popoli in massa nelle campagne e nelle città, i magistrati dei popoli riuniti in assemblea venerano, istruiti da un grande maestro salvatore; ma anche tutta la razza degli uomini in generale, tutte le nazioni, tribù e lingue, tutti in comune, insieme o ognuno per la sua parte, pur avendo opinioni differenti su altri punti, si accordano solo su questo aspetto: che invocano il solo ed unico dio per mezzo di ragionamenti innati e spontanei en di nozioni istintive». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

christiana philosophia vivente[341], e due omelie, la *Ecloga de imperio, potestate et gloria*[342] e la *Homilia* 23 sull'interpretazione dell'epistola paolina *Ai Romani* 13.1-7.

1.2.8.1. La *Comparatio* è datata agli anni '70 del IV secolo[343]. Essa appartiene al genere retorico della Σύγκρισις ed ha l'obiettivo di dimostrare la superiorità della regalità del monaco rispetto a quella del re. Il primo esercita la propria βασιλεία su sé stesso e sulle proprie passioni, guadagnando il bene eterno dell'aldilà, il secondo, invece, regge popoli e terre, ma può divenire suddito delle proprie passioni. Il tema stoico-cinico dell'ἐγκράτεια e dell'αὐτάρκεια del saggio riceve qui un'*interpretatio* cristiana sia in rapporto alla definizione della norma di vita monastica sia alla regolamentazione dell'etica imperiale. Nella prospettiva della vita terrena, essa si esprime con il disprezzo per la porpora, per il diadema e per ogni apparato proprio della regalità contemporanea. Vero βασιλεύς è chi non è schiavo delle proprie passioni. Chi indulge al lusso diventa per i sudditi uno spettacolo ridicolo, portando il capo adorno, ma non l'animo.

> Ioan. Chrysost., *Comp.* 2, *PG* 47, col. 392
> Βασιλεὺς γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἡδονῆς κρατῶν, καὶ πάντα ὑπὸ τοὺς νόμους ἄγων τοῦ θεοῦ καὶ τὸν νοῦν ἐλεύθερον τηρῶν, καὶ οὐκ ἐῶν ἐνδυναστεῦσαι τῇ ψυχῇ τὴν δεσποτείαν τῶν ἡδονῶν. Τὸν τοιοῦτον ἡδέως ἂν εἶδον καὶ δήμων καὶ γῆς καὶ θαλάσσης ἄρχοντα, καὶ πόλεων καὶ δήμων καὶ στρατοπέδων. Ὁ γὰρ τοῖς πάθεσι τῆς ψυχῆς τὸν λογισμὸν ἐπιστήσας, ῥᾳδίως ἂν ἐπισταίη καὶ ἀνθρώποις μετὰ τῶν θειῶν νόμων, ὥστε αὐτὸν ἐν πατρὸς τάξει τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, μετὰ πάσης ἡμερότητος ὁμιλοῦντα ταῖς πόλεσιν. ὅ δε ἀνθρώπων μὲν ἀρχεῖν δοκῶν, θυμῷ δὲ καὶ φιλαρχίᾳ καὶ ἡδοναῖς δουλεύων, πρῶτον μὲν καταγέλαστος εἶναι δόξειεν ἂν τοῖς ἀρχομένοις, ὅτι στέφναον μὲν φορεῖ λιθοκόλλητον καὶ χρυσοῦν, σωφροσύνῃ δὲ οὐκ ἐστεφάνωται, καὶ ἁλουργίδι μὲν ὅλον τὸ σῶμα λάμπεται, τὴν δὲ ψυχὴν ἀκόσμητον ἔχει[344].

[341] *PG* 47, coll. 387-392 Migne.

[342] *PG* 53, coll. 695-702 Migne: Περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δόξης.

[343] Secondo Kelly 1995, pp. 20-22, l'opera è databile al 358-371; van der Paverd 1991, pp. 19-25, la data, invece, al 379.

[344] «È davvero re chi domina ira, invidia, voluttà, agisce sempre nella legge di Dio, conserva la mente libera, non tollera che il suo animo sia avvinto dalle passioni. Chiunque, infatti, abbia preferito la guida della ragione agli affetti, con poco affanno e con uomini e con leggi divine può far sì che i sudditi lo ritengano un padre, concedendo con abbondanza la sua frequentazione ai suoi concittadini con ogni mansuetudine. Chi, invero, dia l'apparenza di governare sugli uomini, ma sia schiavo dell'ira, dell'ambizione e dei piaceri, costui è innanzitutto ridicolo per i suoi sudditi e può somigliare a questo stesso, che porta la corona tempestata di gemme e d'oro, ma

1.2.8.2.Nella successiva produzione del Crisostomo sulla regalità questo luogo appare talmente importante da essere oggetto di riuso ed autocitazione dell'*incipit* dell'*Ecloga de imperio, potestate ed gloria*[345]. Oltre al *contemptus* per la porpora e gli apparati cerimoniali, notevole per la nostra conoscenza della teoria cristiana sulla regalità nel IV secolo è un luogo dell'*Homilia de imperio, potestate et gloria*, datata al 387.

> Ioan. Chrysost., *Hom.* 21 (*Ecloga De imp., pot. et glor*.), XII, p. 695 Montfaucon
> Τὰ γὰρ ἀνθρώπινα πράγματα ὅσον ἂν ἐπαρθῇ καὶ λάμψῃ, τοσοῦτον μείζονα τὴν πτῶσιν ἐργάζεται, οὐ τὰ τῶν ἀρχομένων μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν βασιλευόντων αὐτῶν. Οὐδὲ γὰρ ἂν εὕροι τις οἰκίαν ἰδιωτικὴν τοσούτων ἐμπεπλησμένην συμφορῶν, ὅσων τὰ βασιλεία γέμει τῶν κακῶν[346].

La rovina è più facile e più terribile nelle case dei re che in quelle dei poveri. Il tema della sciagura grande che non colpisce un'umile dimora ricorre già in Dione Crisostomo[347], in cui è più forte il ricorso agli *exempla* tragici. Il ricorso al tema del *contemptus mundi* ricorre anche nelle omelie degli '90, pronunciate davanti alla coppia imperiale[348]. L' omelia giovannea fornisce ulteriori elementi per meglio comprendere le ragioni della critica sinesiana all'idea del re νόμος ἔμψυχος. Commentando l'epistola paolina 13.1 *Ai Romani,* Giovanni individua nella natura divina della legge stessa il motivo per il quale ogni essere, anche il βασιλεύς, deve essere sottoposto alla legge. Chi contravviene ad essa, a prescindere dal proprio rango sociale, contravviene a Dio stesso:

---

non è per nulla insignito della corona della temperanza; e rifulge con il corpo totalmente rivestito di porpora, ma ha l'animo disadorno». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

[345] Cfr. Ioan. Chrysost., *Hom.* 21 (*Ecloga De imp., pot. et glor*.), XII, p. 695 Montfaucon.

[346] «Le cose umane, non solo quelle dei sudditi, ma anche quelle dei re, quanto più sono innalzate e risplendono, in tanto più grande rovina cadono. Infatti non si potrebbe trovare una casa privata colma di tante sciagure quanti mali si rinvengono nei palazzi reali». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

[347] *or.* 13.20 von Arnim.

[348] Cfr.Groß-Albenhausen 1999, pp. 184-200.

> Ioan. Chrysost., *Hom.* 21 (*Ecloga De imp., pot. et glor.*), XII, p. 695 Montfaucon
> Ὁ γὰρ τοῖς ἄρχουσιν ὑποτασσόμενος, οὐ τοῖς ἄρχουσιν ὑποτάσσεται, ἀλλὰ τῷ θεῷ τῷ ταῦτα νομοθετήσαντι πολεμεῖ· *Οὐ γὰρ ἐστιν ἐξουσία, φησίν, εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ*[349].

Il principio paolino in base al quale *omnis potestas nisi a Deo* è sviluppato da Giovanni non nel senso della giustificazione della regalità per grazia divina, ma in base all'idea della sottomissione di ogni istituto terreno alla divinità. Certo, la critica giovannea non va qui interpretata nel senso, valido per Ambrogio, di una difesa del primato della Chiesa sull'Impero, ma nell'ottica di un riconoscimento ontologico della minorità di ogni ente rispetto a Dio.

1.2.8.3. Il concetto è più ampiamente sviluppato nell' *Omelia* 23 sull'interpretazione dell'epistola di Paolo *Ai Romani* 13.1-7, specificamente dedicata all'interpretazione della teoria paolina del rapporto tra Stato e Dio. In riferimento all'esegesi del luogo Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ, Giovanni argomenta:

> Ioan. Chrysost., *Hom.* 23.1 (*In Epist. Ad Rom.*) = *PG* 60, col. 613 Migne
> *Οὐ γάρ ἔστιν ἐξουσία*, φησὶν, *εἰ μὴ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*. Τί λέγεις; πᾶς οὖν ἄρχων ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεχειροτόνηται; Οὐ τοῦτο λέγω. [...] Διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν· *Οὐ γάρ ἐστιν ἄρχων, εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ*, ἀλλὰ περὶ τοῦ πράγματος διαλέγεται λέγων· *Οὐ γὰρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ*· αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσιν[350].

Dio determina il potere terreno in sé e le istituzioni umane che storicamente ne conseguono, non i singoli reggitori di popoli, i quali devono sforzarsi di meritare continuamente il dono ricevuto attraverso l'esercizio della propria responsabilità, in una logica di servizio all'umanità. L'interpretazione giovannea sottrae alle formulazioni paoline ogni implicazione particolaristica ed individualistica, difendendo la teoria dell'Apostolo ad ogni arbitrario tentativo di ideologizzazione propagandistica. La sottomissione di ogni uomo e, pertanto, anche del re stesso, alla legge divina funge da restrizione per lo strapotere imperiale e per ogni tentativo di sacralizzazione del potere temporale.

---

[349] «Colui il quale sia sottoposto ai magistrati, non obbedisce ai magistrati, ma obbedisce a Dio, il quale stabilì per legge queste cose: e chi non obbedisce loro, combatte contro Dio. Si dice, infatti, "ogni potere viene da Dio"». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

[350] «Si dice "Non vi è alcun potere, se non da Dio". Che ne dici? Dunque, ogni governante è scelto da Dio? Io non penso. […] Infatti non dice "Non vi è alcun governante, se non da Dio", ma su questo problema si dice "Non vi è alcun potere, se non da Dio". È l'essenza dei poteri che viene da Dio». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

1.3. *La conoscenza della letteratura latina da parte di Sinesio e la letteratura latina sulla regalità*

1.3.0. La complessità culturale dell'area alessandrino-cirenaica in cui Sinesio fu educato, nonché dei circoli costantinopolitani di IV-V secolo che il Cirenaico frequentò durante gli anni di composizione del *De regno* ci inducono a riflettere sul possibile impiego di fonti latine da parte dell'autore. L'indagine su questo aspetto necessita di alcune considerazioni preliminari sulla circolazione di testi latini e sul bilinguismo di area alessandrina e costantinopolitana. Studi recenti[351] hanno messo in luce il bilinguismo praticato dalle élites provinciali sulla base delle fonti papirologiche e documentarie. La ricerca papirologica degli ultimi anni sui papiri latini di area egiziana ha documentato una circolazione estesa fino all'epoca tardoantica di Virgilio, Cicerone[352], Sallustio[353] e Livio[354], nonché di alcuni grammatici latini[355].

1.3.1. Virgilio è l'autore più rappresentato nei papiri letterari latini[356]. La critica più recente[357] ne ha messo in evidenza l'ampia circolazione in area latina, da Vindolanda, alla Siria ed alla Palestina, lungo un arco temporale che va dalla prima età imperiale al Tardoantico, secondo due differenti livelli: uno di diffusione scolastica[358], testimoniata dalla presenza di testi bilingui e digrafici[359], l'altro di circolazione di alto pregio, testimoniata dalla presenza di rotoli di buona

[351] Sulla conoscenza del latino da parte delle élites provinciali greche, si vedano Adams 2003, in particolare pp. 9-14 («Élites and sub-élites bilingualism: anecdotal evidence and its shortcomings»), pp. 245-247 («Libyan, berber»), p. 283 («Egyptian)»; Marganne-Rochette 2013; sulla conoscenza del latino da parte delle élites locali egiziane si veda Bussi 2008.

[352] Cfr. Capasso 2008, p. 75, con ulteriore bibliografia. Di Virgilio la documentazione papiracea attesta principalmente l'*Eneide*, ma anche le *Bucoliche* e le *Georgiche*. Di Cicerone è attestata soprattutto la produzione oratoria, in particolare le orazioni *Catilinarie*.

[353] Di Sallustio si conservano sette frammenti, di varia datazione e rinvenuti in diverse aree dell'Egitto, alcuni papiracei (PRyl I 42; PRyl III 473 + P. Oxy 68; POxy VI 884; PSI I 110) altri pergamenacei (PBerol Ms. lat. Quart. 914; PAnt III 154; PVindob L 117). Essi sono datati tra il I ed il V secolo d.C. Cfr. Funari 2008, pp. 15-16.

[354] Cfr. Capasso 2011.

[355] Cfr. Capasso 2008; Funari 2011, p. 31.

[356] Cfr. Capasso 2008, p. 75.

[357] Cfr. Scappaticcio 2013.

[358] Polara 2009.

[359] P. Ryl. III 478 + P. Cair. Inv. 85664 A-B + P. Med. I 1; P. Ness. II 1; Palin. Ambr. L 120 sup.; P. Oxy. L 3553; P. Oxy. VIII 1099. Cfr. Fressura 2012.

fattura libraria, destinati probabilmente alla fruizione delle élites provinciali, presso le quali il possesso di testi latini costituiva uno *status symbol* sociale. L'edizione dei papiri virgiliani del 2013 a cura di Maria Chiara Scappaticcio ha restituito trentacinque testi, comprendenti frammenti di *Eneide*, *Bucoliche* e *Georgiche*, attestati tra I e VI sec. d. C., che ben documentano la circolazione di Virgilio tre le élites culturali egiziane nella tardoantichità, in ragione di quel processo di rivendicazione dei valori culturali romani, funzionale all' assimilazione identitaria a Roma e percepito tra IV e V secolo, sia in area orientale sia in Occidente, come baluardo al declino dell'Impero.

1.3.2. La rinascita dell'interesse per i classici latini, corrispondente alla contemporanea riviviscenza pagana della Roma dei Simmachi e dei Nicomachi, è alla base anche della ricezione in Egitto di Livio e Sallustio. La presenza di quest'ultimo autore nelle biblioteche dei maggiorenti egiziani a partire dal I-II sec. d. C. è stata spiegata sulla base di una continuità culturale tra l'ideologia politica espressa dallo storico di parte cesariana e la creazione di un'ideologia politica locale da parte delle élites della nuova provincia[360]. Le *Historiae* ed il *Bellum Iugurthinum* sarebbero state opere fondamentali per l'educazione politica delle élites locali egiziane fino all'epoca tardoantica, grazie anche all'interesse locale per la regalità numidica e la tipologia di regalità propria di Cesare e Antonio[361]. Il rinvenimento di due codici pergamenacei di fattura elegante, il PBerol Ms. lat. Quart. 914; PAnt III 154; PVindob L 117, datati entrambi al IV-V secolo d.C., ha fatto pensare che «in età tardoantica, tra i secoli IV e V, si trovasse nell'Egitto romano un numero forse rilevante di codici pergamenacei di altro prestigio in capitale libraria, importati dall'Italia, che contenevano edizioni di classici latini. Collocati, com'è verosimile, nelle prestigiose biblioteche private dell'aristocrazia, romana o locale, legata al governo di quelle regioni, tali libri rappresentavano un simbolo di primato sociale e culturale»[362]. I segni grafici[363]

[360] Cfr. Funari 2008, p. 17.

[361] Funari 2008, pp. 17-18: «Si può ben credere che nella regione egiziana, ora provincia romana, dovessero sopravvivere, sia per le antichissime tradizioni monarchiche, sia per le recenti vicissitudini legate alle guerre civili, legami di memoria e affinità con i disegni politici che furono di Cesare e Antonio. […] L'opera di Sallustio poteva ancora implicitamente evocare, forse in polemico contrasto con le forme compromissorie della restaurazione augustea, suggestioni e nostalgie cesariane: affermazione di un autocrate come guida dello Stato; pacificazione universale delle lotte in un nuovo ordine instaurato con le armi».

[362] Funari 2008, p. 19.

[363] Cfr. Rochette 1997.

adoperati per segnalare la corretta lettura del latino indicano la destinazione ad un pubblico di grecofoni di PAnt III 154, derivato da un codice pergamenaceo di IV-V secolo contenente il *Bellum Iugurthinum*[364]. Emblematico, è il caso del PSI I 110, datato parimenti al IV-V secolo e contenente un frammento del *De coniuratione Catilinae*, nel quale compaiono glosse interlineari con traduzioni greche di parole latine. Sulla base della ricezione di Sallustio tra I e V secolo d.C. che abbiamo provato ad illustrare sommariamente, una conoscenza almeno superficiale della storiografia sallustiana da parte di Sinesio non è del tutto da escludere ed è, probabilemente, alla base della descrizione di alcuni contesti di guerra ambientati nelle terre del *limes* cirenaico presenti nelle *Epistole* e nelle due *Catastasi*.

1.3.2.1. Per quanto riguarda la ricezione di Livio nell'Egitto tardoantico, gli unici tre frammenti rimastici (POxy IV 668 + PSI XII 1291; POxy XI 1379; PNaqlun inv. 15/86), tutti datati tra i secoli IV e V e di ottima fattura, possono testimoniare il fiorire anche in area greco-orientale della rinascenza liviana propria anche dell'area occidentale. In particolare, è stata ipotizzata[365] una circolazione soprattutto della prima decade, il cui contenuto storico-mitologico sulle origini di Roma poteva incontrare sia il gusto delle élites egiziane romane, legate all'esaltazione della propria identità culturale, sia quello dei maggiorenti autoctoni, il cui interesse per la storia di Roma poteva rispondere ad un desiderio di progressiva assimilazione culturale. Non vi sono nel *corpus* sinesiano riferimenti diretti o indiretti ad opere letterarie latine. È possibile, però, ipotizzare una conoscenza in traduzione greca di classici della letteratura latina la cui circolazione, come si è detto, era garantita dalla prassi scolastica. Alla cultura latina possibile in Cirenaica e ad Alessandria è da aggiungere quella con la quale il Nostro venne verosimilmente in contatto a Costantinopoli negli anni dell'ambasceria ad Arcadio (399-402 d.C.).

1.3.3. Nel *De regno* sinesiano ed in tutto il *corpus* dell'autore non sono attestate citazioni di autori latini. Destano alcune domande sulla conoscenza della lingua latina da parte dell'autore dei riferimenti alle vite degli imperatori Caro, Carino, Galerio e Diocleziano che non sembrano trovare alcun riscontro nella storiografia greca tardoantica a noi nota. Il dato comporta una riflessione sul dibattuto problema della circolazione di testi storici in lingua latina e greca nel Tardoantico. La caratteristica aneddotica dell'opera storiografica di Eutropio,

[364] Funari 2008, p. 19.

[365] Cfr. Funari 2011, p. 39.

elemento che poteva renderlo una fonte attraente per Sinesio, è stata già sottolineata dalla critica[366], per la quale l'origine greca o latina dell'autore rimane un problema insoluto[367]. Sembra probabile che egli appartenesse alla burocrazia orientale; il suo *Breviarium* fu composto in latino in funzione del destinatario, l'imperatore Valente, che non conosceva il greco. Dibattuta è anche l'ipotesi delle traduzioni greche del *Breviarium* di Eutropio da parte di Peanio[368] e l'identità dell'autore dell'*Historia Augusta*. Alcuni chiarimenti potrebbero emergere da una riflessione sulle fonti storiografiche comuni a Sinesio ed all'autore dell'*Historia Augusta*. È stata ipotizzata da Paschoud[369] la dipendenza di alcune parti della *Vita Probi* e della *Vita Cari, Carini et Numeriani* dai perduti *Annales* di Nicomaco Flaviano[370], *quaestor intra palatium* sotto Teodosio nel 388 e *praefectus per Italiam, Illyricum et Africam* nel 390, uno dei maggiori responsabili della rinascenza liviana di IV secolo. L'alto livello politico del personaggio, nonché la vicinanza cronologica (392-394) della probabile edizione degli *Annales* di Nicomaco Flaviano al *De regno* rendono ipotizzabile la conoscenza, anche mediata da versioni in lingua greca, di questa fonte da parte di Sinesio negli anni costantinopolitani (399-402), quando l'opera doveva essere in circolazione nelle biblioteche e nei circoli culturali costantinopolitani, nonostante la *damnatio memoriae*[371] che aveva colpito l'autore, a seguito della sua opposizione a Teodosio in favore dell'usurpatore Eugenio ed alla successiva morte suicida durante la battaglia del Frigido (394). François Paschoud ha proposto l'identificazione dell'opera storiografica di Nicomaco Flaviano con la *Leoquelle* in lingua latina[372] alla base della storiografia tardoantica sia greca sia latina, nonché, successivamente, dell'Anonimo *De scientia politica*. Ciò potrebbe dimostrare la conoscenza da parte di Sinesio di una fonte storica sugli

[366] Per l'edizione del *Breviario* di Eutropio e le problematiche connesse alla sua composizione, cfr. Hellegouarc'h 1997; Gasti-Bordone 2014. Sullo stile del *Breviario* di Eutropio cfr. Malcovati 1942; Bordone 2010; Gasti-Bordone 2014.

[367] Hellegouarc'h 1997, pp. XXXI-XXXI; Gasti-Bordone 2014, pp. XXXVI-XLII.

[368] Per l'edizione della versione di Peanio, si vedano Droysen 1878 e Lampros 1912. Sulla supposta traduzione greca di Peanio cfr. Malcovati 1943-1944; Venini 1982-1983; Matino 1993; Roberto 2003.

[369] Paschoud 2001, p. XVII-XIX, con ulteriore bibliografia.

[370] Sulla vita e le opere di Nicomaco Flaviano, si veda: Schlumberger 1985; Vera 1983; Baldini 2005; *Id.* 2006.

[371] Sulla *damnatio memoriae* di Nicomaco Flaviano e la successiva revoca grazie all'opera del nipote Dexter, si veda Vera 1983.

[372] Pp. XVII-XIX, con ulteriore bibliografia.

imperatori tardoantichi, verosimilmente in lingua greca, non altrimenti tramandataci e di cui troviamo i riflessi nell'*Historia Augusta*, in Eutropio ed in Ammiano Marcellino. Analogamente, è ipotizzabile una dipendenza da quella che Alexander Enmann ha definito *Kaisergeschichte* perduta[373]. Ulteriore elemento di analisi è costituito dall'ipotesi della composizione contemporanea di breviari di storia imperiale dei secoli I – IV sia in Occidente sia in Oriente, in lingua latina e greca. Tale ipotesi non è da escludere, se consideriamo che il lasso di tempo intercorrente tra le supposte fonti latine e le versioni greche è talmente breve da non rendere credibile una quasi immediata traduzione, pubblicazione e trasmissione degli originali latini nei maggiori centri culturali della grecità orientale. L'idea di una traduzione dell'opera in greco e della successiva circolazione risponde ad un'idea della distribuzione libraria più propria dell'età umanistica e moderna, che della realtà storica tardoantica. Il fatto che Peanio non sia considerato un pedissequo e letterale traduttore di Eutropio, fa piuttosto pensare ad una genesi indipendente della sua opera[374]. L'ipotesi di un policentrismo nella formazione di manuali e breviari storici è ipotizzabile anche per l'*Historia Augusta* e meglio si concilia con la complessità culturale dell'ecumene di IV-V secolo e con la scarsità di testimonianze in nostro possesso sui modi della traduzione.

1.3.3.1. Riguardo all'imperatore Carino, Sinesio ne ricorda la *rusticitas* esemplare, riferendo di un aneddoto sulla spedizione dell'imperatore in Armenia. Mentre Carino consuma un pasto frugale nell' accampamento, sopraggiungono ambasciatori dei Parti. Essi, data l'assenza di qualsiasi τρυφή nell'apparato del re, non lo riconoscono e, quando l'imperatore si rivela loro, vanno via spaventati da un re che non ha paura di mostrarsi come un essere mortale.

> Syn., *De regn*. 16
> Λέγεται δή τινα τῶν οὐ λίαν ἀρχαίων, ἀλλ' ὃν ἂν εἰδεῖεν καὶ τῶν γερόντων οἱ πάπποι, εἰ μὴ νέοι τοὺς παῖδας ἐτέκνωσαν, καὶ παρὰ νέων τῶν παίδων ἐγένοντο πάπποι·λέγεται δή τινα ἐκείνων στρατείαν μὲν ἄγειν ἐπὶ τὸν Ἀρσακίδην εἰς Ῥωμαίους ὑβρίσαντα· ἐπειδὴ δὲ πρὸς ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν Ἀρμενίων γενέσθαι, πρὶν ἐπιχειρῆσαι τῇ πολεμίᾳ, δείπνου τε αὐτὸν ἐρασθῆναι, καὶ ἐπιτάξαι τῇ στρατιᾷ τοῖς ἀπὸ τῶν σκευοφόρων ἀγαθοῖς χρῆσθαι, ὡς ἐγγύθεν ἐπισιτιουμένοις, ἣν δέῃ. ἐδείκνυε δὲ ἄρα τοὺς Παρθυαίων ἀγρούς·ἐν τούτῳ δὲ ὄντων, πρεσβείαν ἐκ τῶν

[373] Cfr. Enmann 1884. Sulla *Kaisergeschichte* perduta la cui composizione è attribuita al IV secolo, si vedano Bleckmann 1997; Paschoud 1998; Burgess 2005; Baldini 2006; Rohrbacher 2006; Rohrbacher 2009; Rohrbacher 2013.

[374] Cfr. Matino 1993 e Matino 2017.

πολεμίων παρεῖναι καὶοΐεσθαι μὲν ἥκουσαν προεντεύξεσθαι τοῖς βασιλεῖ παραδυναστεύουσι, καὶ τούτων γε αὖ πελάταις τισὶ καὶ εἰσαγγελεῦσιν, ὡς εἰς ἡμέραν πολλοστὴν ἀπ' ἐκείνης τοῦ βασιλέως τῇ πρεσβείᾳ χρηματιοῦντος· συνενεχθῆναι δὲ κατ' αὐτόν πως γενέσθαι τὸν βασιλέα δειπνοῦντα. οὐ γὰρ ἦν πω τὸ τῶν δορυφόρων τοιοῦτον, ἀπὸ τῆς στρατιᾶς στρατιά τις ἔκκριτος, νέοι πάντες, πάντες εὐμήκεις, τὰς κόμας ξανθοί τε καὶ περιττοί, αἰεὶ δὲ λιπαροὶ κεφαλὰς καὶ καλὰ πρόσωπα, χρυσάσπιδες καὶ χρυσεολόγχαι, οἷς, ὅταν ποτὲ ὀφθῶσι, τὸνβασιλέα σημαινόμεθα, καθάπερ, οἶμαι, ταῖς προανισχούσαις ἥλιον· ἀλλὰ πᾶσα φάλαγξ τὸ οἰκεῖον ποιοῦσα, δορυφόρος ἦν τοῦ βασιλέως τε καὶ τῆς βασιλείας. οἱ δὲ ἑαυτῶν εἶχον, οὐκ ἀπὸ τῆς σκευῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ψυχῆς βασιλεῖς ὄντες, καὶ τἄνδον τοῦ πλήθους διέφερον·τὰ δὲ ἐκτὸς ὅμοιοι τοῖς ἀγελαίοις ἐφαίνοντο, ὥσπερ ἔχοντά φασι τὸν Καρῖνον ὑπὸ τῆς πρεσβείας ὀφθῆναι. φοινικοβαφὴς χιτών, καὶ ἐπὶ τῆς πόας ἐκέκλιτο· τὸ δὲ δεῖπνον ἦν πίσινον ἕωλον ἔτνος, καὶ ἐν αὐτῷ τεμάχια ἄττα ταρίχη κρεῶν ὑείων, ἀπολελαυκότα τοῦ χρόνου. ἰδόντα δὲ αὐτόν, οὔτε ἀναθορεῖν οὔτε μεταποιῆσαί τι λέγεται· καλέσαντα δὲ αὐτόθεν τοὺς ἄνδρας, εἰδέναι τε φάναι παρ' αὐτὸν ἥκοντας·αὐτὸς γὰρ εἶναι Καρῖνος· καὶ κελεύειν ἀπαγγεῖλαι τῷ νέῳ βασιλεῖ τήμερον, εἰ μὴ σωφρονήσοι, προσδέχεσθαι πᾶν μὲν ἄλσος αὐτῷ, πᾶν δὲ πεδίον ἐν μιᾷ σελήνῃ ψιλότερον ἔσεσθαι τῆς Καρίνου κεφαλῆς· ἅμα δὲ λέγοντά φασιν ἐκδῦναι τοῦ πίλου, δεικνύντα τὴν κεφαλὴν οὐδέν τι δασυτέραν παρακειμένου τοῦ κράνους· καὶ εἰ μὲν πεινῷεν, ἐφεῖναι συνεμβαλεῖν τῇ χύτρᾳ· μὴ δεομένους δέ, κελεύειν αὐθωρὸν ἀπηλλάχθαι καὶ ἔξω τοῦ Ῥωμαϊκοῦ χάρακος εἶναι, ὡς τῆς πρσβείας αὐτοῖς τέλος εὑρούσης. λέγεται τοίνυν καὶ τούτων ἀνενεχθέντων ἐπὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸν ἡγεμόνα τῶν πολεμίων, ὧν τε εἶδον ὧν τε ἤκουσαν, ὅπερ εἰκὸς ἦν συμβῆναι, φρίκην καὶ δέος ἐπιπεσεῖν ἅπασιν, εἰ πρὸς ἄνδρας μαχοῦνται τοιούτους, ὧν ὁ βασιλεὺς οὔτε βασιλεὺς ὢν οὔτε φαλακρὸς αἰσχύνεται, καὶ χύτραν παρατιθέμενος συνδεπνους καλεῖ· ἀφικέσθαι δὲ τὸν βασιλέα τὸν ἀλαζόνα κατορωδήσαντα, πάντα εἴκειν ἕτοιμον ὄντα, τὸν ἐν τιάρᾳ καὶ κάνδυι τῷ μετὰ χιτῶνος φαύλων ἐρίων καὶ πίλου[375].

[375] «Diciamo di un sovrano non troppo antico, ma che avran forse conosciuto gli avi dei vecchi di oggi, a meno che non abbiano avuto i loro figli troppo da giovani e da costoro non sieno stati troppo presto fatti nonni. Costui – come si tramanda – era in guerra contro gli Arsacidi che avevano offeso Roma. Varcati i confini montuosi dell'Armenia, prima d'invadere il paese nemico, fu preso dal bisogno di cibo e diede ordine all'esercito di utilizzare le derrate di riserva, giacché se fosse stato necessario, avrebbero, diceva – e ciò dicendo additava le campagne dei Parti -, potuto rifornirsi lì vicino. A questo punto, si presenta una delegazione da parte dei nemici. Aveva immaginato d'incontrar prima, una volta giunta, i gradini funzionari che assistono il basileus, e gli accoliti e i portavoce di costoro, per poi esser, dopo vari giorni, ammessa in udienza dal basileus; invece, le accade d'imbattersi subito proprio nel basileus, che era a tavola. Non v'era ancora, infatti, tutto l'apparato dei dorifori, esercito scelto nell'esercito, tutti giovani e alti, biondi e prestanti, ʻlustri sempre nel capo, belli d'aspettoʼ, con i loro scudi e le lance d'oro. Adesso, quando essi appaiono, noi ne deduciamo la presenza del basileus, così come, direi, quella del sole quando ne spuntano i primi raggi; allora invece tutto l'esercito, nell'assolvere il proprio compito, era guardia dell'imperatore e dell'impero. Gli imperatori, essendo tali in virtù non della pompa,

Come è stato già notato dalla critica[376], il passo è fortemente problematico: Carino (imperatore negli anni 283-285) non condusse mai alcuna campagna militare in Persia, benché, dopo la vittoria in Oriente del padre Caro, avesse ricevuto il titolo di *Persicus Maximus* (*CIL* XIV 126 = *ILS* 608). Caro, invece, condusse una vittoriosa campagna in Persia, giungendo fino a Ctesifonte, passando per l'Armenia (282-283), come è ricordato dall'*Historia Augusta*[377] e da Eutropio[378]. Il progetto di una spedizione contro la Persia sassanide è imputato anche a Probo (276-282). Un'ulteriore imprecisione è costituita dal riferimento ai Persiani sassanidi del nome 'Arsacidi', dinastia scomparsa nel 226. Forse non è un caso che il medesimo anacronismo compaia nell'*incipit* della sezione *De regno* del *Panegyricus de quarto consulatu Honorii* di Claudiano, datato al 395, nel quale il poeta immagina che Teodosio indirizzi al figlio Onorio un discorso sulla regalità. Il discorso prende le mosse propriamente dalla constatazione della superiorità della nobiltà d'animo sulla ricchezza materiale, nel contesto del topico contrasto tra *mollitia* orientale e *virtus* romana.

---

ma dell'anima, si comportavano con semplicità e si distinguevano dai più per le loro qualità interiori: nell'esterno parevan simili ai comuni mortali. Come tale dicon si mostrasse agli ambasciatori Carino. La sua tunica, quella di porpora, era deposta sull'erba; il suo desinare consisteva in una passata di piselli del giorno prima con dentro qualche pezzetto di carne di maiale salata, il tutto piuttosto…stagionato. Quando li vide, a quanto si narra, né si levò né si mosse, ma dove stava invitò quegli uomini ad avanzarsi e disse che sapeva ch'eran venuti per lui e che Carino era proprio lui: riferissero dunque, e lo stesso giorno, al loro giovane re che, se non si fosse moderato, avrebbe nel giro d'un sol mese avuto ogni suo bosco e pianura più pelati della testa di Carino! E a questo punto si tolse il berretto e fece vedere la sua testa, che non aveva un pelo in più dell'elmo giacentegli accanto. Chiese quindi loro se avessero fame: in caso affermativo, avevano il permesso di servirsi nella sua stessa pentola; se non ne sentivano il bisogno, dovevano all'istante congedarsi e uscir fuori dal campo romano, giacché la loro missione era conclusa. Si tramanda anche che, quando quelli fecero alla moltitudine ed al capo dei nostri nemici il resoconto di ciò che avevan veduto e udito, e di ciò ch'era verisimile dovesse accadere, furon presi tutti da paura e terrore al pensiero di affrontare in battaglia uomini tali che il loro re, pur essendo re, non si vergognava d'esser calvo e in più invitava a mensa degli ospiti imbandendo la sua stessa pentola! E il loro albagioso re venne tremando anche lui, già pronto tutto a cedere, a malgrado della sua tiara e della kandys persiana, a quell'altro in tunica di rozza lana e berretto».

[376] Cfr. Terzaghi 1944 p. 36; Lacombrade 1951, p. 56 n. 100 ; Garzya 1989, p. 418, n. 68; Lamoureux-Aujoulat 2008 p. 116, n. 98.

[377] *Vita Carus, Carinus et Numeranius* 8 Paschoud.

[378] 9.18 Paschoud.

Claud., *Carm*. 8.214-220 Charlet
Si tibi Parthorum solium Fortuna dedisset,
Care puer, terrisque procul uenerandus Eois
Barbarus Arsacio consurgeret ore tiaras:
Sufficeret sublime genus luxuque fluentem
Deside nobilitas posset te sola tueri.
Altera Romanae longe rectoribus aulae
Condicio. uirtute decet, non sanguine niti.

Nella testimonianza offerta da Claudiano, l'anacronismo è spiegabile in base alla norma retorica del *logos basilikos* concernente l'adozione di etnici antichi in luogo di quelli contemporanei all'autore. Più spinoso, invece è il problema dell'identificazione dell'imperatore di cui parla Sinesio. Le fonti in nostro possesso sul regno di Carino, citato da Sinesio, sono, per la parte greca, Eunapio di Sardi, e, per la parte latina, il resoconto di Flavio Vopisco di Siracusa nell'*Historia Augusta*. In entrambi gli storici Carino non è un esempio di virtù; egli rappresenta con la propria ὕβρις la degenerazione del padre Caro[379], raffigurato, come Probo, quale emblema di *optimus princeps*. L'incongruenza nel testo sinesiano dovette essere stata già notata dai copisti bizantini, se, di contro alla maggioranza dei codici, il codice Scorial. X I 13, datato al XIII-XIV secolo, reca la lezione Μακρῖνον in luogo di Καρῖνον. La possibile correzione del copista, tuttavia, non migliora il testo, dal momento che per Macrino la cronologia degli *exempla* proposti (la generazione degli avi dei πάπποι contemporanei di Sinesio, cioè gli anni '70-'80 del III secolo), sarebbe troppo alta. Ipotizzabile è, pertanto, una confusione di Carino con il padre Caro. Benché l'imperatore Caro sia ricordato nell'*Historia Augusta* con toni elogiativi, l'unico aneddoto relativo ad un'ambasceria persiana ad un imperatore romano, nella quale venga esaltata la virtù di quest'ultimo, è riferito dall'*Historia Augusta* all'imperatore Probo.

Vita Probi 17.4-6 Paschoud
Ex quo tantum profecit, ut Part<h>i ad eum mitterent confitentes timorem pacemposcentes, quos ille superbius acceptos magis timente<s> domum remisit. Fertur etiam epistula illius repudiatis donis, quae rex miserat, ad Narseum talis fuisse: 'miror te de omnibus, quae nostra futura sunt, tam pauca misisse. Habeto interim omnia illa, quibus gaudes. Quae si nos habere cupiamus, scimus quem ad modum possidere debeamus.' his acceptis litteris Narseus maxime territus, et eo

[379] *Hist. Aug., Vita Carus Carinus et Numerianus*, 16-17 Paschoud; Eutrop. 9.19 Hellegouarc'h.

praecipue quod Copten et P<t>olomaidem conperit a Blemmyis, qui eas tenuerant, vindic<a>tas caesosque ad interni<c>ionem eos, qui gentibus fuerant ante terrori.

Il riferimento sostanziale all'imperatore Probo, benché sotto le spoglie di Carino, sembra possibile anche in considerazione del contesto fortemente antigotico del luogo sinesiano. Non nuocerà ricordare che Probo, in seguito alle campagne condotte nel 277 in Asia Minore contro i Goti, aveva assunto il titolo di *Gothicus Maximus*[380] e, l'anno successivo, a seguito della messa in sicurezza del *limes* renano, quello di *Germanicus Maximus*[381]. Da un punto di vista ideologico, la riconnessione a questo imperatore sembra funzionale alla costruzione sinesiana della propaganda antigotica sviluppata nel *De regno*. Rimane da chiarire la natura dell'errore così grossolano della confusione tra Caro o Probo e Carino. In ragione di quanto sinora esposto, l'episodio narrato da Sinesio andrebbe riferito a Caro, con delle allusioni implicite alla politica antigotica di Probo. L'attribuzione dell'aneddoto a Carino da parte di Sinesio non può essere giustificata da una semplice astrazione retorica. Nell'atto di composizione del *De regno*, Sinesio doveva avere consultato dei *florilegia* contenenti *exempla* di buoni principi; sarebbe stato oltremodo sconveniente e contrario al καιρός del discorso addurre ad esempio di buon re Carino, paradigmaticamente esempio negativo dell'ideale di buon principe. La menzione di Carino può essere imputata ad un errore paleografico dovuto alla confusione tra l'accusativo singolare del nome *Carus, -i*, (τὸν Κάρον) e l'accusativo del nome *Carinus, -i* (τὸν Καρῖνον). Dato l'accordo della tradizione nella lezione Καρῖνον, dovremmo ammettere che l'errore sia avvenuto in una fase della trasmissione dell'opera immediatamente successiva all'autore e si sia poi consolidato nella tradizione. Diversamente, se imputassimo l'errore all'ignoranza di Sinesio della storia imperiale più recente, e ci trovassimo di fronte ad una variante di archetipo, potremmo spiegarlo sia con un *lapsus calami*, oppure con il fraintendimento di una fonte storiografica, in lingua latina o nella versione greca, che Sinesio poteva avere a disposizione a Costantinopoli. È importante che in entrambi i casi si possa ipotizzare un contatto dell'autore con un testo storiografico latino a noi non altrimenti noto.

1.3.3.2. Un caso analogo si pone per l'identificazione della fonte impiegata da Sinesio per alludere al coraggio dell'imperatore d'Oriente Galerio. Secondo

[380] *CIL* XII, 5467, *CIL* XII, 5472, *AE* 1995, 1541, *AE* 1923, 102.

[381] *CIL* VIII, 11931; Zosim., 1.33; 68 Paschoud.

l'*exemplum* sinesiano, Galerio non teme di entrare in territorio nemico per effettuare un'ispezione, ma vi accede fingendo un'ambasceria.

> Syn., *De regn.* 17
> Ἕτερον δὲ τούτου νεώτερον ἀκούεις, οἶμαι· καὶ γὰρ οὐδὲ εἰκὸς ἀνήκοόν τινα εἶναι βασιλέως ἑαυτὸν ἐπιδόντος εἴσω τῆς πολεμίας γενέσθαι ἐν χρείᾳ κατασκοπῆς, μιμησαμένου σχῆμα πρεσβείας[382].

L'unico luogo sulla vita di Galerio che può essere messo in relazione con l'aneddoto sinesiano è tratto da Eutropio:

> Eutr. 9.25 Hellegouarc'h
> *(Galerius) in Armenia maiore pugnavit successu ingenti nec minore consilio, simul fortitudine, quippe qui etiam speculatoris munus cum altero aut tertio equite susceperit.*

Anche in questo caso, tuttavia, non è dato comprendere se Sinesio avesse adoperato il testo latino di Eutropio o una fonte storiografica in lingua greca a noi ignota.

1.3.3.3. Ultimo esempio di eventuale dipendenza di Sinesio da una fonte latina per l'allestimento di un *exemplum* storico è l'allusione all'abdicazione di Diocleziano dal soglio imperiale nel 305, additata ad Arcadio quale esempio di moderazione.

> Syn., *De regn*. 17
> λειτουργεῖν γὰρ ἦν τότε τὸ πόλεών τε καὶ στρατευμάτων ἡγεῖσθαι καὶ ἐξώμνυντό γε πολλοὶ τὴν τοιαύτην ἀρχήν. εἷς δέ τις αὐτῶν καὶ ἐννεάσας τῷ βασιλεύειν, ἀπειπὼν πρὸς τοὺς πόνους ἑκὼν ἰδιώτης ἐγήρα[383].

Anche questa notizia sembra avere dei paralleli esclusivamente con un luogo di Eutropio.

[382] «Ma c'è un episodio più recente, del quale penso tu abbia sentito parlare. Né è verisimile che alcuno sia rimasto all'oscuro di un imperatore che espose la sua persona sino a pentrare, a scopo d'ispezione, in terra nemica, fingendo il motivo d'un'ambasceria».

[383] «Non era cosa facile allora diriger le città e guidar gli eserciti. Molti rinunciavano a tali poteri; uno di loro, invece, trascorsa sul trono la giovinezza, volle viver da privato la vecchiaia, soccombendo alle fatiche».

Eutrop., 9.28 Hellegouarc'h
Diocletianus privatus in villa quae haud procul a Salonis est praeclaro otio senuit inusitata virtute usus, ut solus omnium post conditum Romanum imperium ex tanto fastigio sponte ad privatae vitae statum civilitatemque remearet. Contigit igitur ei quod nulli post natos homines ut, cum privatus obisset, inter Divos tamen referretur.

Anche in questo caso, è ipotizzabile l'uso da parte di Sinesio di una fonte in lingua greca rifacentesi totalmente o in parte ad Eutropio.

1.3.4. Oltre all'ambito delle fonti storiografiche latine, ci resta da prendere in esame l'eventuale rapporto di Sinesio con la panegiristica in lingua latina. Christian Lacombrade[384] aveva supposto l'interdipendenza del *De regno* dal *Panegyricus de quarto consulatu Honorii* di Claudiano, datato al 395, sulla base dell'identificazione di alcuni *loci similes*. I *loci similes* individuati da Lacombrade sono ancora segnalati come tali nell'edizione più recente del *corpus* claudianeo, a cura di J.-L. Charlet. Essi sono riscontrabili nella parte propriamente Περὶ βασιλείας del *carmen* claudianeo[385], nella quale l'autore immagina un discorso pedagogico sulla regalità tenuto da Teodosio al figlio Onorio. Alcuni *topoi* impiegati da Claudiano sembrano avere un diretto contraltare nel *De regno* sinesiano: la virtù del principe non deve rimanere nascosta nell'oscurità[386]; egli deve sottoporre continuamente la propria condotta ad una continua autocritica[387]; nessun aspetto della vita del re rimane nascosto[388]; il buon re non deve dare ascolto agli adulatori[389]; l'amore è la migliore guardia dello Stato[390]; la condotta del re ha valore psicagogico sui sudditi[391]; l'imperatore deve condurre una vita sobria e consumare pasti frugali, ovunque egli si trovi[392]. Di certo, la contemporanea educazione alessandrina dei due intellettuali è un elemento a favore della reale possibilità di ricevere un'adeguata istruzione nella lingua latina nell'Alessandria del IV-V secolo. Tuttavia, per i *loci similes* intercorrenti tra i due grava pur sempre il sospetto dell'uso della medesima fonte teorica in lingua greca[393], adattata da Claudiano alla propria produzione in lingua

[384] Cfr. Lacombrade 1956.
[385] 212-352.
[386] Claud., *Carm.* 8.222-223 Charlet = Syn., *De regn.* 4.
[387] Claud., *Carm.* 8.258-261 Charlet = Syn., *De regn.* 10-11.
[388] Claud., *Carm.* 8. 273-275 Charlet = Syn., *De regn.* 29.
[389] Claud., *Carm.* 8.279-280 Charlet = Syn., *De regn.* 11.
[390] Claud., *Carm.* 8.281-283 Charlet = Syn., *De regn.* 13.
[391] Claud., *Carm.* 8.297-299 Charlet = Syn., *De regn.* 6; 29.
[392] Claud., *Carm.* 8.342 Charlet = Syn., *De regn.*18.
[393] Cfr. Cameron 1970, pp. 321-323.

latina, in funzione della destinazione alla fruizione della *nobilitas* romana. È necessario richiamare l'attenzione sul lungo passo compreso tra i versi 303 e 319, nei quali ancora una volta si fa cenno alle origini di Roma ed alla fiera avversione romana per i Tarquini e per la monarchia, nonché alle campagne partiche con le quali più volte l'Impero di Roma impose al mondo la propria supremazia.

Claud., *Carm*. 8.306-311 Charlet
Non tibi tradidimus dociles seruire Sabaeos,
Armeniae dominum non te praefecimus orae,
Nec damus Assyriam, tenuit quam femina, gentem.
Romani, qui cuncta diu rexere, regendi,
Qui nec Tarquinii fastus nec iura tulere Caesaris.
Annales ueterum delicta loquuntur.

Sinesio ricorda l'antico odio romano per il nome βασιλεύς / *rex*:

Syn., *De regn*. 17
εἶς δέ τις αὐτῶν καὶ ἐννεάσας τῷ βασιλεύειν, ἀπειπὼν πρὸς τοὺς πόνους ἑκὼν ἰδιώτης ἐγήρα. ἐπεὶ καὶ τοὔνομα αὐτό σοι δείξω τοῦ βασιλέως ὄψιμον, ἐκλιπὲς Ῥωμαίοις γενόμενον ἀφ' οὗ Ταρκυνίους ὁ δῆμος ἐξήλασεν[394].

La storia della Roma dei Tarquini era nota in ambito greco dalle *Antiquitates Romanae* di Dionigi di Alicarnasso[395] e dalla *Vita Romuli* di Plutarco[396]. Tuttavia, le fonti in nostro possesso testimoniano la presenza della nozione dell'odio romano per il nome βασιλεύς/*rex* solo nelle fonti latine a noi note, in particolare Livio e Cicerone. Nel II libro dell'*Ab urbe condita*, Livio ne fornisce un'ampia argomentazione nel contesto del racconto della riorganizzazione istituzionale successiva alla caduta dei re etruschi, in particolar modo rispetto alla causa della conservazione del titolo di *rex sacrificorum*:

Liv. 2.2.3 Conway-Walters
Rerum deinde diuinarum habita cura; et quia quaedam publica sacra per ipsos reges factitata erant, necubi regum desiderium esset, regem sacrificolum creant. id sacerdotium pontifici subiecere, ne additus nomini honos aliquid libertati, cuius

[394] «Anche il titolo esso stesso di 'basileus' ti dimostrerò che è (ritornato in uso di) recente, dopo che, presso i Romani, era divenuto desueto in seguito alla cacciata dei Tarquini da parte del popolo». (Garzya).

[395] D. H. 1.74-75; 3.46-73; 4.3-11, 27-85 Jacoby.

[396] Plu., *Rom.* 16.8; 18.1 Ziegler.

tunc prima erat cura, officeret. ac nescio an nimium undique eam minimisque rebus muniendo modum excesserint. consulis enim alterius, cum nihil aliud offenderet, nomen inuisum ciuitati fuit: nimium Tarquinios regno adsuesse; initium a Prisco factum; regnasse dein SerTullium; ne interuallo quidem facto oblitum, tamquam alieni, regni, Superbum Tarquinium uelut hereditatem gentis scelere ac ui repetisse; pulso Superbo penes Collatinum imperium esse. nescire Tarquinios priuatos uiuere; non placere nomen, periculosum libertati esse.

Anche in questo caso, la presenza del medesimo *topos* in entrambi gli autori non ci autorizza a ritenere che Sinesio dipenda direttamente da Claudiano, ma ci induce a supporre una fonte comune, alla quale entrambi gli autori attingono. 1.3.8. Dalla disamina sinora condotta dei possibili casi di lettura sinesiana di fonti latine emerge una serie di ipotesti circoscrivibili all'ambito storiografico, verosimilmente in lingua greca, ma contemporaneamente attestati anche in lingua latina. L'interesse per la storia liviana, uno dei principali promotori della quale era stato Nicomaco Flaviano, sembra ricondurre ad una produzione storiografica in lingua latina e greca sulle vite degli imperatori tardoantichi di matrice senatoria, forte del riuso ideologico dei cardini dell'ideologia imperiale romana: l'avversione al *regnum*, la morigeratezza dei costumi, la concezione della regalità come servizio pubblico. Per questa produzione Sinesio poteva nutrire particolare interesse in ragione della rivendicazione del proprio *status* sociale di curiale greco all'interno di uno Stato romano, della cui eredità storica e politica egli si sentiva partecipe. Tale istanza sarà alla base delle citazioni latine, non più sommarie, ma precise, adottate dall' anonimo autore del *Dialogus de scientia politica* e da Giovanni Lido nel *De magistratibus*.

Capitolo 2
L’ideologia imperiale nel *De regno* di Sinesio

2.1. *L'imperatore* pepaideumenos. *Retorica e filosofia nell'esercizio del governo*

2.1.1. L'*incipit* del *De regno* sinesiano è consacrato alla distinzione tra retorica e filosofia. Il confronto è icasticamente reso grazie alla personificazione della filosofia, che, dopo essere stata per molto tempo lontana dal palazzo imperiale, ne varca infine le soglie. Il discorso filosofico è come in imbarazzo a corte e promette di assolvere al suo carattere severo e divinamente ispirato (ἐμβριθῆ e ἔνθεον) non lodando la βασιλεία, ma ferendola sin nel profondo con la durezza benefica della verità.

> Syn., *De regn*. 1.1
> Ἆρα, εἰ μή τις ἐκ πόλεως ἥκοι μεγάλης τε καὶ πλουτούσης, καὶ κομίζοι λόγους γαύρους τε καὶ χλιδῶντας, οἵους ῥητορικὴ καὶ ποιητικὴ τίκτουσι, πάνδημοι τέχναι πάνδημα ἔκγονα, τοῦτον, ὅταν ἐνθάδε γένηται, δεῖ κάτω νεύειν, ὡς οὐκ οὔσης αὐτῷ παρρησίας ἐν βασιλείοις οὔτε ἐρυγγάνειν, οὐκ ἔχοντι τῆς πατρίδος τὸν ὄγκον, οὔτε παρασχεῖν ἀκροαμάτων χαριέντων τε καὶ συνήθων ἡδονὴν καταδημαγωγησόντων βασιλέα τε καὶ τοὺς συνεδρεύοντας; ἢ καὶ φιλοσοφίαν ποτὲ ἐπιδημοῦσαν προσήσεσθε, καί τις αὐτὴν οὐκ ἀμφιγνοήσει δεῦρο διὰ πλείστου φανεῖσαν, ἀλλὰ ξεναγήσει καὶ κατερεῖ τι αὐτῆς ἀγαθόν, πρὸς οὓς ἄξιον; δεῖται γάρ που τούτων οὐχ ἑαυτῆς, ἀλλ' ὑμῶν ἕνεκα, μὴ καταφρονηθεῖσα ἀνόνητος ἂν γενέσθαι. αὐτὴ μέντοι παρέξεται λόγους, οὐ τοὺς ἱλαροὺς δὴ τούτους καὶ διατιθέντας ἐν ἡδονῇ τὰ μειράκια, ὡς οὔτε ἴθει διαρρέον-τας οὔτε λέξεσι κομμωθέντας εἰς νόθου κάλλους ἐπίδειξιν·ἀλλ' ἕτερον τρόπον τοῖς ἐφικέσθαι δυναμένοις, τὸν ἐμβριθῆ τε καὶ ἔνθεον, ἀρρενωποὺς καὶ σεμνοὺς καὶ ἀπαξιοῦντας ἀνελευθέρου θωπείας χάριν τὰ παρὰ τῶν δυνατῶν ἐξωνεῖσθαι. οἳ δὲ οὕτως ἄρα ἀστεμφῶς ἔχουσι, καὶ εἰσὶ πάντολμοι δή τινες, καὶ ὡς ἐν βασιλείοις ἀλλόκοτοι, ὥστε οὐδέ φασιν αὐτοῖς ἀποχρήσειν, εἴ τις ξυγχωρήσει μὴ πάντα ἐκ πάντων ἐπαινεῖν τὰ βασιλέως καὶ βασιλέα· ἀλλ' εἴ πῃ παρείκοι, καὶ λυπήσειν ἀνατείνονται, καὶ ἀπειλοῦσι δήξεσθαι τὴν καρδίαν οὐκ ἐν χρῷ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέσην, εἰ ἄρα τις ἀνιαθεὶς ὠφελήσοιτο[1].

[1] «Dovrà forse l'ambasciatore, una volta qui giunto, chinare il capo, a meno che non venga da parte d'una città grande e ricca e non rechi discorsi tronfi e raffinati quali la retorica sofistica e la poesia producono, plebei prodotti d'arti plebee? O non ha, nella reggia, possibilità di proferir motto né di procurare l'abituale diletto di piacevoli udizioni, che blandiscano il *basileus* e i suoi consiglieri, colui che non meni gran vanto della sua patria? O non accoglierete voi la filosofia che alfine varca questa soglia, o qualcuno dubiterà ch'essa sia sembrata per lungo tempo lontana da qui e non vorrà ospitarla e dirne le lodi a chi si conviene? Non per sé ma per voi essa lo chiede, nel timore di non potervi riescir di giovamento se da voi spregiata. Certo, non vi proporrà di quei discorsi superficiali che fan piacere alla gioventù. I suoi discorsi non sono né inconsistenti quanto al contenuto morale né adorni di vano nitore formale volto all'esibizione di una falsa bellezza. Son di tutt'altra sostanza, austera e divinamente ispirata, per chi sappia intenderli; virili e

Il carattere dell'*incipit*, duro e severo ai limiti del consentito[2], delinea una serie di elementi fondamentali per la comprensione del discorso. Il preambolo definisce, in primo luogo, il rapporto tra oratore e destinatario, identificando nell'uno il ruolo di filosofo e di pedagogo, nell'altro quello di *pepaideumenos*, secondo una topica già ben attestata nei Περὶ βασιλείας filosofici di età ellenistica e nelle orazioni di Dione Crisostomo[3]; in secondo luogo, esso indica la tipologia ed il carattere del discorso, della cui natura allotria (ξένου γένους) Sinesio dimostra nel corso dell'opera chiara consapevolezza[4]. Infine, da un punto di vista ideologico, l'opposizione tra retorica filosofica e sterile adulazione vale a definire la costruzione dell'immagine dell'imperatore filosofo quale fine ultimo del discorso.

2.1.2. Nel *De regno* non viene data una definizione precisa della parola 'filosofia', ma essa ha il significato generale, ormai comune nel IV secolo, di arte del saper vivere. Il fatto che nella prospettiva sinesiana la condizione di imperatore filosofo sia un fine da raggiungere e non una già conseguita virtù del *laudandus* da elogiare è indice della critica del Περὶ βασιλείας sinesiano alla figura di Arcadio. Come Dominic O'Meara[5] ha chiarito, i neoplatonici avevano da tempo rinunciato alla speranza che l'imperatore potesse davvero incarnare in terra la filosofia ed avevano ben diviso la funzione governativa, affidata ai regnanti, da quella speculativa, affidata ai filosofi consiglieri del principe. Anche per Sinesio l'avvento platonico di un re filosofo rimane un voto da realizzare. A questo fine la parola filosofica diventa per l'intellettuale il mezzo per rivendicare un proprio ruolo sociale. Nel nuovo assetto della corte costantinopolitana, quale ruolo la retorica, intesa come manifestazione di un rapporto identitario tra Λόγος

dignitosi, essi disdegnan di cattivarsi il favore dei potenti a prezzo di servile adulazione. Così, franco è il mio dire e all'occasione audace, e come spaesato a corte, al punto da dirsi insoddisfatto della concessione di non dover lodare in tutto e per tutto la regalità e il *basileus*. Se in qualche modo anche ciò gli sia lecito, si spingerà sino a ferire; e minaccia di "mordere il cuore" non in superficie, ma nel profondo, se chi ne sia colpito possa trarne profitto».

[2] Tale caratteristica del discorso ha fatto sì che la sua performace sia stata messa n dubbio. Cfr. Demougeot 1951, p. 238, ritiene che Sinesio non abbia potuto pronunciare un tale discorso in presenza di Eutropio, ma solo dopo che Aureliano divenne prefetto del pretorio (fine 399, inizio 400); Lacombrade (cfr. Lacombrade 1951, pp. 80, 83, 132, 136), pur ammettendone l'autentica performace, ne nega il carattere di panegirico. Sui caratteri del panegirico in età imperiale, cfr. Pernot 1993, I, p. 38.

[3] Cfr. Cap. 1.1, pp. 41-43.

[4] Syn., *De regn*. 2.3.

[5] Cfr. O' Meara 1997, in particolare pp. 35-38.

provvidenziale e discorso umano[6], abbia nell'economia del sistema politico proposto dall'oratore sarà ulteriore elemento della riflessione sinesiana.

2.1.3. Ἀλήθεια e ἐλευθερία sono gli attributi della retorica filosofica che si conviene ad un re. Secondo *topoi* di ascendenza platonica, il discorso regale, libero e veritiero, è aspro ma benefico; al contrario, il discorso elogiativo, l'ἔπαινος, è paragonabile al miele con cui si edulcorano i farmaci e all'arte culinaria, più piacevole ma meno salutare della ginnastica e della medicina[7]. L'ἐλευθερία del discorso è elemento pericoloso, δεινός, per l'uditorio[8]; è l'ἀλήθεια che conferisce nobiltà (εὐγένεια) al discorso sia in senso estetico, sia in senso morale. In questa prospettiva la parola ha, secondo Sinesio, un valore performativo: il discorso più bello corrisponde all'azione più nobile; pertanto, il discorso che abbia come fine l'educazione del re, contribuisce all'educazione di tutto il popolo, per il quale il re costituisce un paradigma morale[9]. Come si concilia l'istanza di una retorica libera, veritiera e benefica con l'occasione per la quale il *De regno* fu composto? Qual è il valore ideologico di tale rivendicazione?

2.1.4. Non nuocerà dare alcuni cenni sul genere letterario a cui il *De regno* appartiene. Secondo la classificazione di Menandro Retore[10], il discorso sinesiano è un λόγος στεφανωτικός[11]. In base alle prescrizioni menandree un λόγος στεφανωτικός prevede: a) proemio basato sul *topos* della corona offerta dalla città all'imperatore[12]; b) encomio della famiglia dell'imperatore o della

[6] Cfr. *De regn*. 3; 29.

[7] *De regn*. 2.1. Cfr. Pl., *Grg*. 464b; 500b; 517e Burnet; *R*. 1.332c-d Burnet. Più avanti, il discorso allestito da Sinesio per Arcadio ha il carattere degli ἰατροὶ λόγοι eschilei (*De regn*. 3.6).

[8] *De regn*. 4.1.

[9] *De regn*. 3.3.

[10] II 422.5-423.5 Russell-Wilson.

[11] Sul λόγος στεφανωτικός, cfr. Pernot 1993, I, p. 94.

[12] Men. II, 422.5-6 Russell-Wilson: Ἐν τῷ στεφανωτικῷ προοιμιάσῃ εὐθὺς ἀπὸ τοῦ στεφάνου καὶ τῆς βασιλέως, καὶ ὅτι φθάνει μὲν τὸ κρεῖττον αὐτῇ τῇ βασιλείᾳ στεφάνῳ τιμῶν, καὶ ἡ σύμπασα οἰκουμένη τῷ μεγίστῳ στεφανοῦσα στεφάνῳ ταῖς εὐφημίαις· ἥκει δὲ παρά σε καί ἡ πόλις ἡ ἡμετέρα, οὐδεμιᾶς τῶν [σῶν] ὑπηκόων οὔτε δόξαις οὔτε μεγέθεσιν οὔτε κάλλεσιν ἡττωμένη, λόγοις τε ἅμα στεφανοῦσα καὶ χρυσῷ τῷ στέμματι. «Nel λόγος στεφανωτικός dovrai cominciare il proemio immediatamente dalla corona e dalla gloria dell'imperatore, dicendo: "Dio ti ha colmato di onori nel potere imperiale con la corona, e tutto il mondo ti incorona con la corona più grande, la fama; giunge al tuo cospetto anche la mia città, non inferiore a nessuna delle città a te sottoposte né per gloria, né per grandezza, né per bellezza. Ma ti incorona con le parole e con la corona d'oro.». Qui e di seguito le traduzioni italiane di Menandro Retore sono a cura della scrivente.

fortuna di questi, laddove il primo non sia possibile[13]; c) sviluppo del *topos* dell'educazione e della cultura del principe[14]; d) celebrazione delle virtù del principe, a partire dall'ἀνδρεία[15]; e) celebrazione delle gesta del principe in tempo di guerra e in tempo di pace[16]; f) ritorno al *topos* dell'offerta della corona in *Ring Komposition*[17]. Menandro aggiunge un'ulteriore indicazione: la lunghezza non deve superare le 150-200 linee[18].

Un'esposizione dell'architettura del *De regno* rivela ampi margini di discordanza rispetto alla prescrizione menandrea:

- §§1-2: preambolo basato sul rapporto tra retorica e filosofia;
- §3: proemio contenente la presentazione dell'autore, della patria di provenienza e il motivo dell'offerta della corona all'imperatore.
- §§ 4-7: *topos* del γένος, inserito in un'ampia trattazione del rapporto tra fortuna e virtù, prudenza e forza costruito sulla rievocazione della figura storica di Teodosio I.
- §§ 8-11: gli attributi della regalità: τὸ ἀγαθόν, εὐσέβεια, ἐγκράτεια.
- §§ 12-13: rapporti del sovrano con i suoi collaboratori, civili e militari, all'interno e all'esterno della reggia.
- §§ 14-17: σύγκρισις rispetto agli imperatori precedenti.
- §§ 18-21: *topos* delle opere di guerra, piegato alla trattazione del problema barbarico.

---

[13]Men. II, 422.7 Russell-Wilson: ἐὰν μὲν σχῇ γένος εὐδόκιμον, μετὰ τὸ προοίμιον ποιήσῃ τοῦ βασιλέως τὸ ἐγκώμιον ἀπὸ τοῦ γένους· εἰ δὲ μή γε, εὐθὺς ἀπὸ τῆς τύχης ἀντὶ τοῦ γένους: «Se l'imperatore ha natali gloriosi, dopo il proemio devi costruire l'encomio dell'imperatore a partire dalla celebrazione del γένος. Se non li ha, comincia subito a celebrare la τύχη al posto del γένος».

[14] Men. II, 423.1 Russell-Wilson: Εἶτα ἐρεῖς ἐὰν ἔχῃς παιδείαν καὶ ἀνατροφὴν ἔνδοξον. «Poi parlerai, se puoi, del prestigio della sua cultura e della sua educazione».

[15] Men. II, 423.2 Russell-Wilson: Εἶτα ἐφάψῃ τῶν ἀρετῶν ἐπὶ τούτοις, τῆς ἀνδρείας πρώτης. «Poi passa a trattare delle sue virtù, e per prima del coraggio».

[16] Men. II, 423.3 Russell-Wilson: Μετὰ τὴν ἀνδρείαν, ἐν ᾗ καὶ τὰ κατὰ τὸν πόλεμόν ἐστιν. ἐρεῖς λοιπὸν περὶ τῶν κατὰ εἰρήνην. «Dopo il coraggio, in cui rientrano anche le opere in guerra, parla per il resto delle opere in pace».

[17] Men. II, 423.3-423.4 Russell-Wilson: καὶ μετὰ ταῦτα ἐπάξεις ὅτι τοιγάρτοι διὰ τοῦτο στεφανοῖ σε ἡ πόλις, ἅμα μὲν χάριτας ἐκτιννῦσα ὑπὲρ ὧν ὀσημέραι εὐεργετούμεθα, ἅμα δὲ καὶ δεομένη καὶ ἱκετεύουσα καὶ θαρροῦσα τῇ σῇ περὶ πάντα φιλανθρωπίᾳ, ὅτι οὐδενὸς ἀποτεύξεται. «e dopo di ciò aggiungi ancora: "Per questo la città ti incorona, pagando il debito della sua gratitudine per i benefici che riceviamo ogni giorno, ed allo stesso tempo avendo bisogno di te, supplicandoti e confidando in te e nella tua φιλανθρωπία, perché essa non fallirà in nulla" ».

[18]Men. II, 423.5 Russell-Wilson: ἔστω δέ σοι ὁ λόγος μὴ πλειόνων ἑκατὸν πεντήκοντα ἢ καὶ διακοσίων ἐπῶν. «Il tuo discorso non sia più lungo di centocinquanta –duecento linee».

- §§ 22-28: *topos* delle opere in pace, in cui è contemplata come sommo ideale la φιλανθρωπία dell'imperatore.
- § 29: perorazione e voto finale in *Ring Komposition* rispetto al preambolo, con riproposizione dell'ideale del principe filosofo.

Come possiamo notare, il *De regno* diverge dalle norme del genere per la lunghezza, di gran lunga superiore alle 150 – 200 linee previste e per un uso strumentale della topica proposta, che funge spesso da pretesto per lo sviluppo di argomentazioni più spiccatamente teoriche.

2.1.5. Cifra distintiva del discorso sembra essere il suo valore squisitamente filosofico. Tale istanza è enunciata in modo programmatico nell'*incipit*, laddove Sinesio afferma come obiettivo del proprio discorso l'unione dell'incoronazione formale e di quella filosofica (Syn., *De regn.* 3.1: Ἐμέ σοι πέμπει Κυρήνη, στεφανώσοντα χρυσῷ μὲν τὴν κεφαλήν, φιλοσοφίᾳ δὲ τὴν ψυχήν). Del panegirico o del discorso di ambasciata il discorso sinesiano non condivide neppure il tono encomiastico. Il discorso non può essere definito, secondo l'autore, né ἔπαινος né μακαρισμός.

> Syn., *De regn*. 4.3-4
> οἱ μὲν ἐντεῦθέν σοι πλέκουσιν ἔπαινον, καὶ καλοῦσιν εὐδαίμονα, ἐγὼ δὲ ἥκιστα μὲν ἂν ἐντεῦθεν ἐπαινέσαιμι· μάλιστα δὲ ἂν μακαρίσαιμι. ἔστι δὲ οὐ μία φύσις, ἀλλ' ἕτερον ἑκάτερον, μακαρισμὸς καὶ ἔπαινος. μακαρίζεται μὲν γάρ τις ἐπὶ τοῖς ἔξωθεν· ἐπαινεῖται δὲ ἐπὶ τοῖς ἔνδοθεν, ἐφ' ὧν εὐδαιμονία τὴν ἕδραν ἴσχει. κἀκεῖνο μέν ἐστι τύχης ἀτέκμαρτον δῶρον, τοῦτο δὲ γνώμης οἰκεῖον ἀγαθόν[19].

Tale esplicitazione costituisce una precisa notazione tecnica di ordine retorico. Come ha messo in evidenza Laurent Pernot[20], a livello di teoria retorica il μακαρισμός, o l'εὐδαιμονίζειν (felicitazioni per il possesso di un bene esteriore), costituiva un sottogenere di discorso elogiativo inferiore all' ἔπαινος, celebrazione delle qualità morali. La duplicità dei livelli di analisi, morale e retorico, a cui la distinzione si prestava è evidente nel *corpus* aristotelico. Su di un piano etico essa è un *topos* costante nella discussione delle cause, dell'essenza e dei mezzi per perseguire la felicità; definizioni dei beni strumentali e di quelli

[19] «Gli è che, da ciò movendo, essi t'intreccian lodi e ti chiaman beato; io invece non potrei lodarti minimamente, tutt'al più potrei felicitarmi con te. Non sono la stessa cosa, ma cose diverse l'una dall'altra, la felicitazione e la lode. Si felicita qualcuno per fatti esteriori, lo si loda per gl'interni meriti sui quali s'asside la sua felicità: sono quelli casuale dono della fortuna, questi bene proprio della mente».

[20] Cfr. Pernot 1993, I, pp. 511 n.101.

assoluti molto simili a quelle del *De regno* occorrono, infatti, nell'*Etica Nicomachea*[21], nell'*Etica Eudemia*[22] e nella *Politica*[23]. Nella *Retorica* μακαρισμός e εὐδαιμονισμός sono categorie inferiori all' ἔπαινος nell'ambito della definizione del discorso encomiastico.

> Arist., *Rh.* 1.9.1367b Bekker
> ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται. τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν (τὰ δὲ κύκλῳ εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ πα.ιδεία· εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθοὺς καὶ τὸν οὕτω τραφέντα τοιοῦτον εἶναι), διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας. τὰ δ'ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστιν, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον. μακαρισμὸς δὲ καὶ εὐδαιμονισμὸς αὐτοῖς μὲν ταὐτά, τούτοις δ' οὐ ταὐτά, ἀλλ' ὥσπερ ἡ εὐδαιμονία τὴν ἀρετήν, καὶ ὁ εὐδαιμονισμὸς περιέχει ταῦτα. ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί. ἃ γὰρ ἐν τῷ συμβουλεύειν ὑπόθοιο ἄν, ταῦτα μετατεθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίγνεται[24].

L'affermazione sinesiana ha quindi nel *De regno* un valore squisitamente retorico[25]. L'unico elogio di Arcadio possibile sarebbe nella forma retorica del μακαρισμός. Ciò implica che il destinatario non ha doti morali, né meriti da lodare. In effetti, la critica alla regalità di Arcadio si accende talvolta di immagini colorite, come quando l'imperatore è paragonato alle lucertole ed ai pavoni per la propria condotta di vita sfarzosa e segregata dalla società[26]: sembrerebbe quasi di trovarsi di fronte non ad un encomio, ma ad un anti-elogio o *psogos*

[21] Arist., *EN.* 1.11.1101b sgg Bekker.

[22] Arist., *EE*. 2.1.1219b sgg Bekker.

[23] Arist., *Pol.* 7.2.1324a sgg Bekker.

[24] «Il discorso di lode consiste nell'esposizione della grandezza della virtù. Bisogna dunque mostrare che le azioni di un uomo siano tali. Ma l'encomio riguarda le azioni, quali la nobile discendenza o l'educazione, che conducono solo alla persuasione; infatti è naturale che da genitori di buona natura vengano figli buoni e che sia tale un uomo così allevato. Perciò pronunciamo un encomio di coloro che hanno avuto successo in qualcosa. Ma le azioni sono il segno della morale, dal momento che potremmo lodare anche un uomo che non ha portato a termine nessuna azione, se siamo convinti che sia tale. La beatificazione e la felicitazione sono uguali tra loro, ma sono diverse dalla lode, perché come la felicità contiene in sé la virtù, così anche la felicitazione la contiene. La lode ed il discorso deliberativo hanno un comune aspetto: infatti ciò che si potrebbe suggerire nel deliberare, diventa encomio cambiando questi elementi della frase.». (Zanatta).

[25] Per ulteriori attestazioni in ambito retorico, cfr. *Rh. Al*. 35.4 Spengel; Hdn., 5.1.5 Stavenhagen; Lib., *Epist*. 324.1 Foerster

[26] *De regn*. 3; 7; 15.

epidittico[27]. Per esso Sinesio poteva, del resto, godere dell'esempio dell'opuscolo plutarcheo *Ad principem ineruditum* e dell'*Orazione* 3 di Giuliano a Costanzo[28]. La tradizione ellenistica, inoltre, forniva un ampio bagaglio di scritti Περὶ βασιλείας basati, come si è detto[29], sulla finzione retorica del rapporto pedagogico istituito tra intellettuale e destinatario.

2.1.6. Il valore pedagogico dell'opera è chiaramente dichiarato in più luoghi dell'operetta. Nel proemio Sinesio, con un espediente metaretorico, annunciando il vero tema, introduce al discorso il pubblico della sua allocuzione: dire ciò che il re debba e non debba fare (*De regn*. 3.4 λέγωμεν δὴ ἅ τε χρεὼν εἴη βασιλέα ποιεῖν, ἅ τε μὴ χρεών, ἀντιπαρατιθέντες αἰσχρὰ καὶ σεμνά). Alla dichiarazione programmatica del contenuto dell'opera segue la trattazione psicologica dell'atteggiamento del *pepaideumenos*, del quale viene prefigurato il percorso conoscitivo attraverso cui la parola filosofica lo condurrà all'αἰδώς[30] causa di μετάνοια e condizione generale per la γνῶσις.

> Syn. *De regn*. 3.5
> ἀλλὰ παρὰ τὸν καιρὸν τῶν λόγων, ἐπὶ τοῖς μὴ χρεών, οἷς ἡμεῖς τε σύ τεσαυτῷ συνεπίστασαι, δυσχεραίνων τε φαίνου σαυτῷ καὶ ἐρυθριῶν, ὅτι δὴ πέφηνε σὸν ὃ μὴ ἄξιον εἶναι σόν. τό τοι χρῶμα τοῦτο τὴν ἐκ μετανοίας ἀρετὴν ὑπισχνεῖται· καὶ αἰδὼς αὕτη θεία τέ ἐστι καὶ Ἡσιόδῳ δοκεῖ. ὁ δὲ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἰσχυρογνώμων, αἰσχυνόμενος ὁμολογίαν ἀγνοίας, οὐ κερδαίνει γνῶσιν ἐκ μετανοίας, οὐδὲ δεῖται λόγων ἰατρῶν, ἀλλ' ἀνὴρ ἂν φαίη σοφός, ὅτι κολάσεως[31].

Fine dell'operetta sinesiana è esplicitamente delineare un paradigma ideale di regalità, definito con la fortunata metafora dell'ἄγαλμα del *basileus* edificata dalla parola[32]. Il richiamo alla *paideia* filosofica è argomento della perorazione

[27] Cfr. Pernot 1992, I, p. 489. Sul problema, cfr. anche Lamoureux-Aujoulat 2008, pp. 28-29.

[28] Edizione di riferimento Bidez 1932. Sulla letteratura secondaria specifica sull'orazione 3, cfr. Curta 1995; Curta 1997; Drake 2012; Pagliara 2015.

[29] Cfr. Cap. 1.1, pp. 27-29.

[30] Sinesio qui cita la concezione esiodea di αἰδώς (*Op*. 197-201 Solmsen).

[31] «E eventualmente, nel corso del nostro dire, ti mostrerai adirato con te stesso per qualcosa che non avresti dovuto fare e di cui non ci siam resi conto, e tu con noi: arrossirai poiché si rivelò tuo ciò che non doveva esserlo. Tal rossore, provocato dal pentimento, è promessa di virtù: divino è il pudore anche a detta d'Esiodo. Chi, invece, s'intestardisca nell'errore e abbia ritegno ad ammettere il suo fallo non trae profitto dallo stato di coscienza che sussegue al pentimento: per lui non nel "medicamento dei discorsi" c'è bisogno ma, come direbbe un saggio, del castigo».

[32] Cfr. Syn., *De regn*. 9.4; 10.1; 19.3; 29.1. L'immagine della statua costruita a parole è già attestata in Them., *or*. 27.332b, pp. 154-155 Schenkl-Downey-Norman. Essa è destinata ad avere

finale, legata all'*incipit* in *Ring Komposition*[33]. Lo ξένος λόγος allestito da Sinesio, formalmente στεφανωτικὸς λόγος, è, in realtà, un consapevole e ben architettato protrettico; esso, muovendo dalle questioni generali di ordine metafisico (la composizione gerarchica degli enti alla base del cosmo in rapporto alla divinità) ed etico (la composizione dell'anima e la corrispondenza tra autocrazia individuale e capacità governativa) definisce i cardini politici della regalità terrena, sino a mettere in luce specifiche problematiche del regno di Arcadio. Il valore catechetico conferito alla parola filosofica determina il valore civile del discorso filosofico.

2.2. *Monarchia elettiva, monarchia ereditaria, monarchia carismatica: tradizioni a confronto*

2.2.1. Il discorso di Sinesio sulla regalità prende le mosse dalla trattazione del ruolo della Fortuna e della virtù nel conseguimento e nel mantenimento della felicità, indicata con i termini εὐτυχία e μακαρισμός[34]. Tale *topos* di ordine estremamente generale, corrispondente al luogo menandreo dell'encomio dei natali dell'imperatore, è piegato all'analisi di due modelli di regalità: la regalità elettiva e quella dinastica[35]. Esempio del primo paradigma è il regno di Teodosio I, del secondo quello di Arcadio stesso. Il conseguimento e la conservazione di beni esteriori come il potere temporale, soggetti all'arbitrio della Fortuna, richiedono il concorso di una pluralità di fattori: l'intelletto (νοῦς), l'arte (τέχνη), l'opportunità (καιρός) e l'intervento di Dio.

> Syn., *De regn*. 4.4
> μακαρίζεται μὲν γάρ τις ἐπὶ τοῖς ἔξωθεν· ἐπαινεῖται δὲ ἐπὶ τοῖς ἔνδοθεν, ἐφ' ᾧν εὐδαιμονία τὴν ἕδραν ἴσχει. κἀκεῖνο μέν ἐστι τύχης ἀτέκμαρτον δῶρον, τοῦτο δὲ γνώμης οἰκεῖον ἀγαθόν. ταύτῃ καὶ τὸ μέν ἐστι παρ' ἑαυτοῦ βέβαιον, εὐτυχία δὲ πλάνον, καὶ πολλάκις γε ἀντιπεριιστάμενον εἰς τοσοῦτον τὸ ἀντικείμενον. καὶ δεῖ μὲν ἐπὶ τὴν φυλακὴν αὐτοῦ θεοῦ, δεῖ δὲ νοῦ, δεῖ δὲ τέχνης, δεῖ δὲ καιροῦ, δεῖ δὲ

ampio seguito nella produzione bizantina Περὶ βασιλείας, Garzya 1989, p. 424 n. 82 cita ad esempio l'Ανδριὰς βασιλικός di Niceforo Blemmida (XIII sec.) e l'*Eikòn basiliké* di un anonimo inglese del 1649.

[33] *De regn*. 29.1.

[34] *De regn*. 4.5.

[35] L'accento sul problema della legittimità dinastica è posto anche da Hagl 1997, p. 81.

ἔργων πολλῶν, καὶ πολλαχοῦ καὶ παντοδαπῶν δὲ τούτων, ὧν οὔτε πεῖρά τις, οὔτε ἔχει πειρωμένοις εὐμάρειαν[36].

2.2.2. La Fortuna è, nella teoria sinesiana, non causa, ma condizione per l'acquisizione e il mantenimento del regno. È la virtù la prima causa del buon governo. La vita di Teodosio offre un esempio di come la virtù, coniugata alla buona sorte, possa condurre al regno[37]. La parenesi sinesiana esalta il valore del merito nell'acquisizione del regno a discapito del modello dinastico. A livello istituzionale tale assunto implica la netta preferenza del modello elettivo su quello ereditario, il quale esclude ogni garanzia di buon governo. Esempio di tale paradigma è Teodosio, padre di Arcadio, del quale Sinesio[38] ricorda la virtù militare che gli valse l'ascesa al trono e le vittorie militari che negli anni della vecchiaia gli consentirono di difendere ancora il proprio regno dalle mire degli usurpatori Massimo (388) e Eugenio (394).

Syn, *De regn*. 5.1
Ἀσκητέον οὖν τὴν ψυχὴν ἔχειν βασιλικῶς, καὶ ἀπολογητέον ὑπὲρ τῆς τύχης, ἵνα μὴ ἀλογίας διώκηται, ὡς οὐχ ὁμοίοις φροιμίοις σοί τε καὶ τῷ πατρὶ προῆλθεν ὁ βίος. τῷ μὲν ἡ στρατεία βασιλείαν προὐξένησε, σὲ δὲ στρατεύει τὸ βασιλεύειν, καὶ ὀφείλεις ἀρετὴν τῇ τύχῃ· ὁ μὲν τἀγαθὰ πόνοις ἐκτήσατο, σὺ δὲ αὐτὰ ἀπόνως ἐκληρονόμησας. δεῖ δὴ πόνων ἐπὶ τὴν φυλακήν. καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ πάλαι λέγω, τὸ χαλεπὸν καὶ μυρίων ὀμμάτων δεόμενον, μή, ὅπερ εἴωθεν ἡ τύχη ποιεῖν, ἀνακάμψῃ μεταξὺ τῆς ὁδοῦ, καθάπερ οἱ μοχθηροὶ τῶν συνοδοιπόρων· τούτοις γέ τοι τὸ ἀστάθμητον αὐτῆς οἱ σοφοὶ προσεικάζουσιν[39].

[36] «Si felicita qualcuno per fatti esteriori, lo si loda per gl'interni meriti sui quali s'asside la sua felicità: son quelli casuale dono della fortuna, questi bene proprio della mente. Pertanto, se questi son per propria forza stabili, cosa instabile è la felicità e spesso volta a cangiarsi affatto nel suo opposto; e per conservarla c'è bisogno fin dell'intervento di Dio, oltre che del concorso di intelletto, arte, circostanze favorevoli, azioni molte e frequenti e varie, e tali o che non se ne sia già fatta prova o da offrir difficoltà anche a chi le abbia tentate».

[37] *De regn*. 4.6.

[38] *De regn*. 5.1-3.

[39] «Bisogna dunque che tu ti adopri acché la tua anima abbia condotta regale, e bisogna assumer difesa dalla Fortuna ove mai la si accusi di follia, per il fatto che grazie a lei non con gli stessi auspici si mosse la vita tua e di tuo padre. A lui fu il valore militare a conceder l'impero, te invece è il regnare che spinge alla milizia, sì che tu devi la virtù alla fortuna. Egli s'acquistò i suoi beni con le fatiche, tu li hai ereditati senza sforzo. Ma t'occorre sforzo per conservarli; ed è questo, lo dico di nuovo, compito grave e abbisognevole di somma circospezione, nel timore che, come usa fare, la fortuna si fermi a mezza via, alla maniera di quei cattivi compagni di strada ai quali per l'incostanza sua la paragonano i saggi».

Il paragone tra le differenti sorti di Teodosio ed Arcadio è sottolineato metaletterariamente dall'assenza di parallelismo tra i due *kola* del periodo e dalla insistente presenza di figure dell'opposizione; al dativo τῷ μὲν riferito a Teodosio non corrisponde, come ci aspetteremmo, un secondo dativo riferito ad Arcadio, ma l'accusativo σέ; al nominativo στρατεία viene fatto corrispondere in posizione chiastica ed in *variatio* τὸ βασιλεύειν, in funzione della creazione della figura etimologica βασιλείαν…τὸ βασιλεύειν, cui corrisponde στρατεία…στρατεύει. La σύγκρισις tra Teodosio ed Arcadio procede sul piano delle diffrazioni stilistiche; al *dativus instrumenti* πόνοις fa riscontro in *variatio* l'avverbio ἀπόνως; l'aoristo ἐκτήσατο è variato dal participio aoristo ἐκληρονόμησας. Κληρονομέω è un verbo il cui significato classico di «ereditare» diventa tecnicismo nella lingua dell'Antico e del Nuovo Testamento per «ricevere in eredità da Dio, ottenere da Dio»[40]. La tendenza sinesiana al sincretismo tra civiltà ellenica e giudaico-cristiana appare evidente anche nella successiva metafora della fortuna cattiva compagna di viaggio, mutuata da Filone[41].

2.2.3. La preferenza accordata al modello di regalità fondata sul criterio elettivo fa sì che Sinesio si discosti dalla concezione patrimoniale dell'impero propugnata da Eusebio di Cesarea per legittimare la dinastia di Costantino[42]. A tal scopo era stato impiegato in funzione propagandistica il modello ereditario della divinità davidica, la cui tensione all'*aeternitas,* promulgata anche da Costanzo, rispondeva al progetto politico di svincolarsi dalla regalità elettiva tetrarchica. Al contrario, Sinesio annovera tra gli esempi di buon governo Diocleziano, Galerio, Caro. Il primo è ricordato per la sua concezione, dimostrata dalla scelta dell'abdicazione, del governo come servizio[43]; Galerio[44] e Caro[45], condividono con Teodosio la proclamazione a imperatore per meriti militari. Lontana dal modello eusebiano, la *basileia* sinesiana si accosta maggiormente alle posizioni di Giuliano, che nell'*orazione* 3 a Costanzo aveva enunciato, contro il potente cugino, il primato dell'unione tra virtù, morale e militare, e legittimità dinastica nell'ascensione al trono[46]. Come nel caso giulianeo e secondo stilemi

[40] Cfr. LSJ; Lampe.
[41] *De Vita. Mosis* 1.6.5 Cohn.
[42] Su David e Costantino si veda Tantillo 1998, in particolare pp. 262-264.
[43] *De regn*. 17.1.
[44] *De regn*. 17.1.
[45] *De regn*. 16.7.
[46] Cfr. Iul., *or.* 3.2.51b-c Bidez.

già propri della tradizione isocratea[47], la *paideia* è il mezzo per arginare i rivolgimenti della Fortuna. Il buon governo è frutto di una incessante ἄσκησις, tanto più necessaria nel caso di un regno ereditato, per il conseguimento del quale non si abbia, come nel caso di Arcadio, alcun merito[48].

2.2.4. Ulteriore caratteristica del modello di regalità offerto da Sinesio, in parte vicina alla concezione carismatica della regalità giudaica e cristiana[49], è l'attribuzione alla divinità di una corresponsabilità nel mantenimento del regno, il quale dipende in parte dalla azione di custodia svolta dal dio (*De regn*. 4.4, ἐπὶ τὴν φυλακὴν αὐτοῦ θεοῦ). Nell'augurio rivolto da Sinesio ad Onorio ed Arcadio, ai quali il padre lasciò l'impero unico ed indiviso, l'ἀρετή nell'esercizio del governo personale dei due imperatori è solo uno strumento della volontà divina (De *regn*. 5.3: ἐντάφιόν τε ἔσχε τὴν ἀρετήν, ἀδήριτον ὑμῖν τὴν βασιλείαν καταλιπών, ἣν σώζοι μὲν ὑμῖν ἀρετή, σώζοι δὲ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁ θεός). Il regno è un dono provvidenziale di origine divina; esso, tuttavia, non è inalienabile, in quanto alla sua conservazione concorrono l'intervento provvidenziale della divinità e l'adesione della volontà umana[50].

Syn., *De regn*. 5.4
ὡς ἁπανταχοῦ δεῖ θεοῦ, καὶ οὐχ ἥκιστα παρὰ τοῖς οὐκ ἀθληταῖς οὐδὲ ἀντουργοῖς, ἀλλ', ὥσπερ ὑμῖν, κληρονόμοις τῆς τύχης. ἧς ὅτῳ πλεῖστον ἔνειμεν ὁ θεός, καὶ ὃν

[47] *Or*. 1.21; 32; 36; 51 Brémond-Mathieu.
[48] *De regn*. 5.1.
[49] Cfr. Cap.1.2, pp. 52-57.
[50] La teoria della necessità dell'intervento provvidenziale della divinità nella storia dell'uomo, come rimedio all'agire caotico della τύχη, è meglio chiarita nel *De providentia* relativo al sanguinoso tentativo di colpo di stato messo in atto dai Goti di Gainas. Syn., *De prov*. 2.1.2: ἔστι μὲν δὴ τοῦτο καὶ λίαν σαφές, ὅτι καὶ τοῖς εὖ παρεσκευασμένοις, εἰ μὴ μέλλοιεν μάτην παρεσκευάσθαι, θεοῦ δεῖ, καὶ τὸ κρατεῖν οὐχ ἑτέρωθεν·τὸ δὲ εἰκὸς εἶναι τὸν ἄμεινον παρεσκευασμένον κρατεῖν ἀνοίᾳ κρινόντων ἀφαιρεῖταί τις τῆς ἀξίας τὴν αἰτίαν τὴν κρείττονα. ὅταν γὰρ ᾖ τὰ παρ' ἡμῶν ἐντελῆ, περιττὸς ὁ θεὸς εἶναι δοκεῖ, καὶ ἀμφισβητεῖ τῆς νίκης <τοῖς> παρεσκευασμένοις. ἀμεσιτεύτου δὲ ὄντος τοῦ γινομένου, καὶ μόνου τὴν αἰτίαν ἔχοντος τἀφανοῦς, οὐδὲν ἄλλ' ἢ τῶν ἀπιστούντων ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἀνθρώπων φαινόμενον ἔχομεν, οὐ λεγόμενον ἔλεγχον· ὁποῖον δή τι κἀκεῖνο ἐγίνετο. «Dal che si evince chiaramente che c'è bisogno d'un dio anche per chi si trovi ben munito, a meno che la sua preparazione non abbia a sfociare nel nulla, e che non da fonte diversa da Dio proviene la vittoria. Il fatto che palesemente il meglio agguerrito ha la meglio su chi ragiona scioccamente fa sì che talora si tolga alla causa migliore il giusto merito. Quando ai nostri piani arride il successo, un dio sembra superfluo, addirittura deve contendersi la vittoria con coloro che se la sono procurata, apparentemente, da sé. Quando, al contrario, il resultato si ottiene senza che alcuno di noi intervenga, ma con la sola responsabilità dell'invisibile, allora abbiamo una smentita reale e non verbale di chi non crede che gli dei si prendon cura degli uomini».

> ἔτι κομιδῇ παῖδα μέγαν βασιλέα καλεῖσθαι πεποίηκεν, τοῦτον δεῖ πάντα μὲν πόνον αἱρεῖσθαι, πᾶσαν δὲ ῥᾳστώνην ἀπολιπεῖν, ὕπνου μὲν ὀλίγον, φροντίδων δὲ πλεῖστον μεταλαγχάνοντα, εἰ μέλλει τις τὸ βασιλέως ὄνομα προσῆκον αὐτῷ περικεῖσθαι[51].

Il buon re, coadiuvato dall'intervento provvidenziale della divinità, deve rendersi meritevole del titolo regale attraverso l'esercizio del proprio libero arbitrio e della responsabilità personale, con impegno e sacrificio. Il motivo della veglia come necessaria attività del buon re è già omerico[52] e diventa topico grazie alla mediazione di Senofonte, altro autore classico prediletto da Sinesio[53]. L'armonizzazione della concezione provvidenzialistica della storia e della responsabilità individuale ricorda la teoria paolina del rapporto tra istituzioni terrene e divinità[54] e dell'interpretazione che ne veniva data dai Padri. Il principio paolino in base al quale *omnis potestas nisi a Deo* è nel corso del V secolo utilizzato non per giustificare la regalità per grazia divina, ma per argomentare l'idea della sottomissione di ogni istituto terreno alla divinità, riconoscendo a livello ontologico la minorità di ogni ente rispetto a Dio. Nell'*Homilia de imperio, potestate et gloria*, datata al 387, Giovanni Crisostomo[55] aveva ampiamente argomentato il problema, collocandolo nel medesimo contesto della discussione del rapporto tra Τύχη e *virtus* nell'esercizio del governo comune anche ai passi sinesiani sinora analizzati.

2.2.5. In particolare, il riferimento del patriarca costantinopolitano al *topos* della rovina che predilige le case più potenti[56] ricorre in modo sostanzialmente invariato anche nel *De regno*.

> Syn., *De regn*. 4.5
> οὐ γὰρ ὥσπερ παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις μακαρισμός, οὕτως ἀπραγματεύτως διασώζεται· ἀλλ' ὁρᾷς γὰρ τίσι βίοις αἱ τραγῳδῶν σκηναὶ κεχορήγηνται, οὐκ ἀφ' ὧν δυστυχοῦσιν ἰδιῶται καὶ πένητες, ἀλλ' ἀφ' ὧν ἰσχυροὶ καὶ δυνάσται καὶ τύραννοι. οὐ γὰρ χωρεῖ μέγεθος συμφορᾶς οἰκία μικρά, οὐδὲ ὄγκον ἀτυχημάτων

[51] «C'è dovunque bisogno dell'aiuto di Dio, e soprattutto nel caso di chi, come voi, è stato senza lotta e senza sforzo erede della sua fortuna. Chiunque ne abbia ottenuto da Dio sì gran parte; chi egli fece sì che, ancor affatto fanciullo, fosse chiamato grande basileus: costui deve assumersi ogni travaglio, rinunciare a ogni facilità di vita, riservarsi poco sonno e moltissime cure, se vuole fregiarsi degnamente del titolo regale».

[52] *Il*. 2.24-25 Allen.

[53] Si vedano *Cyr*. 1.6.8 Marchant; *Ages*. 5.2 Marchant.

[54] *Ep*. *Rom.* 13.1-7.

[55] Si veda, ad esempio, l'interpretazione fornita da Giovanni Crisostomo. Cfr. Cap. I.2, pp. 67-71.

[56] *Hom*. 21 (*Ecloga De imp., pot. et glor*.), XII, p. 695 Montfaucon.

πτωχεία· τὸν δὲ λαμπρὸν ταῖς τύχαις, τοῦτον ἔστι καὶ κινδύνοις ἐπιφανῆ γενέσθαι καὶ θατέρᾳ μερίδι τοῦ δαίμονος[57].

È ipotizzabile che l'opposizione sinesiana alla trasmissione dell'Impero come un bene di possesso sia un elemento riconducibile alla *paideia* cristiana dell'autore, alla quale l'esperienza dell'incontro con il patriarca costantinopolitano può aver offerto ulteriori spunti.

2.2.6. In definitiva, il modello di regalità presentato da Sinesio privilegia la nobiltà d'animo sulla nobiltà di sangue; il potere monarchico, benché di derivazione divina, non esclude la libera responsabilità individuale. La concezione carismatica del regno salva l'azione di governo dall'arbitrio individuale del re, legandola all'azione divina; ciò, però, non diminuisce la responsabilità dell'individuo nell'acquisizione e nel mantenimento del regno. Tale teoria è fortemente innovativa nell'ambito del dibattito sulla differenza tra regalità elettiva, carismatica e ereditaria; essa critica le posizioni eusebiane e ristabilisce il primato morale dell'individuo nell'esercizio del governo, nel solco della teoria classica dello Stato di origine platonica e, parimenti, secondo la sensibilità dell'interpretazione patristica, in particolare giovannea, della *potestas* terrena.

2.3. *Il re e la legge. L'imperatore* νόμος ἔμψυχος?

2.3.1. Una formulazione sinesiana destinata a riscuotere notevole fortuna nei secoli successivi è l'espressione βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος. Comunemente interpretata come un'allusione al *topos* del re νόμος ἔμψυχος, essa cela una ben più complessa teorizzazione del rapporto tra figura imperiale e Stato. L'interpretazione dell'ideale del re 'legge vivente' non è univoca nelle fonti antiche sulla regalità; essa sottintende, da un lato, la superiorità del re rispetto alla legge e, dall'altro, in senso del tutto opposto, la completa sottomissione del monarca al νόμος. All'una ed all'altra interpretazione

[57] «Non senza sforzo, allo stesso modo che l'ottengono, gli uomini conservano le felicità. Osserva di quali vicende la scena tragica si popoli, e non tanto delle disgrazie di privati e di miseri quanto di quelle di forti, di potentati, si tiranni! La grandezza della sciagura non s'addice a umile dimora, né alla povertà una sventura che abbia del sublime! Ma è consentaneo che lo stesso che s'illustri per la buona fortuna si segnali anche per l'entità dei perigli che corra e per la faccia opposta del suo destino».

fanno capo due tradizioni filosofiche, di stampo ellenistico ed orientalizzante la prima, di ascendenza squisitamente romana la seconda.

2.3.2. Sinesio inserisce l'analisi del problema del rapporto tra imperatore e legge in un ampio contesto dedicato alla differenza tra regalità e tirannide[58]. Servendosi di luoghi di ascendenza platonica in base ai quali l'avidità e la mancanza di autocontrollo distinguono il tiranno dal re come il macellaio dal pastore[59], Sinesio incita Arcadio all'esercizio dell'autocritica e della giustizia.

> Syn., *De regn*. 6.3-5
> εἷς οὗτος βασιλείας σοι γνώμων. σὺ δὲ ἤδη σαυτὸν πρόσαγε τῷ βασανιστηρίῳ· κἂν μὲν ἐφαρμόζῃς, χρῆσθαι δικαίως τῇ σεμνῇ προσηγορίᾳ τοῦ σεμνοῦ πράγματος· ἀφαρμόζων δέ, ἐπανορθοῦν πειρῶ τὰ διάστροφα, καὶ τῷ κανόνι προσφύεσθαι. οὐ γὰρ ἀπογινώσκω τῆς ἡλικίας χωρῆσαι πᾶσαν ἐπίδοσιν, μόνον εἴ τις αὐτὴν πεὶς ζῆλον ἀρετῆς μυωπίσειεν· ἰσχυρὸν γὰρ ἡ νεότης ἐφ' ἑκατέρᾳ ῥοπῇ, ὥσπερ οἱ ποταμοὶ ταῖς δοθείσαις ὁδῶν ἀφορμαῖς ἀπληστότερον ἐπεξέρχονται. ταύτῃ καὶ δεῖ τῷ νέῳ βασιλεῖ φιλοσοφίας ἢ προσλαμβανούσης αὐτόν, ἢ ἀνθελκούσης ἀπὸ τῆς εἰς ἑκάτερον ἐκροῆς· ἄλλαι μὲν γὰρ ἄλλαις ἀρεταῖς κακίαι γείτονες, καὶ ἀφ' ἑκάστης ὅλισθος οὐκ εἰς ἑτέραν, ἀλλ' εἰς τὴν γείτονα. βασιλείᾳ δὲ τυραννὶς παροικεῖ, καὶ μάλα ἀγχίθυρος, καθάπερ ἀνδρείᾳ μὲν θρασύτης, ἐλευθεριότητι δὲ ἀσωτία· καὶ ὁ μεγαλόφρων, ἢν μὴ παρὰ φιλοσοφίας εἴσω τῶν τῆς ἀρετῆς ὅρων φυλάττηται, προκύψας ἀλαζών ἐστι καὶ φαῦλος τὴν γνώμην ἀντὶ τοῦ μεγαλόφρονος. μὴ τοίνυν ἄλλην, ἀλλὰ τὴν βασιλείας νόσον, τυραννίδα, δείδιθί τε καὶ διαγίνωσκε, χαρακτῆρσι τοῖς τεθεῖσιν ὑπὸ τοῦ λόγου χρώμενος· μεγίστῳ δέ, ὅτι βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος· ἡ δὲ ἐξουσία κοινή τίς ἐστιν ὕλη, καὶ μαχομένων τῶν βίων[60].

[58] *De regn*. 6.

[59] Pl., *R*. 1.343b, 1.345c Burnet; Aristot., *EN* 8.12.1160b Bekker.

[60] «Sia questa la prima norma per il tuo regno. Sottoponiti subito a esame: e se resulti positivo, fregiati pure, e a buon diritto, del venerando titolo relativo alla tua augusta funzione; se negativo, cerca di correggere i tuoi errori e di conformarti alla norma. Io non nego che alla gioventù qualsiasi meta si addica, purché però ci sia chi la inciti all'emulazione della virtù. Essa infatti è impetuosa nell'un senso e nell'altro, alla stessa guisa dei fiumi che in gran piena precipitano per gli avvii di un percorso che loro si offrano. Così ha bisogno un giovane sovrano della filosofia, che lo assista e lo freni da cadute sulla duplice china. Ogni virtù ha come suo vicino un vizio, una questo e una quello, e da ciascuna v'è tendenza a scivolare non verso un'altra virtù, ma verso uno di codesti vicini. Accanto alla regalità, e assai vicino, dimora la tirannide, come accanto al coraggio la temerarietà, accanto alla liberalità la prodigalità. Anche il magnanimo, se la filosofia non lo contiene dentro i limiti della virtù, esorbita e da magnanimo diviene borioso e fatuo nell'indole. Nessun'altra malattia tu hai dunque da temere se non quella che intacca la regalità, ossia la tirannide: la riconoscerai dai caratteri che il mio discorso rileva, e soprattutto da questo, che la legge fissa la condotta di vita del re, per il tiranno invece è la sua

Dal contesto esaminato risulta che l'interpretazione sinesiana sia a favore della sottomissione della figura imperiale al νόμος. Molto forte, in tal senso, è l'espressione iniziale σὺ δὲ ἤδη σαυτὸν πρόσαγε τῷ βασανιστηρίῳ, tradotta da Antonio Garzya «sottoponiti subito ad esame». Βασανιστήριον è parola postclassica che indica al singolare la camera di tortura, al plurale gli strumenti di tortura[61]. In senso concreto, essa ricorre principalmente negli autori patristici in riferimento alle torture subite dai martiri per l'affermazione della fede in Cristo[62]. Accanto a quello sinesiano, gli unici luoghi in cui il termine è riscontrabile al singolare ed in senso metaforico sono costituiti rispettivamente da un passo dell'*epistola* 10 ad Olimpiade di Giovanni Crisostomo e da un luogo del discorso temistiano Βασανιστὴς ἢ φιλόσοφος (*or*. 21). Come nel contesto sinesiano, nel luogo del Crisostomo la metafora del βασανιστήριον ha un valore morale: i πάθη causati dall'ἀθυμία turbano l'anima con forza tirannica; ad essi possono porre rimedio la filosofia e la saggezza derivante dalla conoscenza delle Scritture.

> Ioan. Chrysost., *ep*. *ad Olymp*.10 Malingrey
> Ἡ γὰρ ἀθυμία ψυχῶν ἐστι βασανιστήριον χαλεπόν, ὀδύνη τις ἄρρητος καὶ δίκη δίκης ἀπάσης καὶ τιμωρίας πικροτέρα[63].

Nel discorso temistiano l'idea del giudizio è applicata al mondo dei filosofi, investendo coloro i quali, pur vantandosi del possesso della filosofia e dell'abilità nell'interpretazione aristotelica, in realtà non le posseggono.

> Them., *or*. 21.247 c-d, pp. 23-24 Schenkl-Downey-Norman
> εἰ δέ τις τὸ θειότατον τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν κιβδηλεύων τε καὶ αἰσχύνων καὶ καπηλεύων ἐν τῇ πόλει ὑμῖν περινοστήσει, προεδρίας τε μεταποιούμενος καὶ ἀξιῶν ὡς ἐν βοσκήμασιν ἄνθρωπος εἶναι, ὅτι τὰ ὁμώνυμα ἐπίσταται ἢ οὐκ ἐπίσταται καὶ ᾗ διαφέρει τὸ διότι καὶ τὸ καθότι καὶ τὰ τοιαῦτα ἄττα ἀτεχνῶς σκοτεινὰ καὶ λοξὰ ῥήματα τῆς Ἀριστοτέλους διαλεκτικῆς, τούτῳ δὲ οὐχ ἕξετε προσενεγκεῖν τι βασανιστήριον οὐδὲ στάθμην τινὰ ἐπιστῆσαι, ἢ τὸ σκολιὸν αὐτοῦ καὶ διάστροφον

condotta che fa legge. Il potere è loro prerogativa comune, ma in pieno contrasto possono essere le loro vite».

[61] Cfr. LSJ; Lampe *ad locum.*

[62] Cfr. LSJ; Lampe *ad locum.*

[63] «Lo scoraggiamento è per le anime una dura camera di tortura, un dolore indicibile, una pena più amara di ogni pena, una vendetta più forte di ogni vendetta». Traduzione a cura di chi scrive.

ἐκφανὲς ποιήσει μὴ προσαρμόττουσα; καίτοι οὐδὲ ἀπορεῖτε βασανιστῶν, ἀλλ' οὐ πείθεσθε αὐτοῖς οὐδὲ χρῆσθε[64].

2.3.3. L'ideale del monarca νόμος ἔμψυχος affonda le sue radici in una lunga tradizione, le cui origini sono individuabili nella riflessione politica di IV sec. a. C. sulle cause e sulle definizioni di νόμος in rapporto alla πόλις. La prima attestazione del concetto è riferita allo pseudo-Archita[65].

Stob. 4.1.135 Hense-Wachsmuth
νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος βασιλεύς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα. πρᾶτος ὦν ὁ νόμος· τούτω γὰρ <ἐμμονᾷ> ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος, ὁ δ' ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος ἐλεύθερος, ἁ δ' ὅλα κοινωνία εὐδαίμων· καὶ τούτω παραβάσει <ὁ> μὲν βασιλεὺς τύραννος, ὁ δ' ἄρχων ἀνακόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος δοῦλος, ὁ δ' ὅλα κοινωνία κακοδαίμων[66].

Nella monarchia costituzionale dello pseudo-Archita, concepita come una costituzione mista sul modello di Sparta, si delinea una dicotomia tra νόμος divino non scritto, incarnato dal re (νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος βασιλεύς) e legge naturale positiva, inanimata e scritta (ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα). La prima prevale sulla seconda grazie all'azione mediatrice del *basileus*, il cui fine è garantire il benessere e l'armonia della πόλις. L'errore del governante è rovina della comunità, configurandosi come rifiuto della legge divina non scritta, coincidente con la razionalità del Tutto e con la legge positiva. L'adeguamento del re alla legge divina non scritta ed a quella codificata sana la dicotomia tra i due tipi di diritto. La soggezione del re alla legge, sia divina sia positiva, costituisce l'elemento di discrimine rispetto alla tirannide.

[64] «Se invece gira per la città qualcuno che falsifica più il divino dei beni dell'uomo e lo deturpa con le sue speculazioni pretendendo il primo posto, qualcuno che crede di essere l'unico uomo in mezzo a tante bestie solo perché sa (o non sa) destreggiarsi con le omonimie e conosce la differenza tra διότι e καθότι e simili parole oscure nella dialettica di Aristotele, per costui non sarete capaci di stabilire un controllo, un criterio di misura che rende evidente le sue deformazioni? Le persone in grado di valutare non vi mancano: voi però non volete né fidarvi, nèn servirvi di loro». (Maisano).

[65] Stob. 4.1.135 p. 82. Cfr. Delatte 1942, p. 245.

[66] «Delle leggi, la legge vivente è il re, quella inanimata è la norma scritta. Prima tra tutte le cose è la legge: se si resta fedeli ad essa si ha un sovrano legalitario, un capo coerente, un suddito libero, una comunità felice nel suo insieme, se invece la si trasgredisce, il sovrano da re diventa tiranno, il capo governa ad arbitrio, il suddito è servo, tutta la comunità nel suo insieme è infelice». Traduzione a cura di chi scrive.

2.3.3.1. Un'esplicita formulazione dell'ideale di re νόμος ἔμψυχος si riscontra nel frammento del trattato neopitagorico di Diotogene, la cui inclusione nell' *Anthologium* di Stobeo rende ipotizzabile una circolazione dei trattati pesudo-pitagorici in forma antologica e didascalica anche al tempo di Sinesio. Nel frammento di Diotogene si legge:

> Diotog. = Stob. 4.7.61
> Βασιλεύς κ' εἴη ὁ δικαιότατος, δικαιότατος δὲ ὁ νομιμώτατος. ἄνευ μὲν γὰρ δικαιοσύνας οὐδεὶς ἂν εἴη βασιλεύς, ἄνευ δὲ νόμω δικαιοσύνα. τὸ μὲν γὰρ δίκαιον ἐν τῷ νόμῳ ἐντί, ὁ δέ γε νόμος αἴτιος τῶ δικαίω, ὁ δὲ βασιλεὺς ἤτοι νόμος ἔμψυχός ἐντι ἢ νόμιμος ἄρχων· διὰ ταῦτ' ὦν <ὁ> δικαιότατος καὶ νομιμώτατος. […] ἁ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμω σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίμαται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἔμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται[67].

Secondo Diotogene, il monarca possiede una natura superiore a quella degli altri uomini, frutto dell'imitazione divina. In virtù di ciò egli è legge vivente ed al di sopra della legge scritta, sia da un punto di vista ontologico, sia etico; egli è paradigma morale per i suoi sudditi e, conseguentemente, garante del mantenimento dell'ordine universale. Egli è mediatore tra δικαιοσύνη e νόμος, ponendosi come dio tra gli uomini[68].

2.3.3.2. Una simile articolazione del concetto si riscontra, in ambito giudaico, in Filone di Alessandria. Nelle sue opere l'elaborazione del concetto di νόμος ἔμψυχος è funzionale alla realizzazione di una teologia più vasta, che spieghi i rapporti tra regalità universalistica divina e istituzione della regalità ebraica, il cui paradigma è definito nella figura mosaica[69]. Secondo l'etica filoniana, il re, per grazia divina, non solo è legge vivente, ma la legge è un re giusto. Filone delinea un'identità tra divinità, βασιλεία e δικαιοσύνη. La legge, inoltre, è rivelata dalla vita giusta del *basileus*, più che dai suoi atti di supremazia.

---

[67] «Sarà l'uomo più giusto ad essere re, e l'uomo più giusto sarà colui che più si conforma alla legge: infatti, senza la giustizia nessuno potrà essere re, e senza la legge non potrà esservi nemmeno la giustizia. Il giusto è nella legge e dalla legge scaturisce il giusto. Il re è o la legge vivente, o un capo conforme alla legge; per questo motivo, di conseguenza, egli è l'uomo più giusto e nello stesso tempo l'uomo più conforme alla legge. […] La città, infatti, formata di molte e differenti parti che si trovano in armonia fra loro, imita la disposizione armonica del tutto; il re per il fatto di esercitare un potere privo di controllo e di essere lui stesso legge vivente è l'immagine di dio fra gli uomini». Traduzione a cura di chi scrive.

[68] Cfr. anche Plu., *Mor*. 50.3.780d Cuvigny.

[69] Cfr. Cap.1.2, pp. 58-60.

Ph., *De Vita Mosis* 2.4 Cohn
βασιλεῖ προσήκει προστάττειν ἃ χρὴ καὶ ἀπαγορεύειν ἃ μὴ χρή· πρόςταξις δὲ τῶν πρακτέων καὶ ἀπαγόρευσις τῶν οὐ πρακτέων ἴδιον νόμου, ὡς εὐθὺς εἶναι τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμψυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον[70].

Benché per Sinesio tale concetto non sia applicabile *tout court*, dal momento che per l'autore è imprescindibile la sottomissione del re alla legge, l'idea filoniana del re legge vivente non in quanto superiore alla legge stessa, ma in quanto παράδειγμα, vivificazione della Legge divina, sembra particolarmente vicina all'idea sinesiana del valore psicagogico che la condotta di vita del re esercita sui sudditi (βασιλεώς μὲν ἐστι τρόπος ὁ νόμος[71]), giungendo perfino a cambiarne, per dono della divinità, concezioni morali rese stabili dalle tradizioni[72]. Tale concezione della legge traduce l'istanza politica di trovare un limite allo strapotere imperiale, vincolando ad un ente trascendente i limiti dell'etica imperiale[73].

2.3.3.3. L'idea del monarca νόμος ἔμψυχος riceve un'ulteriore elaborazione in Eusebio di Cesarea, diventando una delle caratteristiche cardine del neonato impero cristiano e fonte della legittimazione della dinastia costantiniana. La teorizzazione eusebiana del concetto di imperatore νόμος ἔμψυχος dà luogo nel corso del V secolo ad una pluralità di interpretazioni. Complessa e poco chiara è la posizione in merito del più diretto predecessore di Sinesio, Temistio, nella produzione del quale la concezione dell'imperatore legge vivente sembra oscillare tra l'ideale ellenistico di superiorità del sovrano rispetto alla legge e una più conciliante assimilazione del concetto di personificazione della legge nella figuraparadigmatica del sovrano[74]. Nella coeva predicazione di Giovanni Crisostomo l'ideale di νόμος ἔμψυχος connota molteplici aspetti. Νόμος ἔμψυχος è la legge divina non scritta e invisibile che con squilli di tromba squarcia le orecchie di Caino dopo l'omicidio di Abele[75]; essa è anche l'elemento che

[70] «Al re conviene prescrivere il bene ed interdire il male; ma perscrivere le azioni che si convengono ed interdire quelle che non si devono compiere è proprio della legge; ne consegue che il re è legge vivente e la legge è un re giusto». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

[71] Syn., *De regn*. 6.

[72] *De regn*. 28.

[73] Cfr. anche Plu., *Mor*. 50.3.780c Cuvigny.

[74] Cfr., ad esempio, Them., *or*. 5.64b, pp. 93-94 Schenkl-Downey; *or*. 15.212d, pp. 303-304 Schenkl-Downey.

[75] *Hom. in Is.* 6:1 (*In illud: Vidi dominum*) 4.5 Dumortier.

connota l'etica del singolo cristiano, per il quale essere legge vivente equivale ad imitare Cristo, di cui gli esseri umani recano il τύπος nella capacità di amare[76]. Un' ulteriore articolazione del concetto è presente nell'omelia del Crisostomo sull'epistola paolina *Ai Romani*. In essa il Crisostomo individua nella natura divina della legge stessa il motivo per il quale ogni essere, anche il βασιλεύς, deve essere sottoposto alla legge. Chi contravviene ad essa, a prescindere dal proprio rango sociale, contravviene a Dio stesso[77]. L'autocritica a cui il re ideale sinesiano deve dolorosamente sottoporsi, secondo una prospettiva filosofica aristotelico-platonica e parimenti cristiana, è una prerogativa non conciliabile con il modello ellenistico di una regalità aprioristicamente ed assolutamente al di sopra del νόμος. L'idea della sottomissione dell'imperatore alla legge funge da motivo restrittivo dell'arbitrio del sovrano. Questo concetto, come abbiamo visto, è forte anche in Sinesio, pur sotto la *facies* del recupero del rapporto romano tra *Imperator* e *Lex*.

2.3.4. Un ulteriore aspetto da tenere in conto per una piena comprensione della concezione sinesiana del rapporto tra imperatore e legge è da individuare nella cultura giuridica contemporanea. Nel IV secolo si assiste ad una vera e propria sostituzione dell'antica giurisprudenza con la diretta legislazione imperiale, tendendo il sovrano ad «accentuare la tendenza a divenire, in modo pressoché esclusivo, legislatore e, nello stesso tempo, interprete delle norme»[78]. Una prova di ciò è l'uso del termine *lex*, riferito alla *lex generalis*, testimoniato per le costituzioni imperiali a partire dall'età di Costantino in luogo degli abituali *edicta, mandata, rescripta*, attestati per i documenti imperiali nel III secolo. Nella cultura giuridica contemporanea a Sinesio è ormai un dato di fatto la piena identificazione tra l'imperatore e l'idea stessa di diritto. Nell'invocare la sottomissione dell'imperatore alla legge, Sinesio si rifaceva ad un'idea, innanzitutto romana, dell'imperatore come mediatore tra la sfera divina e terrena, destinato ad un'eventuale divinizzazione solo *post mortem*. Esempio significativo della permanenza di una tale concezione del rapporto tra potere divino e statale, a livello non solo imperiale, ma anche provinciale è un'iscrizione dedicatoria datata agli anni 400/401 proveniente dall'Africa proconsolare, attualmente conservata al Museo del Bardo di Tunisi, in cui il proconsole Gabinio

[76] Ioan. Chrysost., *Hom. in* 1*Tim., PG* 62, col. 562.

[77] *Hom*. 21 (*Ecloga De imp., pot. et glor*.), XII, p. 695 Montfaucon; si veda anche Ioan. Chrysost., *Hom*. 23 (*In Epist. Ad Rom*.) 1 = *PG* 60, col. 613 Migne. Cfr. Cap.1.2, pp. 67-71.

[78] De Giovanni 2007, p. 173.

Barbaro Pompeiano è definito *Administrante d (ivino) ṃ(andato)*[79]. La concezione romana del rapporto di mediazione ma non di identificazione tra divinità ed imperatore, fortificata in Sinesio dall'ontologia neoplatonica e cristiana, è in contrasto con la progressiva teocratizzazione del potere regio e la ieratizzazione della figura imperiale in atto alla fine del IV secolo, delineando un'ideologia della regalità conservatrice sia rispetto al *mos* romano che rispetto alla greca e platonica distinzione tra buon governo e tirannide. Significativo, in tal senso, è che l'autore discuta il problema non nel contesto del capitolo 6, specificamente dedicato alla definizione del rapporto ontologico tra imperatore e divinità, ma nel capitolo 10, che riguarda, in modo generale e senza alcun riferimento teologico, le premesse etiche del discorso sul regno. Tale idea sarà destinata ad avere fortuna, seppur con differenti esiti, nella filosofia politica successiva.

2.4. *Il re virtuoso. Aspetti della* τετρακτύς *sinesiana*

2.4.1. Chiarite le premesse generali del proprio discorso (la relazione tra Fortuna e virtù nell'esercizio del governo e la sottomissione dell'imperatore alla legge), Sinesio procede a definire teoricamente le virtù cardinali del βασιλεύς[80], piegando ad un fine didascalico il luogo menandreo dell'esaltazione delle virtù del principe. Le prime due virtù indicate sono senno (φρόνησις) e forza fisica (ἰσχύς, ῥώμη), ritenute inscindibili, secondo la tradizione platonica[81].

> Syn., *De regn*. 7.2
> ὡς ἔστιν ἄμαχον, ὅταν ἰσχὺς καὶ σοφία συγγένωνται· διαληφθεῖσαι δὲ ἀπ' ἀλλήλων, ῥώμη τε ἀμαθὴς καὶ φρόνησις ἀσθενής, εὐχείρωτοι γίνονται[82].

2.4.2. Sinesio reca come esempio di unione tra forza ed intelligenza due immagini tratte dalla cultura egiziana: il dio Ermes, ritratto come un'erma

[79] LSA-2452 = CIL VIII 969 (P. 298, 1282); Ben Abdallah, Z. B., *Catalogue des inscriptions latines païenne du Musée du Bardo*, Rome 1986, p. 393 ; A. Merlin, *Inscriptions latines de la Tunisie*, Paris 1944, p. 801.

[80] *De regn*. 7.

[81] Pl., *R*. 5.473d.

[82] «Invincibile è colui nel quale si accoppino forza e saggezza. Se invece si disgiungano, insana la forza e fragile la prudenza, divengono entrambe facilmente domabili».

bifronte dal duplice volto, di giovane e di vecchio, e la della Sfinge, mostro per la forza, essere umano per il senno.

> Syn., *De regn*. 7.3
> καὶ ἐγὼ τοῦτο τῶν σοφῶν Αἰγυπτίων ἐθαύμασα· τὸν Ἑρμῆν Αἰγύπτιοι διπλῆν ποιοῦσι τὴν ἰδέαν τοῦ δαίμονος, νέον ἱστάντες παρὰ πρεσβύτῃ, ἀξιοῦντες, εἴπερ τις αὐτῶν μέλλοι καλῶς ἐφορεύσειν, ἔννουν τε εἶναι καὶ ἄλκιμον, ὡς ἀτελὲς εἰς ὠφέλειαν θάτερον παρὰ θάτερον. ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ Σφὶγξ αὐτοῖς ἐπὶ τῶν προτεμενισμάτων ἱδρύεται, τοῦ συνδυασμοῦ τῶν ἀρετῶν ἱερὸν σύμβολον, τὴν μὲν ἰσχὺν θηρίον, τὴν δὲ φρόνησιν ἄνθρωπος. ἰσχύς τε γάρ, ἔρημος ἡγεμονίας ἔμφρονος, ἔμπληκτος φέρεται, πάντα μιγνῦσα καὶ ταράττουσα πράγματα· καὶ νοῦς ἀχρεῖος εἰς πρᾶξιν ὑπὸ χειρῶν οὐχ ὑπηρετούμενος[83].

2.4.3. Tali paragoni contribuiscono a creare uno sfondo pitagorico, rinforzato, poco più avanti, dall'allusione alla τετρακτύς, termine pitagorico[84], benché comune anche alla prassi panegiristica. Nel *Carmen Aureum* dello pseudo-Pitagora, trasmesso non di rado insieme al *De regno* sinesiano[85], la τετρακτύς è fine ultimo della conoscenza umana e principio della felicità.

> Syn., *De regn*. 7.5
> κόσμος μὲν οὖν βασιλέως ἀρεταὶ πᾶσαι·φρόνησις δὲ ἁπασῶν βασιλικωτέρα. ταύτην μοι ποίησαι πάρεδρον· ἕψεται γὰρ ἡ τριττὺς τῇ πρεσβυτέρᾳ τῶν ἀδελφῶν, καὶ πάσας εὐθὺς ἕξεις συσκήνους καὶ συστρατιώτιδας ἐπὶ σοί[86].

[83] «Per questo io ammiro la sapienza degli Egizi: essi rappresentano duplice l'immagine del dio Ermes, ponendo il viso di un giovane accanto a quello di un vecchio, nell'intento di mostrarlo – se si voglia capir bene – insieme assennato e vigoroso, quasiché sia senza vantaggio alcuno l'un aspetto senza l'altro. Per lo stesso motivo essi pongono dinanzi al vestibolo dei templi la Sfinge, simbolo sacro dell'accoppiamento fra le virtù, mostro quanto alla forza, essere umano quanto al senno. La forza, infatti, se priva d'una guida razionale, follemente dilaga, ogni cosa rimescolando e scovolgendo; il senno, se non sorretto dal braccio, è inutile all'azione». L'argomentazione è ripresa in modo pressocché invariato nel *De providentia,* nel discorso che il padre di Osiride rivolge al figlio nel giorno della sua nomina a re d'Egitto. All'ammissione della necessità dell'unione tra forza e senno, segue, identica, la comparazione con i due simboli egiziani di Ermes e della Sfinge.

[84] Cfr. Delatte 1915, pp. 249-268; Kucharski 1952.

[85] Cfr. Inroduzione.II, p. 9.

[86] «Ornamento del re son dunque tutte le virtù, ma più regale di tutte è la prudenza. Ti prego, fa' che ti segga accanto, e alla sorella maggiore s'accompagneran le altre tre e tutte tosto le avrai compagne di vita e di battaglia».

2.4.3.1. Le virtù topiche della τριττύς[87], alle quali è aggiunta la πρόνοια, sono probabilmente da intendersi fortezza, giustizia e temperanza. Antonio Garzya[88] ha segnalato l'atipicità dell'allusione di Sinesio alla τετρακτύς[89], sulla base delle poche attestazioni in autori di poco posteriori a Sinesio, come Nilo di Ancyra[90] e Sofronio[91]. Un'analisi dell'occorenza dei termini τριττύς e τετρακτύς nel *corpus* sinesiano può essere utile per capire quali siano effettivamente le virtù cui Sinesio allude. Nell' *epistola* 140, destinata al compagno di studi Erculiano e datata al 403 da Roques ed agli anni 393-399 da Garzya[92], il termine ha un valore filosofico e metafisico, designando le qualità che consentono all'anima di elevarsi dalle cose terrene verso quelle celesti, passando per i quattro gradi dell'Essere.

> Syn., *ep*. 140.31-37 Garzya-Roques
> ἐπεί τοι πέμπτην ταύτην ἐκπέμπω τὴν ἐπιστολήν. ἀλλ' εἴθε μὴ καὶ ταύτην μάτην. γένοιτο δ' ἂν οὐ μάτην, εἰ πρῶτον μὲν ἐπιδοθείη, τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ καὶ τούτου σεμνότερον, κατανουθετήσει σε καὶ παιδαγωγήσει καὶ πείσει μεταθεῖναι τὴν τοῦ σώματος ἰσχὺν ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀνδρείαν, οὐ τὴν ἐκ τῆς πρώτης καὶ περιγείου τετρακτύος τῶν ἀρετῶν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἀνάλογον ἐν τρίταις καὶ τετάρταις[93].

Alla tetrade pitagorica Sinesio allude anche nell'*epistola* 143, rivolta ancora ad Erculiano e datata allo stesso periodo dell'*epistola* 140. In essa Sinesio rimprovera Erculiano per aver reso noti precetti filosofici segreti, di contro al divieto di divulgare alle masse espressioni divine. Non è un caso che egli consigli all'amico una rilettura dell'*epistola ad Ipparco* di Liside Pitagorico, opera

---

[87] Cfr. D. Chr., *or*. 37 von Arnim; Iul., *or*.1.7 Bidez.

[88] Garzya 1989.

[89] Sull'atipicità dell'uso di questo termine e sul suo impiego in ambito neoplatonico, cfr. Aujoulat 1986, pp. 119-138; 480.

[90] Περὶ προσευχῆς = *PG* 79, col. 1165c.

[91] *Anth. Palat*. 1.93.1.

[92] Roques 1989, pp. 87-103; Garzya 1989, pp. 338-339. La divergenza di datazione attribuita all'epistola dai due critici non intacca in alcun modo la nostra ipotesi sul valore filosofico del termine τριττύς in Sinesio, ma testimonia l'esistenza di una riflessione di ordine morale coeva alla composizione del *De regno* interna alla cerchia di Ipazia, dalla quale probabilmente Sinesio fu influenzato nella redazione del *De regno*.

[93] «Con questa è la quinta lettera che ti scrivo, speriamo che non sia anche questa volta invano. Invano non sarà stato, anzitutto, se ti giunge; poi, cosa ancor più importante, se ti consiglierà, insegnerà, persuaderà a trasferire la vigoria corporea alla fortezza dell'anima, non quella che procede dalla prima e terrestre delle virtù, ma quella che è proporzionata nel terzo e quarto grado».

pitagorica trasmessa in parte della tradizione manoscritta[94] insieme al *corpus* sinesiano nel quale non mancano ulteriori riferimenti a Pitagora[95].

2.4.3.2. La tetrade pitagorica era stata assimilata dalla retorica, venendo a costituire uno dei *topoi* principali dell'elogio[96]. Sinesio doveva conoscere le opere attribuite ai pitagorici verosimilmente grazie alla conoscenza della teoria retorica e per il tramite dell'ermeneutica neoplatonica. Della τετρακτύς riferiscono Plotino[97], Porfirio[98] e Giamblico[99]. In particolare, Porfirio[100], commentando Plotino *Enn*. 1.2, definisce le quattro virtù, coraggio, giustizia, temperanza, prudenza, a cui evidentemente allude anche Sinesio nei suoi riferimenti alla tetrade[101], come quattro differenti stadi di elevazione dell'anima da un livello fisico ad uno di contemplazione del divino.

2.4.3.3. Secondo il pensiero di Plotino e Porfirio le quattro virtù (φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη) possono articolarsi in quattro stadi, a seconda dell'oggetto sul quale esse vengono esercitate, in modo corrispondente a quattro differenti livelli di elevazione dell'anima: politico, catartico, noetico e paradigmatico. Le virtù sono politiche se esercitate in relazione alla vita sociale e terrena; sono virtù catartiche in relazione alla liberazione dagli appetiti del corpo ed alla tensione verso l'Intelletto. Le virtù vissute in dimensione catartica possono condurre all'ἀπάθεια ed all'ὁμοίωσις πρὸς θεόν ed assumono valore noetico in relazione alla contemplazione dell'Intelletto, sino alla piena comprensione da parte dell'anima che sua vera identità è la conformazione all'Intelletto. Le virtù paradigmatiche sono proprie esclusivamente dell'Intelletto. Tra i quattro diversi stadi di vita dell'anima e delle virtù ad essa connaturate vi è un rapporto di μίμησις. Nel *De regno* Sinesio si riferisce alle virtù politiche del primo grado dell'Essere, propedeutiche all'acquisizione di

[94]Cfr. Vat. Gr. 64 (XIII sec.); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Gud. Gr. 104 (XIII sec.); Laur. Plut. 59.27 (XIV sec.); Neap. III AA 14 (XIV sec.); Paris. Maz. 4453 (XIV sec.) ; Salmat. 232 (XIV/XV sec.); London British Library Arundel 517 (XV sec.); Oxon. Barocci 56 (XV sec.); Oxon. Holkham gr. 106 (XV sec.); Paris. gr. 1038 (XV sec.) ; Vat. Gr. 1353 (XV sec.); Vat. Reg. Gr. 139 (XVI sec.); Voss. Gr. Q 51 (XVII sec.).

[95] cfr. Syn., *ep*. 100; *De prov*. 2.8*; De dono* 2 (*duplex*); *Dio* 16; 17 (*duplex*).

[96] Sulla tetrade delle virtù negli elogi di persone, cfr. Pernot 1993, II, pp. 143-176.

[97] *Enn*. 1.2, Περὶ ἀρετῶν Henry-Schwyzer.

[98] *Sent*. 32 Lambertz.

[99] *VP* 18.82; 28.150; 28.162 Klein; *Theologoumena arithmeticae* 21.1.21, 27.15, 86.1 de Falco.

[100] *Sent.* 23. Cfr. Lambertz 1975; D'Ancona 2005, pp. 228-230.

[101] Cfr. anche Pl., *Phdr*. 69b; *R*. 4.427e-434c; 6.504a Burnet.

virtù intellettive e teologali. Come vedremo, il sovrano mutua le proprie virtù da Dio, attraverso un continuo processo di μίμησις.

2.4.3.4. Alla φρόνησις, alla ῥώμη ed alle virtù della τετρακτύς non specificate (giustizia, fortezza, temperanza, coraggio) si aggiungono nel corso dello *speculum* sinesiano altre virtù: la pietà (εὐσέβεια) e l'autarchia. Esse, intimamente connesse, sono funzionali a trasporre al piano concreto della prassi politica virtù in precedenza delineate a livello puramente astratto.

> Syn., *De regn*. 10.1
> Εὐσέβεια δὲ πρῶτον ὑποβεβλήσθω κρηπὶς ἀσφαλής, ἐφ' ᾗς ἑστήξει τὸ ἄγαλμα ἔμπεδον· καὶ οὐ μήποτε αὐτὸ περιτρέψῃ χειμὼν τῆς κρηπίδος ἐχόμενον. αὕτη μὲν δὴ καὶ συναναβήσεται καὶ πολλαχοῦ φανεῖται, πρὸς τῇ κορυφῇ δὲ οὐχ ἥκιστα. ἔνθεν ἑλών, φημὶ δεῖν, ἡγουμένου θεοῦ, τὸν βασιλέα πρῶτον αὐτὸν αὑτοῦ βασιλέα εἶναι καὶ μοναρχίαν ἐν τῇ ψυχῇ καταστήσασθαι[102].

La μοναρχία delle diverse e divergenti facoltà dell'anima corrisponde alla monarchia terrena. La descrizione dei legami intercorrenti tra autogoverno individuale e governo dell'Impero dà luogo ad una breve divagazione di ambito psicologico[103], fondata su basi platoniche. L'uomo, secondo Sinesio, non è un essere semplice (ἁπλοῦν) ed omogeneo (μονοειδές)[104]. La divinità ha fatto sì che fosse formato da una massa indistinta e dissonante di forze (συνῴκισεν ὁ θεὸς εἰς ἑνὸς ζῴου σύστασιν ὄχλον δυνάμεων παμμιγῆ τε καὶ πάμφωνον), rendendo l'anima un mostro più policefalo dell' idra (καὶ ἐσμὲν ὕδρας, οἶμαι, θηρίον ἀτοπώτερον καὶ μᾶλλόν τι πολυκέφαλον), nella quale convergono gli organi predisposti per pensare, provare desiderio, rattristarsi ed adirarsi, gioire e temere (οὐ γὰρ ταὐτῷ δήπου νοοῦμεν καὶ ὀρεγόμεθα καὶ λυπούμεθα, οὐδὲ ταὐτῷ καὶ θυμούμεθα, οὐδὲ ὅθεν ἡδόμεθα καὶ φοβούμεθα) [105], il principio femminile e

[102] «La pietà sia posta in primo luogo a solido fondamento sul quale si levi sicura la nostra statua. Se si regga su tal piedistallo, giammai tempesta la farà crollare. Essa salirà verso l'alto insieme con te e si vedrà ovunque, soprattutto sulle cime. "Da qui movendo" tu devi, io dico, con la guida di Dio, esser prima di tutto il re di stesso e esercitare il tuo potere assoluto sulla tua anima».

[103] *De regn*. 10.2-3.

[104] Cfr. *R*. 10.612a; *Phd*. 78d, *Smp*. 211b Burnet.

[105] Cfr. Pl., *R*. 9.588c: Τῶν τοιούτων τινά, ἦν δ' ἐγώ, οἷαι μυθολογοῦνται παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις, ἥ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου, καὶ ἄλλαι τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι. - Λέγονται γάρ, ἔφη. - Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὑτοῦ πάντα ταῦτα. «Una [immagine] simile a quelle forme naturali, dissi io, che il mito ci tramanda essere nate nell'antichità – come Chimera, Scilla,

quello maschile[106]. È al νοῦς che spetta la βασιλεία dell'anima, dopo aver sconfitto l'ὀχλοκρατία e la δημοκρατία delle passioni.

2.4.3.5. Nella prospettiva sinesiana l'autarchia rende esseri divini sia i privati sia i re. Applicando al *De regno* sinesiano la descrizione delle virtù plotiniano-porfiriana, è l'autarchia la virtù catartica che consente l'avvicinamento dell'animo alla divinità, tramite il riconoscimento della necessità di una guida divina alla propria dimensione interiore.

> Syn., *De regn*. 10.4
> ὡς ὅστις γε τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς μοίρας τιθασοὺς καὶ χειροήθεις ποιήσας κατηκόους τῷ λόγῳ παρέσχετο, εἰς μίαν ἡγεμονίαν ἔμφρονα συντάξας τὸ πλῆθος, οὗτός ἐστιν ὁ θεῖος καὶ ἰδιώτης καὶ βασιλεύς· μᾶλλον δὲ βασιλεύς, ὅτι τὴν ἀρετὴν οὗτος ἔθνεσιν ὅλοις κοινοῦται, καὶ τῶν ἑνὸς ἀγαθῶν πολλοὶ ἐπαυρίσκονται ἄνθρωποι[107].

2.4.4. È possibile rinvenire un legame gerarchico tra divinità, regno di sé e governo politico. La pietà religiosa, base della statua dell'imperatore dipinta da Sinesio, è intesa quale fondamento sia della capacità autarchica, sia dell'abilità politica. Questi tre aspetti trovano icastica raffigurazione nell'immagine del re sacerdote, uno dei cardini dell'ideologia imperiale sinesiana.

> Syn., *De regn*. 25.4-5
> ὡς ἔστι παντὸς δήπου σεμνότερον θέαμά τε καὶ ἄκουσμα βασιλεὺς ἐν τῷ δήμῳ τὼ χεῖρε αἴρων, καὶ προσκυνῶν τὸν κοινὸν ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ δήμου βασιλέα· λόγον τε

Cerbero e parecchie altre che a quanto si racconta costituivano un'unità composta da molte sembianze diverse». (Vegetti). Per la teoria della multiformità dell'anima in Platone cfr. anche Pl., *R*. 9.580d-e.

[106] La presenza all'interno dell'animo umano di una componente maschile e di una femminile è già tema del mito platonico delle metà (*Symp*. 189d8). Nella filosofia neoplatonica il tema è ripreso da Porfirio, secondo quanto conosciamo, da Elias di Alessandria e David Armeno, due commentatori ebraico - cristiani di VI – VII sec. (cfr. Elias, *In Porph.* 68.9, 11; 73.22 Busse; David, *In Porph.* 126.2, 3 Busse). In Sinesio possiamo ritenere preponderante l'influenza neoplatonica, benché non sia da escludere uno studio ed un'interpretazione allegorica delle Scritture, in campo ebraico influenzata proprio dal neoplatonismo stesso, tale da consentire il sottile gioco di ambiguità ed allusività. Per l'influenza neoplatonica sulla filosofia semitica per il tramite delle scuola di Alessandria si vedano: Saccenti 2005; Contin 2007.

[107] «Costui, invero, dovrebbe, "cominciando da Estia", comandare servendosi del principio naturale del comando (ossia della ragione). Chiunque, privato o re, è un essere divino, se sappia sottometter come sudditi alla ragione gli elementi irrazionali dell'anima dopo averli resi mansueti e docili, riunendone la massa sotto un'unica e assennata guida. E tanto più se si tratti d'un re, ché della sua virtù partecipano intiere genti, dei beni di lui si giovan molti uomini».

> ἔχει καὶ τὸ θεῖον γανύσκεσθαι κυδαινόμενον βασιλέως εὐσεβοῦς θεραπείᾳ καὶ ἀρρήτοις συναφαῖς τὸν τοιοῦτον οἰκειοῦσθαι. κἀντεῦθεν οὖν παρὰ τὸ θεοφιλὴς εἶναι φιλάνθρωπός ἐστι παντὸς μᾶλλον, οἵου τυγχάνει τοῦ βασιλέως, τοιοῦτος τοῖς βασιλευομένοις φαινόμενος[108].

La virtù derivante dall'imitazione della divinità è la filantropia. Essa non è aprioristicamente connotata quale attributo della regalità, ma è conseguente ad un atto della volontà del regnante. Se l'ideale di μίμησις θεοῦ e la conformazione alla legge costituiscono per Sinesio le premesse ontologiche ed etiche alla legittimazione del potere imperiale ed alla sua gestione, la filantropia ne è la manifestazione a livello pratico, identificandosi con la cura dell'amministrazione dello Stato. Anche in questo caso, la base topica su cui Sinesio sviluppa il proprio ideale filantropico è antica e comune alla prassi del λόγος βασιλικός. Ciò potrebbe indurci a ritenere la trattazione sinesiana del concetto di filantropia imperiale scontata e dettata dall'adesione ai *topoi* propri del genere. Essa riceve, invece, nuova luce dal confronto con l'attualità dell'impero, in base alla quale assume una caratterizzazione concreta e pratica.

2.4.4.1. La complessità delle forme nelle quali si manifesta la filantropia divina e, per mediazione del re, anche quella imperiale, è riflessa nella varietà lessicale con cui i suoi differenti aspetti sono esplicitati. Oltre all'aggettivo φίλος, al sostantivo φιλία ed ai suoi derivati, la φιλανθρωπία imperiale è connotata ulteriormente secondo gli attributi di εὐεργεσία, τὸ ἀγαθόν, τὸ δωρητικόν, discussi in via preliminare in rapporto alla definizione di Dio[109]. In primo luogo, benché la φιλανθρωπία sia comunemente ritenuta il sommo ideale di vita auspicato da Sinesio per l'imperatore, l'aggettivo φιλάνθρωπος compare solo due volte in tutto il *De regno*. Esso connota in senso generale la scelta reale dei propri φίλοι, cioè dei propri consiglieri ed amministratori. Anche in questo caso, si tratta di un problema di *nominatio*. Come il dio sceglie e denomina φίλος l'imperatore a lui caro, così il sovrano deve accuratamente scegliere e denominare amici i propri collaboratori[110]. Nel secondo caso l'uso dell'aggettivo vale a definire il rapporto triangolare tra divinità, imperatore e sudditi: il re θεοφιλής è anche

[108] «Oh, spettacolo fra tutti solenne il vedere e udire un basileus che in mezzo al suo popolo leva le mani al cielo e adora colui ch'è re comune e di lui e del popolo! A buon diritto, anche la divinità s'allieta a essere onorata dallo zelo d'un sovrano pio e lo rende come partecipe di sé stessa a mezzo di legami segreti. Epperò il sovrano dall'esser caro a Dio deriva il suo grande amore per gli uomini, tale mostrandosi ai sudditi quale si mostra con lui il re sommo».

[109] *De regn*. 9.

[110] *De regn*. 11.1.

φιλάνθρωπος[111]. In riferimento all'imperatore, la filantropia e l'εὐεργεσία diventano i parametri in base ai quali improntare le rispettive relazioni con i sudditi, ordinare lo Stato, disporre gli amministratori statali[112]. Nel concreto, la *philanthropia* imperiale è la *facies* particolare della *philia*. Essa, a sua volta, connota due diversi livelli, relativi l'uno ai rapporti dell'imperatore con i suoi collaboratori, l'altro a quelli con l'esercito.

> Syn., *De regn*. 12-13
> Παραφυλακτέον μέντοι, καὶ μάλα ὅλῃ τῇ γνώμῃ, καί, εἴγε δυνάμεθα, ἅπασι τοῖς ἐν ταῖς αὐλαῖς ὅπλοις ἐπὶ τούτῳ χρῆσθαι, μὴ λάθῃ παρεισδῦσα κολακεία τὸ φιλίας πρόσωπον περικειμένη. ὑπὸ μόνης γέ τοι ταύτης, καὶ ἀγρυπνούντων τῶν δορυφόρων, λῃστεύεται βασιλεία. εἰσφέρεται γάρ, ἢν μὴ καὶ πάνυ ἐρύκηται, μάλα ἐνδοτέρω τῶν ταμιείων καὶ ἐπιχειρεῖ τῷ κυριωτάτῳ τῶν βασιλέων, αὐτῇ τῇ ψυχῇ· ἐπεὶ τό γε φιλέταιρον οὐχ ἥκιστα ἀρετὴ βασιλέως. τοῦτό γέ τοι καὶ Κῦρον τὸν πάνυ καὶ Ἀγησίλαον ὀνομαστοτάτους βασιλέων ἐν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις ἐποίησε. Γνώσεται μὲν δὴ τὰ ποιητέα καὶ γνώμην ἐν τοῖς φίλοις κυρώσει·ἵνα δὲ ἔργα γένηται, χειρῶν αὐτῷ δεῖ πολλῶν. Ὁ δὲ λόγος βαδίζων ἐξάγει τὸν βασιλέα τῶν βασιλείων, καὶ μετὰ τοὺς φίλους τοῖς στρατιώταις δίδωσι, δευτέροις δὴ τούτοις φίλοις[113].

2.4.5. L'atteggiamento dell'imperatore verso i suoi collaboratori è reso con l'aggettivo φιλέταιρος, il quale definisce in genere l'amicizia di tipo politico; esso è adoperato, ad esempio, da Plutarco, nella *Vita di Artaserse*, per Ciro il Grande, in base al medesimo parallelismo istituito da Sinesio[114]. La φιλία mostrata dall'imperatore ai soldati nella condivisione partecipata delle battaglie induce in essi un sentimento di ἔρως verso il sovrano, che definisce un rapporto asimmetrico e gerarchico tra i due poli[115]. Nella chiusa del *De regno*, lo stesso

[111] *De regn*. 25.

[112] *De regn*. 26.

[113] «Bisogna, peraltro, guardarsi con attenzione e, se possibile, impiegare all'uopo tutte le armi disponibili a corte, acché non vi si infiltri furtivamente l'adulazione rivestita dei panni dell'amicizia. Anche se la guardia vigili, l'adulazione è, in grado, da sola, di depredare la reggia: s'introduce, infatti, se non la si tenga del tutto lontana, sin negli ambienti più intimi; s'avvinghia a ciò che più conta per i re, alla stessa loro anima. L'affetto per gli amici rimane invero, e non all'ultimo posto, tra le virtù del sovrano; fu esso a render famosissimi fra greci e barbari Ciro il Grande e Agesilao. Il sovrano deciderà il da fare e confermerà con gli amici la sua decisione, ma perché si passi ai fatti egli ha bisogno di più aiuti. Procedendo innanzi, il discorso sospinge ora il sovrano fuori della reggia e lo presenta, dopo che agli amici, ai soldati, amici anche codesti, seppur in grado minore».

[114] Plu., *Art*. 6.1 Ziegler.

[115] *De regn*. 13.

tipo di ἔρως è ipotizzato da parte dell'imperatore verso la filosofia e, analogamente, da parte del popolo verso l'imperatore ἐραστής della filosofia. Un amore di tipo ascensionale e gerarchico unisce livelli della realtà differenti, di cui l'imperatore è figura mediatrice[116]. La filantropia dell'imperatore si caratterizza, in ultima analisi, come un'attitudine evergetica che, ispirata da Dio, si muove dall'alto del soglio imperiale sino al livello inferiore costituito dal popolo. La φιλία imperiale è un *instrumentum regni*, teso a consolidare il consenso popolare e militare. In tal senso è spiegabile l'interesse specificamente dedicato alla definizione dei rapporti del sovrano con i collaboratori ed alla scelta degli amministratori provinciali.

2.4.6. In conclusione, nella definizione della τετρακτύς Sinesio non indica in modo esplicito le singole virtù che la compongono, facendo evidentemente riferimento ad una tradizione ben consolidata, che aveva nella teoria e prassi retorica e nella filosofia neoplatonica i suoi più diretti referenti. Per antonomasia, le virtù della tetrade pitagorico-platonica erano prudenza, giustizia, fortezza e temperanza. Sinesio accenna solo alla prudenza (φρόνησις) ed alla forza d'animo, connotata con i termini di ῥώμη e ἰσχύς, chiarendo, tuttavia, che la più regale di tutte le virtù è la prudenza. Sulla base del confronto con la definizione di τετρακτύς e τριττύς presente nel *corpus* sinesiano e nelle fonti neoplatoniche è possibile ritenere che Sinesio desse a tali virtù una doppia accezione: ontologico-metafisica e politica. Se, infatti, da un lato queste virtù si configurano come un mezzo dell'elevazione dell'anima ai sommi gradi dell'Essere, consentendo l'attuazione del processo di μίμησις θεοῦ al quale l'imperatore è chiamato, dall'altro esse sono strumento di controllo politico e di rappresentazione in terra dell'ordine cosmico. Premessa necessaria per l'esercizio delle virtù tetradiche è l'εὐσέβεια, che inizia a prefigurarsi, insieme alla filantropia, come cardine principale dell'ideologia imperiale.

2.5. *Il re e la divinità: imitazione di Dio, assimilazione alla divinità ed omonimia divina nel ritratto del re sinesiano*

2.5.1. Il *topos* dell'imperatore imitatore della divinità è sviluppato nei capitoli 8 e 9 del *De regno*. Essi si contraddistinguono per l'alto grado di speculazione filosofica. Sono, infatti, oggetto di definizione lo statuto ontologico

[116] *De regn*. 29.

della regalità, l'ermeneutica della divinità, alla quale il re è chiamato a conformarsi secondo i principi di *mimesis*, *homoiosis* e *homonymia*, la filantropia imperiale, ossia la manifestazione fenomenica dell'imitazione divina. Per una piena analisi di tali concetti è bene riportare l'intero luogo sinesiano.

> Syn., *De regn*. 8-9
> ἀπολαυόντων οἶκοι καὶ πόλεις καὶ δῆμοι καὶ ἔθνη καὶ ἤπειροι προνοίας βασιλικῆς καὶ κηδεμονίας ἔμφρονος, ἣν ὁ θεὸς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐν τοῖς νοητοῖς στήσας ἀρχέτυπον, δίδωσιν εἰκόνα τῆς προνοίας, καὶ ἐθέλει τὰ τῇδε τετάχθαι κατὰ μίμησιν ὑπερκόσμιον. φίλος οὖν τοῦ μεγάλου βασιλέως ὁ δεῦρο ὁμώνυμος, ἂν μὴ ψεύδηται τοὔνομα· οὐ ψεύδεται δέ, ἂν καὶ θάτερον παρῇ τῶν ὀνομάτων τοῦ θεοῦ. ὃ πρὶν εἰπεῖν, οὐκ ἂν ἄκαιρον εἴη διαλεχθῆναί τι τῶν παρὰ φιλοσοφίας ἐνθάδε σαφήνειαν προοικονομούμενον. Οὐδὲν οὐδαμῇ πω πέφηνεν ὄνομα τῆς οὐσίας ἀπτόμενον τοῦ θεοῦ· ἀλλ' ἀτευκτοῦντες αὐτοῦ τῆς ἐμφάσεως ἄνθρωποι, διὰ τῶν ἀπ' αὐτοῦ ψαύειν ἐθέλουσιν αὐτοῦ. κἂν πατέρα, κἂν ποιητήν, κἂν ὁτιοῦν εἴπῃς, κἂν ἀρχήν, κἂν αἴτιον, ταῦτα πάντα σχέσεις εἰσὶν αὐτοῦ πρὸς τὰ παρ' αὐτοῦ. καὶ βασιλέα τοίνυν εἰπών, ἀπὸ τῶν βασιλευομένων, ἀλλ' οὐκ αὐτοπροσώπως ἐπεχείρησας τῆς φύσεως αὐτοῦ δράξασθαι. νῦν οὖν ἐρῶν ἔρχομαι καὶ τὸ λοιπὸν τῶν ὀνομάτων, ὅπερ ὑποσχόμενος ὑμῖν εἰς καιρὸν τοῦτον ἀνήρτησα· καίτοι τοῦτ' ἔστι τὸ συντεταγμένον καὶ συγγενόμενον τῷ δεῦρο βασιλεῖ, ὃ κυροῦν ἔφην αὐτὸν [καὶ] ἀποφαίνειν τυγχάνοντα καὶ οὐ ψευδώνυμον. ἀγαθόν που τὸν θεὸν ὑμνοῦσιν ἅπαντες ἀπανταχοῦ καὶ σοφοὶ δῆμοι καὶ ἄσοφοι· καὶ ταύτῃ συγχωροῦσιν ἀλλήλοις καὶ ὁμοφωνοῦσιν ἅπαντες, οἱ τἀἄλλα διαστάντες περὶ τὰς ὑπολήψεις τοῦ θείου, καὶ τὴν ἀκήρατον αὐτοῦ καὶ ἀμερῆ φύσιν δόξαις ἑτερογνώμοσι μερισάμενοι. ἀλλά τοι καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν τὸ ἀναμφισβήτητον οὔπω μηνύει τοῦ θεοῦ τὴν ἐν τῷ εἶναι ἕδραν, ἠράνισται δὲ ἀπὸ τῶν ὑστέρων. οὐ γὰρ ἀπόλυτον εἰς ἀκοὴν ἔρχεται τἀγαθόν, ἀλλ' ἐκείνοις ἀγαθόν, ὧν ἐστι πρακτικὸν καὶ οἷς ἐστιν ἀπολαυστόν· τοῦτο γὰρ ἡ διάνοια βούλεται τοῦ ὀνόματος, ἐφερμηνεύειν τὸν θεὸν αἴτιον ἀγαθῶν· ἱεραί τε ἐν τελεταῖς ἁγίαις εὐχαὶ πατέρων ἡμῶν ἐκβοῶσαι πρὸς τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, οὐ τὴν δυναστείαν αὐτοῦ κυδαίνουσιν, ἀλλὰ τὴν κηδεμονίαν προσκυνοῦσιν. ὅ τε οὖν θεὸς δωρητικός ἐστιν ὧν προσήκει θεῷ, ζωῆς καὶ οὐσίας καὶ νοῦ, καὶ εἰ δή τι τῶν ὑστέρων οὐκ ἀνάξιον ἥκειν παρὰ τοῦ πρώτου, σοὶ δ' ἂν προσήκοι μὴ λιπεῖν τὴν τάξιν καθ' ἣν ἐτάχθης, μηδὲ αἰσχύνειν τὰς ὁμωνυμίας, ἀλλ' ἐπιτίθεσθαι τῇ μιμήσει, ἐπικλύζειν μὲν ἀγαθοῖς ἅπασι τὰς πόλεις, καταχεῖν δὲ εὐδαιμονίαν, ὅση δυνατὴ τῶν ἀρχομένων ἑκάστῳ. οὕτω βασιλέα μέγαν ὀνομάζοντες ἐπαληθεύοιμεν, τὴν τιμὴν οὐκ ἔθει διδόντες, οὐ θεραπεύοντες χρείαν, οὐκ ὀργὴν παραιτούμενοι, ἀλλ' αὐτῷ τῷ κρίνοντι τῆς ψυχῆς ἐπινεύοντες, ἀδόλῳ γνώμης ἑρμηνεῖ τῇ γλώττῃ χρώμενοι. φέρε δή σοι γράψω λόγῳ τὸν βασιλέα, ὥσπερ ἄγαλμα στήσας· σὺ δέ μοι τὸ ἄγαλμα τοῦτο κινούμενον ἐπιδείξεις, καὶ ἔμπνουν γενόμενον. οὐκοῦν συμπαραλήψομαι μὲν εἰς δημιουργίαν, εἰ τοῦτο δέοι, τῶν τοῖς παλαιοῖς τε καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν ἐπὶ νοῦν ἐλθόντων·σὺ δὲ μηδὲν ἧττον αὐτὰ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ μᾶλλον ἀγαπᾶν, ὡς

ἀδηρίτως προσήκοντα βασιλεῖ, περὶ ὧν ὁμοίως φρονοῦσι παλαιοί τε καὶ νέοι σοφοί[117].

I concetti di μίμησις e ὁμοίωσις ricevono nel passo sinesiano profonda articolazione speculativa, lontana dal semplice impiego della topica corrente. Originale e non precedentemente attestata è l'applicazione alla regalità del concetto di ὁμωνυμία con la divinità.

2.5.2. L'esplicazione del concetto di μίμησις θεοῦ procede dalla descrizione ontologica dei rapporti di imitazione esistenti tra gli enti del cosmo. La necessità di tali rapporti non implica né una deresponsabilizzazione del soggetto rispetto al dovere di conformazione alla divinità né alcuna predestinazione dell'individuo

[117] «Possano famiglie e città, popoli e nazioni e continenti, godere della tua regale previdenza e della tua assennata sollecitudine! Dio stesso, posto sé come archetipo fra intellegibili essenze, offre in esse l'immagine della sua provvidenza e vuole che le cose di quaggiù sien disposte a imitazione di quelle soprannaturali. Amico dunque del grande re è il suo omonimo di quaggiù se non smentisca il suo nome. Non lo smentisce se anche altri degli attributi di Dio possano applicarglisi. Prima di parlar di questo, non sarà inopportuno premettere qualche considerazione filosofica che ne faciliti la comprensione. Nessun nome è stato ancora trovato che s'adegui alla essenza di Dio. Gli uomini, non potendo ottenerne quella definizione, cercano di avvicinarglisi attraverso i suoi attributi. Poniamo che lo si dica padre, creatore o altro ancora, principio, causa: son tutti atteggiamenti di lui verso gli esseri che ne dipendono. E così se lo chiami re, lo farai in riferimento ai suoi sudditi, ma non ti sarai veramente accinto ad afferrar la sua natura.

Vengo ora a parlare anche delle altre attribuzioni divine, cosa che io ho promessa ma che ho rimandata a questo punto. È proprio per questo che al re di quaggiù è stato assegnato come connaturato, ciò che- come dissi – dimostra il suo titolo legittimo, non falso. È la bontà di Dio, che celebrano ovunque tutti i popoli, colti e incolti; sulla quale convengon fra loro e s'accordano unanimi anche quanti divergono sui modi di concepire il divino e si trovan divisi per contrastanti opinioni sulla sua natura pura e indivisibile. Peraltro, codesta bontà indiscussa, la si ricava soltanto dalle conseguenze, non è ancora in grado di dichiarare la consistenza del dio nella sua essenza; la bontà non si fa sentire in assoluto, ma è tale relativamente a coloro dai quali è sperimentata e che ne traggono giovamento. Il senso dell'attributo di buono è appunto questo, vuol dichiarare dio causa dei beni. Le sacre preghiere dei nostri padri che nelle funzioni religiose si levano al dio di tutti sovrano non ne celebrano la potenza, ma ne venerano la sollecitudine.

Dio è veramente il dispensiere di quanto a lui pertiene, della vita, dell'essere, dell'intelletto e anche dei beni secondari che non sia sconveniente far derivare dal principio primo. A te tocca l'obbligo di non disertare il posto nel quale fosti collocato, ma di dedicarti a imitarlo, inondando di ogni bene la città, riversando su ciascuno dei sudditi tutta la felicità che sia possibile.

Ci sia lecito, in tal modo, dire la verità quando ti chiamano "grande re", assegnandoti l'onorifico titolo non per consuetudine, non preoccupati del nostro interesse, non allo scopo di evitare la tua ira, ma assentendo al genuino giudizio della nostra anima, servendoci della lingua come interprete verace del pensiero!».

alla dignità regale. È l'istituzione della regalità ad essere predisposta a priori, non la singola persona regnante. Per rispondere pienamente al piano provvidenziale della divinità, il quale legittima l'istituto monarchico, il re dovrà tendere all'esercizio di alcune virtù, non necessariamente a lui connaturate. In particolare, egli dovrà essere φίλος del dio, conformando la propria etica all'imitazione dei suoi attributi. Di essi è additato quale oggetto privilegiato di imitazione in special modo la bontà – τὸ ἀγαθόν – che, in una prospettiva innovativamente relativistica e relazionale, è sancita quale carattere divino universalmente riconosciuto e venerato dagli uomini di tutto il mondo e di ogni cultura. L'originale ammissione dell'universalità del τὸ ἀγαθόν divino e della sua dimensione relazionale induce l'esortazione alla φιλανθρωπία imperiale verso i sudditi; la filantropia diviene in tal modo la controparte concreta del processo intellettivo di imitazione. La μίμησις θεοῦ è il mezzo della realizzazione di un τέλος, l'ὁμοίωσις θεῷ, il cui modo di realizzazione è l'esercizio della φιλανθρωπία. Il ricorso al concetto di omonimia tra il re e la divinità è funzionale a chiarire le differenze ontologiche che intercorrono tra essi. Tali differenze scaturiscono dalla determinazione della inconoscibilità dell'essenza di Dio.

2.5.3. L'elaborazione della concezione sinesiana teologica e ontologica dell'impero non è scevra né da suggestioni del pensiero filosofico greco né dall'apporto del cristianesimo. Essa costituisce una loro proficua rielaborazione, cesellata all'interno della forma del λόγος βασιλικός, nella quale confluiscono echi e modi di rappresentazione del rapporto tra divinità e re che risalgono alla tradizione imperiale Περὶ βασιλείας neopitagorica e stoica, rivisitata alla luce dell'ontologia neoplatonica e dell'etica cristiana. L'interesse cosmologico e metafisico della definizione del rapporto tra re e divinità archetipica risente di una prassi squisitamente platonica con suggestioni neopitagoriche. Cristiana è l'allusione al θεός, di natura indefinibile, per la connotazione del quale vengono impiegate da un lato le argomentazioni condotte all'insegna di una teologia negativa, proprie di Eusebio e della contemporanea predicazione di Giovanni Crisostomo, dall'altro l'elencazione di attributi divini propria della tradizione stoica, in special modo dionea, passata anche alla topica cristiana. Il ricorso alla *philanthropia* imperiale, connotata come rappresentazione concreta del modello neoplatonico di relazione istituibile tra imperatore romano e sudditi nella prassi di governo, risente della tendenza temistiana all'attualizzazione della teoria filosofica sul terreno dell'azione politica reale.

2.5.4. Nel solco di tale tradizione la distinzione tra valore assoluto della divinità e suoi attributi realmente imitabili da parte del re costituisce l'aspetto più

originale della concezione sinesiana di μίμησις θεοῦ. Essa è volta a scongiurare la possibilità dell'uso strumentalizzato di tale ideale per la deificazione degli imperatori regnanti. Tale processo era in attuazione a causa della progressiva ieratizzazione del cerimoniale e del mantenimento della consuetudine della *consecratio*. In questa prospettiva è interpretabile il ricorso alla definizione del rapporto di omonimia tra sovrano e divinità. Tale formulazione è senza precedenti nella storia delle idee politiche ed è espressa da Sinesio come premessa logico-argomentativa al concetto di μίμησις τοῦ θεοῦ.

2.5.4.1. Da un punto di vista retorico Elio Teone, nei *Progymnasmata,* ritiene l'omonimia un tropo del discorso encomiastico, insieme alla paraetimologia ed all'eponimia[118].

> Theon, *Prog*. 111 Patillon-Bolognesi
> οὐκ ἄχρηστον δὲ καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν ἤδη δεδοξασμένων ἀντιπαραβάλλοντα ἐκείνων τὰ ἔργα πρὸς τὰ τῶν ἐγκωμιαζομένων.Χάριεν δέ ἐστιν ἐνίοτε ἀπὸ τῶν ὀνομάτων καὶ τῆς ὁμωνυμίας ἢ τῶν ἐπωνυμιῶν ἐγκωμιάζειν, ἐὰν μὴ πάνυ φορτικὸν καὶ καταγέλαστον ᾖ, καὶ ἀπὸ μὲν τῶν ὀνομάτων, οἷον Δημοσθένης ὅτι ἦν τὸ τοῦ δήμου σθένος· ἀπὸ δὲ τῆς ὁμωνυμίας, ὅταν τις τύχῃ τὸ αὐτὸ ὄνομα ἔχων ἀνδρὶ δεδοξασμένῳ· ἐκ δὲ τῶν ἐπωνυμιῶν, οἷον Περικλῆς Ὀλύμπιος ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς κατορθώμασι μεγαλης τελειότητος ἐπικεκλημένος. οἱ μὲν οὖν τόποι ἐξ ὧν ἐπιχειρήσομεν, οἵδε εἰσί·χρησόμεθα δὲ αὐτοῖς τοῦτον τὸν τρόπον[119].

Nelle indicazioni teonee, l'assimilazione omonimica del lodato a uomini celebri conferisce forza argomentativa all'*incipit* di un discorso elogiativo. Sinesio sembra, pertanto, non solo seguire l'indicazione teonea, ma quasi amplificarla, elogiando il re in rapporto alla divinità.

2.5.4.2. Nella *Retorica*[120] Aristotele ritiene l'omonimia una forma di paralogismo o entimema apparente, adoperata per conferire persuasività al discorso, dando solo un'apparenza di dimostrazione sillogistica.

---

[118] Sui concetti di omonimia ed epinomia divina, si veda Pernot 2005.

[119] «Non è inutile menzionare gli uomini già resi celebri comparando le loro gesta a quelle di coloro di cui tessiamo l'elogio. È elegante a volte elogiare a partire dai nomi o per omonima o per eponimia, se ciò non è triviale e ridicolo. A partire dai nomi, come Demostene che era la forza (*sthenos*) del popolo; per omonimia, quando qualcuno per caso abbia lo stesso nome di un uomo celebre. Per eponimia, come Pericle era detto Olimpio per la grande perfezione delle sue virtù». Traduzione italiana a cura della scrivente. Sull'omonima in Elio Teone, cfr. anche *Prog*. 129 Patillon-Bolognesi.

[120] Arist., *Rh*. 2.2.1401a; 3.2.1404b; 3.11.1412b Bekker.

Arist., *Rh.* 2.2.1401a Bekker
ἓν δὲ τὸ παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, τὸ φάναι σπουδαῖον εἶναι μῦν, ἀφ' οὗ γ' ἐστὶν ἡ τιμιωτάτη πασῶν τελετή·τὰ γὰρ μυστήρια πασῶν τιμιωτάτη τελετή. ἢ εἴ τις κύναἐγκωμιάζων τὸν ἐν τῷ οὐρανῷ συμπαραλαμβάνοι, ἢ τὸν Πᾶνα, ὅτι Πίνδαρος ἔφησεν

ὦ μάκαρ, ὅν τε μεγάλας θεοῦ κύνα παντοδαπὸν
καλέουσιν Ὀλύμπιοι,

ἢ ὅτι τὸ μηδένα εἶναι κύν' ἀτιμότατόν ἐστιν, ὥστε τὸ κύνα δῆλον ὅτι τίμιον. καὶ τὸ κοινωνικὸν φάναι τὸν Ἑρμῆν εἶναι μάλιστα τῶν θεῶν· μόνος γὰρ καλεῖται κοινὸς Ἑρμῆς. καὶ τὸ τὸν λόγον εἶναι σπουδαιότατον, ὅτι οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες οὐ χρημάτων ἀλλὰ λόγου εἰσὶν ἄξιοι· τὸ γὰρ λόγου ἄξιον οὐχ ἁπλῶς λέγεται[121].

Aristotele sembra intendere l'omonimia come la relazione linguistica che intercorre tra enti diversi accomunati dal medesimo nome. Nel *corpus*[122] aristotelico vario è l'impiego ed il significato della parola, né la critica ha dato ad essa un'interpretazione univoca[123]. Sicuro sembra essere il valore ontologico, oltre che logico e linguistico, conferito da Aristotele all'omonimia, nel solco del dibattito sul rapporto tra parole e idee risalente a Platone e Speusippo[124]. In Aristotele il concetto è adoperato come base epistemologica per le definizioni di universali (le categorie) e di concetti di natura metafisico-morale, quali il Bene[125]. L'unica definizione di omonimia si trova, non a caso, nell'*incipit* delle *Categorie*, delle quali funge da importante premessa per definire le relazioni ontologiche tra

[121] «Una <parte>, invece, è quella che dipende dall'omonimia: il dire che il topo è serio, esso dal quale in verità deriva l'iniziazione più onorata di tutte. Oppure, se qualcuno, nel fare encomio ddel cane, assumesse in più, al contempo, quello che è in cielo, o Pan, poiché Pindaro disse:

"o beato, tu che cane multiforme della grande dea
chiamano gli Olimpi"

o perché il fatto che <qualcuno> non abbia nessun cane è chiaro che è onorevole. E l'affermare che, tra gli dei, Ermes è socievole al massimo grado, giacché solo Ermes è detto "comune". E il fatto che il discorso sia la cosapiù virtuosa, perché gli uomini buoni sono degni nondi beni materiali, ma "di un discorso". Ché, "essere degno di un discorso" non si dice in modo semplice». (Zanatta).

[122] Cfr. Arist., *APo* 85b; 97b Bekker; *Cat*. 1a Bekker; *EN* 5.1.1129a Bekker; *Metaph*. 1006b Bekker; *Ph*. 249a Bekker; *Rh*. 2.2.1401a; 2.2.1404b; 3.11.1412b Bekker; *SE* 165b; 166a; 168a; 169a; 175a; 175b; 177a; 178a; 179a; 182b; *Top*. 110b; 139b; 140a; 148a; 150b Bekker; *Peri ideon*, *fr*. 3 Ross.

[123] Sull'omonimia in Aristotele, cfr. Irwin 1981; MacDonald 1989; Shields 1999; Seminara 2002; Lewis 2004; Ward 2008; Zanatta 2010.

[124] Cfr. Simp., *In Cat.* 29.5; 38.19-39.2 Kalbfleisch; Anton 1968; Barnes 1971; Tarán 1978.

[125] Cfr. Arist., *EN* 1096a 23-29; 1096b14-26. Cfr. MacDonald 1989.

possibili enti omonimi, sinonimi e paronimi. È chiaro come la definizione logico-linguistica degli enti proceda di pari passo con quella ontologica, essendo il carattere logico-linguistico manifestazione della realtà ontologica.

> Arist., *Cat.* 1a Bekker
> Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον[126].

L'esegesi del passo aristotelico è ancora argomento di discussione, in particolar modo in riferimento all'interpretazione del termine γεγραμμένον, interpretato da alcuni[127] come «dipinto dell'uomo», sottintendo l'allusione al concetto di mimesi artistica, da altri[128] come «dipinto in sé, quadro», reso in greco anche dalla parola ζῷον. La diversa interpretazione del luogo implica, di volta in volta, l'ipotesi dell'argomentazione dell'omonimia accidentale (κατὰ τύχης) o πρὸς ἕν. Senza entrare nel merito di questa discussione, ciò che è importante sottolineare nella nostra analisi è l'identità logica, ma non ontologica, esistente tra enti omonimi secondo Aristotele; gli enti omonimi condividono il nome, ma non la definizione: diverse sono non solo le definizioni, ma anche le essenze che condividono lo stesso nome[129]. Ulteriore interpretazione relativa all'espressione ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, detta da MacDonald *multiple-senses homonymy*[130], identifica la nozione di omonimia con quella di ambiguità linguistica, prevedendo che siano omonime le medesime parole, usate con sensi diversi. Quest'ultima interpretazione non è pertinente al contesto sinesiano in oggetto, dal momento che i predicabili di dio e dell'imperatore (l'essere re, padre, pastore, filantropo) non sono evidentemente suscettibili di alcuna ambiguità.

[126] «Omonimi si dicono quegli enti che hanno solo il nome in comune, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa, come 'animale' è detto sia l'uomo sia l'uomo raffigurato in un dipinto». (Traduzione italiana a cura della scrivente).

[127] Ward 2008.

[128] Cfr. Seminara 2002, pp. 36-37, con ulteriore bibliografia.

[129] Così MacDonald 1989 1989, pp. 161 sgg.

[130] MacDonald 1989, pp. 153 sgg.

2.5.5. In ambito neoplatonico e aristotelico, la riflessione è argomento di discussione per Plotino[131], Porfirio[132] eTemistio[133]; Olimpiodoro[134], di poco posteriore a Sinesio, parimenti dedica al problema parte della sua speculazione. È pertanto verosimile pensare che in ragione della propria educazione filosofica, nonché retorica, Sinesio non fosse estraneo ai dibattiti sull'interpretazione corretta di *Cat.* 1 o, in generale, sul concetto aristotelico di ominimia, logica e ontologica.

2.5.6. La trasposizione della concezione aristotelica di omonimia al contesto sinesiano crea una discrepanza tra il piano dell'asserzione retorica e quello del significato filosofico. Applicando la definizione aristotelica al luogo sinesiano in questione, si evince che, dal punto di vista dell'autore, l'imperatore e la divinità possono essere predicate ugualmente con l'attributo di 're', ma non condividono l'essenza, appartenendo l'uno alla natura umana, l'altro ad una natura intellegibile, ma ineffabile. Logica conclusione di ciò è che nella ideologia politica sinesiana l'imperatore può ergersi ad imitatore della divinità, ma non ritenersi di pari natura. Da ciò consegue che il re non può definirsi incarnazione della divinità in Terra o 'figlio di Dio'. Da un punto di vista politico, tale concezione equivale a schierarsi contro la consuetudine della *consecratio*[135], perseguita anche dagli imperatori cristiani a partire da Costantino. La dichiarazione dell'inconoscibilità di Dio e la sua definizione secondo moduli definitori negativi è propria anche degli scrittori cristiani coevi, *in primis* Giovanni Crisostomo, in risposta all'eresia nemesiana. Non è secondario infatti, che il ricorso al concetto di omonimia tra uomini e divinità sia trattato prettamente in ambito teologico. Nei contesti di ambito retorico e filosofico sinora indagati non risultano applicazioni della teoria omonimica a problemi di ordine teologico. In ambito patristico lo strumento omonimico si mostra particolarmente efficace in riferimento alla definizione dei rapporti intercorrenti tra le tre Persone della Trinità. Basilio di Cesarea[136] se ne serve ampiamente in

[131] Plot., *Enn*. 3.6.17; 6.1.11; 6.3.1 Henry-Schwyzer.

[132] Porph., *Christ.* 73 von Harnack; *In Cat.* 4.1.61, 65, 67 Busse*; ad Il.* 2.447; 3.144; 5.574; 7.9 Schrader.

[133] Them., *In de anima* 5.2.7, 37, 142 Heinze; *In Ph.* 5.1.26, 49, 57 Schenkl.

[134] Olymp., *In Cat.* 29; 30; 32; 37 Busse; 114; *In Grg.* 11; 26; 36 Westerink; *In Phd.* 1; 3; 26, 49 Westerink; 57; *Proll*. 13 Busse.

[135] Cfr. Calderone 1973.

[136] Sulle occorrenze di ὁμωνυμία in Basilio, cfr. *ep.* 189.5 Courtonne; *Hom. in mart. Iulit*., *PG* 29, coll. 573; 581; 748.

funzione antiariana nell' *Adversus Eunomium*[137] per definire la diversità di predicabili con la quale, sotto il nome θεός, le Scritture si riferiscono a molteplici manifestazioni della divinità. Il rapporto di omonimia che lega le tre Persone nella definizione di θεός indica non una differenza della sostanza, ma una differenza dei predicabili di essa.

> Basil., *Eun*. 2.4.580b-5.581a Sesboüé-Durand
> […] ψευδὴς ὁ τῇ διαφορᾷ τῶν ὀνομάτων τὸ τῆς οὐσίας διάφορον ἔπεσθαι σοφιζόμενος. Οὐ γὰρ τοῖς ὀνόμασιν ἡ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὕρηται τὰ ὀνόματα. Εἰ γὰρ τοῦτο ἦν ἀληθὲς, ἔδει καὶ ὧν προσηγορίαι εἰσὶν αἱ αὐταὶ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν εἶναι. Οὐκοῦν ἐπειδὴ οἱ κατ' ἀρετὴν τέλειοι τῆς τοῦ Θεοῦ προσηγορίας ἠξίωνται, ὁμοούσιοι ἂν εἶεν τῷ Θεῷ τῶν ὅλων οἱ ἄνθρωποι. Ἀλλ' ὥσπερ τοῦτο λέγειν μανία σαφὴς, οὕτω κἀκεῖνος ὁ λόγος τῆς ἴσης ἔχεται παρανοίας. Φανερὸν τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι καὶ ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οὐχὶ οὐσίαν παρίστησι τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τῶν ἰδιωμάτων ἐστὶ δηλωτικά· ὥστε μηδεμίαν εἶναι χώραν τῷ λόγῳ, ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων παραλλαγῆς τὴν τῶν οὐσιῶν ἐναντίωσιν παρεισάγοντι. Οὕτω δ' ἂν πρὸ πάντων ἑαυτὸν καταβάλοι. Εἰ γὰρ διαφέρει ποίημά τε καὶ γέννημα, διάφοροι ἔσονται τοῦ Μονογενοῦς αἱ οὐσίαι, τῇ διαφορᾷ τῶν ὀνομάτων ἑπόμεναι. […] Εἶτά φησι, διὰ τοὺς σωματικὴν τὴν γέννησιν ὑπολαμβάνοντας τοῦ Κυρίου, καὶ ταῖς ὁμωνυμίαις προσπαίοντας, ἀναγκαῖον αὐτῷ καὶ περὶ τούτων εἶναι διὰ βραχέων εἰπεῖν. Καίτοι τί ἐκώλυε, ταῖς ἐκ τῶν Γραφῶν μαρτυρίαις τὸν λόγον ἑαυτοῦ πιστωσάμενον, οὕτως ἐπὶ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀσθενεστέρων ἐλθεῖν, καὶ τὴν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας βλάβην παραμυθήσασθαι, εἴ τις ἄρα γέγονέ ποτέ τισιν ἢ γενήσεται;[138]

[137] *PG* 29, coll. 573; 581; 748.

[138] «Mente colui il quale afferma con sofismi che alla differenza di nomi corrisponde una differenza di sostanza. Infatti non è la natura delle cose ad essere successiva ai nomi, ma sono i nomi che sono stati trovati dopo le cose. Se, infatti, ciò fosse vero, seguirebbe che le cose che hanno un unico nome in comune avrebbero anche la stessa sostanza. Perciò, quelli che sono perfetti quanto a virtù, sarebbero degni della definizione di 'Dio'. Ma poiché è chiaro che questa affermazione è una follia, così anche lo è quel ragionamento. Dunque, è chiaro da ciò che abbiamo detto che anche riguardo a 'Padre' e 'Figlio' i nomi non designano la sostanza, ma esprimono le particolarità, in modo che non vi è nessuno spazio per il ragionamento che introduce l'opposizione delle essenze a partire dalla diversità dei nomi. Cosi', infatti, tale ragionamento potrebbe autodemolirsi prima degli altri. Se infatti 'creatura' e 'generato' divergono, saranno differenti anche le sostanze dell'Unigenito, definite con nomi differenti. […] (Eunomio) inoltre dice che "a causa di quelli che sostengono la generazione fisica" del Signore "e che attaccano le omonimie", gli "è necessario di parlare in breve di tali questioni". Perciò cosa impediva alle testimonianze delle Scritture di confermare il suo ragionamento, così da correggere i più deboli e risollevare dal danno dell'omonimia, se esso c'è già stato per alcuni o ci sarà?». Traduzione italiana a cura della scrivente.

2.5.7. La concentrazione agli anni 395-399 della legislazione arcadiana contro l'eresia eunomiana[139] è indice della recrudescenza del dibattito sull'omonimia delle Persone trinitarie e della sua importanza al tempo in cui Sinesio scrisse il *De regno*. In quegli anni, la maggior parte della corte gotica di Arcadio, pubblico del *De regno* sinesiano, era di fede ariana[140]. Si può, pertanto, ipotizzare nell'argomentazione sinesiana una *pointe* sia contro l'uso propagandistico del *topos*, eusebiano[141] e temistiano[142], dell'imperatore immagine vivente della divinità, compartecipe della natura della divinità e νόμος ἔμψυχος, sia contro la parte ariana della corte. L'arianesimo poteva, infatti, offrire un'ulteriore base alla diffusione di un'ideologia della regalità tesa alla progressiva esaltazione della divinità della figura imperiale. Il successivo ricorso ad una teologia negativa ed al relativismo con cui si spiega l'impossibilità di una definizione assoluta della divinità funge da mezzo per superare l'*empasse* ed arrivare al nucleo dell'argomentazione: la diversità ontologica tra la divinità ed il re fa sì che l'elemento divino non sia fondamento e giustificazione della regalità, ma fine di essa. L'omonimia tra il re e la divinità, esplicantesi nella condivisione degli attributi predicabili (re, pastore, dispensiere di beni) è premessa della μίμησις τοῦ θεοῦ a cui il sovrano deve tendere e si inserisce nel quadro dell'ortodossia nicena sui legami tra le creature e la divinità. L'elemento filantropico è in massimo grado attributo omonimico e manifestazione reale del processo mimetico alla base del rapporto tra sovrano e divinità.

2.6. *Le relazioni imperiali: la* φιλία*, la guerra, la pace*

2.6.1. Conformemente all'idea di corrispondenza tra governo di sé e governo dello Stato, dopo la descrizione della psicologia del re ideale e del suo rapporto con la divinità, Sinesio procede ad illustare il tipo di relazioni che il *basileus* deve intessere con i diversi membri della società: i collaboratori più stretti, l'esercito, i funzionari provinciali. Per la trattazione di questi argomenti il Cirenaico si serve del *topos* già indicato da Menandro retore relativo alle gesta del re in pace ed in guerra. La dimensione politica del *De regno* ha inizio con il

[139] *CodTh* 16.5.25.1-16.5.36pr Mommsen-Meyer.

[140] Cfr. Cameron-Cameron-Long, 1993, pp. 98-100.

[141] Eus., *L. C.* 3.6; 5.4.

[142] Cfr. in particolare Them., *or*. 1.15a-b, pp. 20-21 Schenkl-Downey; 9.127b, p. 192 Schenkl-Downey; 16.212d, pp. 303-304 Schenkl-Downey.

capitolo 11, il quale segna un'importante transizione di ordine tematico verso la progressiva concretizzazione delle teorie precedentemente esposte, calate nella realtà storica ed istituzionale dell'Impero romano d'Oriente. Indice del restringimento al campo sempre più minuto della politica amministrativa, fiscale e militare del regno di Arcadio sono i riferimenti a spinose problematiche contemporanee: il progressivo imbarbarimento della corte, delle élites senatoriali e dell'esercito, nonché la corruzione dei funzionari imperiali e degli amministratori provinciali. Sulla trattazione delle pubbliche relazioni imperiali grava il giudizio negativo dell'autore circa la politica filogotica inaugurata da Teodosio I e proseguita sia da Arcadio sia da Onorio su influsso rispettivamente di Rufino[143] ed Eutropio[144] in Oriente, di Stilicone[145] in Occidente. L'analisi del valore delle relazioni del sovrano nello *speculum* sinesiano non può prescindere da una più profonda riflessione sulla visione del Cirenaico del problema gotico[146].

2.6.1.1. Il rapporto tra il re ed i propri consiglieri e più stretti collaboratori è designato come un rapporto di φιλία. Tale tipo di relazione è un ulteriore elemento distintivo del re rispetto al tiranno. A questi, infatti, si legano non φίλοι, ma adulatori, legati al tiranno solo dal timore[147]. L'amico è un possesso del re (κτῆμα βασιλικόν). Le qualità che gli si richiedono solo la lealtà (τίς εὐτυχίας κοινωνὸς ἡδίων; τίς δὲ διενεγκεῖν χείρω τύχης ῥοπὴν ἀσφαλέστερος;) e la

[143] A partire dal 394, anno della morte di Teodosio, Rufino divenne ἐπίτροπος ufficiale del giovane e debole Arcadio, sul quale esercitò una forte influenza, divendo di fatto reggente della *pars Orients*. Cfr. Eun., *Hist*. *fr*. 62, 63 Dindorf; Ioan. Antioch. Müller, *fr*. 188; 190; Oros. 7.37.1 Zangemeister. Quanto alla politica delle relazioni verso i Goti, le fonti riferiscono di una sua alleanza con Alarico, in funzione antioccidentale. Cfr. Claud., *Carm.* 2-5 (*In Rufinum*) 1.308 sgg.; 2.7 sgg Charlet. Per una più ampia contestualizzazione della politica di Rufino, cfr. *RE* 1 A 1, coll. 1189-1196; *DNP* 10, col. 1153; *PLRE* I, PP. 778-781.

[144] Eutropio era un eunuco che divenne *praepositus sacri cubiculi* dell'imperatore Arcadio (cfr. Philost. 9.4 Winkelmann; Socr. 6.6.3 Maraval-Périchon; Zosim. 5.2 Paschoud; *CodTh* 9.40.17 Mommsen-Meyer). Cospirò con Stilicone e Gainas per deporre Rufino (cfr. Zosim. 5.8.1 Paschoud). Su Eutropio si veda *RE* 6, coll. 1520-1521; *DNP* 4, pp. 322-323. *PLRE* II, pp. 440-444.

[145] Sull'influenza di Stilicone su Onorio: Eun., *Hist*. *fr*. 62 Dindorf; Ioan. Antioch., *fr*. 188 Müller; Oros. 7.37 Zangemeister; sul rapporto tra Stilicone ed il capo goto Gainas: Claud., *Carm.* 2-5 (*In Rufinum*) 2.101 Charlet; Ioan. Antioch., *fr*. 190 Müller; Iord., *Rom*. 319 Mommsen; Marcell. Com. a. 395 Mommsen; Philost., 9.3; 11.8 Winkelmann; Zos. 5.7; su Stilicone si veda in modo più approfondito *RE* 3 A 2, coll. 2523; *DNP* 11, coll. 997-998; *PLRE* I, pp. 853-859.

[146] Sul problema gotico, cfr. Lizzi 1981; Albert 1984; Heather 1988; Cameron-Cameron-Long 1993, pp.109-120.

[147] *De regn*. 11.

sincerità (τίς ἀδολώτερος εἰς ἔπαινον; τίς εἰς πλήττουσαν νουθεσίαν ἀλυπότερος;). Tali caratteristiche, benché in parte dedotte dalla morale classica sull'amicizia[148], e, in special modo, da Dione Crisostomo[149], sottintendono un riferimento ad alcuni membri della corte di Arcadio. Presupponendo che il discorso sinesiano sia stato pronunciato nella primavera-estate del 399, periodo nel quale era prefetto del pretorio Aureliano[150], amico e sostenitore di Sinesio alla corte di Arcadio, l'elogio dei 'veri amici' avrebbe come referente Aureliano ed i fautori di una politica nazionalistica e filoromana. La debolezza di Arcadio aveva innescato alcune dinamiche interne alla corte per il controllo sull'impero[151]. Al *comes* Eutropio[152] si opponevano l'imperatrice Elia Eudossia[153], e il *comes rei militaris* Gainas[154]. L'imperatrice Eudossia, benché fosse a sua volta di origine barbara ed a suo tempo favorita da Eutropio per l'ascesa al soglio imperiale[155], era diventata dopo le nozze fortemente ostile ad Eutropio, colpevole di aver adombrato la sua posizione politica. Alla caduta di Eutropio collaborava parallelamente anche Gainas, il quale aveva in passato agito con Eutropio e Stilicone per la deposizione di Rufino, ma era stato in seguito

[148] Cfr. X., *Cyr*. 8.7.13 Marchant; Pl., *Lys*. 221d ss. Burnet; Plu., *Mor*. 4 (*De adulatore et amico*).

[149] *or*. 1.30; 3.86 von Arnim.

[150] Su Aureliano prefetto del pretorio d'Oriente per l'anno 399, cfr. *CodTh* 9.40.17$^{\alpha}$ (17 agosto 399) Mommsen; *CodTh* 2.8. 23$^{\alpha}$ (27 agosto 399) Mommsen; *CodTh* 15.6.2$^{\alpha}$ (2 ottobre 399) Mommsen. Sulla figura di Aureliano, cfr. *RE* 2, coll. 2428-2429; *DNP* 2, p. 319; *PLRE* I, pp. 128-129.

[151] Per i fatti storici a cui ci si riferisce qui e nelle pagine seguenti, si veda, in generale Jones 1986, I, pp. 178-182; Cameron-Cameron Long 1993, pp. 1-12; 71-134.

[152] Nel 399 Eutropio, divenuto *patricius*, venne inviato come *comes rei militaris* contro i Goti di Tribigildo, *foederati* in Frigia, per sedarne la ribellione. Cfr. Claud., *Carm.* 18-20 (*In Eutropium*) 1.109; 2. *praef*. 2.50; 2.69-561 Charlet; Ioan. Chrysost., *In Eutrop*. = *PG* 52, col. 391; Philost. 11.4 Winkelmann; Zosim. 5.17.4 Paschoud.

[153] In generale, sull'imperatrice Elia Eudossia, cfr. *RE* 6, coll. 917-925; *DNP* 1, coll. 167-169; *PLRE* II, p. 410.

[154] Sull'opposizione di Gainas ad Eutropio, cfr. Eun., *Hist. fr*. 75 Müller; Marcell. Com. a. 399 Mommsen; Zos., 5.13.1-2, 5.17.4 Paschoud; sulla figura di Gainas, si veda più nel dettaglio *RE* 7, coll. 486-487; *DNP* 5, 1060; *PLRE* I, pp. 379-380.

[155] Eudossia era figlia del generale franco Bautone (Philost. 11.6 Winkelmann); a Costantinopoli, venne educata in casa di uno dei figli di Promoto (Zos. 5.3.2 Paschoud); Eutropio, allora *praepositus sacri cubiculi*, favorì la sua scelta da parte di Arcadio in luogo della figlia del *comes* Rufino, che aspirava ad eguagliare la politica matrimoniale di Stilicone imparentandosi direttamente con l'imperatore (Zos., 5.3.2-6 Paschoud). Arcadio fu colpito dalla straordinaria bellezza della fanciulla (Zos., 5.3.2 Paschoud) e la preferì alla figlia di Rufino. Eudossia sposò Arcadio il 27 aprile del 395 (*Chron. Pasch*. 395 Dindorf; *Chron. Edess*. 39 Guidi). Venne proclamata Augusta il 9 gennaio del 400 (*Chron. Pasc*. 400 Dindorf).

deluso da Eutropio, che non aveva corrisposto il sostegno di Gainas con la concessione dei dovuti onori. L'imperatrice, oltre ad Eutropio, avrebbe dovuto eliminare anche Gainas e la compagine gotico-ariana della corte, il cui strapotere era ostacolo grande alla propria ambizione. La posizione di Eudossia è emblematica di come, anche per Sinesio, altrove benevolo verso alcune popolazioni barbariche di stanza in Cirenaica come *auxilia*, non si possa parlare, a questo stadio dell'evoluzione politica dell'Impero d'Oriente, di antibarbarismo *tout court*. È, infatti, la compagine gotica dei *foederati* l'oggetto degli strali sinesiani. L'opposizione è di tipo politico e dettata dalle trame del gioco del trono. La politica 'romana' facente capo ad Eudossia era condivisa da parte dei *patricii* d'Oriente ed alimentata dalla minaccia incombente di Alarico[156], che, dopo le devastazioni di Illirico, Tracia e Grecia degli anni 395-398[157], nel 399 era in temporanea quiescenza in Illirico, dove era stato inviato come *magister militum per Illyricum*[158] e dove probabilmente stava riorganizzando la propria armata in vista di nuovi attacchi all'Impero[159]. Del partito nazionalista facevano parte Aureliano, prefetto del pretorio per l'Oriente nel 399[160] ed altri personaggi con cui Sinesio strinse legami di durevole amicizia: il *comes* Giovanni[161], secondo Zosimo[162] favorito di Eudossia, e l'anziano Flavio Saturnino[163], che con

[156] Sulla figura di Alarico, cfr. *PLRE* II, pp. 43-48.

[157] Sulla devastazione di Tracia ed Illirico: Claud., *Carm.* 26.164-165; 177-193 Charlet; *Carm.*15.453 Charlet; *Carm.* 27-28 (*De VI Consulatu Honori*) 483; *Carm.* 2-5 (*In Rufinum*) 2.36 Charlet; Philost. 12.2 Winkelmann; Procop. *Vand.* 1.2.7 Haury; Soc. *H. E*. 7.10 Maraval-Périchon; Zos. 5.4; sull'invasione della Grecia: Claud., *Carm.* 26.183 Charlet; *Carm.* 27-28 (*De VI Consulatu Honori*) 44 Charlet; *Carm.* 18-20 *(In Eutropium)* 2.198-201, 214-215 Charlet; *Carm.* 2-5 (*In Rufinum*) 2.187-193; Eun., *VS* 7.3.4 Giangrande; Ioan. Antioch., *fr*. 190 Müller; Marcell. Com., a. 395 Mommsen; Philost. 12.2 Winkelmann; Zos. 5.4-6.5 Paschoud.

[158] Cfr. Claud., *Carm.* 26.535-539 Charlet; *Carm.* 18-20 (*In Eutropium*) 2.214-218 Charlet.

[159] Alla fine del 401 avrebbe, infatti, invaso le Alpi Giulie, fino ad assediare Aquileia, Milano e l'Italia del Nord. Cfr. Cass., *Chron*. a. 400 Mommsen; *Chron. Gall.* 511 n. 540 Mommsen; Claud., *Carm.* 26.151-153; 194-198; 261; 279-288; 470-471; 532; 547; 561; 563 Charlet; *Carm.* 27-28 (*De VI Consulatu Hono*ri) 442-443 Charlet; Iord., *Get*. 147 Mommsen; Philost. 12.2 Winkelmann; Prosp. Tiro a.400 Mommsen; Prud., *Contra Symm*. 2.696; 700-702 Cunningham; Rut. Nam., *De red. suo* 1.39-42 Bährens.

[160] *CodTh* 9.40; 12.8.23; 15.6.2 Mommsen.

[161] Sulla figura del *comes* Giovanni cfr. *DNP* 5. Col. 1060; *PLRE* II, pp. 593-594.

[162] 5.18.7-8 Paschoud.

[163] Sul ruolo svolto da Saturnino come *magister mili*tum per gli anni 382-383 nella stipula del *foedus* di Teodosio con i Goti, cfr. Them., *or*. 16, in particolare 208b-209d, p.208; 210d, p.301 Schenkl-Downey; Zos. 5.18.8 Paschoud. Su Saturnino cfr. *RE* 2 A 1, coll. 215-216; *DNP* 11, p. 116; *PLRE* I, pp. 807-808.

Teodosio I aveva avuto grande parte nella stipula del *foedus* del 382 con i Goti. All'indomani della rivolta di Tribigildo[164] in Frigia del 399, forse fomentata da Gainas, i tre φίλοι, Aureliano, Giovanni e Saturnino, sarebbero stati richiesti come prigionieri da Gainas, in cambio della tregua con il capo goto[165]. Sono Gainas ed i suoi fautori i 'falsi amici', gli adulatori da cui l'imperatore dovrebbe guardarsi. La perentorietà del tono antigotico di Sinesio può essere giustificata non solo dalla presenza a corte della fazione romana, ma anche dall'assenza o dalla minorità di quella gotica. Nella primavera-estate del 399 Aureliano era prefetto del pretorio; Eutropio era occupato con la rivolta di Tribigildo, a seguito della quale Arcadio gli aveva conferito, prima degli intrighi orditi da Gainas, il comando militare massimo sull'Oriente. Considerando che Aureliano risulta giudice del processo contro Eutropio nel settembre del 399[166], al tempo della composizione del *De regno*, quest'ultimo potrebbe anche essere già stato messo in minoranza e fatto deporre da Gainas, come condizione della prosecuzione della guerra contro Tribigildo[167]. Gainas e, presumibilmente, i Goti del suo contingente, erano in marcia verso l'Ellesponto alla volta di Tribigildo. Alarico era di fatto isolato in Illirico; l'altro comandante goto, Fravitta[168], *magister militum utriusque militiae per Orientem* dal 395 al 400, non destava preoccupazione; ben integrato nella compagine romana, sposato ad una cittadina romana grazie ad un permesso speciale concessogli da Teodosio I, sostanzialmente fedele all'Impero, nel 400 avrebbe sedato la rivolta di Gainas in Tracia[169]. È probabile che nel *De regno* Sinesio tenga in conto quali 'falsi amici' di Arcadio anche quei Romani che intendevano proseguire la politica filogotica di Teodosio e servirsi dell'appoggio di questi per la scalata al trono; tra questi

[164] Sulla rivolta di Tribigildo del 399, Zos. 5.6.1-5; 5.13.2-4; 5.18.4-9 Paschoud. Su Tribigildo, cfr. *RE* 16, coll. 2403-2405; *DNP* 12.1, p. 794; *PLRE* II, pp. 1125-1126. Per una più ampia contestualizzazione delle rivolte gotiche durante il regno di Arcadio, si veda Liebeschuetz 1990, pp. 100-103.

[165] Zos., 5.18.7-9 Paschoud.

[166] Philost., 11.6 Winkelmann.

[167] Zos., 5.17.3-18.1 Paschoud.

[168] Sul capo goto Fravitta, si veda *RE* 7, coll. 91-92; *DNP* 4, col. 641; *PLRE* I, pp. 372-373.

[169] Cfr. Eun., *Hist. fr.* 82 Dindorf; Ioan. Antioch., *fr.* 190 Müller; Philost., 11.8 Winkelmann; Soc., *H. E.* 6.6.39 Maraval-Périchon; Soz., *H. E.* 8.4.19-21 Bidez-Hansen; Zos., 5.20-21 Paschoud.

figuravano Cesario[170], fratello di Aureliano, ed Eutuchiano[171], legati ai Goti anche dalla fede ariana. Il fatto che con Cesario o Eutuchiano sia stato identificato il Tifone del *De providentia*, antagonista di Osiris – Aureliano, è una prova ulteriore dell'assetto politico riflesso nel *De regno* e degli scenari politici ivi prefigurati.

2.6.1.2. Nel *De regno* il monito verso la scelta dei φίλοι del partito nazionalista è oggetto di una profonda argomentazione filosofica. L'importanza dei collaboratori del re è giustificata sulla base di una concezione provvidenzialistica ed organicistica dello Stato, in virtù della quale gli amici dell'imperatore costituiscono sue ipostasi che gli consentono di sopperire al limite fisico impostogli dalla natura, rendendosi presente tramite essi in tutto l'Impero. La metafora degli 'occhi e delle orecchie del re' è specchio di tale visione dello Stato.

> Syn., *De regn.* 11.4
> ἰώμενος οὖν τὴν τῆς φύσεως ἔνδειαν, συνουσιοῦται τοῖς φίλοις τὴν δύναμιν ἑαυτῷ πολυπλασιάζων. οὕτω γὰρ τοῖς ἁπάντων μὲν ὀφθαλμοῖς ὄψεται, ταῖς ἁπάντων δὲ ἀκοαῖς ἀκούσεται καὶ ταῖς ἁπάντων γνώμαις εἰς ἓν ἰούσαις βουλεύσεται[172].

L'ipotesto di rimando è costituito dalla *Ciropedia* senofontea[173]. Il *topos* degli 'occhi del Re', da Senofonte riferito alla realtà storica dei satrapi persiani, ebbe notevole fortuna nella prassi panegiristica successiva. In senso ontologico e morale l'immagine senofontea fu sviluppata da Dione Crisostomo[174], da cui Sinesio recupera il concetto di φιλία come mezzo di coesione tra il *basileus* e i

[170] Cesario succedette a Rufino comeprefetto del pretorio per l'Oriente tra il 395 ed il 397; cominciò così la sua carriera, in competizione con il fratello Aureliano; dal 400 al 403 fu ancora prefetto del pretorio per l'Oriente grazie all'appoggio di Gainas. Cfr. Philost. 11.5 Winkelmann. Su Cesario, si veda *RE* 3, *coll.* 1300-1302; *DNP* 2, col. 295; *PLRE* I, p. 171. Per una più ampia contestualizzazione del rapporto tra Cesario e Aureliano, si veda Cameron-Cameron-Long 1993, pp. 8; 189.

[171] Eutuchiano fu prefetto del pretorio per l'Oriente dal 399 al 400: cfr. *CodTh* 12.1.163$^{\alpha}$ (11 dicembre 399); *CodTh* 12.1.165$^{\alpha}$ (30 dicembre 399). Su Eutichiano, cfr. *RE* 6, coll. 1531-1532; *DNP* 4, p. 324; *PLRE* I, pp. 319-320.

[172] «Per ovviare a codesta deficienza naturale egli s'associa agli amici e moltiplica così le proprie forze. In tal maniera vedrà con gli occhi di tutti, udrà con le orecchie di tutti, delibererà col consiglio, unificato, di tutti».

[173] 8.2.10-11 Marchant.

[174] Cfr. D. Chr., *or*. 1.32; 3.107, 118 von Arnim.

funzionari, i quali, in una visione organicistica del potere imperiale, ne rappresentano le parti tramite cui il limite fisico del re è superato.

> D. Chr., *or*. 1.32 von Arnim
> ὁπόσους γὰρ ἄν τις ᾖ κεκτημένος ἑταίρους, τοσούτοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἃ βούλεται ὁρᾷ, τοσαύταις δὲ ἀκοαῖς ἃ δεῖ ἀκούει, τοσαύταις δὲ διανοίαις διανοεῖται περὶ τῶν συμφερόντων[175].

In un senso più politico che strettamente morale, il *topos* è rielaborato anche da Temistio.

> Them., *or*. 1.17 c-d, p.24 Schenkl-Downey
> ὃν γὰρ πολλὰ μὲν ἀκούειν δεῖ, πολλὰ δὲ ὁρᾶν, πολλῶν δὲ ἅμα ἐπιμέλεσθαι, τούτῳ σφόδρα ὀλίγα τὰ δύο ὦτα καὶ τὼ δύο ὀφθαλμὼ καὶ τὸ σῶμα ἓν ὂν καὶ μία <ἡ> ἐνοῦσα ψυχή. εἰ δὲ φίλους πλουτοίη, καὶ ὄψεται μακρὰν καὶ ἀκούσεται τῶν οὐ πλησίον καὶ εἴσεται τὰ πόρρω, καθάπερ οἱ μάντεις, καὶ πλείοσιν ἅμα παρέσται, καθάπερ ὁ θεός[176].

Già in Temistio è presente, al di là della *facies* letteraria rappresentata dalla finzione topica, il riferimento alla realtà storica degli 'Occhi del Re', ossia dei *curiosi*[177], la polizia segreta ispettiva imperiale. Aristotele[178] aveva criticato nella *Politica* un tale sistema di governo, definendolo come lesivo delle libertà individuali e tipico dei regimi tirannici. Una simile polemica era stata sollevata da parte di Ammiano Marcellino proprio in riferimento ai metodi di controllo di Costanzo II[179]. La critica di Ammiano costituisce una prova della realtà storica, oltre che del livello letterario, dell'immagine utilizzata da Temistio, che si serve del *topos* degli occhi del re filantropo per giustificare un discusso mezzo di controllo politico delle masse. La reale importanza nell'amministrazione

[175] «Infatti, quanti compagni riesca a procurarsi, con tanti occhi vede ciò che vuole, con tante orecchie ascolta ciò che bisogna ascoltare, con tanti pensieri pensa intorno alle cose utili». (Vagnone).

[176] «Infatti per chi ha molto da ascoltare, molto da vedere, molto a cui badare, non sono sufficienti davvero due orecchie, due occhi e un solo corpo con l'unica anima che dimora in esso. Se invece egli sarà ricco di amici potrà vedere a distanza, potrà ascoltare quelli che non gli sono vicini e conoscere come i veggenti le cose lontane, stando come Dio, accanto a molti uomini contemporaneamente». (Maisano).

[177] Sui *curiosi* nelle epistole di Sinesio, cfr. Roques 1987, pp. 181-182.

[178] *Pol.* 15.11.313b12 e sgg Bekker.

[179] 14.2.4 Selem.

dell'Impero dei βασιλέως ὀφθαλμοί[180], o *curiosi*, impiegati nel controllo amministrativo-giudiziario, edilizio, portuale e fiscale, oltre che nei compiti di polizia segreta, è riflessa nelle dodici costituzioni ad essi relative comprese nel titolo 6.29 *De curiosis* del Codice Teodosiano e nelle quattro da esso trasferite nel titolo 12.22 del Codice di Giustiniano. Di queste dodici costituzioni cinque sono riferite a Costanzo II e ne riflettono le innovazioni nel campo dell'amministrazione imperiale; altre cinque, datate fino al 415, risalgono a Onorio e Arcadio e sono specchio dei cambiamenti delle costituzioni precedenti dettati da una situazione politico-militare difficile, soprattutto a causa delle incursioni barbariche, le quali determinarono un sempre più capillare controllo dell'esercito e del *cursus publicus*, al fine di salvaguardare i beni dello Stato e le vite dei cittadini delle aree provinciali. Considerando l'impegno di Sinesio per il riscatto politico ed economico della Cirenaica alla base della stessa ambasceria a Arcadio, il riferimento ai βασιλέως ὀφθαλμοί potrebbe avere nel *De regno* la stessa duplice interpretazione, filosofica e pratica, della riattualizzazione temistiana del *topos*. La conoscenza diretta del servizio dei *curiosi* da parte di Sinesio è documentata dai riferimenti ad essi presenti nell'epistolario[181]; le sette costituzioni promulgate riguardo ai *curiosi* negli anni tra gli anni 390 e 415[182] mostrano la rilevanza politica della necessità di un aumento del controllo amministrativo, fiscale, commerciale delle aree provinciali. Ad esso Sinesio, da curiale provinciale, non poteva essere estraneo. La rielaborazione del *topos* da parte di Sinesio si configura come una sintesi di suggestioni provenienti sia dalla conoscenza della fonte diretta, sia dei suoi tramiti; il suo reimpiego risulta arricchito e rinvigorito da una sapiente opera di archeologia letteraria. Caratteristica della mimesi sinesiana è la tendenza propria della prosa tardoantica alla fusione della finzione letteraria con la realtà storica contingente.

2.6.2. La parte del discorso sinesiano relativa al rapporto del re con l'esercito si rivela un prezioso documento storico sulla composizione dell'esercito della *pars Orientis*; essa fornisce anche importanti spunti per comprendere la visione sinesiana dei Goti e del ruolo dell'esercito nell'ideologia imperiale allestita per Arcadio. La sezione militare del Περὶ βασιλείας si apre con un'accurata descrizione dell'imperatore guerriero al comando delle truppe di fanteria e di cavalleria.

[180] Per un'ampia trattazione dell'argomento si veda Di Paola 2005.

[181] Cfr. Syn., *ep.* 13; 19; 133.

[182] *CodTh* 6.29.7-12.

Syn., *De regn*. 13.1
Ὁ δὲ λόγος βαδίζων ἐξάγει τὸν βασιλέα τῶν βασιλείων, καὶ μετὰ τοὺς φίλους τοῖς στρατιώταις δίδωσι, δευτέροις δὴ τούτοις φίλοις, καὶ καταβιβάσας εἰς τὸ πεδίον ἐξεταστὴν ἀνδρῶν καὶ ἵππων καὶ ὅπλων ποιεῖ· ἔνθα καὶ ἱππεῖ συνιππεύσει, καὶ πεζῷ συνθευσεῖται, καὶ συνοπλιτεύσει τῷ ὁπλίτῃ, καὶ τῷ πελταστῇ συμπελτασθήσεται, καὶ συνακοντιεῖ τῷ γυμνῆτι, τῇ κοινωνίᾳ τῶν ἔργων εἰς ἔμψυχον ἑταιρίαν ἕκαστον προσαγόμενος, ἵνα μηδὲ πρὸς τούτους εἴρων ᾖ συστρατιώτας καλῶν, ἀλλὰ δημηγοροῦντα ἐπιγινώσκωσιν αὐτόν, καὶ μαρτυρῶσιν ὡς ἐκ τῶν ἔργων ἄρα τὸ ὄνομα λέγεται[183].

2.6.2.1. Considerate le circostanze storiche, la rappresentazione dell'imperatore guerriero non è casuale. Stando alle fonti in nostro possesso, i tre capi barbari contemporanei, Fravitta, Gainas e Tribigildo, nel 399 detenevano tutti alte cariche militari: Tribigildo era *comes rei militaris*[184]; Fravitta era *magister militum per Orientem*[185]; Alarico era *magister militum per Illyricum*[186]. Gainas venne nominato *magister militum utriusque militiae* proprio in occasione di un incontro diplomatico tra Arcadio e Tribigildo a Calcedonia nell'estate del 399[187]; in questo caso, l'imbelle Arcadio, imperatore dei Romani d'Oriente, si trovò al cospetto di due Goti, che alla posizione di capo politico univano il comando militare. Paradossalmente, i capi barbari forniscono ad Arcadio un esempio di buon leader politico e militare che avrebbe dovuto fornirgli la tradizione greco-romana. Quanto ai soldati, essi sono contrassegnati come φίλοι dell'imperatore, seppur di grado inferiore rispetto ai suoi più stretti collaboratori. Questo elemento esprime in modo preciso la gerarchia dei rapporti vigente nel sistema ideale costruito da Sinesio. La maggiore subalternità dell'esercito rispetto a quella dei consiglieri è da intendersi consequenziale rispetto alla

[183] «Procedendo innanzi, il discorso sospinge ora il sovrano fuori della reggia e lo presenta, dopo gli amici, ai soldati, amici anche codesti, seppur in grado minore. Egli scende sulla piana a ispezionare uomini, cavalli, armi. Cavalca con i cavalieri, corre con i fanti; con gli opliti esegue le manovre degli opliti, con i peltasti quelle dei peltasti; lancia i giavellotti con i soldati armati alla leggera. Partecipando alle azioni di tutti, adduce ciascunon a reale solidarietà, sì che non sembra ironico nel chiamarli "commilitoni", ma quelli gli rendono omaggio quando li arringa, potendo testimoniare che quell'appellativo corrisponde ai fatti».

[184] Cfr. Claud., *Carm.* 18-20 (*In Eutropium*) 2.176-180 Charlet; Zos. 15.5; 16.1-5; 18.4-9 Paschoud.

[185] Cfr. Eun., *fr*. 80 Dindorf (= *Suid*. s. v. Φράβιθος Adler); Zos. 5.20.1 Paschoud.

[186] Cfr. Claud., *Carm.* 26.496-497; 535-539 Charlet; *Carm.* 18-20 (*In Eutropium*) 2.214-218 Charlet.

[187] Soc., *H. E*. 6.6.1 Maraval-Périchon; Soz., *H. E*. 8.4.5 Bidez-Hansen; Zos., 5.18.4-7 Paschoud.

visione dell'imperatore guerriero qui proposta. Il legame tra soldati e imperatore-comandante, fondato sulla φιλία, è altrove definito erotico, poiché comporta la definizione di una polarità asimmetrica tra le due parti[188]. Altri termini con i quali si definisce il rapporto del sovrano con i soldati sono κοινωνία, ἔμψυχον ἑταιρίαν[189] ἐπιμιξία[190], ὀσημέραι συνήθεια[191]. Il monarca sinesiano è chiamato alla continua condivisione del campo di battaglia con il proprio esercito, alla conoscenza personale di ogni soldato e del suo nome, alla frequentazione quotidiana delle truppe. Il legame di συνεθισμός tra il re e i militari è giustificato, a livello filosofico, sulla base del valore paradigmatico e psicagogico che la figura imperiale esercita sulle truppe. Il monarca, imitatore della divinità, diviene a sua volta modello per i soldati, risvegliandone il coraggio in battaglia ed il sentimento di gloria attraverso le proprie parole ed il proprio esempio. Al di là della necessità di un rapporto di continua vicinanza alle truppe, Sinesio ritiene fondamentale per il monarca la conoscenza tecnica dell'arte della guerra. Emblematica è la comparazione, di ascendenza platonica[192], tra il re esperto di tecnica militare ed il calzolaio che ben conosce gli strumenti del proprio mestiere (13.7: τεχνίτης ἐστὶν ὁ βασιλεὺς πολέμων, ὥσπερ σκυτοτόμος ὑποδημάτων).

2.6.2.2. Alla descrizione del comportamento del re verso le truppe fa riscontro la delineazione della tipologia di esercito ideale. Elemento costitutivo dell'ideologia militare di Sinesio è il carattere nazionale dell'esercito. I soldati, paragonati, in base ad un *topos* della *Repubblica* platonica[193], ai cani da guardia, devono essere reclutati all'interno dello Stato.

> Syn., *De regn*. 19.2
> ποδαποῖς οὖν τὸ γένος οὖσι τοῖς στρατιώταις φιλόσοφος, ἐραστὴς ὢν βασιλέως, ἀξιοῖ καὶ παιδεύειν τὸ σῶμα καὶ συναυλίζεσθαι; ἦ δῆλον ὅτι τοιούτοις, οὓς ἀγροὶ καὶ πόλεις καὶ καθάπαξ ἡ βασιλευομένη γῆ δίδωσι προμάχους καὶ καταλέγει φύλακας τῇ πολιτείᾳ τε καὶ τοῖς νόμοις, ὑφ' ὧν ἐτράφησάν τε καὶ ἐπαιδεύθησαν· οὗτοι γάρ εἰσιν, οὓς καὶ κυσὶν ὁ Πλάτων εἴκαζεν[194].

[188] Cfr. *De regn.* 14.

[189] *De regn*. 13.1.

[190] *De regn*. 13.2.

[191] *De regn*. 19.1.

[192] Il *topos* è già attestato in Platone (Pl., *Alc*.I 129c Burnet) ed Aristotele (*EN*. 1.1.1101a, 3-5 Bekker).

[193] Pl., *R*. 2.375e.

[194] «Ma il filosofo che ami il suo re assieme a qual genere di soldati gli consiglierà di esercitare il corpo e di menar vita comune? Chiaramente a quelli che campagne e città, e in senso

Persistendo nell'uso della metafora dei soldati/cani, Sinesio distingue i cani, guardiani dello Stato, dai lupi, che in modo sleale, benché cresciuti insieme ai cani ed apparentemente mansueti, possono distruggere i cani, le greggi ed i pastori.

> Syn., *De regn*. 19.3
> ἀλλ' οὔτε τῷ ποιμένι μετὰ κυνῶν τοὺς λύκους τακτέον, κἂν σκύμνοι ποτὲ ἀναιρεθέντες τιθασεύεσθαι δόξωσιν, ἢ κακῶς αὐτοῖς πιστεύσει τὴν ποίμνην· ὅταν γάρ ταῖς κυσὶν ἀσθένειαν ἢ ῥᾳθυμίαν ἐνίδωσιν, αὐταῖς τε καὶ ποίμνῃ καὶ ποιμέσιν ἐπιχειρήσουσιν· οὔτε τῷ νομοθέτῃ δοτέον ὅπλα τοῖς οὐ τεχθεῖσί τε καὶ τραφεῖσιν ἐν τοῖς αὐτοῦ νόμοις· οὐ γὰρ ἔχει παρὰ τῶν τοιούτων οὐδὲν εὐνοίας ἐνέχυρον[195].

2.6.2.3. Gli eventi storici alla base della 'tirata antigotica'[196] del *De regno* sono di difficile identificazione. La rottura del *foedus* cui si allude può riferirsi o all'invasione della Tracia, della Macedonia e della Grecia da parte di Alarico degli anni 395-398[197], o alla rivolta di Tribigildo, con il sospetto, recepito dalle fonti storiche[198], che Gainas stesse di fatto alleandosi con questi per capovolgere Arcadio. Vero è che sia la rivolta di Tribigildo, sia la nomina a *magister militum per Illyricum* di Alarico, dettata dall'esigenza di sedare il capo barbaro fornendogli una posizione ufficiale all'interno dell'Impero, risalgono al 399. Il ricordo delle precedenti scorrerie di Alarico in Attica e nel Peloponneso doveva essere ancora fresco nella memoria dell'opinione pubblica, forse ben più dei fatti più recentemente accaduti in Frigia. L'uso, invalso dal 382, di reclutare unità tra i *foederati* goti, rappresenta, secondo Sinesio, una grave minaccia per lo Stato. La richiesta della loro espulsione corrisponde alla rivendicazione di un esercito nazionale, i cui combattenti siano disposti a combattere *pro aris et focis.*

---

lato le terre da tee dominate, ti danno come difensori e designano come guardiani dello stato e delle leggi che li allevarono e educarono. Son gli stessi che Platone paragonava ai cani».

[195] «Il pastore, dal canto suo, non dovrà mettere insieme con i cani i lupi; e neanche se li abbia raccolti piccoli e se essis tessi non si mostrin mansueti. Altrimenti, avrà fatto un triste affidamento del suo gregge; ché appena scorgan nei cani un po' di debolezza o di negligenza, i lupi salteran loro addosso, e anche sul gregge e sui pastori. Alla stessa guisa, il legislatore non dovrà dare armi a chi non sia stato generato e allevato in seno alle sue leggi; ché non può sperarne garanzia alcuna di lealtà».

[196] Adopero e riadatto la formula di Heather 1988, «The Anti-Scythian Tirade».

[197] Cfr. *supra* n. 124.

[198] Cfr. Zos. 5.14 Paschoud; Soz., *H. E*. 8.4.2 Bidez-Hansen sostiene che l'alleanza segreta tra Gainas e Tribigildo fosse dovuta anche a motivi di parentela.

Syn., *De regn*. 19.5
δέον πρὸ τοῦ Σκύθας δεῦρο σιδηροφοροῦντας ἀνέχεσθαι, παρά τε τῆς φίλης γεωργίας ἄνδρας αἰτῆσαι τοὺς μαχεσομένους ὑπὲρ αὐτῆς καὶ καταλέγειν εἰς τοσοῦτον, ἐν ᾧ δὴ καὶ τὸν φιλόσοφον ἀπὸ τοῦ φροντιστηρίου, καὶ τὸν χειροτέχνην ἀπὸ τοῦ βαναυσεῖν ἀναστήσαντες, καὶ ἀπὸ τοῦ πωλητηρίου τὸν ὄντα πρὸς τούτῳ, τόν τε κηφῆνα δῆμον, ὃς ὑπὸ τῆς πάνυ σχολῆς ἐγκαταβιοῖ τοῖς θεάτροις, πείσομέν ποτε καὶ σπουδάσαι, πρὶν ἀπὸ τοῦ γελᾶν ἐπὶ τὸ κλάειν ἀφίκωνται, μήτε τῆς χείρονος αἰδοῦς, μήτε τῆς ἀμείνονος ἐμποδὼν οὔσης τῷ τὴν ἰσχὺν Ῥωμαίοις οἰκείαν γενέσθαι[199].

In questo luogo Sinesio documenta non solo la frequente utilizzazione del reclutamento dei *foederati*, ma anche l'abitudine invalsa presso i cittadini romani di fare ricorso all'esenzione dal servizio militare. La proposta del ritorno ad un esercito nazionale poteva suonare anacronistica nei confronti di un impero che ormai sin dai tempi di Diocleziano aveva rinuciato alla possibilità di far conto sul reclutamento dei Romani. Essa doveva risultare ingenua, a meno che non la si intenda come una specifica *pointe* indirizzata non verso i barbari *tout court*, ma unicamente contro i Goti. Significativo è il fatto che il Cireneo per designare l'elemento barbarico ricorra all'etnico Σκύθαι[200], lì dove per gli Unni egli adopera gli etnici Geti o Massageti[201]. Come ha sostenuto Rita Lizzi[202], benché le posizioni antibarbariche di Sinesio siano state spesso poste dalla critica accanto a quelle di altri intellettuali provinciali, come Libanio e Ambrogio, esse si segnalano per una più profonda natura etnica, che manca alla visione provinciale e federalistica di Libanio o alla teologia politica del vescovo di Milano. Sinesio fornisce nel *De regno* una lunga argomentazione della propaganda antigotica facente capo ad Eudossia ed Aureliano, coniugando ai fatti storici gli *exempla* forniti dalla tradizione romana e le teorie filosofiche platoniche sul servo-padrone.

[199] «Piuttosto che permetter agli Sciti di venire a starsene qui armati, noi dobbiamo richiedere alle nostre fide campagne gli uomini che combattan per difenderle; e dobbiamo arrolare soldati ovunque, sino al punto da rimuovere i filosofi dai loro studi, gli artigiani dai loro laboratori, i commercianti dalle loro botteghe. Anche la massa degli oziosi che trascorre la vita nei teatri nnon avendo nulla da fare noi dovremo convincerla a agire una buona volta miseramente, prima che passi dal riso al pianto: né falsi pretesti né ben intenzionati scrupoli possono esser d'ostacolo alla costituzione d'un esercito nazionale romano».

[200] Cfr. Syn., *De regn*. 19; 20 (*ter*); 21(*bis*).

[201] Syn., *De regn*. 15.

[202] Cfr. Lizzi 1981.

2.6.2.4. Dal punto di vista letterario il piano propagandistico di Sinesio procede secondo la rappresentazione dei Goti/Sciti all'insegna dell'inciviltà e della mostruosità: i barbari federati, che indossano pelli, sono al comando di eserciti abbigliati della clamide e, alternando il loro vello barbarico alla toga senatoriale, siedono finanche nel Senato accanto ai dignitari romani.

> Syn., *De regn*. 20.1
> Ἀρχῶν δὲ δὴ καὶ πρῶτον ἀπεληλάσθων καὶ τῶν ἐν βουλευτηρίῳ γερῶν ἀποκεκόφθων, οἷς ὑπῆρξεν αἰσχύνη τὰ παρὰ Ῥωμαίοις πάλαι καὶ δοκοῦντα καὶ ὄντα σεμνότατα·ἐπεὶ νῦν γε καὶ τὴν βουλαίαν Θέμιν αὐτὴν, καὶ θεὸν οἶμαι τὸν στράτιον ἐγκαλύπτεσθαι, ὅταν ὁ σισυροφόρος ἄνθρωπος ἐξηγῆται χλαμύδας ἐχόντων, καὶ ὅταν ἀποδύς τις ὅπερ ἐνῆπτο κώδιον, περιβάληται τήβεννον, καὶ τοῖς Ῥωμαίων τέλεσι συμφροντίζῃ περὶ τῶν καθεστώτων, προεδρίαν ἔχων παρ' αὐτόν που τὸν ὕπατον, νομίμων ἀνδρῶν ὀπίσω θακούντων[203].

Nel riferimento ai Goti vestiti di pelli che comandano sui soldati romani vestiti di clamide si può forse intuire un'allusione a Gainas, al quale era sottoposto nel 399 il *comes rei militaris* Leone[204], inviato insieme al capo goto a reprimere la rivolta di Tribigildo. Per quanto riguarda la partecipazione di Gainas al senato costantinopolitano non ci sono fonti che lo attestino, né, allo stato delle nostre conoscenze sul funzionamento del senato costantinopolitano a partire dall'epoca teodosiana, è dato sapere se al conferimento di cariche militari corrispondesse *tout court* l'ingresso in senato. Alarico, in quanto *magister militum per Illyricum*, avrebbe potuto avere la possibilità almeno teorica di accesso al Senato di Costantinopoli. Nessuna fonte però attesta la presenza di Alarico a Costantinopoli negli anni 399-400. Benché l'allusione all'alternanza tra le pelli e la toga possa essere interpretata come un riferimento alla doppiezza di Gainas, servitore dei Romani ma sospettato di tradimento e cospirazione con Tribigildo, è forse più prudente immaginare un generale riferimento di Sinesio al nuovo ceto di dignitari di origine gota che avevano avuto accesso al senato costantinopolitano dopo il *foedus* del 382. L'ingresso dei Goti in senato non

[203] «Per cominciare, li si allontani dalle magistrature e li si escluda dalla dignità senatoriale, che per i Romani fu in antico e è oggi la più veneranda, ma che per essi è oggetto di disdegno. Oggi invero, io credo, e la stessa Temide che protegge i consessi e il dio degli eserciti debbono velarsi il volto, per non vedere uomini vestiti di pelli comandare a chi indossa la clamide, e poi gli stessi, dimesso l'ammanto villoso, adornarsi della toga e deliberare, insieme con i magistrati romani, sui problemi in discussione, sedendo essi addirittura accanto al console e stando dietro a loro i dignitari legittimi».

[204] *PLRE* II, pp. 661-662; Zos. 5.16.5 Paschoud.

elimina, secondo Sinesio, la loro proverbiale mollezza. Quella degli Sciti è, secondo Sinesio, una genia servile, al punto che ogni famiglia nobile dell'Impero possiede uno schiavo scita[205]; da un punto di vista psicologico, la condizione servile innata degli Sciti giustifica, secondo Sinesio, una tendenza latente alla ribellione contro il padrone propria in generale degli schiavi. L'*exemplum* storico delle rivolte di Crisso e Spartaco contribuisce a rafforzare l'argomentazione[206] e la connessione con le rivolte contemporanee.

> Syn., *De regn*. 20.5
> φύσει γὰρ ἅπαν, οἶμαι, πολέμιον, ὅταν ἐλπίσῃ κρατήσειν τοῦ κυρίου τὸ δοῦλον. ἆρ' οὖν ὁμοίως ἔχει καὶ παρ' ἡμῖν; ἢ τῷ παντὶ μεγαλειότερον τὰς ὑποθέσεις τῶν ἀτόπων ἐκτρέφομεν; οὔτε γὰρ δύο ἐστὸν οὔτε ἀτίμω παρ' ἡμῖν οἱ στάσεως ἂν ἄρξαντες, ἀλλὰ στρατεύματα μεγάλα καὶ παλαμναῖα καὶ συγγενῆ τῶν παρ' ἡμῖν δούλων εἰς τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν εἰσηρρηκότα κακῇ μοίρᾳ, παρέχεται στρατηγοὺς μάλα ἐν ἀξιώματι παρὰ σφίσιν αὐτοῖς καὶ παρ' ἡμῖν
> ἡμετέρῃ κακίῃ[207].
> τούτων, ὅταν ἐθέλωσι, πρὸς οἷς ἔχουσι, καὶ τοὺς οἰκέτας ἡγοῦ στρατιώτας εἶναι μάλα ἰταμοὺς καὶ θρασεῖς, ἔργοις ἀνοσιωτέροις τῆς αὐτονομίας ἐμφορησομένους[208].

2.6.2.5. Secondo Antonio Garzya[209], il riferimento sinesiano all'incombenza delle rivolte scite adombra un'allusione alla ribellione di Tribigildo. Dalle fonti in nostro possesso[210] sappiamo che Tribigildo, allontanatosi da Costantinopoli insieme al proprio contingente barbaro con l'apparente intento di ispezionare le unità assegnatigli in Frigia, ingrossò le proprie schiere lungo il cammino con ogni sorta di schiavi e disperati che volessero unirglisi. Sinesio, probabilmente, documenta in contemporanea questo

---

[205] Syn., *De regn*. 20.2.

[206] Syn., *De regn*. 20.3.

[207] Citazione non identiificata.

[208] «Forse che non stan le nostre cose in modo analogo? O non alimentiamo noi per ciascuno ancor più vistosamente le ragioni della rovina? Non due soltanto né ignobili son da noi i fomentatori di rivolta, ma armate intiere assetate di sangue, della stessa razza dei nostri schiavi, le quali, infiltratesi per nostra disgrazia nell'Impero romano, presentano dei capi altamente riveriti e presso di loro, e,

"per nostra vergogna",

presso di noi. Di costoro, sol che lo vogliano, oltre agli uomini che già hanno, anche i nostri servi, credilo pure, si faran seguaci in armi, sfrontati e temerari e imbaldanziti dalla riacquistata libertà sino a commetter le azioni più empie».

[209] Garzya 1989, pp. 432-433.

[210] Cfr. Zos. 5.13.3-4 Paschoud.

stato di cose, nel tentativo di dissuadere Arcadio dal conferire ulteriore fiducia a Gainas, alla cui intermediazione era demandata la risoluzione del conflitto con Tribigildo. Se così fosse, questo luogo fornirebbe un *terminus ante quem* per la datazione dell'opera al periodo tra la primavera e l'estate del 399. Impossibile è, infatti, che il fatto storico a cui si allude nel passo ed in quelli seguenti sia la rivolta di Gainas del 400. La tirata antiscita prosegue con la comparazione dei Goti quale morbo latente pronto ad esplodere in maniera virulenta[211]. Si allude ad eventi ancora non avvenuti, ma la cui possibile evoluzione è preannunciata sulla base di episodi già verificatisi. A sostegno della necessità di caratterizzare i Goti concorre anche la memoria storica: Sinesio ripercorre la storia degli Sciti/ Goti a partire dalla testimonianza erodotea[212] sino all'età a lui contemporanea, ricordandone il passato di nomadi e di invasori e, per il IV secolo, il comportamento sempre ambiguo avuto nei confronti di Valente e Teodosio I.

Syn., *De regn*. 21.2-3

καὶ τὸ νῦν δὴ τοῦτο, παρ' ἡμᾶς οὐ πολεμησείοντες ἦλθον, ἀλλ' ἱκετεύσοντες, ἐπειδὴ πάλιν ἀνίσταντο· μαλακωτέροις δὲ ἐντυχόντες, οὐ τοῖς ὅπλοις Ῥωμαίων, ἀλλὰ τοῖς ἤθεσιν, ὥσπερ ἴσως ἔδει πρὸς ἱκέτας, γένος ἀμαθὲς τὸ εἰκὸς ἀπεδίδου, καὶ ἐθρασύνετο, καὶ ἠγνωμόνει τὴν εὐεργεσίαν, ὑπὲρ οὗ πατρὶ τῷ σῷ δίκας ἐπ' αὐτοὺς ὡπλισμένῳ διδόντες, αὖθις ἦσαν οἰκτροὶ καὶ ἱκέται σὺν γυναιξὶν ἐκάθιζον· ὁ δὲ τῷ πολέμῳ νικῶν ἐλέῳ παρὰ πλεῖστον ἡττᾶτο, καὶ ἀνίστη τῆς ἱκετείας, καὶ συμμάχους ἐποίει, καὶ πολιτείας ἠξίου, καὶ μετεδίδου γερῶν, καὶ γῆς τι ἐδάσατο τοῖς παλαμναίοις Ῥωμαϊκῆς, νὴρ τῷ μεγαλόφρονι καὶ γενναίῳ τῆς φύσεως ἐπὶ τὸ πρᾶον χρησάμενος. ἀλλ' ἀρετῆς γε τὸ βάρβαρον οὐ ξυνίησιν. ἀρξάμενοι γὰρ ἐκεῖθεν τὸ μέχρι τοῦδε καταγελῶσιν ἡμῶν, εἰδότες ὧν τε ἦσαν ἄξιοι παρ' ἡμῶν καὶ ὧν ἠξιώθησαν·τό τε κλέος τοῦτο γείτοσιν αὐτῶν ἤδη τὴν ἐφ' ἡμᾶς ὠδοποίησεν[213].

[211] Syn., *De regn*. 20.6.

[212] 1.105 Legrand.

[213] «Ai nostri tempi essi son venuti da noi, ancora una volta scacciati, non per combatterci ma per supplicarci. Ma, pur essendosi imbattuti, come si conveniva a dei supplici, nella mitezza, se non delle nostre armi, dei nostri costumi, ci contraccambiaron, primitivi quali sono, in conseguenza: imbaldanzirono e mostrarono d'ignorare il bene ricevuto. Del che pagaron il fio al padre tuo in armi, per poi di nuovo suscitar pietà e prostrarsi suppliici con le loro mogli. E quegli ch'era il vincitore in guerra fu vinto, e non poco, dalla compassione, li fece alzare, se ne fece degli alleati, concesse loro il diritto di cittadinanza, li rese compartecipi di onori. Distribuì financo della terra a quei feroci nemici dei Romani, facendo appello alla mitezza della sua natura da uomo magnanimo e nobile qual era. Ma i barbari non intendono cosa sia la virtù. A partir da quell'istante sino ad oggi si ridon di noi, consapevoli di ciò che da noi s'eran meritato e di ciò di cui li avevamo tenuti degni. La fama ha raggiunto i loro vicini e già li spinge a muover contro di noi».

L'espressione παρ' ἡμᾶς οὐ πολεμησείοντες ἦλθον, ἀλλ' ἱκετεύσοντες allude all'accoglienza dei profughi goti Tervingi, in fuga dagli Unni e rifugiatisi sulla sponda meridionale del Danubio nel 376, sotto l'Imperatore Valente[214]. L'allusione alla loro ingratitudine è un riferimento alle ostilità gotiche culminate nel 378 con la battaglia di Adrianopoli. Su di essa Sinesio è reticente: l'*exemplum* di una sconfitta dell'esercito romano non era, infatti, l'argomento più adatto per sostenere la tesi della necessità di un esercito nazionale. Il tema propagandistico della *clementia Caesaris* è adattato alla figura di Teodosio I, alla compassione del quale è imputato il *foedus* con i barbari (§ 21.3). La consequenzialità cronologica dell'*excursus* sinesiano lascia ipotizzare che il monito contro i Goti i quali, a partire dal *foedus*, hanno continuato ad irridere la pietà dei Romani, ribellandosi e devastando l'Impero, si riferisca alle rivolte di Alarico più che a quella di Tribigildo. Quest'ultima, pur ritenendo già avvenuta la deposizione di Eutropio dell'agosto/settembre 399, sarebbe stata ancora in atto nel momento della composizione del *De regno* e tale da non poter costituire un argomento di immediata utilizzazione. Alla situazione attuale Sinesio, stando alle regole del genere retorico, non poteva che riferirsi in modo allusivo, ricorrendo, per le età passate, all'*exemplum* storico di Crisso e Spartaco, e, per quelle future, all'*exemplum fictum* della possibile unione dei ceti servili ai barbari. Grazie a questo espediente Sinesio può spostare sul piano degli eventi futuri una situazione già in atto e nota all'uditorio. Che egli avesse in mente non un unico esempio di capo barbaro (Alarico, Gainas o Tribigildo) è da lui esplicitamente indicato nel capitolo 20 (δύο ἐστὸν οὔτε ἀτίμω παρ' ἡμῖν οἱ στάσεως ἂν ἄρξαντες, ἀλλὰ στρατεύματα μεγάλα καὶ παλαμναῖα καὶ συγγενῆ τῶν παρ' ἡμῖν δούλων).

2.6.2.6. Il motivo del ricorso all'esercito nazionale è ribadito ed enfatizzato col ricorso finale al paragone tra i Goti e gli iloti messeni, nonché col *topos* omerico del re guerriero. In tal modo, l'*excursus* storico rientra nelle trame letterarie del discorso pedagogico sulla regalità, anticipando la sezione sul re pacifico.

> Syn., *De regn.* 21.5-6
> θυμοῦ οὖν ἐπὶ τοὺς ἄνδρας, καὶ ἢ γεωργήσουσιν ἐξ ἐπιτάγματος, ὥσπερ πάλαι Λακεδαιμονίοις Μεσσήνιοι τὰ ὅπλα καταβαλόντες εἰλώτευον, ἢ φεύξονται τὴν αὐτὴν ὁδὸν αὖθις, τοῖς πέραν τοῦ ποταμοῦ διαγγέλλοντες, ὡς οὐκ ἐκεῖνα ἔτι παρὰ Ῥωμαίοις τὰ μείλιχα· ἀλλ' ἐξηγεῖταί τις αὐτῶν νέος τε καὶ γενναῖος,

[214] Cfr. Samuel 1994, p. 23.

δεινὸς ἀνήρ, τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιόῳτο[215].
Εἶεν· αὕτη μέντοι τροφὴ καὶ παιδεία βασιλέως πολεμικοῦ. τὸν δὲ εἰρηνικὸν ἑξῆς πολυπραγμονῶμεν[216].

2.6.3. I caratteri del re εἰρηνικός costituiscono il terzo livello di analisi al quale Sinesio sottopone le relazioni del sovrano. Un esercito nazionale non è, nella prospettiva sinesiana, l'unico elemento alla base di un governo solido, essendo la salvaguardia delle istituzioni romane ed il buon governo delle province condizioni di importanza complementare rispetto alla gestione dell'apparato militare. Anche nella delineazione dei tratti fondamentali di una buona politica amministrativa l'elemento antigotico è uno dei principali problemi da affrontare. Sinesio propone che i barbari siano privati della dignità senatoriale[217]. In secondo luogo, condizione necessaria al mantenimento della pace è la frequentazione costante, συνεῖναι, con il popolo, mantenuta grazie allo spostamento del re nelle province dell'impero. È evidente la proposizione di un modello dell'attività politica dell'imperatore non centralizzato, ma filoprovinciale e localistico.

Syn., *De regn*. 22.2
καλῶς οὖν ἔχει τῷ σώματι τῆς ἡγεμονίας διχῇ διαιρεθέντι κατὰ τὸν ὅχλον τὸν ὡπλισμένον καὶ ἄοπλον, ἀνὰ μέρος ἑαυτὸν ἑκάστῳ διδόναι καὶ συνεῖναι μετὰ τοὺς μαχίμους ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς δήμοις, οἷς διὰ τῶν μαχίμων ἄδειαν γεωργίας καὶ πολιτείας ἐπορισάμεθα. συνέσται δὲ τοῖς μὲν ἐπιφοιτῶν, ὅσοις οἷόν τε τῶν ἐθνῶν καὶ ὅσαις οἷόν τε τῶν πόλεων· εἰς ὃ δὲ μὴ ἀφικνεῖται τοῦ ἀρχομένου, καὶ τούτου δὴ ἐπιμελήσεται τῷ πεφηνότι δυνατῷ καὶ καλλίστῳ τῶν τρόπων[218].

[215] Hom., *Il.* 11.654 Allen.

[216] «Adirati con costoro, e essi o lavoreranno al tuo comando la terra, come un tempo ai Lacedemoni i Messeni divenuti iloti dopo aver abbandonato le armi, o se ne fuggiranno ripercoorendo a ritroso la strada donde vennero, annunziando alle genti di là dal fiume che non c'è più tra i Romani la dolcezza d'un tempo, ma che comanda loro uno giovane e forte, "un terribile guerrierom anche capace d'accusare un innocente". Basti questo per la formazione e l'sitruzione del re guerriero. Ci occuperemo del re pacifico in ciò che segue».

[217] *De regn*. 20.1.

[218] «Nel caso di un organismo statale come il nostro, che nettamente si distingue in ragione delle sue masse armate e dei suoi sudditi inermi, è conveniente dedcaris alternativamente alle due parti: dopo essere stati con i militari intrattenersi con i cittadini e con i provinciali per fornir loro, grazie ai combattenti, la tranquillità dell'aqgricoltura e del viver civile. Ci si recherà in visita in quelle province o città che sarà possibile raggiungere, delle parti, invece, dell'impero che non si visiteranno, ci si prenderà special cura nel più manifesto possibile e migliore dei modi».

2.6.3.1. In questa visione policentrica del governo dello Stato notevole importanza è data ai membri delle ambascerie, in grado di sopperire al limite fisico del re con la propria sollecitudine verso ogni popolazione dell'Impero. Il re deve provvedere a ricostruire città crollate o distrutte, esentare dalle tasse chi sia nella sofferenza, scongiurare le guerre imminenti e porre fine a quelle in atto, configurandosi per l'ecumene come un buon padre.

Syn., *De regn*. 23.1
Τὸ δὲ χρῆμα τῶν πρεσβειῶν, ἄλλως τε ἱερὸν καὶ δεῦρο τοῦ παντὸς ἄξιον, αἷς ὁμιλῶν βασιλεὺς οὐδέν τι μεῖον εἴσεται τῶν ἀγχοῦ τὰ πόρρω οὐδὲ ὄψεως αἰσθήσει τὴν ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς προμήθειαν ὁριεῖται, ἀλλὰ καὶ ἐγερεῖ τὸ πεπτωκὸς οὐκ ἰδὼν καὶ ἐπιδώσει τοῖς ἀπορουμένοις τῶν δήμων καὶ ἀνήσει λειτουργιῶν τοὺς πάλαι λειτουργίαις πονοῦντας καὶ ὑπισχνούμενον ἐκρήξει, καὶ ὄντα ἀνελεῖ πόλεμον καί τι ἄλλο προδιοικήσεται.[219]

2.6.3.2. Riferendosi all'istituto dell'*hospitium*[220], la cui costituzione è datata nel *Codice Teodosiano* al febbraio 398, Sinesio indica come ulteriore elemento per la salvaguardia della pace la difesa dei cittadini dai soprusi delle truppe di stanza nelle province[221]. Il buon imperatore avrà cura anche di non schiacciare le città sotto il peso delle imposte[222]. Dal punto di vista morale, tale assunto è giustificato con l'esecrazione dell'avidità, per la quale si fa riferimento alla tradizione cinico-stoica, che riconosceva nella bramosia di ricchezze una caratteristica propria del tiranno, non del re saggio[223]. Una tale condotta di vita avvicina il sovrano a Dio. Il βασιλεύς che ben sappia disporre della propria anima, saprà, infatti, ben disporre anche dei suoi funzionari, a lui legati in una logica organicistica, come membra di uno stesso corpo.

Syn., *De regn*. 27.2
ταύτην ἐκάλεσαν θεοπρεπῆ τε καὶ καθολικὴν κηδεμονίαν, ἣν ἐν ἀδρῷ μένουσαν ἤθει καὶ μὴ συγκύπτουσαν ἐπὶ τὰ τυχόντα τῶν μερῶν, οὐδὲ τὰ τυχόντα διαπέφευγε

[219] «I membri delle ambascerie, già altrimenti oggetto di profondo rispetto, anche da questo punto di vista saran degni di attenzione. Conversando con il loro il basileus in nulla meno delle vicine conoscerà le regioni lontane; non delimiterà all'ambito della sua sensazione visiva la sollecitudine per il suo impero, ma solleverà senza vederlo ciò che è crollato, verrà incontro alle popolazioni in bisogno, esenterà dalle servitù chi per esse da tempo ha sofferto, scongiurerà la guerra imminente, porrà termine a quella in atto».
[220] Cfr. *CodTh* 7.8.5.
[221] *De regn.* 24.1.
[222] *De regn.* 25.1.
[223] *De regn*. 25.3-4.

> τῶν μερῶν. ταύτῃ χρώμενος ὁ θεὸς οὐκ αὐτὸς ἐκλεπτουργεῖ τῶν δεῦρο τὰ ἕκαστα, ἀλλὰ χρῆται χειρὶ τῇ φύσει, μένων ἐν ἤθει τῷ αὐτοῦ, καὶ ἔστιν αἴτιος μέχρις ἐσχάτου τῶν ἀγαθῶν, τῶν αἰτίων γινόμενος αἴτιος[224].

La provvidenza da cui dipende l'attività dei funzionari nell'impero è degna di Dio (θεοπρεπῆ) ed universale (καθολικήν). La divinità, causa delle cause, si serve delle ipostasi che la natura le offre, del re e degli esseri umani da lui scelti, per esplicarsi nella realtà. In virtù della κηδεμονία universale che lega il re ai suoi funzionari, questi dovranno essere scelti in base a criteri di merito più che al censo (27.3: ἀριστίνδην οὖν, ἀλλὰ μὴ πλουτίνδην), alla giustizia ed all'onestà personale più che alla ricchezza. L'idea era stata formulata da Aristotele, cui probabilmente Sinesio si ispira (*Pol*. 2.8.1273a, 27 Bekker: οὐ γὰρ μόνον ἀριστίνδην ἀλλὰ καὶ πλουτίνδην οἴονται δεῖν αἱρεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας). In particolare, bisognerà scegliere coloro i quali posseggano l'ἀρχικὴ ἐπιστήμη. Il povero è preferibile al ricco, in quanto quest'ultimo è più abituato alla corruzione[225]. Egli, scelto in virtù della propria giustizia ed onestà, è legato al sovrano da gratitudine ed è a sua volta ammirato e rispettato dal popolo. La riflessione di ordine sociologico di Sinesio risulta qui piuttosto originale. Il richiamo all'equità sociale concretizza, infatti, il senso astratto di δικαιοσύνη proprio dell'ideale dell'imperatore νόμιμος. L'*humanitas* del principe e dei suoi funzionari è realizzata solo dal rispetto del diritto umano e divino, grazie ai quali gli amministratori imperiali e l'imperatore si conformano alla Volontà universale. Che si debba preferire al magistrato ricco quello giusto è tema dibattuto sia nell'Accademia che nello Stoicismo. La scelta del giudice è in Platone[226], come in Sinesio, motivata dalle qualità etiche di questi. Nella visione organicistica sinesiana dello Stato i funzionari imperiali sono prolungamenti del sovrano e, pertanto, della divinità, nell'impero. Per questo motivo, compito del

[224]«Divina e universale vien detta codesta provvidenza la quale, pur rimanendo nell'alto delle sue prerogative e senza abbassarsi sino agli affari minuti, non si sottrae alla responsabilità di questi ultimi. In virtù di tale provvidenzialità, la divinità non si occupa essa stessa delle singole cose di quaggiù, ma si serve della natura come strumento e, pur rimanendo nella condizione sua propria, è causa sin del più minuto dei nostri beni, giacché è la caussa delle cause».

[225] Syn., *De regn.* 27.4.

[226] Pl., *Lg*. 767d: τούτων δὲ αἱρεθέντων γίγνεσθαι μὲν δοκιμασίαν ἐν τοῖς ἑλομένοις αὐτοῖς, ἐὰν δὲ ἀποδοκιμασθῇ τις, ἕτερον ἀνθαιρεῖσθαι κατὰ ταὐτά, τοὺς δὲ δοκιμασθέντας δικάζειν μὲν τοῖς τἆλλα δικαστήρια φυγοῦσι, τὴν δὲ ψῆφον φανερὰν φέρειν. «Una volta eletti, siano sottoposti a esame al cospetto dei loro stessi elettori; qualora uno non sia ritenuto idoneo, sia eletto al suo posto un altro con la stessa procedura. Coloro che invece sono stati approvati giudichino chi faccia appello provenendo dagli altri tribunali, e votino conscrutinio palese». (Ferrari).

basileus è scegliere accuratamente gli amministratori provinciali ed i magistrati, in base alla virtù e non al censo. Per Sinesio la politica è una vera e propria τέχνη, la cui competenza ed il cui esercizio non possono essere garantiti dalla discendenza. Anzi, a detta di Sinesio, l'uomo di stirpe già ricca è più facilmente corruttibile, perché avvezzo all'amore per il denaro ed al desiderio di fama ed onori, per ottenere i quali non sembra un grave peccato la vendita dello Stato e la perdita di qualsiasi senso dell'umana giustizia. Verosimilmente, si cela in questo passo una critica serrata alle malversazioni ed alla corruzione dei funzionari provinciali, delle quali dobbiamo ritenere fosse fatta specifica menzione nel *decretum* presentato all'imperatore dal senato di Cirene.

2.6.3.3. L'originalità delle proprie posizioni è avvertita dallo stesso Sinesio, che si cura di chiarire le proprie affermazioni fondandole sull'idea del valore paradigmatico e psicagogico del *basileus* sul popolo. L'esempio dell'imperatore può, infatti, cambiare anche le concezioni morali del popolo, portando sulla scena della storia innovazioni e trasformazioni sociali.

> Syn., *De regn*. 28.3
> ὡς πολλῶν ὄντων ἃ δέδωκεν ὁ θεὸς βασιλείᾳ ζηλωτὰ καὶμακάρια, οὐδενὸς ἧττον εἰ μὴ καὶ παντὸς μᾶλλον ἀγασθείηἰσχύν, ὅτι μετατίθησι βασιλεὺς δόξαν ἤθους ἐγκεκαυμένην ἔθει παλαιῷ καὶ τροφῇ τῇ πρώτῃ, τῷ φαίνεσθαι τἀναντία τιμῶν καὶ περὶ πλείστου ποιούμενος· ὅτῳ γὰρ βασιλεὺς χαίρει, τοῦτο εὐθὺς αὔξειν ἀνάγκη καὶ ὑπὸ πλείστων ἐπιτηδεύεσθαι. τις ἂν αὐτῆς καὶ ὑμνήσειε τὴν ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀρχομένων ἰσχύν, ὅτι μετατίθησι βασιλεὺς δόξαν ἤθους ἐγκεκαυμένην ἔθει παλαιῷ καὶ τροφῇ τῇ πρώτῃ, τῷ φαίνεσθαι τἀναντία τιμῶν καὶ περὶ πλείστου ποιούμενος· ὅτῳ γὰρ βασιλεὺς χαίρει, τοῦτο εὐθὺς αὔξειν ἀνάγκη καὶ ὑπὸ πλείστων ἐπιτηδεύεσθαι[227].

In questo cosmo simpateticamente legato, anche la parola dell'oratore contribuisce a migliorare le condizioni di vita dell'Impero, attraverso l'opera edificante che essa compie sull'etica del sovrano. La parola dell'oratore è uno dei tramiti dell'agire della volontà divina nel processo di mimesi reciproca che lega ogni grado dell'essere. Sommo ideale di vita per il sovrano, insieme causa e fine dell'esercizio delle sue virtù, è l'essere filosofo. Terminando in *Ring*

[227] «E invero, fra i tanti motivi di invidia e di felicità che Dio concesse alla regalità, se non più di tutti, certo non meno d'alcuno, si ammirerà e celebrerà l'influenza (del sovrano) sulle anime dei sudditi. Il sovrano è addirittura in grado di cangiare una concezione morale saldata da tradizione antica e da primordiale nutrizione, se mostra d'onorare e di tenere in gran conto il principio opposto: ciò infatti di cui il sovrano si compiace riceverà necessariamente immediato favore e sarà praticato dalla moltitudine».

Komposition rispetto al proemio, Sinesio affida alla preghiera per la salvaguardia della filosofia e della *paideia* ellenica la perorazione finale prescritta dal genere del λόγος στεφανωτικός. Il *basileus* dovrà farsi promotore della filosofia e della *paideia* all'interno dello Stato, perché solo dalla difesa della cultura può derivare il buon governo. È, infatti, giusto e necessario che gli uomini amino la filosofia e si servano di essa per migliorare il mondo, tanto più che la filosofia, in quanto divina, basta a sé stessa e non avrebbe bisogno di scendere tra gli uomini se non fosse ricercata da questi. Pregare per la filosofia e pregare per la buona sorte degli uomini risulta, in ultima istanza, equivalente. L'edificazione della statua del re è terminata. Ma se esiste una identità provvidenziale, garantita e vivificata dall'azione della divinità, tra λόγος e realtà, le parole dell'oratore non saranno state vane, ma avranno agito nel profondo sulla coscienza del sovrano e saranno divenute strumento efficace per la realizzazione del bene.

2.7. Ὄνομα βασιλέως: *il lessico della regalità nel contesto della realtà giuridica*

2.7.0. All'interno della definizione delle prerogative del re in guerra e in pace, assume particolare rilievo la definizione dell'istituto della regalità nell'ambito del contesto giuridico-istituzionale del regno di Arcadio. La puntuale distinzione evidenziata da Sinesio nel capitolo 17 del *De regno* tra i termini αὐτοκράτωρ e βασιλεύς[228] costituisce un prezioso documento delle modalità di impiego della titolatura imperiale tra IV e V secolo e dell'ideologia politica ad essa sottesa. L'operazione di archeologia linguistica e storica a cui Sinesio sottopone i due termini preannuncia la più articolata riflessione sui tipi di regalità, in senso costituzionale, svolta in seguito da Giovanni Lido nel primo libro del *De magistratibus*[229]

2.7.1. L'ipotesi di un uso in senso concreto e storico del termine βασιλεύς, di contro al suo valore letterario, è supportata nel capitolo 17 dal fatto che il corrispettivo ed ufficiale vocabolo αὐτοκράτωρ ricorre in tutto il *corpus* sinesiano solo quattro volte, tutte in questo stesso luogo. Ciò risulta tanto più significativo in un'opera letteraria e non storico-giuridica come il *De regno*,

[228] Per l'uso giuridico del termine αὐτοκράτωρ si veda Mason, p. 29 (*ad locum*); pp. 117-120. Per l'uso giuridico del termine βασιλεύς, si veda Mason, p. 30 (*ad locum*); pp. 120-121. Chrysos 1978, pp. 68-69. Cfr. Lyd., *Mag*. 1.3-6.

[229] Cfr. Lyd., *Mag*. 1.3-6. Su Giovanni Lido, si veda Chrysos 1978, pp. 68-69; Matino 2016.

legata alla tradizione greca di ambito filosofico e retorico sulla regalità, tendenzialmente incline ad accogliere in modo sinonimico i due termini[230]. Considerata la funzione protrettica del *De regno*, legata alla tradizione greca di ambito filosofico e retorico sulla regalità, la parenesi dell'autore sul corretto uso di entrambi i vocaboli ha non solo un fine erudito ed esornativo, ma anche una valenza profondamente reale e storica, configurandosi come una critica alla tendenza all'uso indifferenziato del termine βασιλεύς, anche in contesti semi-ufficiali. Del resto, non di rado la particolare prosa sinesiana[231] lascia trapelare, tra la rarefazione del dettato atticista, concreti riferimenti alla contemporaneità.

2.7.2. In questo caso, la riflessione terminologica, volta a redarguire l'imperatore sull'uso della definizione βασιλεύς in contesti ufficiali, si colloca all'interno di una più ampia argomentazione, iniziata nel paragrafo 16, sull'opposizione tra la *rusticitas* degli imperatori romani, identificata con il vero paradigma di κάλλος βασίλειον e fondata sugli *exempla* storici di Carino, Galerio e Diocleziano, e la vuota sontuosità dei barbari[232].

Syn., *De regn*. 17.2-4 Lamoureux-Aujoulat
ἐπεὶ καὶ τοὔνομα αὐτό σοι δείξω τοῦ βασιλέως ὄψιμον, ἐκλιπὲς Ῥωμαίοις γενόμενον ἀφ' οὗ Ταρκυνίους ὁ δῆμος ἐξήλασεν. ἀπὸ τούτου γὰρ ἡμεῖς μὲν ὑμᾶς ἀξιοῦμεν καὶ καλοῦμεν βασιλέας, καὶ γράφομεν οὕτως· ὑμεῖς δέ, εἴτε εἰδότες εἴτε μή, συνηθείᾳ δὲ συγχωροῦντες, τὸν ὄγκον τῆς προσηγορίας ἀναδυομένοις ἐοίκατε. οὔκουν οὔτε πρὸς πόλιν οὔτε πρὸς ἰδιώτην οὔτε πρὸς ὕπαρχον γράφοντες οὔτε πρὸς ἄρχοντα βάρβαρον ἐκαλλωπίσασθέ ποτε τῷ βασιλέως ὀνόματι· ἀλλ' αὐτοκράτορες εἶναι ποιεῖσθε. ὁ δὲ αὐτοκράτωρ ὄνομα στρατηγίας ἐστὶ πάντα ποιεῖν ὑποστάσης· καὶ Ἰφικράτης καὶ Περικλῆς ἔπλεον Ἀθήνηθεν αὐτοκράτορες στρατηγοί, καὶ οὐκ ἐλύπει τοὔνομα τὸν δῆμον τὸν ἀδυνάστευτον, ἀλλ' αὐτὸς ἐχειροτόνει τὴν στρατηγίαν νόμιμον οὖσαν. Ἀθήνησι μὲν οὖν καὶ βασιλεύς τις καλούμενος μικρὰ ἔπραττε καὶ ὑπεύθυνος ἦν, εἰς τοὔνομα τοῦ δήμου, οἶμαι, παίζοντος ἅτε ὄντες ἀκρατῶς ἐλεύθεροι· ἀλλ' ὅγε αὐτοκράτωρ αὐτοῖς οὔτε μόναρχος ἦν, καὶ σπουδαῖον ἦν καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα. πῶς οὖν οὐ σαφὲς τοῦτο τεκμήριον τῆς σώφρονος ἐν τῇ Ῥωμαίων πολιτείᾳ προαιρέσεως, ὅτι καίτοι μοναρχία προδήλως ἀποτελεσθεῖσα, μίσει τῶν τυραννίδος κακῶν, διευλαβεῖται καὶ φειδομένως ἅπτεται τοῦ βασιλείας ὀνόματος; μοναρχίαν γὰρ διαβάλλει μὲν τυραννίς, ζηλωτὴν δὲ ποιεῖ βασιλεία, καὶ Πλάτων αὐτὴν θεῖον ἀγαθὸν ἐν ἀνθρώποις καλεῖ[233].·

[230] Sull'uso indifferenziato dei termini βασιλεύς e αὐτοκράτωρ nella letteratura greca tardoantica si veda Chrysos 1978, p. 33, con ulteriore bibliografia.

[231] Sulla prosa sinesiana si veda Matino 1986, pp. 16-25.

[232] Syn., *De regn*. 16-17.

[233] «Anche il titolo stesso di "basileus" ti dimostrerò che è tornato in uso di recente, dopo che, presso i Romani, era divenuto desueto in seguito alla cacciata dei Tarquini da parte del

Sinesio esordisce indicando il recente (ὄψιμον) ritorno in voga del termine βασιλεύς. Non ci è dato sapere se egli si riferisca ad un impiego di esso in luogo di αὐτοκράτωρ in contesti ufficiali, dato che non ci sono pervenuti editti in lingua greca di quel periodo. Come ha messo in luce Evangelos Chrysos, l'introduzione del termine βασιλεύς negli atti ufficiali imperiali è datata al 629, anno della vittoria di Eraclio sui Persiani. In precedenza, il termine βασιλεύς era adoperato solo per designare il Gran Re di Persia, e, in analogia con il latino *rex*, i re di Stati la cui sovranità non venne mai messa in discussione da Bisanzio; gli Stati periferici dell'Est Europa e dell'Africa settentrionale; le satrapie e le phylarchie interne alla frontiera bizantina; i regni barbarici sorti all'interno dei confini dell'Impero, con l'avallo degli imperatori[234].

2.7.3. La preferenza accordata dagli imperatori negli atti ufficiali al termine αὐτοκράτωρ è confermata da Sinesio, che ne menziona l'impiego in ambito diplomatico, per comunicazioni a città, privati, prefetti e capi barbari (πρὸς πόλιν οὔτε πρὸς ἰδιώτην οὔτε πρὸς ὕπαρχον γράφοντες οὔτε πρὸς ἄρχοντα βάρβαρον ἐκαλλωπίσασθέ ποτε τῷ βασιλέως ὀνόματι· ἀλλ' αὐτοκράτορες εἶναι ποιεῖσθε).

2.7.4. In opposizione alla prassi scritta ed ufficiale, Sinesio presenta anche l'abitudine, relativa all'ambito della comunicazione orale e scritta, dei parlanti di lingua greca della *Pars Orientis* (ἡμεῖς μὲν ὑμᾶς ἀξιοῦμεν καὶ καλοῦμεν βασιλέας, καὶ γράφομεν οὕτως) di riferirsi all'imperatore con il termine βασιλεύς. In effetti, oltre all'impiego costante di βασιλεύς nei λόγοι

popolo. Infatti noi, rifacendoci all'appellazione antica, vi consideriamo e vi chiamiamo "re", (nel parlare) e così pure nello scrivere; voi, invece, coscientemente o no, ma certo cedendo alla consuetudine, sembrate rifutare l'orgoglioso titolo. Che scriviate a una città o aun privato o aun governatore o a un capo barbaro, voi non vi compiacete affatto del nome di "basileus", ma curate di essere degli "autocratores". "Autocrator" era il titolo dello stratego munito di pieni poteri: Ificrate e Pericle salparon da Atene in qualità di strateghi-autocratores, e tale qualità non infastidiva quel popolo geloso della sua indipendenza, ma era esso stesso a conferirla come carica affatto legale. Peraltro, ad Atene v'era anche un magistrato chiamato "basileus", ma aveva funzioni secondarie e doveva render conto, al punto che i cittadini, incoercibilmente liberi com'erano, si prendevan giuoco di quel titolo. Per contro, il loro "autocrator", pur non essendo un monarca, era una cosa seria di nome e di fatto. Non è dunque manifesta prova del saggio orientamento dei Romani in materia politica il fatto che, pur essendo manifestamente ben consolidata, la loro monarchia, in odio ai mali della tirannide, o evita o adopra parcamente il nome di "re"? La monarchia infatti viene discreditata dalla tirannide, vien resa invidiabile dalla regalità, e Platone ne parla come di un bene divino fra gli uomini».

[234] Cfr. Chrysos 1978, pp. 31-59. pp. 52-59.

βασιλικοί (benché αὐτοκράτωρ, di contro allo scarso uso attestato in Sinesio, sia ampiamente attestato in Temistio[235] e Giuliano[236]), la documentazione epigrafica[237] e papiracea[238] del IV-V sec. d. C. per tutta l'area greco-orientale dimostra una consistente presenza di βασιλεύς anche in contesti ufficiali di natura civile, quali la dedica all'imperatore di una statua, di un altare o di iscrizioni onorarie da parte di una municipalità, nonché nelle formule contrattuali e negli atti processuali. L'analisi dell'occorrenza del termine nei papiri documentari, dimostra statisticamente un netto calo dell'uso del termine αὐτοκράτωρ a partire dall'epoca di Costantino, in favore di κύριος e δεσπότης[239]. In alcuni casi, per Costantino ed i Cesari Costantino I e Costanzo compare la dicitura βασιλεύς[240].

[235] Il termine ricorre nelle orazioni temistiane 87 volte. Cfr. TLG ® electronic source.

[236] Il termine ricorre negli scritti giulianei 25 volte. Cfr. TLG ® electronic source.

[237] La titolatura βασιλεύς è attestata per il IV-V sec. d. C. in molte iscrizioni greche di area orientale, specialmente per la dedicazione agli imperatori di statue da parte di municipalità. Cfr. *SEG* 35.1405 (iscrizione onoraria per Costantino o Costantino I, Malos di Pisidia, post 324 d.C.); *SEG* 26.1354 (iscrizione onoraria per Gallo Cesare, Akmonia di Frigia. 351-354 d.C.); *SEG* 33.554 (dedicazione di un altare a Giuliano, Tessalonica, 361-363); *SEG* 31.641 (dedicazione di un altare a Giuliano, Tessalonica, 363 d.C.); *SEG* 24. 1194 (dedicazione di un *terapylum* bronzeo a Valente, Athribis, 374 d.C.); *SEG* 49.1700 (iscrizione onoraria per Graziano, Valentiniano II e Teodosio I, Thyateira di Lidia, 379-383 d.C.); *SEG* 40.184 (epigramma onorario per l'imperatrice Eudocia, Atene, 421 d.C.); *SEG* 51.1965 (tavola bronzea, donazione di un imperatore ad un monastero, Arados, Syria, V-VII sec. d. C.).

[238] Cfr. *SB* 3. 6222 (cfr. Cairo, Egyptian Museum P. Qasr Ibrim), lettera privata, narrazione di vicende avvenute durante i giochi in onore degli imperatori, da Alessandria, post dicembre 301 d.C.; P. Ammon 14 (cfr. *Inv. Cologne, Papyrussammlung* P. 4536 Ro; Durham, Duke University P. 179 Ro): P. Lond.6.1914 (cfr. *Inv. London*, British Library Pap. 2487), lettera private sullo scisma dei meleziani interno alla Chiesa di Alessandria sotto il vescovato di Atanasio, e sul ruolo di Costantino in vista del sinodo di Tiro, Alessandria, 335 d.C.; lettera privata di Aurelio Orione II al prefetto Flavio Nestorio, tramite l'avvocato Aurelio Ammone Petearbeschinios, sulla nonima di un sacerdote, Panopolis, 384 d.C.; P. Strasb. Gr. 8.714 (cfr. *Inv. Strasbourg*, Bibliothèque Nationale P. gr. 2538 b Strasbourg, Bibliothèque Nationale P. gr. 2524), denuncia, Ermopoli, 350-399 d.C.

[239] Cfr. Rupprecht, p. 387. Per l'uso istituzionale dei termini κύριος e δεσπότης si veda Mason, p. 34 *(ad locum*), pp. 64-65 (*ad locum*).

[240] Cfr. *SB* 8020.14 (lettera privata, 325 d.C., Hermoupolis Magna): [Κωνσταντί]νου τοῦ αἰωνίου βασιλέως (cfr. Preisigke, col. 345); P. Lond. 1913.4 (contratto tra il sacerdote cristiano Pagaeus e il monastero di Hathor, per inviare al concilio di Cesarea il fratello Gerontius al posto di Pagaeus, di contro alle disposizioni di Costantino; Hipponon, Eracleopoli, 19 marzo 334 d.C.): τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου (cfr. Preisigke, col. 345); *SB* 11550.4 (ricevuta di spedizione, forse da Ermopoli, 334-335 d.C.): οἱ δεσπόται νικηταὶ Κωνσταντῖνος βασιλεὺς αἰώνιος Σεβαστὸς καὶ οἱ [--- ὑιοὶ αὐτοῦ ---] Κωνσταντῖνος καὶ Κωνστάντιος οἱ ἐπιφανέστατοι Καίσαρες; *SB* 11551.5 (ricevuta di spedizione, Eracleopoli, 324-337 d.C.): οἱ δεσπόται νικηταὶ

Per il regno di Teodosio II un unico papiro di Ossirinco attesta una titolatura ufficiale per la principessa Arcadia, figlia di Arcadio e sorella di Teodosio II, definita δέσποινα[241]. L'*accumulatio* dei termini βασιλεύς e αὐτοκράτωρ compare nella titolatura βασιλείας τοῦ θειοτάτου ἡμῶν δεσπότου ... τοῦ αἰωνίου Αὐγούστου Αὐτοκάτορος, costante a partire dall'età giustinianea[242]. Il V secolo appare un momento di passaggio verso l'assunzione della titolatura del VI secolo e la definizione piena, anche da un punto di vista formale, della βασιλεία bizantina, di contro ai *regna* barbarici. Lo slittamento dall'uso di αὐτοκράτωρ a quello di βασιλεύς è acutamente registrato da Sinesio, che ci restituisce un'immagine dello stato magmatico dell'uso linguistico del nome dell'imperatore d'Oriente non solo a livello letterario, ma anche relativamente alla comunicazione di ambito politico ed istituzionale. Significativa, in tal senso, è la chiara asserzione da parte di Sinesio della mancanza di consapevolezza sia negli imperatori, sia nei suoi contemporanei dell'uso dei termini αὐτοκράτωρ e βασιλεύς, dei quali egli ricorda la storia dell'impiego in area greca ed in area romana. Per la cultura romana egli fa riferimento all'odio per la tirannia, corrispondente al latino *regnum* ed assimilata alla τυραννίς, determinato dall'odio della monarchia dei Tarquini.

2.7.5. Singolare è il tentativo di riconnettere sincreticamente il termine αὐτοκράτωρ non solo alla tradizione politica romana, ma anche a quella greca, menzionando l'istituto dello στρατηγὸς αὐτοκράτωρ, al quale è conferito un valore del tutto militare[243]. Gli esempi di Ificrate (benché questo sia l'unico luogo in cui sia attestata una sua strategia) e Pericle sono adoperati per confortare l'ipotesi sinesiana. Nel lessico strettamente giuridico-istituzionale greco di epoca imperiale e tardoantica lo στρατηγὸς αὐτοκράτωρ è il corrispettivo del *dux cum imperio*[244], cioè l'*imperator* secondo una prospettiva pienamente militare. Nella storia greca Sinesio evidenzia l'indipendenza della legittimità (νόμιμον) di questa carica dal principio imperiale e dinastico adoperando il neologismo

---

Κωνσταντῖνος βασιλεὺς αἰώνιος Σεβαστὸς καὶ οἱ [--- υἱοὶ αὐτοῦ ---] Κωνσταντῖνος καὶ Κωνστάντιος οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ἐνδοξότατοι Καίσαρες; *SB* 12692.67 (Protocollo di un processo, Karanis 399 d.C.), (Costantino II e Costanzo Cesari), οἱ δεσπόται ἡμῶν αἰώνοι βασιλεῖς (cfr. Rupprecht, p. 387); Upps. 21.15: Φλαυίου Οὐαλερίου Κωνσταντίνου υἱοῦ τῶν βασιλέων (cfr. Preisigke, col. 345).

[241] P. Oxy. 3582 (frammento di un contratto di locazione, 442 d.C.). Cfr. Rupprecht, p. 387.

[242] Cfr. Rupprecht, p. 388 sgg.

[243] Su questo aspetto si veda anche Hagl 1997, pp. 93-94.

[244] Cfr. Mason pp. 87 (*ad locum*); 118.

ἀδυνάστευτον[245]. Tale riflessione sinesiana ha la funzione di unire il principio dell'autorità del singolo in materia militare alla sovranità popolare, che è chiamata in causa anche nella menzione della magistratura ateniese dell'arconte βασιλεύς, il cui potere decisionale, a detta di Sinesio, era minimo e sottoposto al δῆμος (μικρὰ ἔπραττε καὶ ὑπεύθυνος ἦν). In questa prospettiva è interessante la differenza tra αὐτοκράτωρ ateniese e μόναρχος[246], nel senso stretto di unico comandante di molti. Nella ricostruzione sinesiana ad Atene l'*imperator*/αὐτοκράτωρ, pur non essendo un monarca, esercitava un potere legittimamente conferito dal popolo e realizzato, soprattutto in ambito militare di nome e di fatto (καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα). La differenziazione tra αὐτοκράτωρ e μόναρχος segna la transizione verso l'argomentazione della superiorità della forma di governo monarchico, la cui corrispondenza all'ordine divino è fondata su base platonica[247], e della rivendicazione dell'intelligenza politica mostrata dai Romani nell'adottare l'istituto monarchico di fatto, ma non di nome, evitando sia la parvenza di tirannide, sia le gelosie causate dall'aspirazione al principato (μοναρχίαν διαβάλλει μὲν τύραννις, ζηλωτὴν δὲ ποιεῖ βασιλεία). Il tentativo reazionario di ripristinare pienamente il termine αὐτοκράτωρ in tutta la pregnanza semantica conferitagli dalla sua storia nell'ambito dello sviluppo delle forme politiche greco-romane, ha il fine di unire il principio della sovranità popolare, il valore militare della βασιλεία, garantito dall'ascendenza greca di αὐτοκράτωρ, ed il principio, cristiano e neoplatonico, dell'elezione divina del re.

2.7.6. Al di là della riflessione teorica sulle forme in cui la *basileia* può articolarsi, l'ideologia politica costruita in questo luogo da Sinesio presenta ulteriori piani di lettura, fortemente radicati nel coevo contesto socio-politico. In particolare, l'enfatizzazione del valore militare della *basileia*, soprattutto se consideriamo il contesto dell'argomentazione generale (il contrasto tra tirannide barbara e Impero romano) in cui è inserito il capitolo 17, investe concretamente il campo del sistema delle relazioni politiche gotiche[248] alla corte di Arcadio.

2.7.7. L'autorità militare dell'imperatore, rivendicata da Sinesio, era stata di fatto minata, a partire del *foedus Theodosianum* del 381, dal riconoscimento formale dell'autorità dei capi visigoti tramite il conferimento del

[245] Cfr. Kriaras, I, p. 105 (*ad locum*); Lampe, p. 37, *ad locum*: «not under absolute rule, free»; Sophocles, p. 82, *ad locum*: «politically independent». Tuttavia, nel lessico giuridico di epoca imperiale e tardoantica, δυναστεία è sinonimo di *imperium*.

[246] Mason, p. 68.

[247] Cfr. Pl., *Plt*. 302e; 303b Burnet.

[248] Cfr. Albert 1984; Cameron-Long 1993.

titolo di *magister militum*[249]. Il corrispettivo greco di tale termine è στρατοπεδάρχης[250], che viene, non a caso, adoperato un'unica volta in tutto il *corpus* sinesiano nel *De providentia*[251], in riferimento al capo goto Gainas[252], nominato da Arcadio nel 399 *comes et magister utriusque militiae* ed autore di un sanguinoso tentativo di sedizione a Costantinopoli, del quale Sinesio fu testimone oculare e del quale il *De providentia* costituisce una narrazione allegorica. *Magister militum* era stato anche il franco Bautone, padre della barbara imperatrice Elia Eudossia[253], moglie di Arcadio, legata sino al 399 alla compagine gota, nonché ariana, della corte. Gli usi barbari e la smodatezza dell'imperatrice sono riferiti dalle fonti[254] e da Giovanni Crisostomo, che nell'omelia rivolta contro di lei per l'apertura del sinodo della Quercia, secondo Socrate Scolastico[255] e Sozomeno[256], l'avrebbe definita novella Erodiade. *Magister militum* e *rex Gothorum* era anche Alarico[257], benché la definizione di βασιλεύς non gli sia mai conferita dalle fonti greche, che lo designano come φύλαρχος[258] o ἡγεμών[259]. La prospettiva militare della regalità visigotica sembra evidente anche nella critica storiografica greca di V-VI secolo. L'astensione delle medesime fonti dal definire Alarico re può essere motivata da un tacito riconoscimento del solo imperatore bizantino quale βασιλεύς, secondo una tendenza culturale in atto che precede l'ufficializzazione del titolo attuata nel VII secolo. La percezione dell'imperatore d'Oriente quale βασιλεύς può essere argomentata ulteriormente dal fatto che, proprio nell'*interpretatio* gotica

[249] Cfr. Mason, p. 13.

[250] Cfr. Mason, pp. 13; 87.

[251] 1.15: ἑστία γὰρ ἦν ἐν τῇ πόλει τῇ βασιλίδι τῷ στρατοπεδάρχῃ τῶν ἀλλοφύλων, ὃς αὐτός τε καὶ ἡ πληθὺς Αἰγυπτίοις ἐδόκουν στρατεύεσθαι.

[252] *RE* VII 1912, coll. 486-487; Kazhdan, II, p.814.

[253] *RE* VI 1907, coll. 917-925; Kazhdan II, p. 740.

[254] Per gli usi barbari di Eudossia alla corte di Arcadio si veda Marc. Diac., *V. Porph*. 37 Grégoire-Kugener; Philost. 11.6 Winkelmann; Zonar. 13.20.38b Büttner-Wobst; Zosim. 5.25.2-4 Paschoud.

[255] Cfr. Socr., *H. E*. 11.6 Maraval-Périchon.

[256] Cfr. Soz., *H. E*. 8.20 Bidez-Hansen.

[257] *RE* I 1894, coll. 1286-1291 (Seeck); Kazhdan I, p. 52. Come già notava Seeck, Alarico, tuttavia, non viene mai definito *rex* o βασιλεύς dalle fonti di area greca, ma questo titolo è evidente solo nelle fonti romane di area gallica o ispanica (Oros. 7.37.2.8 Zangemeister; Merob., *Paneg*. 134, 138 Niebhur; Hydat., *Chron. Hon*. 15, *PL* 51, p. 580; Marc. Com., a. 395; Cassiod., *Chron*. a. 400 Mommsen; *Var*. 12.20 Mommsen; Iord., *Get*. 29; 147 Mommsen).

[258] Olymp., *fr*. 3 Dindorf: ὁ τῶν Γότθων φύλαρχος.

[259] Sozom., *H. E*. 8.25; 9.46 Bidez-Hansen: ὁ τῶν Γότθων ἡγούμενος.

dell'Impero[260], l'imperatore d'Oriente è detto *rex* o *reiks Romanorum*[261], laddove *reiks* è vocabolo gotico impiegato per tradurre βασιλεύς nel gotico biblico[262]. Dietro la rivendicazione sinesiana del *mos* greco-romano sulla titolatura del re si cela il tentativo di esecrare le commistioni barbare presenti alla corte di Arcadio e di conferire rinnovata autorità in materia militare all'imperatore, sottraendo l'esercito dall'arbitrio dei capi barbari. Su questo aspetto Sinesio tornerà nel corso del *De regno*[263]. La posizione sinesiana, non riconducibile ad una generalizzata opposizione ai barbari, va interpretata alla luce dei complessi rapporti di potere interni alla corte di Arcadio.

2.7.8. Dal punto di vista istituzionale, la forma di governo auspicata da Sinesio per l'Impero d'Oriente è una monarchia, di stampo militare, strettamente e conservativamente connessa alla matrice ideologica della cultura greco-romana, senza alcune commistione di elementi gotici. Di contro alla generalizzazione terminologica propria del genere letterario la riflessione di ordine linguistico e storico va letta come una reazione all'uso del termine βασιλεύς invalso in area greca e come un tentativo di riconnettere tale parola al retaggio negativo da essa avuto nella cultura romana. La conseguente rifunzionalizzazione del termine αὐτοκράτωρ e del suo valore nel contesto dell'opposizione alla regalità gotica ha il fine di conferire all'immagine del re ideale indicata ad Arcadio un valore di potere militare e dinastico, sancito dall'ordinamento greco-romano e dall'ordine divino. In tal senso l'applicazione del concetti di ὁμωνυμία tra imperatore e divinità costituisce la controparte ontologica della definizione istituzionale della regalità qui esaminata.

[260] Per l'*interpretatio* gotica dell'Impero d'Oriente, di veda Faber 2009. Sulla regalità visigotica, si veda Faber 2010.

[261] Tale notizia è stata evinta da un'iscrizione rinvenuta su un medaglione ritraente Valentiniano I e Valente, definiti *REISES ROMANORUM*, ritrovata nella località rumena di Szilágysomlyó ed attualmente esposta a Berlino (Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin).

[262] Cfr. Corazza 1969; Faber 2009, p. 288.

[263] Syn., *De regn*. 19-21.

2.8. *Conclusioni*

2.8.0. Dall'analisi del *De regno* di Sinesio sinora condotta è possibile trarre alcune conclusioni generali, utili non solo alla comprensione dell'opera, ma anche allo studio degli scritti sulla regalità successivi, che al Περὶ βασιλείας sinesiano probabilmente si rifecero. Il *De regno* si colloca nel solco della letteratura antica sulla regalità fiorita in ambito accademico e stoico, di cui abbiamo testimonianza in Plutarco, Dione Crisostomo, Temistio e in autori perduti, quali Ecfanto, Diotogene e Stenida. L'autore mostra di avere anche una approfondita conoscenza delle teorie monarchiche nate in seno al giudaismo e note specialmente per il tramite di Filone. Il Cireneo non sembra avulso da polemiche di tipo teologico che dovevano essergli contemporanee: la conoscenza diretta di Giovanni Crisostomo e la vicinanza all'ambiente patriarcale alessandrino dovevano aver contribuito alla formazione dello speciale neoplatonismo cristiano proprio dell'autore, che sarà più evidente negli anni della maturità e dell'episcopato. Alla probabile conoscenza di questi autori Sinesio univa una profonda cultura retorica, che gli forniva i *topoi* necessari ad una rielaborazione in chiave filosofica della struttura del λόγος βασιλικός.

2.8.1. Un'attenta analisi della mimesi letteraria attuata nel *De regno* mette in luce come dalla filosofia politica eusebiana, nutrita dei *topoi* trasmessi da Dione Crisostomo e da Temistio, Sinesio derivi la concezione dell'Impero quale dono elargito dalla divinità al βασιλεύς, cui spetta il compito di conservarlo tramite la continua ἄσκησις della propria virtù. Dai medesimi autori, che a loro volta risalgono alla *Repubblica* e alle *Leggi* platoniche, Sinesio deduce idee, stilemi e forme topiche di definizione della regalità, quali l'immagine del re buon pastore[264] e padre[265], a torto considerate di esclusiva ispirazione cristiana da alcuni[266].

2.8.2. Ulteriore caposaldo dell'ideologia imperiale sinesiana è la superiorità del νόμος alla condotta di vita del βασιλεύς. La vita dell'imperatore assume rispetto ai sudditi un valore paradigmatico, che è esso stesso modellato su un'idea di Legge aprioristica e a lui trascendente, rispettosa dell'ordine cosmico e provvidenziale su cui si fonda. Tale teoria è determinante per il

[264] Cfr. Syn., *De regn.* 5-6.

[265] Cfr. Syn., *De regn.* 9.

[266] Per l'interpretazione in chiave esclusivamente cristiana di alcuni attributi sinesiani della regalità si veda Sillitti 1979.

processo di conciliazione del dissidio tra Legge e Imperatore che animerà la teoria politica di V e VI secolo e di cui è un esempio l'immagine dell'imperatore νόμος ἔμψυχος in Procopio di Gaza[267]. L'influsso della posizione sinesiana sulla definizione della successiva ideologia imperiale è riscontrabile anche nel riferimento diretto fatto a essa da Giovanni Lido[268].

2.8.3. L'idea dell'imperatore νόμος ἔμψυχος è solo implicitamente formulata da Sinesio; chiaramente espressa è, invece, l'idea del sovrano μιμητὴς τοῦ θεοῦ su cui essa si fonda. Il sovrano, imitatore di Dio, è anche suo omonimo, condividendone gli attributi, ma non la natura. In questo modo definizione di Dio e definizione delle prerogative imperiali divengono complementari, nella misura in cui la divinità fornisce allo stesso tempo una giustificazione metafisica della regalità stessa e un paradigma alla figura imperiale. Il fatto che l'imitazione della divinità sia un fine da raggiungere, più che una causa del potere imperiale, non esclude la responsabilità dell'imperatore dal buon governo e solleva l'azione politica da ogni arbitrio.

2.8.4. Topiche sono le virtù che il sovrano deve esercitare: φρόνησις e ῥώμη, così come gli attributi della regalità, bontà, pietà e autarchia, il cui possesso è garantito al sovrano dal rapporto di omonimia che lo lega alla divinità. Tali virtù hanno un valore universale, ma non assoluto, in quanto esistenti solo grazie ad un rapporto relazionale di causa – effetto tra la divinità e l'oggetto che ne sperimenta le qualità. È evidente in tale giustificazione del principio dell'ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, l'influsso aristotelico della teoria metafisico – ontologica del principio primo, cui Sinesio direttamente allude brillantemente coniugando ad essa l'idea neoplatonica della divinità sovrabbondante di beni e dispensatrice di essi.

2.8.5. Oltre alla trattazione in chiave peripatetica della bontà di Dio riceve particolare attenzione il tema, anch'esso topico, dell'*autarcheia* del sovrano, nato in seno al socratismo e variamente ricorrente in Dione Crisostomo e Libanio[269]. Nel *De regno* tale tema riceve ulteriore forza grazie alla giustificazione che ne è data sulla base della teoria platonica della complessità dell'anima[270]. L'autarchia è la base del buon governo, in quanto è un buon re

[267] Cfr. Proc. Gaz., *Paneg*. *ad Anastas*. 11. Per un commento del passo, si veda Matino 2005, p. 43.

[268] Lyd., *Mag.* 1.3 Dubuisson-Schamp. Cfr. Matino 2016.

[269] Cfr. D. Chr., *or*. 4.70, 49.9 von Arnim; Lib., *or*. 13.8 = 2.65.21-66.3 Förster = 66 Criscuolo.

[270] Syn., *De regn.* 10.

chiunque riesca a riunire sotto l'egida della ragione la folla plebea e tirannica delle proprie passioni (*De regn*. 10 οὗτός ἐστι ὁ θεῖος καὶ ἰδιώτης καὶ βασιλεύς). L'unificazione delle componenti dissonanti dell'anima in una volontà unitaria dà luogo a un'altra delle caratterizzazioni topiche del sovrano, sin da Dione Crisostomo: l'aspetto atarattico e ieratico, confermato anche dalla coeva iconografia.

2.8.6. L'estetica della regalità è paradigmatica e funzionale alla trasmissione dell'*hesychia* divina nel mondo. Il decoro della figura imperiale non ammette, anzi esclude del tutto, la segregazione[271] del sovrano rispetto al mondo circostante che era andata affermandosi presso la corte costantinopolitana nel solco dei modelli orientali, verso cui il conservatorismo sinesiano è fortemente polemico. Proprio l'esemplarità dell'esistenza del re impone la sua comunione con ogni compagine della vita sociale: con i funzionari da lui scelti, tramite la virtù della φιλία; con l'esercito, tramite l'ἔρως suscitato nelle truppe dalla familiarità della visione del sovrano. Il rapporto di κοινωνία tra il re e le parti sociali è basato sul modello organicistico del corpo umano e delle sue parti, topica metafora sia della regalità dionea[272] sia della visione paolina della Chiesa[273].

2.8.7. Altro aspetto importante della teoria sinesiana sul regno è la percezione unitaria dell'Impero, testimoniata dal frequente ricorso all'*Anrede* rivolta a Arcadio e al fratello Onorio come espressione unica di un'istituzione universalistica e solo amministrativamente divisa nella *pars Orientis* e *Occidentis*[274]. L'unione culturale del mondo orientale con quello occidentale è ulteriormente testimoniata dalla definizione costante dell'Impero in quanto Ῥωμαίων[275]. La σύγκρισις ideologica ottenuta tramite la rievocazione della ἀγροικία/*rusticitas* di alcune figure storiche quali quelle degli imperatori romani Caro e Carino[276] e le figure esemplari di Ciro e Agesilao[277], note dalla tradizione senofontea, testimonia ulteriormente la coscienza di un'identità politica gelosamente conservatrice di una tradizione culturale fondata sull'unione tra *paideia* greca e memoria storica dell'istituzione imperiale romana. È su tale

[271] Per l'esclusione del sovrano dal consesso umano prevista dal cerimoniale di corte e desunta dalla ieraticità della regalità orientale Treitinger 1934.

[272] Cfr. D. Chr. *or.* 1.31; 3.107, 118 von Arnim.

[273] Cfr. 1*Cor.* 12.20.

[274] Per il riferimento esplicito all'unità dell'impero retto da Onorio e Arcadio, attraverso il pronome ὑμεῖς, cfr. Syn., *De regn.* 5.

[275] Per le occorrenze del termine Ῥωμαίων, cfr. Syn., *De regn.* 14; 15; 17, 18, 19, 20; 21.

[276] Cfr. Syn., *De regn.* 16-17.

[277] Cfr. Syn., *De regn.* 17.

conservatorismo che, forse in modo politicamente cieco quanto il filoecumenismo oltranzista temistiano, si basa l'antibarbarismo o, piuttosto, l'opposizione antigotica, che divampa nelle sezioni finali del *De regno*. Il sovrano, a cui, conformemente ai *topoi* previsti dal genere del *logos basilikos*, spettano le opere di pace come quelle di guerra, dovrà innanzitutto mantenere il suo carattere di filantropo. Il valore psicagogico della filantropia imperiale[278], da cui dipende la salvezza dello Stato, è essa stessa derivazione della somma virtù, anch'essa topica, della regalità: la filosofia.

> Syn., *De regn.* 29 Terzaghi
> Ἀλλ' ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος, ἐθέλω τι καὶ ὑπὲρ τῶν αὐτὸς ἐμαυτοῦ παιδικῶν εὔξασθαι. ἐρασθείης, ὦ βασιλεῦ, φιλοσοφίας καὶ παιδείας ἀληθινῆς· ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν εἰρημένων συνεραστάς σοι γενέσθαι πολλούς, ὧν τι καὶ ὄφελος· ἐπεὶ νῦν γε, ὡς ἠμέληται, κίνδυνος ἀποσβῆναι καὶ μετὰ μικρὸν οὐδ' ἐμπύρευμα λείπεσθαι βουλομένοις ἐναῦσαι.[279]

Se la definizione dell'imperatore filosofo nella porpora formulata da Temistio non è applicabile alla regalità sinesiana, per quella strenua opposizione di ascendenza cinica all'eccesso di fasto che è propria di Sinesio, tuttavia l'amore per la filosofia e per la *paideia* classica diviene causa e fine della regalità.

In ultima analisi, il *De regno* si configura come un'originale sintesi della topica classica sulla regalità e delle teorie anticotestamentarie sulla monarchia, consegnate all'età tardoantica dalla sistematizzazione su base platonica che, ancor prima di Eusebio di Cesarea, ne aveva dato Filone di Alessandria. L'influsso del sincretismo culturale alessandrino è il tratto caratterizzante del *De regno*; è questo che fa dell'operetta un pregevole documento della cultura filosofica e politica della *Spätantike*, ma essa è anche un tramite importantissimo, grazie all'incidenza esercitata sugli intellettuali successivi, verso la piena definizione dell'ideologia imperiale di epoca giustinianea.

---

[278] Cfr. Syn., *De regn.* 28.

[279] «Ma giunto a questo punto del mio dire, desidero formulare un voto anche per ciò che più mi sta a cuore: possa tu, o basileus, amare la filosofia e la vera *paideia*! Giocoforza sarà, in base a quanto s'è detto, che molti s'associno al tuo amore, anche di quelli che han qualche peso. Altrimenti, trascurato com'è al giorno d'oggi, c'è rischio che si spenga e che dopo poco non ne resti neanche una scintilla per chi voglia riattizzarlo».

Capitolo 3
L’ideologia imperiale bizantina tra V e VI secolo

3.1. L'ideologia imperiale nel *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza

3.1.1. *Premessa*

3.1.1.1. Il *Panegirico per l'Imperatore Anastasio*[1] è trasmesso unicamente dal codice Marc. Gr. 428, del XIV secolo[2]. Ad esso Eugenio Amato ha aggiunto il testo greco manoscritto con traduzione latina a cura di Francesco del Furia, della fine del XVIII secolo, ritrovato nel codice fiorentino Magliabech. 71, fasc. 41 Olivieri[3]. Il testo del del Furia, tuttavia, è un apografo del Marc. Gr. 428, che rimane la nostra fonte testuale principale. La traduzione latina ivi presentata è, in ogni caso, utile per tentare di dirimere alcuni problemi di traduzione ed interpretazione che il testo presenta. L'*editio princeps* comunemente riconosciuta dalla critica è quella del 1781 ad opera di D'Ansse de Villoison[4]. L'opera fu poi riedita, senza grandi variazioni, da Niehbur nel 1829, con traduzione latina del Ritter[5]. A questa edizione fece seguito nel 1918 la dissertazione dottorale di Karl Kempen; essa, corredata da un ricco commento di natura filologica e storica, costituisce ancora uno strumento indispensabile per chi si accosti allo studio del testo del *Panegirico*[6]. L'interesse della critica per quest'operetta si è riaccesa negli anni'80 del secolo scorso, contestualmente al nuovo fervore conosciuto dagli studi sul tardoantico. Nel 1986 Alain Chauvot riprese il testo di Kempen e lo pubblicò insieme al *Panegirico* di Prisciano di Cesarea per Anastasio, fornendolo di una traduzione francese e di un nutrito commento di ordine principalmente storico[7]. Negli ultimi anni, il *Panegirico per l'imperatore Anastasio* del Gazeo ha conosciuto un rinnovato interesse da parte della critica. L'attualità della ricerca sull'opera si è espressa nei numerosi tentativi ecdotici ed esegetici comparsi negli anni 2000. Esistono ben tre recenti edizioni critiche

[1] Il testo greco del *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* cui si fa riferimento nel presente studio sono tratti dall'edizione Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014. La traduzione italiana scelta è a cura di Giuseppina Matino in Matino 2005.

[2] Sul manoscritto Marc. Gr. 428, si vedano Peréz-Martín 2000, pp. 316, n25; 323; Bianconi 2005a, pp. 137; 180; Amato-Ventrella 2010, p. 465; Caso 2013, p. 640; Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. LVII-LVIII; Lauritzen 2015-2016, p. 198.

[3] Cfr. Amato 2009b.

[4] Cfr. D'Ansse de Villoison 1781.

[5] Cfr. Niehbur 1829.

[6] Cfr. Kempen 1918.

[7] Cfr. Chauvot 1986.

dell'opera. Nel 2005 Giuseppina Matino[8] ha pubblicato un'edizione del *Panegirico* con traduzione in lingua italiana ed un commento teso a mostrare non solo le particolarità storiche e filologiche dell'opera, ma anche gli aspetti legati alla storia della lingua, alla filosofia ed all'ideologia imperiale del Gazeo ivi espressi. In seguito, Eugenio Amato ha pubblicato, nel 2009[9] e nel 2014[10], un nuovo testo critico, rispettivamente per l'editore Teubner e per Les Belles Lettres. Quest'ultima edizione presenta, oltre al testo critico curato da Amato, traduzione francese a cura di P. Maréchaux e commento a cura di Eugenio Amato, Aldo Corcella e Gianluca Ventrella. Il testo di Amato poco aggiunge a quello curato da Matino. In entrambe le edizioni, le proposte di traduzioni sono suscettibili di diversi approcci interpretativi, anche a causa della presenza di lacune e luoghi controversi del testo, che non rendono l'operazione esegetica semplice né definitiva. Ad Amato si deve anche una traduzione del proprio testo in lingua italiana nel 2010, comparso nel volume miscellaneo *Rose di Gaza*[11].

3.1.1.2. La datazione dell'opera è ancora dibattuta dalla critica. Il *Panegirico* presenta al suo interno alcuni riferimenti a fatti storici contemporanei che hanno consentito agli studiosi di formulare diverse ipotesi cronologiche. L'allusione all'imperatrice Ariadne, menzionata come vivente (§ 23), ha permesso di fissare il *terminus ante quem* al 515, data della sua morte. Kempen, nell'introduzione alla sua edizione[12], propose gli inizi del VI secolo (501-502). Valdenberg[13] aveva proposto in precedenza il 512, sulla base dell'attribuzione a tale data della ricostruzione del Muro Lungo di Costantinopoli, menzionato da Procopio al paragrafo 21. Tuttavia, la critica storiografica[14] è concorde nel retrodatare questo provvedimento al 500 o, come è stato ipotizzato recentemente da Haarer[15], al 502. L' ipotesi di una datazione più tarda non era sembrata difendibile già a Kempen; assurdo sarebbe stato, infatti, che il Gazeo si fosse riferito ad eventi ed a fatti della politica di Anastasio molto lontani cronologicamente dall'occasione del panegirico, quali la sconfitta degli Isauri e l'abolizione del *chrysargyron* del

[8] Cfr. Matino 2005.
[9] Cfr. Amato 2009a.
[10] Cfr. Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014.
[11] Cfr. Amato-Ventrella 2010.
[12] Cfr. Kempen 1918, pp. XXII-XXV.
[13] Cfr. Valdenberg 1935, p. 69.
[14] Cfr. Bury 1923, pp. 435; Stein 1968, II, p. 89; Capizzi 1969, pp. 202-204; Chauvot 1986, pp. 131-132; Haarer 2006, pp. 106-109; Meier 2009, pp. 141-147.
[15] Cfr. Hareer 2006, pp. 106-109.

498[16], il restauro del porto di Cesarea del 502[17] e la soppressione di *venationes* e pantomime, rispettivamente databili al 499 e al 502[18], tacendo, di contro, importanti avvenimenti più vicini al 512: l'edificazione della fortezza di Dara degli anni 505-507[19] e la guerra contro i Persiani[20]. La tesi di Kempen è stata sostanzialmente mantenuta invariata dalla critica successiva. Chauvot, nella sua edizione del *Panegirico*[21], ha proposto come *terminus post quem* la primavera del 502, periodo successivo alla pace stretta tra Anastasio e le tribù arabe dei Kinditi e dei Ghassanidi alla quale si allude nel testo (§§ 7, 19), inaugurando il periodo sostanzialmente pacifico riflesso nell'opera[22]. Ulteriore elemento per la datazione alla primavera del 502 è, secondo Kempen, l'assenza di riferimenti alla guerra con i Persiani, durata dall'agosto del 502 al 506, ed alle le ostilità contro i Calcedoniani, riprese nel 506 dall'imperatore, di fede sostanzialmente monofisita. Al pari di Chauvot, gli editori più recenti, Matino[23] ed Amato[24] sono concordi nel riprendere l'ipotesi di Kempen. Ventrella[25] ha recentemente formulato una nuova ipotesi di datazione al 511, proponendo come occasione del *Panegirico* la celebrazione dei *Vicennalia* dell'Imperatore. Non vi sono, però, elementi testuali che provino con assoluta certezza questa ipotesi, né le teorie sull'occasione alla base della composizione dell'opera possono in alcun modo aiutare a definirne una datazione precisa. Il *Panegirico* fu composto da Procopio per celebrare l'arrivo a Gaza di una εἰκών dell'imperatore. Alcuni critici hanno interpretato il termine εἰκών con il significato di «statua»[26]. Secondo Amato si tratterebbe di una *laureata imago*, ossia di un quadro, probabilmente ligneo,

[16] Cfr. Bury 1923, pp. 432-433, 441; Stein 1968, pp. 81-84; Capizzi 1969, pp. 89-100, 148-150, 241; Haarer 2006, pp. 26-28; Meier 2009, pp. 148-150.

[17] Hohfelder 2000.

[18] Bury 1923, p. 438; Stein 1968, I, p. 79; Capizzi 1969, p. 241; Chauvot 1986, pp. 163-166; Haarer 2006, p. 228; Meier 2009, pp. 167-170.

[19] Stein 1968, I, pp. 99-101; Capizzi 1969, pp. 216-221; Greatrex-Lieu 2002, p. 74; Haarer 2006, pp. 67-70.

[20] Greatrex-Lieu 2002, pp. 62-77; Haarer 2006, pp. 47-65; Meier 2009, pp. 174-222.

[21] Chauvot 1986, p.p. 96-97.

[22] Chauvot 1986, p. 135; Shahid 1995, pp. 4-12; Haarer 2006, pp. 29-47.

[23] Matino 2005, pp. 28-29.

[24] Amato 2010, pp. 18-19, con ulteriore bibliografia; Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp.244-246.

[25] Cfr. Ventrella 2017. L'ipotesi è segnalata e ritenuta convincente da Amato 2010, p. 392 n.127; Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 238, n.5; 245.

[26] Cfr. Minniti Colonna 1982, p. 16, n.7; Chauvot 1986, p. 25; Cavarra 1990, p. 19; Cavarra 1992, p. 140; Matino 2005, p. 25; Haarer 2006, p. 277; Croke 2008, p. 449; e, recentemente, da Tantillo 2011, pp, 337-357; 338-340.

recante l'effigie dell'imperatore coronato d'alloro[27]. Il ricorso di Procopio ai *topoi* propri dell'ἐπιβατήριος o προσφωνητικὸς λόγος addotto da Amato per giustificare l'ipotesi della composizione del discorso per l'*adventus* di una *laureata imago* non sembra sufficiente, dal momento che la commistione di generi oratori e la libertà dell'oratore nei confronti dei canoni da noi conosciuti quasi esclusivamente e parzialmente, per il tramite di Menandro Retore sono aspetti della retorica tardoantica sempre più riconosciuti dalla critica[28]. In assenza di ulteriori fonti storico-archeologiche, gli elementi retorici non sono tali da poter costituire basi certe ed univoche per la ricostruzione storica dell'occasione oratoria. Benché Costantino Porfirogenito[29] testimoni la frequenza di cerimonie di *adventus* in presenza di *laureatae imagines* dell'imperatore, il termine εἰκών adoperato da Procopio è troppo vago per una indubitabile identificazione di essa con il quadro dell'imperatore. Come ha suggerito recentemente Tantillo[30], l'ipotesi dell'inaugurazione di una statua è forse più convincente anche per il fatto che il *Panegirico* termina con un epigramma dedicatorio (§30), più difficilmente spiegabile nel caso di una *laureata imago*. La questione potrebbe essere risolta solo da nuovi ed auspicabili rinvenimenti archeologici. Pertanto, in questo studio preferiremo interpretare il termine εἰκών nell'accezione più comunemente accettata di «statua». L'unico riferimento cronologico certo resta il *terminus ante quem* del 515 costituito dalla morte dell'imperatrice Ariadne. Come termini *post quem*, riteniamo passibili di oggettiva certezza solo i riferimenti alle opere pubbliche elogiate nel discorso che risalgono agli anni tra il 498 ed il 502. L'esaltazione della pace con cui l'opera si conclude, ci induce a ritenere plausibile, secondo l'ipotesi di Kempen, la datazione dell'opera alla primavera del 502, prima che nell'agosto dello stesso anno scoppiassero le ostilità con i Persiani.

[27] È questa l'ipotesi sostenuta da Amato 2010, pp. 13-14, in particolare p. 15, n. 25; Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, p. 237; Ventrella 2010a; Ventrella 2010b.

[28] Cfr. Pernot 1993, I, pp. 251-253.

[29] *Cerem.* 1.87, p. 393.3-396.13 Reiske.

[30] Cfr. Tantillo 2011.

3.1.2. *La struttura retorica del* Panegirico per l'imperatore Anastasio

3.1.2.1. L'orazione venne pronunciata dal Gazeo in qualità di ῥήτωρ[31] ufficiale della città. Si tratta di un particolare tipo di elogio, formulato *in absentia* del *laudandus*[32] e dinanzi alla sua effigie. Se confrontiamo la struttura del *Panegirico* procopiano con quella del βασιλικὸς λόγος menandreo, essa è perfettamente in linea con le prescrizioni del genere[33]. Diamo un esempio, nella tabella seguente, della somiglianza macrostrutturale tra lo schema menandreo e quello del discorso procopiano.

Men. Rhet. II, 368-377 Russell-Wilson	Proc., *Paneg. ad Anast. Imp.*
368-369: Esordio. Αὔξησις del *laudandus*; *topos* del δυσέφικτον; μακαρισμός del *laudandus* per i beni esteriori e le virtù	1: Esordio: Αὔξησις del *laudandus*; *topos* del δυσέφικτον
369-371: elogio della patria e della famiglia del *laudandus*	2: Elogio di Epidamno, patria di Anastasio
371: elogio de natali del *laudandus*	3: elogio dei natali, della φύσις e della τροφή di Anastasio
371: elogio della φύσις del *laudandus*	
371: elogio della τροφή del *laudandus*	
372: elogio degli ἐπιτηδεύματα	3-6: ἐπιτηδεύματα: la pietà religiosa di Anastasio dall'elezione al soglio vescovile di Antiochia all'elezione imperiale
372-374: πράξεις in guerra	7-10: πράξεις in guerra: la pacificazione della rivolta isaurica e le guerre contro i barbari

[31] Procop., *Paneg. ad Anast*. 1. Sulla funzione di ῥήτωρ ufficiale di Gaza svolta da Procopio, Amato 2014a, in particolare pp. 397-401.

[32] Cfr. Pernot 1993, I, pp.397-399.

[33] Sulla struttura ed i *topoi* del *Panegirico* procopiano, cfr. Kempen 1892, pp.XVI-XXI; Previale 1949; Minniti Colonna 1984, p. 92; Chauvot 1986, pp. 114-116; Gianluca Ventrella in e in Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 246-280 sostiene che il *Panegirico* procopiano non rispetti la struttura menandrea, ma unisca la forma del *basilikos logo*s a quella del discorso ἐπιβατήριος o προσφωνητικὸς. Noi non riteniamo necessario negare l'evidente aderenza di Procopio alla topica propria del *basilikos logos*, non ritenendo impossibile che l'autore unisse ad essa, ove opportuno, dei tratti utili a meglio ancorare il proprio discorso alla concreta occasione del discorso.

372-374: πράξεις in pace	11-20: l'amministrazione della giustizia; l'abolizione del *chrysargyron*; l'abolizione di spettacoli disumani; le opere di edilizia pubblica.
374-376: le ἀρεταί del *laudandus*	21-22: ἀρεταί di Anastasio: φιλανθρωπία
376: elogio della τύχη del *laudandus*	23-24: elogio della buona τύχη dello Stato, riacquisita grazie ad Anastasio
376: σύγκρισις con gli imperatori precedenti, in termini di αὔξησις del *laudandus*	25-27: σύγκρισις tra Anastasio e Ciro, Agesilao e Alessandro, in termini di αὔξησις del *laudandus*
377: epilogo: elogio della prosperità e della pace del regno; preghiera finale di lunga durata della βασιλεία e della stirpe del *laudandus*	28-30: epilogo: elogio della prosperità e della pace del regno; preghiera finale di lunga durata della βασιλεία del *laudandus*

3.1.2.2. L'autore, pur attenendosi in linea generale allo schema del βασιλικὸς λόγος menandreo[34], non lo rispetta pedissequamente, ma se ne serve in modo scaltrito in relazione alla destinazione del discorso, dei gusti e delle attese del pubblico, unendo in modo sapiente *topoi* ed immagini proprie anche di altre forme retoriche, quali il discorso di benvenuto (ἐπιβατήριος ο προσφωνητικὸς λόγος)[35]. Della letteratura Περὶ βασιλείας è poi recuperata la portata pedagogica. Dell' ἐπιβατήριος ο προσφωνητικός λόγος, come ha evidenziato Eugenio Amato[36], sono assunti alcuni *topoi* necessari alla contestualizzazione del discorso nella fase proemiale e conclusiva: l'accoglienza entusiasta da parte della popolazione (§1), la personificazione della città che indirizza all'imperatore le proprie lodi (§30), l'apostrofe diretta al destinatario (§§ 1; 2; 4), la trasformazione in doni votivi delle armi di Ares (§28); la promessa conclusiva di celebrare il *laudandus* con degli agoni oratori e l'auspicio che anche altre città possano offrire all'imperatore elogi ed inni (§§ 29-30). Del βασιλικὸς λόγος è sostanzialmente reimpiegata la struttura generale: in modo ordinato e

[34] Men. Rhet. II, 368-377.30 Russell-Wilson. Sulla generale aderenza del *Panegirico* procopiano ai canoni del βασιλικὸς λόγος, cfr. Matino 2005, p. 25; Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 242-243.

[35] Men. Rhet. III, 414.31-418.4 Russell-Wilson. Questa è l'ipotesi di Amato, in Amato-.Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 240-241. Esempi di discorsi di *adventus* indirizzati ad imperatori possono essere considerati l'*or*. 12 di Libanio per l'arrivo di Giuliano ad Antiochia (*In Iuliani Antiochiam adventum adlocutio*); l'*or*. 21 Keil di Elio Aristide (*Adlocutio in Commodum*).

[36] Cfr. Amato 2010, pp. 13-20.

consequenziale, si susseguono l'elogio dell'origine (§2), della τροφή (§3), delle ἀρεταί (§§4-6), delle opere di guerra (§§7-10) e di quelle di pace (§§11-24), con la classica σύγκρισις conclusiva tra il lodato ed eroi della tradizione letteraria, in questo caso, Agamennone, Ciro ed Alessandro (§§ 26-27). A livello topico, la tendenza a analizzare i concetti cardine dell'etica imperiale impostisi in Oriente a partire da Eusebio (l'imperatore εὐσεβής, φιλάνθρωπος, νόμος ἔμψυχος) avvicina l'opera alla produzione Περὶ βασιλείας che in Dione Crisostomo, Temistio e Sinesio, autori noti al Gazeo, aveva avuto i massimi esponenti in epoca imperiale e tardoantica. L'adesione a differenti modelli della tradizione letteraria produce un'architettura retorica complessa, che è intessuta entro i limiti del genere del *basilikos logos*, rinnovandolo ed adattandolo alle circostanze narrative dall'interno della sua propria macrostruttura.

3.1.2.3. Il valore del *Panegirico* come *speculum principis* non è stato in precedenza oggetto di indagine[37]. Si può ritenere il discorso del Gazeo uno *speculum principis a posteriori*, nel quale l'individualità particolare della figura storica di Anastasio assurge a modello generale ed universale di regalità, secondo un processo retrospettivo di attribuzione al *laudandus* di caratteri della βασιλεία ormai in parte codificati, seppur non ancora sistematizzati in una più organica teoria politica. Nella forma dell'elogio l'autore traccia il ritratto di ciò che l'imperatore dovrebbe essere come se tale ideale fosse già realtà, perseguendo «fini insieme di educazione e di propaganda in quanto, da un lato, ribadisce argomenti che non sono oggetto di controversia presso l'uditorio (l'ideologia imperiale), dall'altro, propone, a favore o contro, argomenti nuovi (un orientamento particolare della politica ufficiale)»[38]. La creazione, tramite la parola, di un ἄγαλμα τοῦ βασιλέως è un tema già presente nel *De regno* di Sinesio[39]. Nel discorso di Procopio un'occasione storica, la dedicazione di una statua, si abbina all'edificazione di una statua morale ed ideale del sovrano, secondo una tendenza letteraria che improntera la successiva letteratura di *specula principum* bizantini[40].

[37] Un cenno all'ideologia imperiale procopiana è tuttavia presente in Matino 2005, pp. 18-23.

[38] Garzya 1981, p. 51.

[39] Syn., *De regn*. 9.4; 10.1; 19.3; 29.1.

[40] L'immagine della statua dell'imperatore costruita dalle parole è destinata ad avere ampio seguito nella produzione successiva Περὶ βασιλείας. Si vedano l'Ανδριὰς βασιλικός di Niceforo Blemmida (XIII sec.) e l'*Eikòn basiliké* di un anonimo inglese del 1649. Cfr. Cap. 2., pp. 92-93.

3.1.3. *L'ideologia imperiale procopiana*

3.1.3.0. Il *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza costituisce un'importante tappa dell'elaborazione dell'ideologia imperiale bizantina[41]. Anastasio I diviene oggetto dell'αὔξησις encomiastica e modello di una βασιλεία ideale che ha non pochi aspetti di originalità. L'edificazione dell'ἄγαλμα dell'imperatore è perseguita attraverso la colta mimesi[42] di autori classici e postclassici. Il gusto per la scaltrita imitazione di autori antichi e più tardi è propria della cultura retorica gazea di V-VI secolo[43]; ad essa non sono estranei, nonostante la già riscontrata tendenza procopiana a separare nettamente opere teologiche e retorica 'laica'[44], elementi giudaico-cristiani, ascrivibili alla cultura teologica, alessandrina e gazea, dell'autore[45]. In particolare, il notevole rilievo dato al tema dell'εὐσέβεια imperiale, la caratterizzazione dell'imperatore quale salvatore benefico rivelatosi al mondo come in una risplendente teofania, l'accezione in senso caritativo della φιλανθρωπία imperiale, connotata nel *Panegirico* procopiano anche come attenzione ai poveri ed agli ultimi, conferiscono all'opera una sensibilità tacitamente giudaico-cristiana non precedentemente attestata, rivelata anche dall'ispirata ieraticità con cui sono descritte l'elezione di Anastasio al soglio imperiale e il suo presentarsi al mondo come vivificazione della legge non scritta, all'insegna di echi veterotestamentari e filoniani[46]. Dalla descrizione della statura politica di Anastasio emergono non solo le virtù di questi, ma anche gli elementi fondanti dell'ideologia imperiale di Procopio: l'ideale di ἱερεὺς βασιλεύς e di re νόμος ἔμψυχος, la preferenza

[41] Sull'ideologia imperiale in Procopio di Gaza, cfr. Valdenberg 1935; Capizzi 1969; Carile 1978; Minniti Colonna 1982; Minniti Colonna 1983-1984; Matino 2005, pp. 19-23; Ventrella 2010b.

[42] Tra gli autori resi oggetto di mimesi da Procopio, oltre a Isocrate, Demostene, Dione Crisostomo, Libanio, Temistio, Sinesio, sembra rivestire particolare importanza Elio Aristide, con speciale riferimento al *Panatenaico* ed all'orazione 35 *In Regem*. Per un'analisi dei *topoi* aristidei imitati, cfr. Minniti Colonna 1984; Ventrella 2010a, pp. 94-95, n. 5. Per un'ampia rassegna di ulteriori autori classici e postclassici imitati da Procopio, si veda l'apparato dei *loci similes* presente in Amato 2009b.

[43] Per la mimesi letteraria in Procopio di Gaza, cfr. Matino 2006; Amato 2010, pp. 10-45.

[44] Sulla separazione procopiana tra esegesi teologica e produzione retorica 'profana', cfr. Matino 2005, pp. 14-15.

[45] Sul sincretismo culturale tra paganesimo e cristianesimo nella Gaza del V-VI secolo, cfr. Downey 1958; Nicks 2000; Ashkenazi 2004; Talgam 2004; Amato 2010, pp. 46-55; Champion 2014, pp. 21-70; 71-105; Haaerer 2014.

[46] Cfr. Cap. 1.2, pp. 58-63.

accordata alla regalità carismatico-elettiva su quella genetica, i caratteri di una filantropia[47] che si esplica, nel solco dello stoicismo e del cristianesimo, come attenzione caritatevole ai bisognosi (§17) e, in senso romano, come clemenza verso i vinti, nonché come εὐεργεσία e εὐποιία, calandosi a livello particolare della cura amministrativa e fiscale dello Stato e nell'interesse per le città provinciali (Gaza[48], Durazzo[49], Gerusalemme[50], Cesarea di Palestina[51], Alessandria[52], Costantinopoli stessa[53]). Grazie al ricorso alle πόλεις imperiali, il Gazeo, recuperando la sensibilità municipalistica di Libanio[54], disegna la geografia di un impero universalistico e cosmopolita, nel quale convergono in modo prolifico modelli politici greci e romani e nel quale anche i barbari, quando disposti a chinare il capo dinanzi al βασιλεύς, possono trovare spazio. Isauri ed Arabi[55] possono così essere ricondotti dalla clemenza imperiale nel quadro sorridente di un'ὁμόνοια universale, nel quale le discordie intestine e quelle esterne possono essere ricomposte.

3.1.3.1. Il vero fondamento dell'ideologia imperiale promulgata da Procopio è l'εὐσέβεια. Nell'aretalogia imperiale attestata nella panegiristica precedente il ruolo dell'εὐσέβεια era, di norma, fortemente ridotto rispetto alle altre virtù (*sophia*, *andreia*, *dikaiosyne*)[56]. Nel *Panegirico* procopiano, di contro, le altre virtù sono conseguenza del possesso della *pietas.* L'importanza acquisita da essa nel discorso è sintomatica del processo di progressiva cristianizzazione delle virtù cardinali topiche, il cui primo accenno si ha nel *De regno* sinesiano (§10.1).

[47] Sui differenti valori della filantropia, intesa come liberalità, benevolenza, umanità e clemenza, cfr. Downey 1955; Kabiersch 1960; Le Déaut 1964, I, p. 264; Constantelos 1968, p. 18; Boojamra 1975, p. 349.

[48] Proc., *Paneg. ad Anast.* 1.

[49] Proc., *Paneg. ad Anast* 2.

[50] Proc., *Paneg. ad Anast* 18.

[51] Proc., *Paneg. ad Anast* 19.

[52] Proc., *Paneg. ad Anast.* 20.

[53] Proc., *Paneg. ad Anast*. 21.

[54] Sul municipalismo e sulla visione federalistica dell'Impero di Libanio, cfr. Petit 1955; Garzya 1983, pp. 149-167.

[55] Proc., *Paneg. ad Anast*. 7; 9-10.

[56] Cfr. Pernot 1993, I, p. 171, n. 241. Già Eusebio (*VC.* 1.5), prima di Sinesio, aveva elogiato la *pietas* di Costantino, ma è con Sinesio che essa inizia a prefigurarsi come base dell'etica imperiale.

Per lodare l'εὐσέβεια di Anastasio, attestata anche da altre fonti[57], Procopio ricorre alla rievocazione della designazione di questi al soglio vescovile di Antiochia in seguito alla morte del patriarca Pietro Fullo nel 488, quando Anastasio era silenziario alla corte di Costantinopoli[58]. La βασιλέων ἡ πόλις[59] appoggia il candidato, della cui *pietas* è testimone.

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 3
> ἐκ τοιούτων γὰρ προελθὼν καὶ τραφείς ὥσπερ εἰκὸς τὸν οὕτω τοῖς πᾶσι νενικηκότα, καὶ προιόντι τῷ χρόνῳ συναύξων τὰς ἀρετάς, πρέπειν ἡγούμενος ἀρίστου βίου καλὴν ὑποκεῖσθαι κρηπῖδα, τῆς εὐσεβείας τὸ κτῆμα ἐλογίζου·ταῦτα προσετίθεις τῷ πόθῳ, μετῆλθες τῇ πείρᾳ καὶ πρὸς ἄκρον ἠπείγου τοῦ πράγματος καὶ θᾶττον ἀφῖξαι. εἰ κόμπος δὲ ταῦτα καὶ λόγων ἀλαζονεία, πόρρω τῆς ἀληθείας πεπλάνημαι. ἀλλὰ τούτων μάρτυρες οὐκ ὀλίγοι τινὲς ἢ φαῦλοι καὶ οὓς ἄν τις παραγράψαιτο τῆς γνώμης μεμψάμενος, ἀλλὰ πόλις ὅλη καὶ βασιλέων ἡ πόλις, ἐπὶ σοὶ βοῶσα καὶ πρὸς ἱερέως ἀνάγουσα σχῆμα καὶ ἅπερ ἐμαρτύρει τοῖς ἔργοις βεβαιοῦσα τῇ ψήφῳ[60].

La chiamata al sacerdozio è intesa quale προοίμιον e μαρτυρία della βασιλεία; l'imperatore unisce in sé la dignità imperiale (βασιλέως σχῆμα) e la saggezza sacerdotale (ἱερέως γνώμη)[61]. È così chiaramente enunciato l'ideale di

[57] Si veda la *Vita Danielis Stylites* (91, p. 86.4 Delehaye), in cui sia Anastasio sia Ariadne sono definiti con l'aggettivo φιλόχριστος. Sulla politica religiosa di Anastasio, cfr. Haarer 2006, pp. 115-183; Meier 2009, pp. 250-269.

[58] Sulla candidatura di Anastasio al soglio vescovile di Antiochia, si veda D'Ansse de Villoison 1781, p. 30, n. 2; Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 393-394, con ulteriore bibliografia. Secondo Ventrella 2010a, p. 100, n.39, Procopio qui alluderebbe non alla designazione a vescovo di Anastasio, ma «alla folla che frequentava la chiesa nella quale Anastasio si era fatto costruire un pulpito dal quale pronunciava le sue prediche». Nel presente studio, sulla base della ragioni ideologiche per le quali la *pietas* di Anastasio sembra propedeutica all'esercizio del governo, ci sembra più opportuno mantenere l'ipotesi tradizionale.

[59] Per la perifrasi, cfr. Proc., *ep*. 53.4; 75.11; 136.5,6 Garzya-Loenertz: ἡ βασιλὶς πόλις.

[60] «Disceso da tali antenati ed educato come conviene a chi si è dimostrato tanto eccellente in tutte le prove, accrescendo, col trascorrere del tempo, le virtù, giudicavi necessario porre fine ad un buon fondamento ad una vita nobile e questo stimavi l'avere pietà. Questo aggiungevi al desiderio di essere pio; di questo andavi in cerca nella pratica quotidiana, et affrettavi verso il più alto risultato e ben presto lo raggiungesti. Se queste affermazioni appaiono frutto di millanteria o vuote parole, troppo mi sono allontanato dalla verità. Ma ci sono testimoni di quanto ho detto, e non in numero esiguo, né di poco conto, le dichiarazioni dei quali qualcuno potrebbe impugnare chiamando in causa la loro mancanza di giudizio, ma è tutta la città e per di più la città degli imperatori, che lo ha proclamato nei tuoi riguardi e ti ha sollevato alla dignità del sacerdozio ed ha sanzionato col voto ciò di cui era testimone nei fatti».

[61] Proc., *Paneg. ad Anast*. 4.

ἱερεὺς βασιλεύς[62]. Di probabile matrice filoniana[63] e legato al modello carismatico mosaico, tale concetto esprime l'unione nella figura imperiale del principio teocratico e di quello monarchico.

3.1.3.2. La convergenza di differenti istanze politiche – il principio teocratico, quello democratico, oligarchico e monarchico – è chiaramente tratteggiata nell'icastica descrizione dell'elezione di Anastasio al soglio imperiale:

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 5
> δόγμα τι θεῖον ὡς ἀληθῶς ἐπὶ σοὶ τὴν ψῆφον ἐκίνει, καὶ ὥσπερ ἐκ μιᾶς γνώμης δῆμος ἅπας ἐβόα, μεγάλη βουλὴ προσετίθετο, βασιλὶς ἐπένευεν ἡ δὲ ψῆφος ἐφέρετο[64].

La scelta dell'imperatore è di natura divina ed è legittimata dall'εὐσέβεια del sovrano. Essa è ratificata dal giusto voto (§6 ψῆφον δικαίαν) del popolo, dal consenso del senato costantinopolitano e dall'assenso dell'imperatrice Ariadne. Dalla descrizione procopiana è evincibile la preferenza accordata al modello di regalità carismatica ed elettiva di contro al modello dinastico. Nel solco della riflessione filoniana, la narrazione di Procopio rivendica nella genesi della regalità il legame tra provvidenza divina e azione umana, che ad essa si conforma. In tal senso sembra significativa la mancata menzione della presenza, addotta, invece, da Costantino Porfirogenito[65], del patriarca Eufemio di Costantinopoli nella scena della proclamazione ad imperatore di Anastasio. Procopio avrebbe inteso sottrarre alla Chiesa ogni tipo di primato politico, attribuendolo unicamente al popolo ed al senato? La presenza del patriarca nel cerimoniale dell'incoronazione imperiale non sembra un dato ufficialmente codificato per l'epoca di Anastasio; nelle fonti essa è limitata a casi straordinari, come l'assenza di un Augusto che potesse designare un successore[66]. Sarebbe stato questo il caso dell'imperatore Marciano e, in seguito, di Anastasio. Nonostante ciò, l'accento posto da Procopio sulla *basileia* sacerdotale ci sembra tale da giustificare la

[62] Cfr. Bréhier 1948; Pertusi 1985; Piccinini 1991 Dagron 1996; Stepper 2003.

[63] Cfr. Introduzione, p. 58.

[64] «Una decisione divina, in verità, guidava verso di te il voto, e tutto il popolo acclamava come per una volontà sola; i senatori aggiungevano il loro assenso; l'Imperatrice annuiva e la votazione fu compiuta».

[65] *Cerem.* 1.92 = p.418-420 Reiske.

[66] Cfr. Charanis 1940-1941, pp. 52-66; Burgess 2011, pp. 66-67. Sul ruolo dei patriarchi nelle incoronazioni imperiali tra V e VI secolo, cfr. Trampedach 2005; Szidat 2013.

propagandistica difesa del primato romano dell'imperatore sulla Chiesa[67]. In linea con l'ideale di imperatore sacerdote precedentemente espresso, l'assenza del patriarca costantinopolitano nell'investitura dell'Imperatore lascia supporre l'intenzione dell'autore di alludere all'ideale sottomissione del potere ecclesiastico a quello imperiale. La celebrazione di Anastasio come imperatore sacerdote formulata da Procopio rientra nel quadro del dibattito sul rapporto tra Imperatore e Chiesa storicamente in atto[68]. Il *Panegirico* fu composto negli anni dello scisma acaciano e le fonti attestano che nei primi anni di regno Anastasio fu fedele seguace dell'*Henotikòn* di Zenone[69]. Papa Gelasio[70], nell'*epistola* ad Anastasio del 494 (= p. 349-358 Thiel), dichiara, tramite il ricorso alla figura di Melchisedek e riconducendo la *pietas* imperiale alla sola dimensione privata, la separazione tra potere temporale e potere religioso[71]. Il papa, come in seguito Simmaco, mette in discussione il valore sacerdotale della *basileia* e ribadisce la distinzione tra *potestas* imperiale ed *auctoritas* del pontefice[72]. Anastasio incarnò l'ideale unione tra *imperium* e *sacerdotium* anche formalmente, recuperando nel 516 il titolo di *pontifex inclitus*, in uso fino all'imperatore Graziano[73].

3.1.3.3. Un re scelto su base meritocratica, in adesione al volere divino, è garanzia di prosperità e di giustizia. In tal senso, il *basileus* procopiano è νόμος ἔμψυχος, non in quanto superiore alla legge, ma in quanto capace di incarnarla ed inverarla con il proprio esempio di vita.

[67] Cfr. Capizzi 1969, p, 133; Chauvot 1986, pp. 184-186; Matino 2005, p. 23.

[68] Su questo aspetto, si veda, per il periodo tra il V ed il VI secolo, Dvornik 1966, pp. 799-815; Pertusi 1982, pp. 569-573; De Giovanni 1985.

[69] Cfr. Meier 2009, pp. 38-52.

[70] Sul rapporto tra Anastasio I e Papa Gelasio, cfr. Meier 2009, pp. 103-117.

[71] cfr. Dagron 1992, p. 311; Haarer 2006, pp. 115-183; Meier 2009, pp. 103-117.

[72] Cfr. Capizzi 1969, p. 111.

[73] Cfr. Dvornik 1968, p. 814; Rösch 1978, pp. 86-87; Stepper 2003, p. 219.

Proc., *Paneg. ad Anast.* 23
Ἀλλὰ γὰρ ἡμῖν τὸ χρυσοῦν ἐκεῖνο γένος, τὸ μέχρι λόγων ᾀδόμενον, μόλις ἀπέδειξε τοῖς ἔργοις ὁ χρόνος. οὐ μόνον γὰρ ἡμῖν τὰ βέλτιστα διὰ τῶν νόμων νομοθετεῖς, ἀλλὰ καὶ τὸν σὸν βίον νόμον ἔμψυχον καὶ παράδειγμα πρὸς σωφροσύνην τοῖς ἀρχομένοις ἀπέδειξας[74].

L'ideale, anche questa volta, di matrice filoniana, del re capace di superare, con la propria εὐσέβεια ed il proprio ordine morale, le storture cui la legge, in quanto prodotto storico, è pur soggetta, è qui ripresentato in modo da superare la dicotomia, attestata variamente nella produzione politica di IV-V secolo, tra imperatore e Legge[75]. Accanto alla δικαιοσύνη, la filantropia è la virtù che rende manifesta l'εὐσέβεια imperiale. Concretizzandosi a livello particolare come εὐεργεσία ed εὐποιία, essa sovrintende alla politica estera e interna dell'imperatore, alle disposizioni in materia fiscale, amministrativa e finanche edilizia.

3.1.3.4. Quanto alla politica estera ed alle relazioni verso i barbari, l'atteggiamento di Procopio è sostanzialmente inclusivo, in linea con la politica di integrazione barbarica di Teodosio I. Nella descrizione della risoluzione del conflitto con gli Arabi delle tribù dei Kinditi e dei Ghassanidi, nonostante i barbari siano connotati all'insegna della mostruosità e della crudeltà, sulla scorta di stilemi ormai topici, l'affresco dei confini pacificati, nei quali anche i barbari sottomessi trovano un proprio posto, mentre le città si ripopolano, le attività umane rifioriscono e nuove fortezze sorgono, vale a rendere, secondo il ben attestato *topos* del *parcere subiectis*[76], la vittoria conseguita dall'imperatore con le armi e con la clemenza.

Proc., *Paneg. ad Anast.* 7
ἐπειδὴ γὰρ θᾶττον ἀπειλήφεις τὰ σκῆπτρα, πρέπειν ἡγούμενος πᾶν ὅ τι νόθον καὶ βάρβαρον πόρρω τῆς σῆς ἀρχῆς ἀπελαύνειν καὶ μετὰ τῆς ἐλευθερίας ἐπιφανῆναι τοῖς ὑπηκόοις, ἐπένευσας ταῦτα καὶ πρὸς πέρας ἀφίκετο. ἔγνως γὰρ ὡς τὴν ἑῴαν λῆξιν, τῆς ἀρχῆς τὸ σεμνότερον, πρόσοικοί τινες ἐπετάραττον βάρβαροι, ἄνδρες ὑβρισταὶ καὶ θρασεῖς καὶ μίαν ἀρετὴν εἰδότες τοῖς ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς ἐπιτίθεσθαι

[74] «A noi finalmente il tempo ha mostrato nella realtà quella famosa stirpe d'oro, celebrata soltanto nei discorsi. Infatti non solo tu hai stabilito per noi con le leggi i migliori principi, ma indichi anche la tua vita come legge vivente e come esempio di morigeratezza per coloro che sono sotto il tuo governo».

[75] Cfr. Matino 2005, p. 21.

[76] Per una rassegna della presenza di tale *topos* sia tra gli autori greci, sia nella produzione letteraria latina, cfr. Ventrella 2010b, p. 110, n.31.

καὶ θᾶττον μὲν μίαν ἀρετὴν εἰδότες τοῖς ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς ἐπιτίθεσθαι καὶ θᾶττον μὲν ἐπιόντες, θάττον δὲ μεθιστάμενοι καὶ ὅποι ποτὲ γῆς εἰσι ῥᾳδίως λανθάνοντες· οἷς γὰρ μὴ χῶρος, μὴ πόλις εἰς οἰκητήριον ὥρισται, ἀλλ' ὅλην ἕκαστος ἐπάγεται τὴν οἰκίαν, αὐτοσχέδιον καλύβην ὅπῃ τύχῃ συμπηγνύμενος, οἱ δὴ τοιοῦτοι τίνος ἂν ἀπόσχοιντο τόλμης; τούτοις εἰς ἁρπαγὴν προὔκειντο πόλεις τὸ πρὶν μὲν εὐδαίμονες καὶ λαμπραί, τότε δὲ τῶν 'βοηθούντων ἔρημοι' καὶ συμμαχίας ἐστερημέναι· καὶ ἡ μὲν εἶχετο, ἡ δὲ ἔμελλεν, ἡ δὲ μετανίστατο, καὶ μᾶλλον τοῦ πάθους ὁ τῶν μελλόντων φόβος ἐλύπει· φήμη δέ τις οὐχ εὐτυχὴς τὰς τῶν ἁπάντων διέσειεν ἀκοάς, ἐπ' ἄλλοις ἄλλα διηγουμένη καὶ πάντα δεινά. ἦν γὰρ ἀκούειν πόλιν ἁλισκομένην, ἁρπαζομένην εὐδαιμονίαν, ἐλαυνομένας γυναῖκας εἰς ἀσέλγειαν ἠναγκασμένην, ὑβριζομένους παῖδας, αἰκιζομένην πολιάν, ἑλκομένην νεότητα καὶ παρθένους ἀγομένας οὐ πρὸς εὐτυχῆ παστάδα καὶ νυμφίον εὐδαίμονα κατὰ τὰς πρώην ἐλπίδας, ἀλλὰ πρὸς ὕβριν ἐχθροῦ καὶ βαρβάρου καὶ μέχρι τῆς θέας λυποῦντος· πάντα γὰρ προὔκειτο τούτοις. ὁ δὲ μὴ παθὼν πρώην μὲν μόνῃ τῇ τύχῃ χάριν ἠπίστατο· νῦν δὲ σὲ πάντες ὑμνοῦσι μετὰ ταύτης, ὦ βασιλεῦ, οἱ μὲν διὰ σὲ μὴ παθόντες, οἱ δὲ μὴ προσδοκῶντες πάλιν παθεῖν. ὁ γὰρ βάρβαρος, τὴν προσήκουσαν πληγὴν δεδεγμένος, κάτω νεύει καὶ δεσπότην ἐπίσταται καὶ σωφρονεῖ μὴ βουλόμενος. αἱ δὲ πόλεις τῶν δραμάτων ἐλεύθεραι, καὶ τείχη τὰ μὲν γεγηρακότα νεάζει, τὰ δὲ νῦν πρῶτον ἐλεύθεραι, καὶ τείχη τὰ μὲν γεγηρακότα νεάζει, τὰ δὲ νῦν πρῶτον ἀνίσταται· καὶ σωφρονοῦσιν αἱ πόλεις, ἀσφαλῆ κόσμον ἐπιδεικνύμεναι τοῖς βαρβάροις[77].

3.1.3.5. L'azione pacificatrice di Anastasio è oggetto di elogio anche sul piano della politica interna. L' ὁμόνοια civile è paragonata a quella delle membra

[77] «Non appena ricevesti lo scettro, ritenesti opportuno tenere lontano dal tuo impero ogni elemento straniero e barbaro e mostrarti ai sudditi come portatore di libertà: questo fu il tuo programma e fu portato a compimento. Tu venisti a conoscenza che la parte orientale, la più fiorente dell'Impero, era devastata da alcuni barbari confinanti, uomini terribili e tracotanti; la loro unica abilità era quella di derubare i beni altrui e come celermente assalivano così facilmente scomparivano e agevolmente si nascondevano lì dove in quel momento avevano fissato dimora. Presso di loro infatti non si stabilisce un luogo né una città da abitare; ma ciascuno porta con sé tutta la casa e si costruisce là dove capita una capanna improvvisata. Da quali delitti si potrebbero mai astenere uomini di tal fatta? Ad essi erano esposte per essere saccheggiare città un tempo felici e splendide, ma in quel tempo prive di difensori e senza alleati: una era stata presa, un'altra stava per esserlo, da quest'altra i cittadini erano andati via e più della stessa calamità affliggeva la paura del futuro. Una voce poco rassicurante sconvolgeva tutti all'udirla e narrava fatti su fatti, tutti terribili. Si sentiva infatti di città conquistate, di beni depredati, di donne rapite per essere stuprate, di fanciulli violentati, di vecchi maltrattati, di giovani portati via e di fanciulle condotte non a nozze felici ed allo sposo fortunato, secondo le precedenti attese, ma alla libidine di un nemico, barbaro e spaventevole fin nell'aspetto. Tutto ciò si prospettava ad essi. Prima chi era sano e salvo ringraziava solo la sorte. Ora invece tutti, o Imperatore, magnificano te ed essa, sia coloro che grazie a te non hanno patito alcuna disgrazia sia coloro che sono convinti che non ne patiranno più. Infatti i barbari, ricevuta la meritata sconfitta, chinano il capo, riconoscono il loro signore e, seppur controvoglia, vivono assennatamente. Le città sono ora libere da eventi tragici e le mura, quelle che si erano invecchiate ringiovaniscono mentre altre ora per la prima volta sono innalzate. Le città vivono sobriamente e mostrano con tranquillità le loro bellezze ai barbari».

del corpo, la cui malattia è, di contro, assimilata alle lotte intestine divampate nello Stato[78].

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 8
> ὁμοίως γὰρ πρέπειν ἐλογίσω τῇ μελλούσῃ καλῶς ἔχειν ἀρχῇ μὴ μόνον τῶν ἀλλοφύλων κεκαθάρθαι καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἀφεστάναι δεινῶν, ἀλλὰ καὶ εἴ τι μέρος αὐτῆς νοσοῦν ἐστιν ἤδη καὶ ὕπουλον καὶ κατὰ τοῦ λοιποῦ διανίσταται, καὶ τοῦτο πρὸς εὐρυθμίαν μεταστῆσαι καὶ μίαν διὰ πάντων δεῖξαι διήκουσαν ἁρμονίαν ὥσπερ ἐν σώματι. ἤδεις γὰρ ὡς ὁμονοοῦντες μὲν ἄνθρωποι καὶ μετ' ἀλλήλων ἱστάμενοι φοβεροί τε τοῖς ἀντιπάλοις εἰσὶ καὶ τοὺς λυποῦντας θᾶττον ἀμύνονται· αὐτοὶ δ' ἐν αὐτοῖς στασιάζοντες οἴκοθεν ἔχουσι τὴν φθορὰν καὶ οὐδενὸς πολεμίου προσδέονται, μᾶλλον δὲ τούτῳ καὶ δυσμενεῖς καὶ μισοῦντας ἐπάγονται, καιρὸν ἡγουμένους οἰκεῖον τῶν ἐν αὐτοῖς νοσούντων τὴν συμφοράν[79].

Secondo Amato[80], l'espressione αὐτοὶ δ' ἐν αὐτοῖς στασιάζοντες si riferisce alle lotte intestine tra le fazioni dei Blu, dei Rossi, dei Verdi e dei Bianchi alle quali Anastasio, più vicino alla fazione dei Rossi, dovette far fronte nei primi anni di regno[81]. Il legame degli Isauri alla fazione dei Verdi è attestato fino al X secolo, sotto il regno di Costantino VII Porfirogenito[82]. Procopio alluderebbe, quindi, alla lotta politica e militare di Anastasio contro i Verdi Isauri. Il giudizio procopiano verso la gestione isaurica del potere è sostanzialmente negativo,

[78] Sulle ascendenze euripidee della metafora e sulla presenza di tale metafora in Dione Crisostomo, Temistio e Sinesio, cfr. Matino 2006, p. 485.

[79] «In effetti ritenesti ugualmente conveniente alla salda costituzione del futuro regno non solo che fosse purificato dagli elementi stranieri e liberato dai mali da essa derivanti, ma anche, se si trovava qualche parte di esso malata, ulcerosa e che si staccava dal resto, tu ritenesti opportuno riportare anche questa alla giusta simmetria e mostrare una sola armonia diffusa attraverso tutte le parti come è nel corpo umano. Sapevi infatti che uomini che vivono in accordo ed uniti tra loro hanno in casa la rovina, e non hanno bisogno di alcun aggressore esterno; anzi, proprio per questo suscitano nemici ed avversari, i quali stimano che la disgrazia delle discordie interne è un'occasione favorevole».

[80] Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, p. 396.

[81] Su tali fazioni e la posizione di Anastasio verso di esse, cfr.; Cameron 1976, p. 133; Dagron 2011, pp. 155; 209.

[82] *Cerem*. 588.20-589 Reiske. Secondo Amato, in Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 396-398, è possibile rinvenire un legame, riconducibile all'epoca dell'imperatore Zenone, tra Isauri, guardia degli *excubitores* e fazione dei Verdi. Agli *excubitores* isaurici Procopio alluderebbe esplicitamente nel paragrafo §9 del Panegirico, con l'espressione tecnica πρόταγμα (che, tuttavia, è congettura dello stesso Amato), riferita «à l'unité tactique ou bataillon (τάγμα) des excubiteurs, garde personelle des empereurs byzantins à l'époque tardive, renforcée (non certe pas crée) par Leon I[er] et formée à l'époque de l'Isaurien Zénon essentiellement par des compatriotes

benché mai il nome del predecessore di Anastasio venga esplicitamente citato. L'occasione del discorso non lo permetteva, essendo l'imperatrice vedova di Zenone e nel *Panegirico* citata brevemente in relazione alla propria fedeltà coniugale (§23). Ma il ricordo del recente passato, dell'infelicità del popolo, dell'avidità e della corruzione dei funzionari, nonché dell'esosa politica fiscale che aveva gettato il popolo nella povertà assoluta (§5), non giova al ritratto di Zenone ed *ex silentio* ne traccia lo ψόγος. In seguito, nella narrazione delle gesta di guerra dell'imperatore (§§8-11), il quadro della ribellione degli Isauri in Cilicia[83] è dipinto con toni in parte tragici[84], che cedono il passo a esiti ironici, allorché gli usurpatori e i generali isaurici vengono dipinti nell'atto di scimmiottare il sire Agamennone o lo σχῆμα di Achille[85].

Proc., *Paneg. ad Anast.* 9

Τὴν Κιλικίαν προσοικοῦσι δύσμαχοί τινες ἄνθρωποι, Σολύμων ἔθνος, ἀπὸ θαλάττης ἀνατρέχον εἰς ἤπειρον. οὗτοι τοίνυν, ὥσπερ οὐ δυνάμενοι μένειν εὐδαίμονες, ὑψοῦ τε αἴρουσι τὸν αὐχένα καὶ φρονοῦσί τι γαῦρον κατὰ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς καὶ δυστυχεῖν ἀλαζόνες ὑπῆρχον. μάλιστα δὲ τούτους ἐκίνει καὶ θαρρεῖν ἐδίδου παρὰ καιρὸν ἥ τε χώρα δυσάλωτον παρεχομένη τὴν φύσιν—ἄκρα γὰρ ἐνταῦθα παντοδαπὰς τὰς κορυφὰς εἰς αὐτὸν ἀνατείνουσα τὸν αἰθέρα—καὶ μέντοι καὶ τῶν ἀνδρῶν ἡ πρὸς τὰ τοιαῦτα μελέτη. εὐσταλεῖς γὰρ οὗτοι καὶ κοῦφα βαίνοντες καὶ ὥσπερ πτηνοὶ τοῖς ὄρεσιν ἐποχούμενοι. ὅθεν ἐπαρθέντες τὴν καθ' ἡμῶν συνίστανται σκευωρίαν, καὶ ἦγόν τε καὶ ἔφερον τὰ τῶν προσοικούντων καὶ δεινῶς ἠπείλουν κόμπῳ ῥημάτων ἐπηχοῦντες. βασιλέων δὲ ἦν αὐτοῖς καὶ δεινῶς ἠπείλουν κόμπῳ ῥημάτων ἐπηχοῦντες. βασιλέων δὲ ἦν αὐτοῖς πρόσταγμα τῶν ἐκ μὴ προσηκόντων στρατηγῶν τε ὄχλος καὶ ἡ λοιπὴ παρασκευή, καὶ ταῖς ἐλπίσιν ἦσαν λαμπροί· ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς ὁ μὲν Ἀγαμέμνων ἐξαίφνης εἶναι δοκεῖ, ὁ δὲ φέρει τὴν Ἀχιλλέως εἰκόνα τῷ σχήματι, καὶ ἄλλος ἄλλου μεμίμηται, πτωχοί τινες καὶ ἀνέστιοι· εἶτα πέρας τῷ δράματι, καὶ ἡ σκηνὴ διαλύεται[86].

[83] Sulla ribellione isaurica, cfr. Haaerer 2006, pp. 11-28; Meier 2009, pp. 72-83.

[84] Sull'uso di referenti tragici nella descrizione della guerra isaurica, cfr. Matino 2006, pp. 486-487.

[85] Amato, in Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 398-399, identifica Agamennone con Longino, fratello di Zenone a capo della rivolta isaurica (cfr. Meier 2009, pp. 75-76), e Achille o con il generale Longino di Cardala, calvo come l'Achille forse caricaturalmente rappresentato da Procopio in base ad un paradosso attestato in Sinesio (*Calv. Enc*. 1, 3, 5 Lamoureux-Aujoulat), o con il *magister militum* Harmat(i)os, che, secondo le fonti (Malch., *fr*. 8.14-24 Cresci = *Suid*. *A* 3970, 12-20 Adler), era solito presentarsi in pubblico abbigliato come Achille (σχῆμα Ἀχίλλειον).

[86] «In Cilicia vi sono uomini difficili da combattere, il popolo dei Solimi, il cui territorio si estende dalle coste fino all'interno. Ebbene, questi, per così dire, non seppero serbare la loro prosperità, drizzarono in alto il collo ed ebbero un comportamento superbo nei confronti

3.1.3.6. Anche in questo caso, sui ribelli, fomentati dall'astio per la perdita dei privilegi conseguiti a partire dal regno di Leone I, non tarda a dispiegarsi la filantropia imperiale, che, secondo un antico *topos*, guadagna all'imperatore una duplice vittoria: quella ottenuta con le armi e quella ottenuta con la clemenza.

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 10
> καὶ οὗτοι τοίνυν οὐκ εἰς μακρὰν ἔμελλον γνώσεσθαι, ὅσην βασιλέως φιλανθρωπίαν εἰς προσήκουσαν ὀργὴν ἐπεσπάσαντο, εἰ καὶ μὴ πρὸς ἀξίαν τῆς δίκης ἐτύγχανον· ἀλλ' ἐνίκας πάλιν, ὦ βασιλεῦ, καὶ θρασυνομένους μάχῃ καὶ δυστυχοῦντας φιλανθρωπίᾳ καὶ ἔδειξας ὡς ἀληθῶς ἑπομένας ἀλλήλαις τὰς ἀρετάς. οὓς γὰρ ἀνδρίᾳ κατηγωνίσω καὶ φρονήσει στρατηγικῇ καὶ ποικίλῃ τῶν ἀγώνων εὐεργεσίᾳ, τούτους ἡ χρηστότης ἑπομένη ταῖς ἀδελφαῖς σῴζειν ἐκέλευε, καὶ διπλοῦν ἔστησας τρόπαιον, τοῦ δευτέρου νικῶντος τὸ πρότερον. τὸ μὲν γὰρ κρατῆσαι πολεμίων ἴσως ἂν καὶ τύχης γένοιτο μόνης, τὸ δὲ τοῖς προλαβοῦσιν ἀκόλουθα προσθεῖναι τὰ δεύτερα, τοῦτο καὶ τὴν τῆς μάχης ἐπεκόσμησε νίκην, καὶ μόνης ἀρετῆς τοῦτό γε τὸ τρόπαιον[87].

3.1.3.7. Il luogo delle opere di pace è rifunzionalizzato dal Gazeo all'elogio delle riforme in ambito amministrativo e fiscale. Quest'ultimo si esplica non sul piano puramente pragmatico, ma trova una più ampia argomentazione ad un livello morale. Il controllo della gestione amministrativa e fiscale, esemplificato dalla cura nella scelta dei magistrati (§§11-12) e dall'abolizione del *chrysargyron* (§14), non è inteso da Procopio come mero segno della munificenza imperiale,

---

dell'impero romano e così diedero inizio alla loro rovina. Ma soprattutto li spingevano e davano loro una fiducia illimitata la posizione geografica del luogo che si presentava per natura difficile da attaccare – infatti c'è lì una catena montuosa che punta verso il cielo le sue molteplici cime – e la familiarità dei guerrieri con tali condizioni ambientali. Questi infatti erano armati alla leggera, procedevano speditamente e come uccelli andavano in giro sulle montagne. Incitati da tutto ciò essi ordivano complotti contro di noi; prendevano e depredavano i territori dei loro confinanti, profferivano terribili minacce facendo eco alla millanteria delle loro parole. Avevano una legislazione statale non pertinente, una folla di generali e tutto il resto dell'apparato bellico sì che brillavano delle loro illusioni. Allo stesso modo sulla scena uno all'improvviso sembrava essere Agamennone, un altro nell'aspetto esteriore porta le sembianze di Achille e via di seguito nell'imitazione, uomini mendici e senza casa; poi è la fine della rappresentazione e viene tolta anche la scena».

[87] «E così anche essi erano destinati a conoscere presto quanto avevano spinto alla giusta ira la benevolenza dell'imperatore, anche se non pagarono la giusta pena. Tu, invero, o imperatore, li sconfiggesti due volte, quando erano pieni di superbia, in battaglia, e quando si trovarono nelle avversità con la benevolenza, e mostrasti come le virtù veramente si susseguano l'una all'altra. Infatti quelli che tu vincesti col valore, prudente strategia e grande magnanimità in combattimento, la clemenza che segue le virtù sorelle comandò di salvarli sì che tu innalzasti un duplice trofeo e dei due il primo fu vinto dal secondo».

ma come atto di pietà verso la povertà materiale e morale dei sudditi. I magistrati, membra del corpo dell'Imperatore, dispensieri della sua filantropia in sua vece, diventano con Anastasio emblema di rinnovata giustizia, di vittoria sull'avidità e sulla corruzione, di ristabilimento del primato del merito sul denaro, dell'interesse individualistico su quello per la collettività.

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 12
> ἐξ οὗ δὲ ἡμῖν τὰς πόλεις ἀνέχεις τῷ νεύματι, ἔγνωμεν ὡς ὁ τῶν χρημάτων ἄπληστος ἔρως, ὁ τὴν δίκην ἀπείργων παρ'ἀνθρώποις ἐνδιαιτᾶσθαι, οὐ πάντα νικᾶν, ὡς ἔοικεν, εἶχεν, ἀλλὰ γάρ ποτε καὶ παραδόξως ἡττᾶσθαι. καίτοι διὰ τοῦτον πατὴρ μὲν προδίδωσι παῖδας, γύναιον δὲ τὸν ἄνδρα, καὶ τὰ γένη κατ' ἀλλήλων ὁπλίζεται. σοῦ δὲ παρακαθημένου τῷ βήματι πρὸ μὲν τῶν ὀφθαλμῶν ἡ δίκη, ὥσπερ δὲ ταύτης ὁρώσης μέλλουσι δικασταῖς ἐπιφέρεις τὴν ψῆφον, καὶ εἶλε σοῦ τις τὴν γνώμην οὐ χρυσὸν προτεινόμενος, ἀλλ' ἀρετῇ πλουτῶν καὶ μεταβάλλειν ἀνθρώπους εἰς εὐδαιμονίαν εἰδώς[88].

3.1.3.8. L'elevazione del livello morale dell'impero passa per le concrete riforme di ambito giuridico, di cui si ha testimonianza per il regno di Anastasio[89], le quali posero fine alla compravendita di cariche e magistrature attestate sotto il regno degli imperatori precedenti[90]. In tal senso, secondo Ventrella, l'espressione σοῦ δὲ παρακαθημένου τῷ βήματι rinvia in senso del tutto concreto alla presenza delle icone del βασιλεύς nelle aule del tribunale[91], grazie alle quali l'immagine della giustizia in persona si rende onnipresente agli astanti. La scelta dei magistrati in base a criteri di merito e non di censo[92] e l'abolizione del *chrysargyron* (§13) non sono da intendersi come semplice segno della munificenza imperiale, ma come atto di pietà teso al miglioramento delle condizioni di povertà materiale e morale dei sudditi. Il tributo, odioso come una

[88] «Da quando tu nel nostro interesse governi col tuo cenno le città, noi constatiamo che l'insaziabile desiderio di ricchezze, il quale impedisce alla giustizia di stabilirsi tra gli uomini, non riesce a prevalere su ogni cosa, come pure sembrava, ma a volte, contro ogni attesa, è sconfitto. Ed invero a causa di esso un padre tradisce i figli, una sposa il marito e le genti si armano una contro l'altra. Da quando tu però sei assiso sul tribunale, la giustizia è davanti agli occhi ed è per così dire, sotto il tuo sguardo che tu conferisci ai futuri giudici il diritto di votare: guadagna il tuo giudizio favorevole non colui che offre dell'oro ma colui che è pieno di virtù ed è capace di portare gli uomini alla felicità».

[89] Cfr. *CJ* 8.53.32; 10.16.13 Krueger; Sulla politica giuridica di Anastasio, cfr. Haarer 2006, pp. 184-229.

[90] Cfr. Veyne 1981; Meier 2009, pp. 118-136.

[91] Cfr. Ventrella 2010a, p. 285, n. 201.

[92] Sulla politica di Anastasio in materia di di reclutamento dei magistrati, cfr. Haarer 2006, pp. 190-193.

sventura (δυσχερὴς ὥσπερ τι τῶν δεινῶν), illegittimo (πρόφασιν δικαίαν οὐκ ἔχων), dal nome odioso per i sudditi (ὄνομα δυστυχὲς τοῖς ὑπηκόοις), è, secondo Procopio, immorale, in quanto basato sui proventi della rovina del popolo, dei ceti produttori (esempi addotti sono il contadino ed il pescatore) e finanche delle prostitute. L'illegittimità del tributo risiede nel suo essere derivato dalle comuni disgrazie del popolo (ἐκ τῶν κοινῶν ἀτυχημάτων ὁ τοῦ βασιλέως θησαυρὸς ἐπληροῦτο), configurandosi come un guadagno sconveniente (ἀτόπου κέρδους), al quale l'imperatore saggio pone un giusto rimedio.

3.1.3.9. A livello morale si colloca anche la riflessione del paragrafo 16 sull'abolizione degli spettacoli disumani (θέας ... ἀπανθρώπους) e delle pantomime, spettacoli definiti «contro natura» (πρὸς τοὐναντίον)[93]. Nonostante il piano etico al quale, in modo propagandistico, Procopio riconduce la discussione sulla moralità di tali spettacoli, tali provvedimenti non sono da intendersi in senso antipagano. Anastasio I non è noto per una politica esplicitamente antipagana e l'abolizione di *venationes* e pantomime può essere stata giustificata più verosimilmente da preoccupazioni per il controllo dell'ordine pubblico[94] che dall'attenzione verso la sensibilità cristiana, per la quale tali tipi di spettacoli potevano non essere adatti. Se interesse per la parte cristiana ci fu, ciò riguardò piuttosto il guadagno del consenso dell'opinione pubblica cristiana, ormai predominante in tutte le città dell'Impero. Marcellino Comite testimonia rivolte antipagane presso l'ippodromo di Costantinopoli durante i giochi, che portarono la folla inferocita addirittura alla distruzione delle statue imperiali[95]. Per il 498 Giovanni di Antiochia[96] attesta un'altra rivolta nell'ippodromo capeggiata da alcuni Verdi. Ancora alle lotte tra fazioni è legata la notizia fornita da Giovanni di Antiochia[97] e da Marcellino Comite[98] secondo la quale nel 501/502 Anastasio abolì da Costantinopoli dei festival coreutici, noti con il nome di *Bryate*[99], poiché durante la loro ultima celebrazione a

[93] Sull'abolizione di tali spettacoli da parte di Anastasio in rapporto al conflitto tra pagani e cristiani in atto nel V-VI secolo, cfr. Haarer 2014, in particolare pp. 444-454.

[94] Sui disordini all'interno dell'ippodromo di Costantinopoli, si veda Dagron 2011; Haarer 2014, pp. 445-446.

[95] Marc. Com. a.a. 491, 493 Mommsen.

[96] *fr*. 214b Müller.

[97] *fr*. 214c Müller.

[98] Marc. Com., a. 501.1-3 Mommsen.

[99] La festa pagana delle *Brytae* è citata solo da Giovanni di Antiochia (*fr*. 214 Müller), da Giovanni Malala *(De insid*. 39 De Boor) e dal lessico *Suida* (*B* 309.47 Adler). Per ulteriori approfondimenti sulle caratteristiche di tali feste, fr. Greatrex-Watt 1999.

Costantinopoli, sotto il prefetto Costanzo, era divampato all' interno dell'ippodromo uno scontro cruento tra le fazioni dei Blu e dei Verdi, causando la morte di circa 3000 persone. Giovanni Malala[100] aggiunge che, per punizione, Anastasio esiliò i quattro capo-ballerini di ogni fazione. Nel 490 il fratello di Zenone Isaurico, Longino, si era servito di tali feste per aumentare il proprio consenso, fornendo ballerini ad ogni fazione[101]. Ulteriori provvedimenti per l'abolizione di simili spettacoli, caratterizzati da danze, pantomime e giochi d'acqua, organizzati ad Edessa sono attestati nella legislazione di Anastasio del 502[102]. A Gaza, anche grazie alla testimonianza delle *Descriptiones* di Procopio, sappiamo che continuava a sopravvivere, trasposta in chiave cristiana, la festa del *dies rosarum*, originariamente dedicata al culto di Afrodite ed Adone, nella quale, sulla scorta del Maiouma di Antiochia e delle Adonie testimoniate a Biblos, Betlemme e Antiochia, avevano luogo pantomime teatrali, danze e banchetti rituali[103]. Stando a questi dati, i provvedimenti di Anastasio contro giochi e spettacoli pubblici sono da intendersi non come frutto di una politica antipagana, ma come strumenti privilegiati di controllo dell'opposizione politica e dell'opinione pubblica. Nonostante la natura squisitamente politica di tali decreti, è in senso moralistico ed umanitario che essi vengono elogiati da Procopio, con un velato afflato cristiano. In entrambi i casi, essi hanno funzione provvidenziale e salvifica, contribuendo al miglioramento del livello morale dei sudditi e ristabilendo l'ordine naturale, sicché la salvezza individuale dei cittadini corrisponde a quella collettiva dello Stato, espressa nella vita delle πόλεις (κατ' ἄμφω σωφρονεῖ τοῖς ἀνθρώποις ἡ φύσις, αἱ δὲ πόλεις ἐσῴζοντο)[104].

3.1.3.10. La funzione salvifica e liberatrice di Anastasio è espressa da Procopio tramite il ricorso insistente all'immagine della luminosa ascesa dell'imperatore[105]: egli sorge luminoso ad alta carica (§5: πρὸς ἀρχὴν τοσαύτην

[100] *De insid*. 39 De Boor.

[101] Cfr. Haarer 2014, pp. 447-448.

[102] Per l'abolizione del festival di Edessa, forse simile ai *Brytae*, cfr. Pseudo-Ioan. Styl. 30; 33; 46. Meno evidente è l'abolizione dei Maiouma di Antiochia. Cfr. Greatrex-Watt 1999; Haarer 2014, pp. 449-450. In generale, per la legislazione antipagana di Anastasio I, si veda *CJ* 1.11.9 Krueger

[103] Sul *dies rosarum* e sulle feste pagano-cristiane nella Palestina, cfr. Belayche 2004; Zeev Weiss 2004; Amato 2010, pp. 56-70.

[104] Sull'epifania di Anastasio, cfr. Corcella 2010, p. 405.

[105] Secondo Ventrella, in Amato-Maréchaux-Corcella-Ventrella 2014, pp. 254-255, l'immagine delle tenebre del mondo che si dissipano è di marca cristiana, benché *topos* tipico anche dell'ἐπιβατήριος λόγος.

ἀνέλαμπες), compare sulla scena del mondo come un *deus ex-machina* porgendo la sua mano liberatrice (§5: ὥσπερ θεὸς ἐκ μηχανῆς ἀναφανείς, χεῖρα προὔτεινες ἐλευθέριον), si mostra ai sudditi insieme alla libertà in una vera e propria epifania (§7: μετὰ τῆς ἐλευθερίας ἐπιφανῆναι τοῖς ὑπηκόοις). Il tema dello *splendor imperii*, nella prassi panegiristica precedente normalmente reso tramite il ricorso a metafore solari, è qui unito a quello della rinnovata *libertas* dai barbari ed ha forse qui un referente diretto nelle rappresentazioni iconografiche della vittoria imperiale sui di essi[106].

3.1.3.11. Del tutto originale rispetto alla prassi panegiristica a noi nota, tranne che per gli elogi cristiani[107], è l'allusione all'attenzione verso i bisognosi[108], la quale è da identificarsi, più che con l'ideale di δικαιοσύνη, con la *charitas* evangelica.

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 17
> οὐ γὰρ ἀρκεῖν ἡγήσω μέχρι τῆς κοινῆς χρείας τὴν φιλανθρωπίαν ἐκτείνειν, ἀλλ' ὥσπερ εὐεργετεῖν ἀεὶ ποθῶν ἐπισκοπεῖς τοὺς εὖ παθεῖν δεομένους καὶ ὅσα κατὰ μέρος ἐλύπει τὰς πόλεις[109].

3.1.3.12. Oltre all'imperatore oggetto di encomio, sono le πόλεις le vere protagoniste del panegirico procopiano[110]. La visione cosmopolita ed universalistica dell'impero propria di Procopio è, come Aldo Corcella ha notato[111], evidente sin dalla prima frase, nella quale l'encomio dell'imperatore da parte della città di Gaza si unisce al coro di quelle dell'ecumene (§1῎Ηδη μέν, ὦ κράτιστε βασιλεῦ, πᾶσα πόλις ἐπὶ σοὶ φρονοῦσα καὶ τοῖς σοῖς τροπαίοις ἁβρυνομένη καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ὄντως ἥτις ἐστὶ μαθοῦσα τῇ πείρᾳ). L'elogio dell'imperatore è sin dal principio inserito nel quadro di una prospettiva universalistica e policentrica, nel solco della quale si colloca la lode di Epidamno/Durazzo (§2), città natale di Anastasio. Grazie alla lode della patria di

[106] Cfr. Chauvot 1986, pp. 182; 276, n. 57.

[107] Si veda, a titolo esemplificativo, orazione di Basilio di Cesarea per Gregorio di Nazianzo (*or*. 43).

[108] Cfr. De Salvo 1985.

[109] «Tu non ritenesti sufficiente dispiegare la tua benevolenza entro il limite dell'interesse generale, ma, come per il desiderio di fare sempre del bene, volgevi il tuo sguardo sui bisognosi di aiuto e sulle difficoltà specifiche che affliggevano le città».

[110] Il sostantivo πόλις è, non a caso, quello statisticamente più presente nel Panegirico procopiano. Cfr. Le statistiche testuali in TLG ®. A Digital Library of Greek Literature (http://stephanus.tlg.uci.edu/).

[111] Su questo aspetto si veda Corcella 2014, pp. 406-407.

origine del *laudandus*, Procopio supera la difficoltà dei natali oscuri dell'imperatore, riconducendone la discendenza ad Eracle, per il tramite di Phalios, ecista di Corinto, madrepatria di Epidamno. In seguito la citazione di Gerusalemme, patria comune dell'ecumene (§18: ὥσπε τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους κοινήν τις ἂν εἴποι πατρίδα) e di Cesarea di Palestina, Alessandria, Costantinopoli, contribuiscono ad accrescere la lode di un impero multicentrico e multiculturale, che nella figura del βασιλεύς trova l'origine della propria εὐδαιμονία. Gli interventi ingegneristici promossi da Anastasio – il restauro dell'acquedotto di Gerusalemme[112], del porto di Cesarea di Palestina, del faro di Alessandria, del Lungo Muro di Costantinopoli – perpetuano la memoria di figure esemplari della regalità greco-romana e giudaica: la dinastia davidica, Giulio Cesare, Alessandro Magno, Costantino. La riconnessione ideologica a tali figure, evocate dalla citazione delle città omonime è chiara e contribuisce all'αὔξησις del *laudandus*. Essa è perseguita parimenti tramite la σύγκρισις con figure ormai canoniche della regalità: Ciro (25), Agesilao (26), Alessandro (27). Di essi Anastasio eguaglia le virtù, ma supera i vizi, mostrandosi munifico e padre buono per i sudditi come il Persiano, ma senza emularne la brama di potere; di Agesilao egli imita l'obbedienza e l'attitudine a saper vincere e governare i barbari[113], ma non la parzialità verso gli amici e l'ambizione smodata; con Alessandro egli condivide l'indole regale e la discendenza divina.

[112] Proc., *Paneg. ad Anast*. 18. In precedenza, tale acquedotto era stato identificato con quello di Ierapoli di Siria, sulla base della designazione perifrastica Πόλις ἱερά (§18). È merito di Jones (Jones 2007) l'identificazione della città citata da Procopio con Gerusalemme. L'ipotesi di Jones si basa su un confronto tra l'idrografia della città descritta da Procopio e quelle a noi note di Ierapoli di Siria e Gerusalemme, nonché sulla documentazione archeologica esistente. In particolare, elemento fondante dell'ipotesi di Jones è la datazione dell'iscrizione *SEG* 8, 171 all'età di Anastasio, attribuita da Amelotti, in Amellotti- Migliardi Zingale 1985, pp. 113-114, n.8, al periodo giustinianeo e da Di Segni 2002, pp. 37-67, in particolare 58-60, all'epoca dell'imperatore Maurizio. Sull'acquedotto di Gerusalemme, si veda Amit 2002. L'ipotesi di identificazione di tale città con Gerusalemme mi sembra possa essere suffragata anche su base linguistica e letteraria. Gerusalemme è, infatti, definita ἱερά πόλις da Filone Alessandrino (*De Somniis* 2.246 Wendland), Flavio Giuseppe (*AI* 4.200 Niese). Il fatto, inoltre, che le altre città menzionate da Procopio siano tutte fondate da figure esemplari del potere imperiale greco-romano (Cesare, Alessandro, Costantino) lascia supporre che l'inizio dell'elenco sia dedicato in senso onorifico alla divinità giudaico-cristiana, unita in *Ring Komposition* alla nuova Roma cristiana fondata da Costantino. Per ulteriori interpretazioni del §18, cfr. Amato-Maréchaux-Ventrella-Corcella 2014, pp. 394-396; Corcella 2014, pp. 407-409.

[113] Proc., *Paneg. ad Anast*. 6. Per un'interpretazione del passo in riferimento a possibili sottotesti tragici, cfr. Matino 2006, p. 489.

3.1.3.13. Nel ritratto di Anastasio, che è l'imperatore ideale, delineato dal Gazeo, diretta conseguenza del buon governo lodato sono la pace e la prosperità, a cui si aggiunge il recupero dell'ordine naturale, conforme alla volontà divina.

> Proc., *Paneg. ad Anast.* 29
> τὰ δὲ τῶν ὡρῶν τεταγμένα, καὶ πάντα κατὰ φύσιν προέρχεται—'τὸ γὰρ θεῖον εὐμενές', ἐπ' εὐσεβέσιν ἔργοις ὁσίως τιμώμενον—καὶ φαιδραὶ μὲν αἱ πόλεις, ἄλλη κατ' ἄλλα σεμνυνομένη, πᾶσαι δὲ κοινὸν προβέβληνται κόσμον, τὰς σὰς εἰκόνας ἐπ' εὐεργεσίαις ἱστῶσαι, καὶ μετ' ἐκείνων ἡμεῖς[114].

Merito di Procopio è aver consegnato alle età successive una forma di panegirico perfezionata, «dandole una leggerezza che non aveva in Temistio»[115], nella quale, all'insegna del sincretismo tra valori cristiani e pagani e della mimesi letteraria di autori classici e postclassici, convergono in forma levigata alcuni tra i principali cardini dell'ideologia imperiale tardoantica: l'ideale del re sacerdote e νόμος ἔμψυχος, della monarchia elettiva e carismatica, di una filantropia esplicantesi non solo sul piano generale, come benevolenza, ma anche su quello particolare della beneficenza e della cura amministrativo-fiscale di uno Stato inteso in senso universalistico, ecumenico e policentrico. Tali *topoi* saranno destinati ad avere notevole fortuna nella definizione dell'*Imperium universale* di età giustinianea e nella produzione panegiristica di età bizantina[116].

[114] «Al ritmo regolare delle stagioni tutto si svolge secondo natura – la Divinità infatti è benevola, quando è onorata piamente con opere buone – e le città sono splendenti, ché ciascuna si inorgoglisce delle sue bellezze ma tutte esibiscono un ornamento comune, collocando tue statue in ringraziamento dei benefici e noi con esse».

[115] Matino 2005, p. 25.

[116] Cfr. Valdenberg 1935, p. 70; Matino 2005, p. 25.

3.2. L’ideologia imperiale nella Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν di Agapeto Diacono

3.2.1. *Premessa*

3.2.1.0. Il processo di cristianizzazione dell’ideologia imperiale greco-romana, in atto a partire da Eusebio, trova il suo pieno compimento nella Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν di Agapeto Diacono. L’esplicita identificazione tra μίμησις θεοῦ ed *imitatio Christi* (§72) è il tratto più peculiare ed originale dello *speculum* di Agapeto per Giustiniano. L’opera si inserisce nel solco della letteratura Περὶ βασιλείας precedente, non senza apportarvi alcuni elementi innovativi, destinati ad avere ampio seguito nella letteratura sulla regalità successiva: la forma acrostica, che secondo Hunger[1] valse a definire uno specifico sottogenere dello *speculum principis* bizantino, e, come vedremo, la spiccata mimesi di autori cristiani.

3.2.1.1. La Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν di Agapeto è trasmessa da 194 manoscritti, datati tra XI e XIX secolo. Il titolo dell’opera non è uniforme nella tradizione manoscritta. Nei manoscritti più antichi si registra un’opposizione tra il titolo ὑπόθεσις e ἔκθεσις. Due manoscritti datati tra XIV e XVI secolo tramandano il titolo ὑπόθεσις εἰς Ἰουστινιανὸν βασιλέα, ἐκτεθεῖσα παρὰ ἀγαπητοῦ διακόνου ἔχουσα ἀκροστιχίδα τήνδε...[2]. Il titolo latino più corrente, *Scheda Regia*, è in uso a partire dall’edizione di Antonio Bellomo del 1906[3], che è da ritenersi traduzione latina del titolo ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν σχεδιασθεῖσα παρὰ ἀγαπητοῦ διακόνου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, ὧν ἡ ἀκροστιχις ὧδέ πως ἔχει[4], con il quale l’opera venne pubblicata a stampa nel 1509 a Venezia dall’umanista Zacharias Calliergi[5], che adoperò come testo di riferimento quello trasmesso da codice Marc. Gr. XI 23, datato al 1292. Questo titolo è quello maggiormente attestato, seppur con talune

[1] Cfr. Hunger 1978, I, p. 157.

[2] Vindob. Phil. Gr. 169; Vindob. Theol. Gr. 325. Con alcune varianti, questo titolo è ulteriormente attestato nella tradizione. Nel manoscritto Vindob. Iur. Gr. 15 (1300 ca.) compare la dicitura ὑπόθεσις ἀγαθῆς βασιλείας εἰς ὄνομα τοῦ θειοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἡμῶν Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὸ ἀκρόστιχον.

[3] Cfr. Bellomo 1906.

[4] Questo titolo compare anche nei manoscritti Vat. Gr. 1014 (XIII sec.); Genua, Bibl. Franzoniana, Cod. Urb. 31 (XIV sec.); Vat. Pal. gr. 320 (XV sec.). Il titolo

[5] Cfr. Calliergi 1509.

varianti, nella tradizione manoscritta[6]. La stessa discordanza appare nella formazione dell'acrostico che dà forma alla dedica incipitaria della *Scheda*. In alcuni manoscritti le lettere iniziali di ciascuna sentenza formano l'acrostico τῷ θειοτάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ ἡμῶν Ἰουστινιανῷ, Ἀγαπητὸς ὁ Ἐλάχιστος διάκονος[7].

3.2.1.2. La continuità e la vastità della tradizione manoscritta[8], ininterrotta fino al XIX secolo, nonché la serie di commenti, parafrasi e traduzioni di cui la *Scheda Regia* fu oggetto in area greca, latina e slava[9], l'attribuzione ad Agapeto di frammenti di Filone Alessandrino e la mimesi di cui essa fu oggetto nel *Romanzo di Barlaam e Joasaph*[10] dimostrano l'importanza che tale scritto ebbe lungo tutto l'arco dell'epoca bizantina e ottomana. L'opera venne trasmessa specialmente come un testo base dell'apprendimento del greco e della scienza

[6] Il titolo ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν πρὸς τὸν βασιλέα Ἰουστινιανὸν σχεδιασθεῖσα παρὰ ἀγαπητοῦ διακόνου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, ὧν ἡ ἀκροστιχις ὧδέ πως ἔχει compare nei codici Laur. Conv. Soppr. 4 (XIV sec.); Vat. Gr. 711 (XIV sec.); Laur. Plut. 86,8 (XV sec.); Mon. Gr. 83 (XV sec.); Vindob. Phil. Gr. 167 (1500 ca.); Vindob. Phil. Gr. 333 (XV sec.); Vindob. Theol. Gr. 243 (XV sec.); la variante κεφάλαια παραινετικὰ πρὸς τὸν βασιλέα Ἰουστινιανὸν σχεδιασθεῖσα παρὰ ἀγαπητοῦ διακόνου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, ὧν ἡ ἀκροστιχις ὧδέ πως ἔχει è attestata nel codice Vindob. Iur. Gr. 15 (1300 ca.).

[7] Questo acrostico è attestato solo nei codici Paris. Gr. 1301 (XIII sec.); Laur. Plut. 59.17 (XV sec.); Laur. Plut. 74.13 (XV sec.); Vindob. Phil. Gr. 338 (XVI sec.); i codici Vindob. Iur. Gr. 15 (1300 ca.); Vindob. Theol. Gr. 231 (XIV sec.); Vindob. Phil. Gr. 169 (XIV-XV sec.), Vindob. Theol. Gr. 325 (XVI sec.), Vat. Palat. Gr. 228 (XIII-XIV sec.), omettono ὁ. Per l'ordine delle *sententiae* e l'acrostico nella tradizione manoscritta, si veda Bellomo 1906, pp. 13-15.

[8] I codici manoscritti della *Scheda Regia* al momento noti sono 198; essi sono datati dal secolo XI sino al XIX. Cfr. http://pinakes.irht.cnrs.fr.

[9] La tradizione manoscritta attestata annovera 194 esemplari; tra questi, uno è datato ai secoli XI – XV; 4 al XIII-XIV sec.; 24 al XIV-XV sec.; 33 al XV-XVI sec.; 18 al XVI secolo; 16 to the XVII secolo; 82 to the XVIII secolo; 15 al XIX sec. Per una rassegna generale sulla tradizione manoscritta della *Scheda Regia*, cfr. Ševcenko 1978; sui commenti, le parafrasi e le traduzioni in demotico, cfr. Fusco Paciarelli 1978; Fusco Paciarelli 1986; Romano 1973; Romano 1985. Sulla trasmissione e ricezione dell'opera in area slava, cfr. Ševčenko 1954; Ševčenko 1978. Sull'influenza di Agapeto sullo *speculum principis* di Teofilatto per Constantinos Dukas, cfr. Romano 1985, in particolare p. 307-316 (*contra* Ševčenko 1978, p. 7 e sgg.).

[10] Sui rapporti tra la *Scheda Regia* ed il romanzo di *Barlaam e Joasaph*, cfr. Praechter 1892; 1893; Henry III 1963; Ševčenko 1978. Per una recente edizione del Barlaam e Joasaph, si vedano Volk 2006-2009 e Cesaretti-Ronchey 2012.

politica, e fu uno degli strumenti privilegiati per l'educazione della nobiltà di area slava[11].

3.2.1.3. Questa istanza di fondo della trasmissione dell'opera è attestata anche in area occidentale. Dopo l'*editio princeps* del 1509 innumerevoli furono le stampe e le traduzioni in latino circolanti in tutta Europa[12]. Come in area slava la *Scheda Regia* venne adoperata anche in Occidente per l'educazione di principi, principesse e nobili, contribuendo a formare l'ideologia monarchica dei nascenti Stati nazionali. In Inghilterra due edizioni con traduzione inglese vennero offerte a Maria di Scozia nel 1534 ed a Elisabetta I nel 1550; una traduzione in russo venne offerta a Ivan il Terribile[13]. Nel 1563 una copia venne presentata da Jean Picot, *Président aux enquêtes du Parlement de Paris,* a Carlo IX di Francia, pur polemizzando con la platonica e 'anticristiana' pretesa di Agapeto di eguagliare i ricchi ai poveri togliendo ai primi e dando ai secondi.

3.2.1.4. L'opera fu edita nel 1865 dal Migne nella *Patrologia Graeca*[14], con il titolo di *Capita admonitoria*. L'edizione del 1906 a cura di Antonio Bellomo segnò l'inizio di un approccio più critico al testo, aprendo importanti questioni: la definizione del numero dei codici e della disposizione delle massime al loro interno, l'identificazione dell'autore, la determinazione della cronologia dell'opera, del suo fine compositivo, delle sue fonti. La complessità storica, linguistica, letteraria ed ideologica dell'operetta ha fatto sì che a partire dagli anni '50 del secolo scorso la critica cominciasse a interessarsene maggiormente.

[11] L'opera è trasmessa in molti manoscritti a carattere biblico-teologico: Ierosol., Hagiou Saba 606 (XI-XV cent.); Instanb. Panagh. 064 (XIII cent.); Paris. Gr. 0396 (XIII sec.); Paris. Gr. 1301 (XIII sec.); Vat. Pal. Gr. 228 (XIV cent.); Franz. Urbani 31 (XIV cent.); Athon. Monê Batoped. 0068(XIV cent.); Sin. 1205 (XIV cent.); Vat. Pal. Gr. 228 (XIV cent.); Ven. Marc. Gr. II 122 (XIV cent.); Vindob. Theol. Gr. 231 (XIV cent.); Athen. Metoch. Panag. Taphou 797 (XV cent.); Leid. Periz. O^0 18 (XV sec.); Mosc. Sinod. Gr. 509 (XV sec.) Oxon. Baroc. 1372 (XV sec.); Vat. Gr. 1579 (XV cent.); Vinodb. Theol. Gr. 243 (XV cent.).

[12] Sulla circolazione dell'opera in Occidente in età umanistica, cfr. Ševčenko 1978. Sono note alcune traduzioni latine della *Scheda Regia* a cura di Niccolò Perotti. Cfr. *Homeri Batrachomyomachia, hoc est Ranarum et murium pugna, graece et latine. Suivi de : Musaeus, poeta vetustissimus, De Ero et Leandro, graece et latine. Et de : Agapetus De Officio regis, ad Justinianum Caesarem, graece et latine. Et de : Hippocratis Jusjurandum ; Nic. Perotto interprete. Et de : Galeomyomachia, hoc est, Felium et murium pugna, tragoedia graeca,* Basilea 1518.

[13] Cfr. Frohne 1985, p. 42.

[14] *PG* 86 I, coll. 1153-1186.

Ne comparvero traduzioni in lingua inglese[15], tedesca[16] ed italiana[17]. Quanto al testo critico, dopo l'edizione di Bellomo, seguirono nel 1995 rispettivamente le edizioni di Francesca Iadevaia e di Rudolf Riedinger[18]. Quest'ultima è quella comunemente adoperata negli studi critici su Agapeto e costituisce il testo di riferimento anche per questo studio.

3.2.1.5. Gli studi sinora condotti non hanno chiarito lo spinoso problema dell'identità di Agapeto e del suo rapporto con Giustiniano, nonché dell'occasione alla base della composizione dell'opera. Questi aspetti sono destinati a non trovare una risposta, in quanto tutto ciò che sappiamo di Agapeto è contenuto nell'acrostico. Solo in una parte della tradizione si ha la notizia del fatto che Agapeto sarebbe stato un diacono di Santa Sofia di Costantinopoli, ma l'identificazione della ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας con Santa Sofia di Costantinopoli è incerta. Finanche il nome dell'autore potrebbe costituire un semplice attributo; infatti il nome Agapeto è attestato in acrostico solo in parte della tradizione manoscritta e potrebbe in ogni caso essere un'invenzione di epoca successiva o solo un aggettivo. Infondata appare l'ipotesi di Bellomo secondo cui Agapeto sarebbe stato un monaco del monastero palestinese di S. Saba. Essa, contestata da tutta la critica successiva, ma condivisa da Stefano Rocca nel 1989[19], è fondata sull'attribuzione a Giovanni Damasceno, monaco del monastero di S. Saba, del romanzo di *Barlaam e Joasaph*, nel quale la *Scheda Regia* è citata letteralmente. Tale ipotesi, però, non spiega il legame di Agapeto con Giustiniano, né fornisce motivazioni convincenti per la stesura della *Scheda* che, secondo Bellomo, avrebbe il fine di criticare il regno di Giustiniano e di correggerne le storture, mettendo in luce i vizi dell'imperatore, quali l'ira, l'avidità, la corruzione, attraverso la lode dell'ideale a cui ispirarsi. Anche secondo Roberto Romano[20] è ravvisabile nella *Scheda Regia* un ancoramento al contesto storico contemporaneo; i vizi di Giustiniano redarguiti dal diacono troverebbero una controparte oggettiva nella narrazione storica di Procopio di Cesarea e di Giovanni Lido. Questa ipotesi sembra difficile da difendere per tre motivi. L'adesione dell'autore ad un genere letterario rende topiche alcune

[15] Cfr. Barker 1957, pp. 54-61 (parziale); Bell 2009.

[16] Blum 1981, pp. 59-80, Frohne 1985, pp. 111-164, Riedinger1995.

[17] Rocca 1989; Iadevaia 1995

[18] Cfr. Riedinger 1995. Le traduzioni in lingua italiana di Agapeto sono a cura della scrivente.

[19] p. 306.

[20] Cfr. Romano 1985.

affermazioni, quali l'invito all'umiltà, alla filantropia, alla giustizia ed all'amministrazione oculata dello Stato; in secondo luogo, le fonti storiche, mosse da quello che Honoré ha definito 'snobismo intellettuale' di area senatoriale[21], non possono essere ritenute un elemento di valutazione oggettiva al quale combinare i contenuti delle sentenze di Agapeto; in terzo luogo, non siamo in grado di definire il grado di prossimità tra Agapeto e l'imperatore e l'effettiva conoscenza dell'ambiente di corte costantinopolitano. Non è possibile, pertanto, tracciare in modo netto il confine tra adesione alla realtà storica e ricorso ad astratti motivi topici dell'ideologia imperiale. Un'ipotesi suggestiva, che sembra convincente proprio in virtù del carattere sapienziale e teologico dell'opera, è quella avanzata da Renate Frohne[22], secondo la quale Agapeto appartenne ai monaci ἀκοίμητοι, i quali possedevano nel proprio monastero di Costantinopoli, S. Giovanni Battista di Studios, una ricchissima biblioteca, dove si ritiene fosse custodito l'epistolario di Isidorio Pelusiota, a cui il Nostro fortemente si ispira[23]. La documentata attività di copisti svolta dai monaci ἀκοίμητοι rende spiegabile, oltre alla vasta conoscenza del repertorio salmistico e veterotestamentario, anche quella 'profana' che l'autore della *Scheda* sembra mostrare.

3.2.1.6. Quanto alla cronologia dell'opera, il *terminus ante quem* indubitabile è il 548, anno della morte dell'imperatrice Teodora, citata come vivente al capitolo 72. La generale tendenza a destinare agli imperatori discorsi parenetici sulla regalità durante le prime fasi di regno ha lasciato supporre che la *Scheda Regia* sia databile agli anni immediatamente successivi al 527[24]. L'ipotesi è destinata a rimanere tale; infatti, non è nota l'occasione di composizione dell'opera, né se essa fosse destinata ad una lettura pubblica o privata, benché l'uso dell'acrostico visuale nel quale le 72 massime sono disposte in parte della tradizione manoscritta dovrebbe far ipotizzare una fruizione in forma scritta e non orale della *Scheda*, forse destinata alla memorizzazione d'uso scolastico.

[21] Cfr. Honoré 1978, p. 13.

[22] Cfr. Frohne 1985, pp. 199-208; 245-246; 251.

[23] Cfr. Cavallo 1978; Rapp 2005, in particolare p. 378.

[24] Così anche Bell 2009, p. 1.

3.2.2. *La forma gnomica e la mimesi letteraria*

3.2.2.0. La *Scheda Regia* di Agapeto si inserisce, quanto ai contenuti ed ai *topoi* impiegati nel solco della letteratura Περὶ βασιλείας[25]; quanto alla forma, essa segue la tradizione gnomico-sapienziale. Nell'ambito della letteratura greca classica ed allenistica, Agapeto aveva avuto importanti precedenti, quali i poemi gnomici teognidei e pseudopitagorici[26]. In ambito giudaico, la letteratura salmistica e sapienziale poteva offrire un ampio bagaglio di forme e temi a cui attingere.

3.2.2.1. La γνώμη costituiva una forma retorica dal preciso statuto teorico, configurandosi come uno dei *progymnasmata* previsti dall'educazione retorica. Aftonio, nei *Progymnasmata*, definisce la γνώμη come un discorso generale espresso in modo assertivo, assimilabile in parte alla χρεία, della quale condivide i medesimi fini argomentativi: l'elogio, la parafrasi, la ricerca della causa, la costruzione di un'affermazione contraria, la parabola, l'*exemplum*, la testimonianza degli antichi, l'epilogo.

Aphth., *Prog*. 4, 1-4 Patillon
Γνώμη ἐστὶ λόγος ἐν ἀποφάνσεσι κεφαλαιώδης ἐπί τι προτρέπων ἢ ἀποτρέπων.Τῆς δὲ γνώμης τὸ μέν ἐστι προτρεπτικόν, τὸ δὲ ἀποτρεπτικόν, τὸ δὲ ἀποφαντικόν, καὶ τὸ μὲν ἁπλοῦν, τὸ δὲ συνεζευγμένον, τὸ δὲ πιθανόν, τὸ δὲ ἀληθές, τὸ δὲ ὑπερβολικόν […] Ἡ μὲν οὖν διαίρεσις αὕτη τῆς γνώμης· ἐργάσαιο δ'αὐτὴν τοῖς

[25] Per una storia generale dell'evoluzione dello *speculum principis*, si veda Hadot 1972; sulla nozione di *speculum principis*, si veda anche Pernot 2003; per lo *speculum principis* dall'età imperiale al IV secolo cfr.: O'Meara-Schamp 2006; per lo *speculum principis* di età bizantina si vedano Hunger 1978, I, pp. 157-165; Blum 1981; Prinzig 1988.

[26] Per i problemi sulla formazione della silloge toegnidea e della sua circolazione e ricezione in età tardoantica, si vedano Maltomini 2003; Condello 2009; Ferreri 2011. Tra le opere pseudo-pitagoriche di interesse rilevante per la letteratura sulla regalità, segnaliamo il *Carmen Aureum* attribuito a Pitagora e il poema gnomico dello pseudo-Focilide. Il *Carmen aureum* (Diehl 1925; Kirk 1997) era molto noto in età tardoantica ed in ambiente neoplatonico, come dimostra il commento di Ierocle (cfr. Koehler 1974). È forse ravvisabile un'analogia strutturale tra le 72 sentenze di Agapeto ed i 72 esametri del *Carmen Aureum.* La medesima struttura in sentenze, in questo caso esplicitamente disposte in *gnomai* o *capitula*, ha il poema dello pseudo-Focilide, costituito da duecentotrenta esametri probabilmente riuniti e redatti nel I sec. a. C (cfr. *Epistologr. Gr*. p. 601 Hercher = Iambl., *VP* 75-78 Klein; per un'interpretazione, si vedano Diehl 1925; van der Horst 1978; Derron 1986; Wilson 1994; Wilson 2005).· Benché l'opera sia generalmente trasmessa come pitagorica, la critica è ormai concorde nell'attribuirla all'ambiente giudaico-ellenistico, dal momento che vi si riconoscono, accanto agli apporti dell'ellenismo, in particolare stoico, un generale fondo monoteistico ed influssi della sapienza veterotestamentaria, derivati dal *Siracide* e dall'etica mosaica, nonché analogie con Filone e Giuseppe Flavio.

> τῆς χρείας κεφαλαίοις, ἐγκωμιαστικῷ, παραφραστικῷ, τῷ τῆς αἰτίας, ἐκ τοῦ ἐναντίου, παραβολῇ, παραδείγματι, μαρτυρίᾳ παλαιῶν, ἐπιλόγῳ βραχεῖ. Διενήνοχε δὲ ἡ χρεία τῆς γνώμης τῷ τὴν μὲν χρείαν εἶναί ποτε πρακτικήν, τὴν δὲ γνώμην ἀεὶ λογικήν, καὶ τῷ τὴν μὲν χρείαν δεῖσθαι προσώπου, τὴν δὲ γνώμην ἀπροσώπως ἐκφέρεσθαι[27].

Elio Teone[28] specifica ulteriormente le differenze tra γνώμη e χρεία: la prima si distingue dalla seconda per il carattere esclusivamente generale, l'assenza di riferimenti a personaggi, la costruzione sulle parole più che sulla narrazione di fatti, il valore esclusivamente morale (τὴν δὲ γνώμην ἀεὶ περὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ χρησίμων εἶναι). Da un punto di vista retorico, la forma gnomica offriva la possibilità di veicolare in modo sintetico ed arguto principi etici generali, tratti sia dal patrimonio letterario tradizionale che da quello giudaico-cristiano. Frutto dell'operazione di mimesi perseguita, per molti aspetti antesignana delle tendenze letterarie successive[29], è una sorta di breviario sul buon governo, la cui finalità è immediatamente spendibile: educare il principe alla scienza politica, fornendogli uno strumento di facile memorizzazione. La natura prescrittiva, testimoniata dalla forte presenza di imperativi, fa sì che questo 'decalogo' del buon principe assuma un valore astratto e generale, nonostante alcuni riferimenti a fatti contemporanei.

3.2.2.2. In linea con la natura di 'breviario' che la *Scheda Regia* sembra avere, appaiono spiegabili le numerose ripetizioni di alcuni *topoi* presenti nell'opera. Si può, infatti, intuire nell'organizzazione della materia una sorta di *climax*, che va da un livello etico individuale sino ad uno teologico e metafisico; in base ad essa i medesimi concetti sono di volta in volta indagati secondo ottiche differenti. La ridondanza diviene strumento didattico, al pari della forma acrostica, in quanto agevola la memorizzazione dei precetti veicolati.

---

[27] «La massima è un discorso generale espresso in modo assertivo, che esorta o dissuade. La massima può essere esortativa, dissuasiva, assertiva, semplice, complessa, credibile, vera, iperbolica […] Queste sono le tipologie della massima. Tu te ne servirai secondo i punti della *chreia*: l'encomio, la parafrasi, la causa, il contrario, la parabola, l'esempio, la testimonianza degli antichi, un breve epilogo. La *chreia* si distingue dalla massima perché la *chreia* a volte verte su azioni, mentre la massima è sempre di parola; la *chreia* impiega dei personaggi, la massima non è mai pronunciata da personaggi». Traduzione italiana a cura di chi scrive.

[28] *Prog*. 96.19- 97.3 Patillon-Bolognesi.

[29] Agapeto anticipa la generale tendenza gnomologica propria della letteratura bizantina successiva. Fondamentale per la comprensione della letteratura gnomologica sacro-profana sin dagli inizi dell'età bizantina è il contributo di Richard 1962; per un'ulteriore interpretazione del fenomeno, cfr. Matino 1983; Odorico 1983; Baldi 2000; Odorico 2004.

3.2.2.3. Quanto alle fonti impiegate dall'autore, molti critici si sono cimentati nella *Quellenforschung*. Già Bandurius[30], autore di una monumentale opera di storiografia bizantina, *Imperium Orientale, sive Antiquitates Constantinopolitanae*, aveva intuito agli inizi del '700 la dipendenza di Agapeto da Isocrate, le cui opere *A Nicocle*, *Nicocle*, *Evagora* e *Demonico* erano considerate forme di letteratura Περὶ βασιλείας[31]. Accanto ad Isocrate, la critica ha rinvenuto tra le fonti di Agapeto anche Omero, Aristotele, Platone, Senofonte, Dione Crisostomo, Eusebio, Temistio[32]. Tuttavia, il ricorso ormai tradizionale ad alcuni *topoi*, canonizzati sia dalla trattatistica retorica, sia dalla prassi panegiristica rende quanto mai difficile individuare l'esatto ipotesto di riferimento. Più desueto è l'uso da parte di Agapeto della letteratura patristica, fra i cui esponenti la critica ha individuato specialmente Isidoro Pelusiota e Nilo di Ancyra, accanto a Giovanni Crisostomo ed i Padri Cappadoci[33]. Agapeto cita tali autori direttamente alludendo ad essi e adoperando i loro stilemi per esprimere concetti sulla regalità di ascendenza classica.

3.2.2.3.1. I passi morali dei Padri della Chiesa citati da Agapeto rinviano ad un patrimonio culturale teologico che riflette il tentativo, dialettico e non univoco, degli intellettuali cristiani di fondare su base etica e trascendente il potere terreno. Esiste, infatti, un'ideologia della regalità cristiana, non sempre in linea con le teorie eusebiane, sviluppata non solo in opere più direttamente assimilabili al genere Περὶ βασιλείας, ma riflessa anche nell' omiletica, negli epistolari dei Padri, nei commenti esegetici alle Sacre Scritture. Tra IV e V secolo, florilegi e raccolte di massime morali dedotte dal vastissimo patrimonio della letteratura patristica erano già in circolazione negli ambienti monastici orientali[34] ed Agapeto avrebbe potuto facilmente avervi accesso.

3.2.3. *La struttura dell'opera*

[30] Cfr. Id., *Imperium Orientale, sive Antiquitates Constantinopolitanae,* Paris 1711, p. 6; questa annotazioni sono segnalate nell'edizione Migne, *PG* 86,1, coll. 1153-1154.

[31] Cfr. Cap.1, pp. 26-27.

[32] Sulle fonti classiche e cristiane di Agapeto, cfr. in particolare Frohne 1985, la quale riconosce tra esse non solo Isocrate, Platone, Senofonte, Dione e Temistio, ma anche Isidoro Pelusiota; Maltese 2003, in particolare pp. 328-329; Bell 2009, pp. 27-32. Sulla ricezione in Agapeto degli scritti di Giovanni Crisostomo, cfr. Bosinis 2008, in particolare pp. 116-117. Sulla politica culturale giustinianea, cfr. Morisi 1963; De Giovanni 2007, con ulteriore bibliografia; Matino 2014.

[33] Cfr. Frohne 1985.

[34] Cfr. Cavallo 1978; Rapp 2005; Jones 2016.

3.2.3.1. La Ἔκθεσις è stata spesso accusata di mancanza di coerenza, a causa della frequente ripetizione dei medesimi concetti. Di seguito forniamo una tabella riassuntiva della struttura dell'opera e dei *topoi* impiegati, in modo da renderne evidenti gli elementi di ripetizione.

Numero γνώμη	Contenuto	Ripetizione
1	Origine divina del potere imperiale; *topos* della μίμησις θεοῦ; sottomissione dell'imperatore alla legge.	2 (*topos* della giustizia imperiale); 5, 30, 45, 61 (Origine divina del potere imperiale); 27, 36 (sottomissione dell'imperatore alla legge) 37, 45, 63 (*topos* della μίμησις θεοῦ).
2	Metafora della nave dello Stato; *topos* della giustizia imperiale.	10 (metafora della nave dello Stato).
3	Equivalenza tra la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio.	17 (equivalenza fra conoscenza filosofica e conoscenza di Dio).
4	Precarietà della natura umana; uguaglianza naturale degli esseri umani.	14, 67, 70, 71 (Precarietà della natura umana); 71 (uguaglianza naturale degli esseri umani).
5	Origine divina della regalità; causa e fine della pietà (εὐσέβεια) imperiale.	1, 30, 45, 61 (Origine divina del potere imperiale) 15 (valore dell'εὐσέβεια imperiale).
6	Necessità della volontaria conformazione alla volontà divina da parte dell'imperatore.	
7	Vanità delle ricchezze terrene; valore della beneficenza (εὐποιΐα) imperiale.	19, 38, 43, 44, 53, 60, 61
8	Necessità della vicinanza del sovrano ai poveri; equivalenza tra	23 (equivalenza tra comportamento umano ed azione divina).

	comportamento umano ed azione divina.	
9	Metafora dello specchio.	24
10	Metafora della nave dello Stato.	2
11	Necessità dell'imperturbabilità imperiale.	13, 33, 34.
12	Necessità di bandire gli adulatori.	22, 31, 32.
13	Necessità dell'imperturbabilità imperiale.	11, 33, 34.
14	Precarietà della natura umana.	4, 67, 70, 71.
15	Valore della εὐσέβεια imperiale; eternità dell'impero.	5 (Valore della εὐσέβεια imperiale); 18 (eternità dell'impero).
16	Necessità dell'uguaglianza sociale.	
17	Avvento dell'era dei re filosofi; equivalenza fra conoscenza filosofica e conoscenza di Dio.	3 (equivalenza fra conoscenza di sé e conoscenza di Dio).
18	Σωφροσύνη e δικαιοσύνη imperiale; eternità dell'impero.	15 (eternità dell'impero).
19	Necessità della beneficenza (εὐποιΐα) imperiale.	7, 38, 43, 44, 53, 60, 61.
20	Venerabilità dell'impero; valore della φιλανθρωπία imperiale.	40.
21	Duplice immagine, umana e divina, dell'imperatore.	
22	Necessità di bandire gli adulatori.	12, 31, 32.
23	Equivalenza tra comportamento umano ed azione divina; valore dell' ἔλεος imperiale.	8 (Equivalenza tra comportamento umano ed azione divina) 51, 52 (valore dell' ἔλεος imperiale).

24	Metafora dello specchio	9.
25	Necessità del discernimento e della preghiera nell'assunzione di decisioni.	54.
26	Necessità dell'assenza di negligenza nell'azione imperiale.	
27	Sottomissione dell'imperatore alla legge.	1, 36.
28	Equivalenza tra colpa e peccato.	
29	Necessità di evitare la compagnia dei malvagi.	
30	Origine divina della regalità; necessità della scelta di buoni amministratori dello Stato.	1, 5, 45, 61.
31	Necessità di allontanare gli adulatori.	12, 22, 32.
32	Necessità di allontanare gli adulatori; il vero amico.	12, 22, 31.
33	Necessità dell'imperturbabilità imperiale.	11, 13.
34	Necessità dell'imperturbabilità imperiale.	11, 13, 33.
35	Valore dell'εὔνοια imperiale.	
36	Sottomissione dell'imperatore alla legge.	1, 27.
37	*Topos* della μίμησις θεοῦ.	1, 45, 63.
38	Valore della εὐποιΐα imperiale.	7, 19, 43, 44, 45, 48, 53, 60, 61.
39	Necessità della riconoscenza.	
40	*Topos* della φιλανθρωπία imperiale.	20.

41	Necessità dell'imparzialità dell'imperatore.	
42	Necessità dell'imparzialità dei giudici.	
43	Insuperabilità della bontà divina e valore dell'εὐποιΐα imperiale.	7, 19, 38, 44, 45, 48, 53, 60, 61.
44	Valore dell'εὐποιΐα imperiale	7, 19, 38, 44, 45, 48, 53, 60, 61
45	Origine divina della divinità; *topos* della μίμησις θεοῦ; valore dell'εὐποιΐα imperiale.	1, 5, 30, 61 (Origine divina della divinità); 1, 37, 63 (*topos* della μίμησις θεοῦ); 7, 19, 38, 44, 48, 53, 60, 61 (valore dell'εὐποιΐα imperiale).
46	L'imperatore occhio di Dio e i cittadini membra dell'imperatore.	
47	Valore della beneficenza imperiale.	
48	Valore dell'εὐποιΐα imperiale.	7, 19, 38, 44, 45, 53, 60, 61.
49	Valore paradigmatico della figura imperiale.	
50	Necessità di preferire quelli che chiedono benefici a quelli che ne offrono.	
51	Valore dell'ἔλεος imperiale.	23, 52.
52	Valore dell'ἔλεος imperiale.	23, 51.
53	Valore dell'εὐποιΐα imperiale.	7, 19, 38, 44, 45, 48, 60, 61.
54	Necessità del discernimento e della preghiera nell'assunzione di decisioni.	25.
55	La giusta ira.	

56	Necessità di osservare il carattere dei collaboratori.	
57	Importanza dell'ascolto dei giusti consiglieri.	
58	Invincibilità dell'impero.	
59	Metafora dell'impero scala verso Dio.	72.
60	Valore dell'εὐποιΐα imperiale.	7, 19, 38, 44, 45, 48, 53, 61.
61	Origine divina della regalità; Valore dell'εὐποιΐα imperiale.	1, 5, 30, 45 (origine divina della regalità); 7, 19, 38, 44, 45, 48, 53, 60 (valore dell'εὐποιΐα imperiale).
62	Il soccorso celeste protegge l'imperatore.	
63	*Topos* della μίμησις θεοῦ.	1, 37, 45.
64	Necessità del perdono imperiale.	
65	Necessità di guardarsi dal biasimo altrui.	
66	L'ideale della giustizia imperiale.	
67	Precarietà della vita umana.	4, 14, 70, 71.
68	L'imperatore servo di Dio.	
69	Valore delle azioni umane nel giudizio oltremondano.	
70	Precarietà della vita umana.	4, 14, 67, 71.
71	Precarietà della vita umana; uguaglianza naturale degli uomini.	4, 14, 67, 70.
72	La metafora dell'impero scala verso Dio.	59.

3.2.3.2. Le ripetizioni segnalate in tabella possono essere interpretate alla luce di una possibile suddivisione della *Scheda* in quattro parti: la prima relativa a definizioni teologiche generali della regalità (1-8); la seconda di livello psicologico-morale, dedicata alla caratterizzazione dell'anima dell'imperatore (9-14); la terza e più consistente, riguardante l'aretologia imperiale, con

specifiche definizioni delle virtù da esercitare nel rapporto tra imperatore e amici, collaboratori, amministratori, magistrati, esercito, nemici e sudditi (15-58); la quarta, consacrata al carattere escatologico e provvidenziale della βασιλεία (59-72). A suggellare e segnare i limiti tra le varie parti ricorrono in modo cadenzato metafore fortemente icastiche: l'imperatore timoniere della nave dello Stato (2, 10, 70); l'anima dell'imperatore specchio cristallino della divinità (9, 24); il regno terreno scala verso Dio (51, 72). Di contro alle accuse di incoerenza, è possibile evincere nella *Scheda Regia* un'unità tematica intrinseca, in base alla quale i medesimi concetti sono rivisitati ogni volta alla luce di una prospettiva diversa, guidando l'imperatore, *proficiens* di un percorso conoscitivo, dalla conoscenza di sé e della propria missione terrena alla conoscenza di Dio e del valore escatologico e provvidenziale della propria azione politica.

3.2.4. Topoi *e temi dell'ideologia imperiale di Agapeto Diacono*

3.2.4.0. Il dichiarato carattere cristiano e teocratico dello *speculum* di Agapeto è il carattere più originale dell'operetta. Benché già Eusebio avesse alluso in modo indubitabile al Dio giudaico-cristiano, è nella *Scheda* di Agapeto che Cristo, Βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, è per la prima volta nominato (§72). L'insistente richiamo al *contemptus mundi*, alla consapevolezza della fugacità della vita terrena, alla cura dei poveri e degli ultimi sono ulteriori elementi del generale e progressivo processo di cristianizzazione delle *virtutes* imperiali canoniche. I diversi caratteri del modello di regalità forgiato da Agapeto poggiano su una base teologica cristiana (ontologica, etica, metafisica). Di seguito proveremo ad analizzare i più rappresentativi di essi.

3.2.4.1. Fondamento dell'ideologia imperiale formulata da Agapeto è la concezione dell'impero quale dono elargito al sovrano da Dio. L'idea era stata già promulgata in seno alla teoria politica cristiana da Eusebio di Cesarea[35], che ne aveva fatto la base della giustificazione metafisica e provvidenzialistica dell'impero di Costantino. Sinesio[36] aveva a sua volta teorizzato un'emanazione divina dell'origine della regalità, allo scopo di fondare su questa base l'ordine morale del βασιλεύς, obbligato ad un'incessante opera di imitazione della divinità. Agapeto si colloca su questa scia, identificando nella derivazione divina

[35] Eus., *L. C.* 3.6. Cfr. Cap. 1, pp. 64-67.
[36] *De regn*. 8. Cfr. cap. 2, pp. 96-98.

non solo la base ontologica dell'istituto monarchico, ma anche la condizione per il controllo dell'etica imperiale. L'imperatore è debitore alla divinità di un beneficio, che deve sforzarsi di ricambiare praticando a sua volta opere di beneficenza nei confronti dei suoi sudditi. Il re ideale di Agapeto riconosce non nella propria iniziativa, ma in quella divina, l'origine della propria dignità, sottomettendosi sia alla legge morale divina sia alla legge umana. Questi principi sono evidenti sin dalla prima massima dello *speculum* di Agapeto, che ha un chiaro valore programmatico: derivazione divina della regalità, ideale della μίμησις θεοῦ e δικαιοσύνη imperiale vi sono strettamente connessi.

> Agap. 1
> Τιμῆς ἁπάσης ὑπέρτερον ἔχων ἀξίωμα, βασιλεῦ, τιμᾷς ὑπὲρ ἅπαντας τὸν τούτου σε ἀξιώσαντα θεόν, ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας, ἵνα τοὺς ἀνθρώπους διδάξῃς τὴν τοῦ δικαίου φυλακὴν καὶ τῶν κατ' αὐτοῦ λυσσώντων ἐκδιώξῃς τὴν ὑλακὴν ὑπὸ τῶν αὐτοῦ βασιλευόμενος νόμων καὶ τῶν ὑπὸ σὲ βασιλεύων ἐννόμως[37].

Il motivo del re che riceve lo scettro dalla divinità risale ad Omero[38]. Anche l'ideale della ὁμοίωσις alla divinità godeva di una lunga tradizione nella letteratura politica greca e, come abbiamo visto, era stato da ultimo Sinesio nel *De regno* a conferirle ulteriori giustificazioni di tipo metafisico e teologico[39]. Agapeto arricchisce la topica che eredita nutrendola di suggestioni cristiane, ottenute attraverso una folta trama di allusioni ed intertestualità. Riecheggiando l'espressione Τιμῆς ἁπάσης ὑπέρτερον δώρημα, attribuita ad Ephraem il Siro[40], Agapeto conferisce all'imperatore sin dall'*incipit* una dignità divina. La tensione all'imitazione della divinità è resa dall'espressione καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας, la quale ricalca fedelmente quella impiegata da Basilio di Cesarea[41] per spiegare il paragone di Matteo 13.45 tra il regno dei cieli ed una perla preziosa. Il nesso ὑπὸ τῶν αὐτοῦ βασιλευόμενος νόμων è citazione letterale

[37] «Poiché tu detieni una carica più alta di ogni onore, o imperatore, onora su tutti il dio che te ne ha reso degno, perché egli ti ha dato lo scettro del potere terreno a somiglianza del regno celeste affinché tu insegnassi agli uomini la custodia della giustizia e scacciassi il latrato dei folli che le si oppongono, sottomettendoti ai suoi comandi e governando a tua volta i tuoi sudditi in modo conforme alla legge».

[38] Cfr. Cap. 1, p. 21.

[39] Syn., *De regn*. 8-10. Cfr. cap. 2, pp. 113-122.

[40] *Precationes ad dei matrem, PG* 4, col. 366.

[41] *Ascet.* 1-2. *PG* 31, col. 940: Δῆλον γὰρ, ὅτι ὁ πολύτιμος μαργαρίτης πρὸς τὴν ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας παρείληπται.

dell'*epistola* 1516 di Isodoro Pelusiota, relativa al buon governo[42]. L'ambivalenza semantica del verbo βασιλεύειν, riferito sia alla concreta dimensione dell'esercizio del potere monarchico, sia a quella traslata del governo morale di sé, è qui impiegata con finezza da Agapeto per alludere alla priorità dell'ordine etico su quello politico. Per il concetto della soggezione del re-giudice al giudizio divino Agapeto sembra, inoltre, rifarsi a un ormai consolidato patrimonio gnomico giudaico-cristiano di cui si ha traccia, ad esempio, nelle *Sentenze* di Sesto[43] e nei *Frammenti* di Filone di Alessandria[44].

3.2.4.2. Il modello di regalità propugnato da Agapeto è ascrivibile a quello carismatico, di stampo giudaico-cristiano[45]. La regalità obbliga il sovrano ad un rapporto di sottomissione e gratitudine costante verso la divinità. Il regno si configura come restituzione di un dono concesso dalla divinità e servizio all'umanità.

> Agap. 5
> Ἴσθι, ὦ εὐσεβείας θεότευκτον ἄγαλμα, ὅτι ὅσῳ μεγάλων ἠξιώθης παρὰ θεοῦ δωρεῶν, τοσούτῳ μείζονος ἀμοιβῆς ὀφειλέτης ὑπάρχεις αὐτῷ· οὐκοῦν ἀπόδος τῷ εὐεργέτῃ τὸ χρέος τῆς εὐχαριστίας, τῷ λαμβάνοντι τὸ χρέος ὡς χάριν καὶ τῆς χάριτος χάριν ἀντιδιδόντι. αὐτὸς γὰρ ἀεὶ καὶ χαρίτων ἄρχει καὶ ὡς χρέος τὰς χάριτας ἀποδίδωσιν· εὐχαριστίαν δὲ ζητεῖ παρ'ἡμῶν οὐ τὴν διὰ ῥημάτων ἀγαθῶν προφοράν, ἀλλὰ τὴν διὰ πραγμάτων εὐσεβῶν προσφοράν[46].

[42] Isid. Pel., *ep*. 1516 Évieux: Ὁ τοίνυν τῆς σωτηρίας ἑαυτοῦ ἀντιποιούμενος μάλιστα μὲν εἰς τὴν τῶν ἀρχομένων ἑαυτὸν καταταττέτω πληθύν, εἰ δ' ἀρχῆς ἔρως ἄτοπος αὐτῷ ἐπιπταίη, ἢ ἐξελαυνέτω τοῦτον ἀφ' ἑαυτοῦ ἢ διὰ τοῦ καλῶς ἄρχεσθαι τὸ δύνασθαι καλῶς ἄρξαι παιδευέσθω· καὶ μὴ ἐπιρριπτέτω μὲν ἑαυτὸν τῷ πράγματι, εἰ δὲ κληθείη, παραιτείσθω, εἰ οἷόν τε, ἄμεινον γάρ· εἰ δὲ μή, κἂν ὑπὸ τῶν νόμων βασιλευόμενος ἀρχέτω. «Colui il quale ricerca la propria salvezza disponga principalmente se stesso verso la moltitudine dei sudditi, se un desiderio sconveniente di potere lo assale, oppure lo allontani da sé o si educhi alla facoltà di ben governare con l'essere ben governato; e, quando venga chiamato, non si precipiti all'opera, ma è meglio, se possibile, che si rifiuti; in caso contrario, governi sottoponendosi al comando delle leggi». Traduzione italiana a cura della scrivente.

[43] *Sent.* 183 Elter ὁ κρίνων ἄνθρωπον κρίνεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

[44] Ph., *fr*. 23 Lewy Εἰ βούλει διπλῶς εὐδοκιμεῖν, καὶ τοὺς τὰ κάλλιστα ποιοῦντας προτίμα καὶ τοῖς τὰ χείρονα πράττουσιν ἐπιτίμα.

[45] Cfr. Cap. 1, pp. 56-62.

[46] «Sappi, o statua di pietà costruita da Dio, che quanto più sei reso degno da Dio di grandi doni, tanto più da debitore gli devi una ricompensa maggiore. Perciò, offri il dovuto ringraziamento al benefattore, che accetta il debito come un atto di gratitudine e ricambia il beneficio col beneficio. Egli, infatti, è il primo nel concedere benefici e li ricambia come se fossero un debito; ma Egli esige da noi come ringraziamento non l'espressione di parole buone, ma l'offerta di azioni pie».

L'imperatore, εὐσεβείας θεότευκτον ἄγαλμα, risponde con riconoscenza alla χάρις divina, dalla quale la regalità trae origine. Chiara è l'allusione la *caritas* evangelica. L'espressione ὡς χάριν καὶ τῆς χάριτος χάριν è, infatti, un riferimento letterale a Giovanni 1.16 ed alla tradizione dei commenti a tale passo[47].

3.2.4.3. Un' ulteriore implicazione dell'origine divina della regalità è la necessità che l'imperatore, in virtù di essa, scelga accuratamente i magistrati, insieme al sovrano garanti dell'ordine divino in Terra.

> Agap. 30
> Ἐγκόσμιον ὑπὸ θεοῦ πιστευθεὶς βασιλείαν μηδενὶ χρῶ τῶν πονηρῶν πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων διοικήσεις. ὧν γὰρ ἂν ἐκεῖνοι κακῶς διαπράξωνται, λόγον ὑφέξει θεῷ ὁ τὴν ἰσχὺν αὐτοῖς δεδωκώς. μετὰ πολλῆς οὖν ἐξετάσεως αἱ τῶν ἀρχόντων προβολαὶ γινέσθωσαν[48].

Il passo risente fortemente della ricezione e rielaborazione della letteratura gnomica e di quella Περὶ βασιλείας. L' espressione μηδενὶ χρῶ τῶν πονηρῶν πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων διοικήσεις. ὧν γὰρ ἂν ἐκεῖνοι κακῶς διαπράξωνται è, infatti, ripresa letteralmente o dagli *Apophthegmata* dei Sette Sapienti (24 Mullach: Εἰς ἀρχὴν κατασταθεὶς μηδενὶ χρῶ πονηρῷ πρὸς τὰς διοικήσεις· ὧν γὰρ ἂν ἐκεῖνος ἁμάρτῃ, σοὶ τὰς αἰτίας τῷ ἄρχοντι ἐπιθήσουσι) o dall' *ad Demonicum* pseudo-isocrateo (37), che riprende a sua volta la suddetta massima. Alcuni[49] hanno ipotizzato che qui Agapeto alluda alla corruzione dei più stretti collaboratori di Giustiniano, ricordata anche da Procopio e Giovanni Lido[50]. Le posizioni critiche dei due sono imputabili all'appartenenza all'opposizione intellettuale dell'élite aristocratica costantinopolitana[51] e non ci è dato di sapere quanto Agapeto conoscesse davvero fatti e persone della corte di Giustiniano.

---

[47] Cfr. Basil. Caesar., *Hom. in Ps.*, *PG* 29, col. 361; Cyril. Alex., *Os.-Mal.* 338 Pusey; *Io.* 1.149-150 Pusey; *Glaph. Gen.-Dt.*, *PG* 69, col. 381; Dydim. Caec., *Trin.*, *PG* 27, col. 48; *Fr. Ps.* 849 Mühlenberg; *Gen*, 162 Doutreleau-Nautin; Eus., *Ps.*, *PG* 23, col. 1076; Ioan. Chrysost.; *1-88 in I.*, *PG* 59, coll. 91-95; Orig., *In. Io.* 2.35.212; 6.3.14-15; 6.6.33 Blanc; Theodor., *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli*, *PG* 82, col. 125.

[48] «Essendoti stato affidato da Dio il regno universale, non servirti in alcun modo dei malvagi per l'amministrazione degli affari dello Stato. Infatti delle cose che quelli potrebbero mal condurre, renderà conto a Dio colui il quale ha loro conferito potere. Quindi la scelta dei magistrati sia effettuata dopo lunga ricerca».

[49] Romano 1985.

[50] Cfr. Proc., *Arc*. 13; Lyd., *Mag*. 3.57-58.

[51] Honoré 1978, p. 13.

Non è possibile leggere nel monito di Agapeto una critica certa all'operato di Giustiniano. Quanto alla scelta meritocratica dei magistrati essa trovò effettivamente un riscontro sul piano storico nella riforma del 535 (Iust., *Nov.* 8), relativa ai requisiti standard per il reclutamento dei magistrati. È probabilmente più giusto ipotizzare che Agapeto fosse influenzato dal clima generale di riforma dell'apparato amministrativo-giudiziario in atto sin dai primi anni di regno di Giustiniano; ad essa egli intense rendere omaggio con la propria propaganda.

3.2.4.4. L'elezione divina del *basileus* giustifica l'istituzione non solo della regalità in senso teologico e metafisico, ma anche in senso morale, implicando il dovere dell'imperatore di imitare la beneficenza divina verso i poveri.

> Agap. 45
> Νεύματι θεοῦ τὴν βασιλείαν λαβὼν μίμησαι αὐτὸν δι'ἔργων ἀγαθῶν, ὅτι τῶν εὖ ποιεῖν δυναμένων ἐγένου, ἀλλ' οὐ τῶν εὖ παθεῖν δεομένων ὑπάρχεις· τὸ γὰρ ἕτοιμον τῆς τῶν χρημάτων εὐπορίας ἀνεμπόδιστόν ἐστι πρὸς τὰς τῶν πενήτων εὐποιΐας[52].

Questo tema, non estraneo alla produzione omiletica ed introdotto per la prima volta da Agapeto in un'opera di letteratura 'profana', era stato già affrontato in senso del tutto cristiano da Gregorio di Nazianzo, nel discorso *De pauperum amore* (*PG* 35, col. 892)[53]. Di esso, Agapeto cita letteralmente l'espressione ὅτι τῶν εὖ ποιεῖν δυναμένων ἐγένου, ἀλλ' οὐ τῶν εὖ παθεῖν δεομένων. Secondo il Nazianzeno, ripreso da Agapeto, è una grazia divina ricevere una condizione sociale tale da poter conferire aiuto al prossimo senza aver bisogno di riceverne.

3.2.4.5. Il rapporto di scambio di beneficenza tra divinità, imperatore e sudditi è reciproco e circolare. In tal senso, il popolo dell'impero universale è inteso come corpo mistico dello Stato, paragonato al corpo stesso dell'imperatore, le cui membra sono costituite dai sudditi per volere di Dio,

[52] «Avendo ricevuto il regno per volontà divina, imitalo nelle buone azioni, poiché tu nascesti tra quelli che possono fare del bene e non sei tra quelli che hanno bisogno di riceverne. Infatti la disponibilità di abbondanza di ricchezze permette la beneficenza dei poveri».

[53] Δός τι τῷ Θεῷ χαριστήριον, ὅτι τῶν εὖ ποιεῖν δυναμένων ἐγένου, ἀλλ' οὐ τῶν εὖ παθεῖν δεομένων· ὅτι μὴ βλέπεις εἰς ἀλλοτρίας χεῖρας, ἀλλ' εἰς τὰς σὰς ἕτεροι.

secondo una visione organicistica dello Stato, frutto dell'unione prolifica della filosofia politica platonica e dell'ecclesiologia paolina.

Agap. 46
Ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἐμπέφυκε σώματι, οὕτω βασιλεὺς τῷ κόσμῳ ἐνήρμοσται, ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένος εἰς συνεργίαν τῶν συμφερόντων· χρὴ οὖν αὐτὸν ὡς οἰκείων μελῶν οὕτω πάντων ἀνθρώπων προνοεῖν, ἵνα προκόπτωσιν ἐν καλοῖς καὶ μὴ προσκόπτωσιν ἐν κακοῖς[54].

L'attività di salvaguardia della popolazione indicata da Agapeto ha forse un riscontro storico nella politica di costruzione di istituti caritativi e chiese intrapresa da Giustiniano; essa fu oggetto di critica, da parte di quanti vi ravvisarono la volontà dell'imperatore di nascondere grazie ad essa la propria avidità e rapacità fiscale, attirando su di sé il consenso popolare tramite elargizioni e opere caritative[55].

3.2.4.6. Agapeto fonde il legame alla realtà storica insieme con toni astratti che sollevano l'opera dai limiti contingenti, rendendo lo *speculum* del diacono un breviario sul buon governo generale e sempre valido. Il livello generale ed escatologico della regalità e della sua elargizione al re da parte della divinità è, infatti, chiarito quasi in fine della *Scheda regia,* ove il tema della consegna al re da parte di Dio dello scettro della regalità riceve una nuova rivisitazione in chiave metafisica.

Agap. 61
Σκῆπτρον βασιλείας παρὰ θεοῦ δεξάμενος σκέπτου, πῶς ἀρέσεις τῷ ταύτην σοι δεδωκότι, καὶ ὡς πάντων ἀνθρώπων ὑπ' αὐτοῦ προτιμηθεὶς πλέον πάντων ἐγείρου καταγεραίρειν αὐτόν. τοῦτο δὲ γέρας ἡγεῖται μέγιστον, ἂν ὡς αὐτὸν τοὺς ὑπ'αὐτοῦ διαπλασθέντας ὁρᾷς καὶ ὡς χρεὼν καταβολὴν τὴν εὐποιΐαν πληροῖς[56].

[54] «Come l'occhio è connaturato al corpo, così il re è inserito nel mondo, dato da Dio per aiutare quelli che ne hanno bisogno; è necessario che egli si prenda cura di tutti gli uomini come delle proprie membra, perché avanzino nel bene e non inciampino nel male».

[55] Evagr., *H. E.* 4.18; 30 Bidez-Parmentier. Sull'edificazione di ospedali ed ospizi per le prostitute durante il regno di Giustiniano: Proc., *Aed.* 1.9 Haury. Sull'edificazione di istituti di ospitalità e di chiese da parte di vescovi ed imperatori per ingraziarsi il consenso del popolo, si veda Brown 2002.

[56] «Poiché hai ricevuto da Dio lo scettro della regalità, considera come potrai piacere a colui il quale te lo ha concesso e poiché sei stato onorato da Lui più di tutti gli uomini, affrettati ad onorarlo più degli altri. Questo è per lui il dono più grande, che tu consideri come Lui quelli forgiati da Lui e che tu compia la beneficenza come pagamento dei tuoi debiti».

Il dono della regalità da parte di Dio sancisce l'istituzione di un legame beneficatore-beneficato tra divinità ed imperatore, in funzione del quale l'azione imperiale si configura come restituzione di un debito alla divinità. Il mezzo con cui all'imperatore è consentito ripagare i suoi debiti è la beneficenza che, da un lato, costituisce un aspetto fenomenico dell'imitazione della divinità, dall'altro diviene mezzo di elevazione morale e salvezza oltremondana del βασιλεύς.

3.2.4.7. Il principio dell'origine divina della regalità costituisce un'importante premessa per un altro cardine dell'ideologia imperiale di Agapeto: la preferenza accordata alla regalità carismatica su quella genetica. Da questo punto di vista, Agapeto si colloca nel solco di Sinesio[57] e Procopio[58], rifiutando il modello dinastico al quale Eusebio aveva tentato di dare un fondamento teologico tramite la riconnessione tra Costantino e la dinastia davidica. Il *topos* del *genos* dell'imperatore è originalmente declinato attraverso il richiamo alla consapevolezza della comune fugacità della natura umana, sulla base della quale è rivendicato il primato del criterio meritocratico su quello dinastico; l'uguaglianza tra chi nasce nella porpora e chi vive in povertà è motivo di disprezzo della gloria della stirpe a vantaggio dell'elogio dei buoni costumi.

> Agap. 4
> Ἐπὶ προγόνων εὐγενείᾳ μηδεὶς ἐναβρυνέσθω· πηλὸν γὰρ ἔχουσι πάντες τοῦ γένους προπάτορα, καὶ οἱ ἐν πορφύρᾳ καὶ βύσσῳ καυχώμενοι καὶ οἱ ἐν πενίᾳ καὶ νόσῳ τρυχόμενοι καὶ οἱ διαδήματα περικείμενοι καὶ οἱ διὰ δόματα προκείμενοι·μὴ τοίνυν εἰς πήλινον ἐγκαυχώμεθα γένος, ἀλλ' ἐπὶ χρηστότητι σεμνυνώμεθα τρόπων[59].

3.2.4.7.1. La predilezione per la regalità meritocratica è fondata sul *contemptus mundi* di marca nettamente cristiana, che è più volte ribadito nel corso dello *speculum* (4, 14, 67, 70, 71). Nel passo qui indagato l'espressione οἱ διαδήματα περικείμενοι riecheggia, infatti, la riflessione di Giovanni Crisostomo sul primato della Croce su tutta l'umanità, sugli uomini comuni e sulle teste coronate:

[57] Cfr. cap. 2, pp. 96-97.
[58] Cfr. cap. 3.1, pp. 165-166.
[59] «Della nobiltà degli avi nessuno si vanti: tutti hanno, infatti, il fango per progenitore, quelli che si gloriano della porpora e del bisso e quelli che si logorano in povertà e malattia, quelli coronati di diademi e quelli che si chinano per l'elemosina; non vantiamoci, perciò, di una stirpe di terra, ma gloriamoci della bontà dei costumi».

Ioan. Chrysost., *Exp. in Ps.*, *PG* 55, col. 274
Ὁ γὰρ σταυρὸς οὗτος πρὸ τούτου θάνατος ἦν ἐπάρατος, θάνατος ἐπονείδιστος, θάνατος ὁ πάντων αἴσχιστος. Ἀλλ' ἰδοὺ νῦν τῆς ζωῆς αὐτῆς τιμιώτερος γέγονε, καὶ διαδημάτων λαμπρότερος, καὶ πάντες ἐπὶ μετώπου αὐτὸν περιφέρομεν, οὐ μόνον οὐκ αἰσχυνόμενοι, ἀλλὰ καὶ ἐγκαλλωπιζόμενοι τούτῳ. Οὐ μὲν ἰδιῶται μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ τὰ διαδήματα περικείμενοι ἐπὶ τοῦ μετώπου ὑπὲρ τὰ διαδήματα αὐτὸν βαστάζουσι, καὶ μάλα εἰκότως· μυρίων γὰρ διαδημάτων ἀμείνων[60].

Al di là del significato ideologico, il *contemptus* della gloria dei natali terreni può costituire anche un accenno propagandistico ed apologetico all'ascesa di Giustiniano al potere. Giustiniano e sua moglie Teodora, nonché Giustino I, erano, infatti, stati accusati di arrivismo dall'opinione pubblica[61]. Inoltre, molti dei più stretti collaboratori dell'imperatore, come, ad esempio, Giovanni il Cappadoce, erano, *homines novi*[62]. Secondo Bell[63], in questo *capitulum* si nasconderebbe una *pointe* contro Anicia Iuliana, la quale, aspirando al trono, aveva fatto costruire a Costantinopoli la più grande chiesa precedente alla ricostruzione giustinianea di Santa Sofia, la basilica di San Polieucto. Un riferimento alla realtà concreta non è da mettere in dubbio, per quella tendenza della retorica tardoantica a non celare un ancoramento profondo alla realtà storica. Tuttavia, è nell'imitazione dei Padri e nell'unione sincretica delle loro massime con l'antica sapienza greca la cifra più propria della teoria politica di Agapeto.

3.2.4.8. La sottomissione dell'imperatore alla Legge e la legalità del regno costituiscono elementi programmatici dello *speculum* di Agapeto; la loro funzione ideologica è garantita ed enfatizzata dalla posizione incipitaria che tale motivo occupa nell'opera: nella prima sentenza, Agapeto delinea l'origine ed il fine della regalità terrena. L'imperatore riceve lo scettro da Dio, in ragione del rapporto di ὁμοίωσις che lo lega alla divinità, con il fine di portare agli uomini la giustizia e la legalità. Ma un governo che sia giusto non può essere tale se chi

[60] «Infatti, prima di questi, la morte di croce era maledetta, riprovevole, la più turpe di tutte. Ma ecco che ora è diventata più onorabile della vita stessa, più splendente dei diademi, e tutti noi ci volgiamo verso la sua fronte, non solo senza vergognarci, ma, anzi, dandole gloria. Non solo gli uomini comuni, ma anche quelli coronati da diademi davanti alla sua fronte la pongono al di sopra dei diademi stessi, e ciò in modo davvero opportuno: infatti essa è di gran lunga superiore ad ogni diadema». Traduzione italiana a cura di chi scrive.

[61] Zonar., *Epitome Historiarum* 15.5.37 Büttner-Wobst.

[62] Cfr. Proc., *Arc*. 24.13 Haury; Lyd., *Mag.* 3.57.

[63] Bell 2009, p. 4; p. 101, n. 12.

lo esercita non si sottopone egli stesso alle leggi, governando in modo conforme ad esse (ἐννόμως).

3.2.4.8.1. Oltre che in una prospettiva etica individuale, il tema del rapporto tra imperatore e Legge riceve una declinazione anche relativamente al rapporto con i sudditi; l'imitazione del re da parte di essi è data come premessa per l'obbligo morale del sire di mostrarsi al popolo come modello di rispetto della giustizia[64].

> Agap. 27
> Σαυτῷ τὴν τοῦ φυλάττειν τοὺς νόμους ἐπίθες ἀνάγκην, ὡς μὴ ἔχων ἐπὶ γῆς τὸν δυνάμενον ἀναγκάζειν· οὕτω γὰρ καὶ τῶν νόμων ἐπιδείξεις τὸ σέβας, αὐτὸς πρὸ τῶν ἄλλων τούτους αἰδούμενος, καὶ τοῖς ὑπηκόοις φανήσεται τὸ παρανομεῖν οὐκ ἀκίνδυνον[65].

Secondo Agapeto la legalità è condizione necessaria e legittimante della regalità. È qui intuibile una divergenza rispetto alla concezione giustinianea della legge. Giustiniano, nella *Novella* 105.4, p. 506 Schoell-Kroll, si definisce, infatti, νόμος ἔμψυχος. Nelle *Institutiones* (2.17.8 Krueger), egli cita a sostegno della propria concezione del rapporto tra imperatore e legge l'esempio degli imperatori Severo ed Antonino, i quali *saepissime rescripserunt: "licet enim," inquiunt, "legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus."* La professione della necessità dell'assimilazione della propria condotta alla legge va forse nella direzione indicata da Agapeto, trasponendo su di un piano morale e non solo astrattamente giuridico la soggezione del monarca alla legge[66].

3.2.4.8.2. L'esercizio della giustizia da parte dell'imperatore riceve una connotazione cristiana non prima attestata: la mancata repressione delle colpe altrui è assimilata ad un peccato, dal cui giudizio l'imperatore, nonostante la propria dignità, non è esente.

> Agap. 28
> Ἴσον τῷ πλημμελεῖν τὸ μὴ κωλύειν τοὺς πλημμελοῦντας λογίζου· κἂν γάρ τις πολιτεύηται μὲν ἐνθέσμως, ἀνέχηται δὲ τῶν βιούντων ἀθέσμως, συνεργὸς τῶν

[64] Cfr. anche Agap. 49.

[65] «Imponi a te stesso il dovere di rispettare le leggi, dal momento che non hai in terra alcuno che possa costringerti a farlo. Così, infatti, mostrerai il rispetto delle leggi, venerandole tu stesso prima degli altri, ed ai sudditi sarà evidente che non è senza rischi contravvenire alle leggi».

[66] Sulla concezione di imperatore νόμος ἔμψυχος propria di Giustiniano, si veda Harries 1999; Honoré 1978.

κακῶν παρὰ θεοῦ κρίνεται. εἰ δὲ βούλει διττῶς εὐδοκιμεῖν, καὶ τοὺς τὰ κάλλιστα ποιοῦντας προτίμα καὶ τοῖς τὰ χείριστα δρῶσιν ἐπιτίμα[67].

Al di là del contenuto ideologico, vi è forse qui un riferimento storico all'attitudine di Giustiniano alla legiferazione in materia morale, rispetto all'adulterio[68], all'omosessualità[69], alla religione[70]. La medesima equivalenza tra repressione dei reati e punizione dei peccati si nota, ad esempio, nella prefazione della *Novella* 77, datata in modo incerto al 538 e dedicata all'omosessualità ed alla blasfemia:

Iust., *Nov*. 77 (*praef*.), p. 381 Schoell-Kroll
Omnibus hominibus qui recte sapiunt manifestum esse putamus, quia omne nobis est studium et oratio, ut crediti nobis a domino deo bene vivant et eius inveniant placationem, quoniam et dei misericordia non perditionem sed conversionem et salutem vult, et delinquentes qui corriguntur suscipit deus. Propter quod omnes invitamus dei timorem in sensibus accipere et invocare eius placationem, et novimus quia omnes qui deum diligunt et eius misericordiam sustinent hoc faciunt.

3.2.4.8.3. In una prospettiva etica individuale è anche da intendersi il richiamo all'autocritica, che costituisce uno dei fondamenti della giustizia imperiale.

Agap. 36
Ἵνα τὸ κράτος τῆς βασιλείας ποιήσῃς ἀοίδιμον, ὅσην ἔχεις κατὰ τῶν ὑπηκόων ἁμαρτανόντων ὀργήν, τοσαύτην ἔχειν καὶ κατὰ σαυτοῦ πλημμελοῦντος ἀξίου· οὐδεὶς γὰρ ἰσχύει τοὺς ἐν ἐξουσίᾳ τηλικαύτῃ παιδεύειν, εἰ μὴ λογισμὸς οἰκεῖος ἐξ αὐτοῦ τοῦ πλημμελοῦντος κινούμενος[71].

L'autocritica e l'autocorrezione dell'imperatore sono garanzia di un autonomo processo di educazione da parte del sovrano. Una morale autonoma, ma basata sul fondamento eteronimo della divinità, diviene garanzia di giustizia

[67] «Considera che non punire chi pecca equivale a peccare; infatti, se qualcuno è un cittadino rispettoso delle leggi, ma tollera quelli che vivono contro la legge, è ritenuto da Dio complice dei malvagi. Ma se vuoi essere doppiamente rispettato, onora chi compie azioni degne di lodi e biasima chi compie atti turpissimi».

[68] Iust., *Nov*. 117, 134 Schoell-Kroll.

[69] Iust., *Nov*. 77, 141 Schoell-Kroll.

[70] *CJ* 1.1-13 Krueger.

[71] «Per rendere il potere della regalità illustre, ritieni di dover nutrire verso i tuoi errori la stessa rabbia che hai verso quelli dei sudditi. Infatti nessuno ha la forza di educare chi abbia un tale potere, se non il ragionamento personale che proviene da chi ha sbagliato».

ed equanimità per i sudditi. Anche in questo caso Agapeto ha cura di delineare nel suo *speculum* la prospettiva metafisica e teleologica, quella morale e quella relazionale, di uno stesso tema. L'imperatore incarna la legge, ma non è al di sopra di essa. La sua moralità è oggetto di giudizio autonomo, ma anche collettivo. Il fine della regalità è, in ultima analisi, garanzia di giustizia in Terra.

3.2.4.8.4. L'ideale della giustizia dell'imperatore ideale è reso grazie al ricorso al *topos* del capo timoniere della nave dello Stato. Tale metafora è di antica ascendenza: a partire da Alceo, esso è ampiamente attestato nella letteratura greca classica e in particolare in Platone[72], grazie all'*auctoritas* del quale la fortuna della metafora è assicurata per tutto l'arco della storia delle idee politiche. Agapeto vi ricorre per ben quattro volte nel corso del suo *speculum* (§§2, 10, 52, 70), sempre con un'unica caratteristica formale: l'accompagnamento di essa ad un'allusione o alla citazione letterale di autori cristiani, che l'autore costringe nei limiti formali della γνώμη, dando all'antico *topos* nuovi significati di marca cristiana.

3.2.4.8.5. Nella sentenza 2 Agapeto adopera l'immagine della nave dello Stato per rivendicare il primato del τοῦ βασιλέως πολυόμματος νοῦς sul governo dell'impero. L'immagine dell'imperatore timoniere è unita al *topos*, altrettanto frequente, dell'ἀγρυπνία imperiale; l'intersecazione dei due *topoi* concorre a costruire l'immagine dell'imperatore insonne, costantemente in veglia per il bene comune, largamente impiegata dalla propaganda giustinianea[73].

> Agap. 2
> Ὡς κυβερνήτης ἀγρυπνεῖ διαπαντὸς ὁ τοῦ βασιλέως πολυόμματος νοῦς, διακατέχων ἀσφαλῶς τῆς εὐνομίας τοὺς οἴακας καὶ ἀπωθούμενος ἰσχυρῶς τῆς ἀνομίας τοὺς ῥύακας, ἵνα τὸ σκάφος τῆς παγκοσμίου πολιτείας μὴ περιπίπτῃ κύμασιν ἀδικίας[74].

Elevato è il grado di letterarietà di questa γνώμη, nonostante l'apparente banalità del *topos* impiegato. Il livello artistico della sentenza si esprime nella ricercatezza formale. L'aggettivo πολυόμματος è raramente attestato. Esso è

[72] Si vedano ad esempio Alc., *fr*. 46 Diels; Pl, *R*. 1.341c. Per una storia della metafora, si veda Brock 2013.

[73] Il *topos* compare contemporaneamente anche in Giovanni Lido ed è adottato in funzione propagandistica dallo stesso Giustiniano nelle *Novellae*: cfr. Matino 2014, pp. 335-338.

[74] «Come un timoniere, la mente dai molti occhi dell'imperatore veglia su ogni cosa, reggendo saldamente il timone del buon governo e respingendo fortemente le correnti dell'illegalità, affinché la nave dello Stato universale non sia capovolta dai flutti dell'ingiustizia».

impiegato da Luciano[75] per indicare la vigilanza del cane Argo; in seguito, i Padri lo adoperano specialmente come attributo dei cherubini e serafini[76] e della Vergine[77]. Il parallelismo τῆς εὐνομίας τοὺς οἴακας [...] τῆς ἀνομίας τοὺς ῥύακας crea un nesso semantico assonante che enfatizza l'ideale della giustizia imperiale tesa al governo di uno Stato che, secondo i canoni della propaganda contemporanea, si configura come *imperium universalis* (τῆς παγκοσμίου πολιτείας). Per delineare il *topos* dell'ἀγρυπνία dei saggi Agapeto ricorre all'espressione διαπαντὸς ἀγρυπνεῖ, che è citazione letterale di Giovanni Crisostomo[78], il quale riferisce l'attributo dell'ἀγρυπνία alla scaltrezza dei ladri.

3.2.4.8.6. Oltre che in senso individuale l'immagine dell'imperatore timoniere della nave statale è impiegata anche in una prospettiva relazionale, per connotare il rapporto dell'imperatore con i sudditi: un errore dell'imperatore può essere per essi fatale, come per i passeggeri di una nave quello del timoniere.

> Agap. 10
> Ὥσπερ ἐπὶ τῶν πλεόντων, ὅταν μὲν ὁ ναύτης σφαλῇ, μικρὰν φέρει τοῖς συμπλέουσι βλάβην, ὅταν δὲ αὐτὸς ὁ κυβερνήτης, παντὸς ἐργάζεται τοῦ πλοίου ἀπώλειαν· οὕτω καὶ ἐν ταῖς πόλεσιν, ἂν μέν τις τῶν ἀρχομένων ἁμάρτῃ, οὐ τὸ κοινὸν τοσοῦτον ὅσον ἑαυτὸν ἀδικεῖ, ἂν δὲ αὐτὸς ὁ ἄρχων, πάσης ἐργάζεται τῆς πολιτείας τὴν βλάβην. ὡς οὖν μεγάλας ὑφέξων εὐθύνας, εἴ τι παρίδοι τῶν δεόντων, μετὰ πολλῆς ἀκριβείας καὶ λεγέτω πάντα καὶ πραττέτω[79].

La *sententia* 10 reimpiega un luogo dell'*epistola* 1657 di Isidoro Pelusiota, uno degli autori prediletti dal Nostro[80]. Questa breve lettera fa parte di un trittico

[75] *DDeor*. 7.1 MacLeod.

[76] *Apocalypsis Ioannis* 17 Tischendorf; ps.-Athan., *Qu. Ant.*, *PG* 28, col. 604.

[77] Basil., *Liturgia, recensio brevior vetusta*, *PG* 31, col. 1636; ps.-Epiph., *Homilia in laudes Mariae deiparae*, *PG* 43, col. 497; ps.-Ioan. Chrysost., *De iei.*, *PG* 60, col. 712; *Prec.*, *PG* 64, col. 1064.

[78] Ioan. Chrysost., *Serm. 1-9 in Gen.*, *PG* 54, col. 608: Καὶ γὰρ ἀναίσχυντος ὁ κλέπτης ἐστὶ, καὶ διαπαντὸς ἀγρυπνεῖ, καὶ συνεχῶς ἐπιτίθεται, κἂν πολλάκις ἀποτύχῃ, πολλάκις ἐπιχειρεῖ.

[79] «Come per chi va per mare, il navigante, quando il navigante sbaglia, arreca un piccolo danno ai suoi compagni, quando, invece, è proprio il timoniere a sbagliare, causa la rovina di tutta la nave; così anche nelle città, se sbaglia uno dei sudditi, non rovina tutta la comunità, quanto se stesso; ma se è lo stesso imperatore a commettere un errore, causa il danno dell'intero Stato. Poiché, dunque, egli è gravato di tante responsabilità nel caso in cui trascuri qualche dovere, dica e faccia ogni cosa con la massima attenzione».

[80] Già Renate Frohne (Frohne 1985) aveva supposto la preminenza nello *speculum* di Agapeto, accanto alle fonti di età classica, di quelle patristiche, tra cui, in particolare, l'epistolario di Isidoro Pelusiota. Cfr. Frohne 1985, pp. 199-208; 245-246; 251. Gli strumenti di ricerca offerti dal TLG elettronico ci hanno consentito di verificare le ipotesi formulate dalla Frohne ed ampliare ulteriormente le prospettive di indagine.

(*epp*. 1656-1658), indirizzato al sacerdote Ierace, sulla moralità dei sacerdoti. Nell'*ep.* 1657 è istituita, con lo stesso valore di massima recuperato da Agapeto, un'analogia tra la fatalità della condotta del timoniere per i naviganti e il ruolo del sacerdote nella vita delle anime affidategli.

> Isidor. Pelus., *ep*. 1657 Évieux
> Ὥσπερ ἐν νηΐ, ὅταν μὲν ναύτης σφαλείη, βραχεῖαν τὴν βλάβην τοῖς συμπλέουσι φέρει, ὅταν δὲ ὁ κυβερνήτης, κοινὸν ὄλεθρον παρασκευάζει, οὕτω τὰ μὲν τῶν ὑπηκόων πταίσματα οὐκ εἰς τὸ κοινὸν τοσοῦτον ὅσον εἰς αὐτοὺς φέρει τὴν βλάβην· τὰ δὲ τῶν ἱερωμένων εἰς πάντας ἀφικνεῖται[81].

La citazione del Pelusiota è quasi letterale. Rispetto all'espressione Ὥσπερ ἐν νηΐ, ὅταν μὲν ναύτης σφαλείη, βραχεῖαν τὴν βλάβην τοῖς συμπλέουσι φέρει, Agapeto varia il complemento di stato in luogo ἐν νηΐ con ἐπὶ τῶν πλεόντων, muta l'ottativo σφαλείη nel congiuntivo σφαλῇ e sostituisce l'aggettivo βραχεῖαν con μικρὰν, in iperbato con βλάβην. Il diacono esplica e quasi glossa l'emistichio ὅταν δὲ ὁ κυβερνήτης, κοινὸν ὄλεθρον παρασκευάζει con l'espressione ὅταν δὲ αὐτὸς ὁ κυβερνήτης, παντὸς ἐργάζεται τοῦ πλοίου ἀπώλειαν. Tali variazioni sono funzionali alla creazione di un gioco etimologico fondato sul verbo πλέω, che connette τῶν πλεόντων, συμπλέουσι e τοῦ πλοίου. L'ambiguità del significato di βλάβη, danno materiale, ma anche peccato in senso cristiano, è un'ulteriore sfumatura di significato apportata alla sentenza dall'allusione intessuta con il Pelusiota. La citazione e la rielaborazione del luogo del Pelusiota, già di per sé artisticamente costruita, conferisce all'immagine formulata da Agapeto il senso aggiunto del valore sacerdotale della βασιλεία. Le metafore di tipo navale sinora analizzate vertono su aspetti teorici e generali del governo statale; è interessante notare come Agapeto se ne serva anche per la finalità particolare dell'encomio di Giustiniano: nella γνώμη 52 l'ἔλεος imperiale è paragonata alla bonaccia di un porto sicuro in cui trovare rifugio. La medesima metafora è già presente nel *De regno* di Sinesio di Cirene, ove contraddistingue, in una dimensione etica facente capo alle teorie autarchiche di matrice platonica, l'imperturbabilità ieratica ed autarchica

[81] «Come su una nave, quando sbagli un navigante, produce un piccolo danno per i suoi compagni, quando, invece, è il timoniere a sbagliare, prepara il danno comune, così i peccati dei sudditi non arrecano un danno a tutta la comunità quanto a se stessi; ma i peccati dei sacerdoti ricadono su tutti».

dell'imperatore ideale[82]. Anche in questo caso, Agapeto rielabora il *topos* all'insegna della sensibilità cristiana.

> Agap. 52
> Τοὺς μὲν πρὸ σοῦ βασιλεῖς ἡ ἀρχὴ κατεκόσμησε, σὺ δὲ ταύτην, κράτιστε, φαιδροτέραν ἐποίησας ἡμερότητι κιρνῶν τῆς ἐξουσίας τὸν ὄγκον καὶ χρηστότητι νικῶν τῶν προσιόντων σοι τὸν φόβον. ὅθεν τῷ λιμένι τῆς σῆς γαληνότητος πάντες προσορμῶσιν οἱ ἐλέους δεόμενοι καὶ τῶν κυμάτων τῆς πενίας ἀπαλλαττόμενοι εὐχαριστηρίους ὕμνους σοι ἀναπέμπουσιν[83].

La letterarietà della sentenza, mirante all'esaltazione enfatica di Giustianiano, è evidente nel parallelismo omoioteleutico, ἡμερότητι κιρνῶν […] τὸν ὄγκον/ χρηστότητι νικῶν […] τὸν φόβον, che produce un effetto di assonanza interna. Riferita, alla misericordia divina, l'immagine è attestata nello pseudo-Giovanni Crisostomo (ps.-Ioan. Chrys., *Prodig., PG* 59, col. 521: Τί εἴπω πρὸς τὸ βάθος καὶ τὸ πέλαγος τῶν σῶν οἰκτιρμῶν; πῶς θαυμάσω τὴν θάλατταν τῆς σῆς γαληνότητος; Ἐλεεῖς, Κύριε, πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παροῤῥᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν[84]). L'uso della metafora del porto della serenità imperiale è qui volta, grazie alle sfumature cristiane di cui si carica, ad esaltare la figura di Giustiniano, la cui misericordia è propagandisticamente assimilata a quella divina, di cui egli è imitatore. La conoscenza profonda del patrimonio patristico è evidente anche nella costruzione dell'ultima immagine navale presente nello *speculum* di Agapeto. Nella sentenza 70, la nave, in una prospettiva del tutto escatologica, assurge a simbolo della vita umana, il cui corso conduce in modo ineluttabile al porto della morte, scandendo il fluire di un destino al quale neanche l'imperatore può sottrarsi.

[82] Syn., *De regn*. 10.5 Lamoureux-Aujoulat.

[83] «Il potere adornò gli imperatori prima di te, o illustrissimo, ma tu lo hai reso ancora più splendido, mitigando il peso dell'autorità con la dolcezza e vincendo il timore di chi ti si avvicina con la bontà. Nel porto della tua serenità trovano rifugio tutti quelli che hanno bisogno della tua pietà e, salvati dai flutti della povertà, ti innalzano inni di ringraziamento».

[84] ps.-Ioan. Chrys., *In parabolam de filio prodigo*, *PG* 59, col. 521: Τί εἴπω πρὸς τὸ βάθος καὶ τὸ πέλαγος τῶν σῶν οἰκτιρμῶν; πῶς θαυμάσω τὴν θάλατταν τῆς σῆς γαληνότητος; Ἐλεεῖς, Κύριε, πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παροῤῥᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν. «Cosa dirò davanti alla profondità ed al mare della tua misericordia? Come ammirerò il mare della tua serenità? Abbi pietà, Signore, di tutti, perché tutto puoi, e volgi lo sguardo sulla conversione degli uomini». (Traduzione italiana a cura di chi scrive).

Agap. 70
Νηὸς ποντοπορούσης μιμεῖται διάβασιν ἡ βραχυτελὴς τοῦ παρόντος βίου κατάστασις ἡμᾶς τοὺς αὐτῆς πλωτῆρας λανθάνουσα καὶ κατὰ μικρὸν παρασύρουσα δρόμον καὶ πρὸς τὸ ἴδιον ἑκάστου παραπέμπουσα τέλος. εἰ τοίνυν ταῦθ' οὕτως ἔχει, παραδράμωμεν τὰ παρατρέχοντα τοῦ κόσμου πράγματα καὶ προσδράμωμεν τοῖς εἰς αἰῶνας αἰώνων μένουσιν[85].

La metafora ha un valore cristiano. L'espressione Νηὸς ποντοπορούσης è attestata per la prima volta nella Settanta[86], in cui l'inconoscibilità del mistero del corso delle navi sul mare è equiparata a quella del percorso dell'aquila nel cielo, del serpente sulla roccia, del seme maschile nel ventre della donna. Nei commenti esegetici della tradizione dei Padri la nave che solca il mare con un ignoto corso è paragonata alla Chiesa di Cristo, destinata all'approdo presso il Padre, nonostante l'apparente indecifrabilità del divenire storico[87]. L'eternità dell'Impero, garantita dall'eternità di Dio, diviene nella teorizzazione di Agapeto il fine dell'agire politico del sovrano.

3.2.4.9. Conseguenza dell'origine divina della regalità è l'imitazione di Dio da parte del sovrano, che riceve dalla divinità lo scettro del regno καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας (§1). Originale è la definizione di ὁμοίωσις τῷ θεῷ fornita da Agapeto. Fondamento di essa è la conoscenza di Dio, alla quale corrisponde la conoscenza di sé: il delfico Γνῶθι σεαυτόν diviene un θεῖον μάθημα, in base al quale l'esercizio della regalità è sublimato in una prospettiva teologica[88].

Agap. 3
Θεῖον μάθημα καὶ πρῶτον οἱ ἄνθρωποι τὸ γνῶναί τινα ἑαυτὸν διδασκόμεθα· ὁ γὰρ ἑαυτὸν γνοὺς γνώσεται θεόν, θεὸν δὲ ὁ γνοὺς ὁμοιωθήσεται θεῷ, ὁμοιωθήσεται δὲ θεῷ ὁ ἄξιος γενόμενος θεοῦ, ἄξιος δὲ γίνεται θεοῦ ὁ μηδὲν ἀνάξιον πράττων θεοῦ, ἀλλὰ φρονῶν μὲν τὰ αὐτοῦ, λαλῶν δὲ ἃ φρονεῖ, ποιῶν δὲ ἃ λαλεῖ[89].

[85] «La condizione effimera della vita terrena imita il corso di una nave che solca il mare, ingannando noi, suoi naviganti, trascinandoci per una breve corsa e conducendo ciascuno alla sua fine. Se, dunque, le cose stanno così, trascuriamo le cose fugaci del mondo e dedichiamoci a quelle che rimangono nei secoli dei secoli».

[86] *Prv*. 30.19.

[87] Athan., *Synops.*, *PG* 28, col. 348; Ioan. Chrysost., *Synops.*, *PG* 56, col. 373; Orig., *Fr.in Pr.*, *PG* 13, p.33.

[88] Per un'ulteriore commento al passo, cfr. Maltese 1997, p. 162-163; *Id*. 2007, p. 327.

[89] «Divino e primo insegnamento è che noi uomini impariamo a conoscere noi stessi; infatti, chi ha conosciuto se stesso conosce Dio; e chi ha conosciuto Dio sarà simile a Dio; sarà simile a

L'idea che chi non conosce sé stesso non possa conoscere Dio è presente già in Eusebio[90] ed in Atanasio[91]. Per entrambi i Padri tale consapevolezza è, come per Agapeto, fondamento dell'εὐσέβεια. Questa premessa teologica e morale è reimpiegata da Agapeto in un contesto politico. In aggiunta, l'idea in base alla quale l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ è condizionata, oltre che dalla conoscenza di sé, dall'essere moralmente degni della divinità si riscontra, secondo la medesima formulazione (θεοῦ ἄξιος ὁ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ πράττων), nel *corpus* delle *Sententiae* di Sesto[92]. L'imperatore è immagine viva della divinità e l'azione di imitazione di essa si concretizza nell'esercizio della beneficenza (§ 45) e della virtù della misericordia (ἔλεος).

Agap. 37
Ὁ μεγάλης ἐξουσίας ἐπιλαβόμενος τὸν δοτῆρα τῆς ἐξουσίας μιμείσθω κατὰ δύναμιν καὶ γάρ πως τὴν εἰκόνα φέρει τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ καὶ δι' αὐτοῦ κατέχει τὴν ἐπὶ πάντων ἀρχήν, ἐν τούτῳ δὲ μάλιστα τὸν θεὸν μιμήσεται ἐν τῷ μηδὲν ἡγεῖσθαι τοῦ ἐλεεῖν προτιμότερον[93].

Nell'ambito del rapporto tra imperatore e collaboratori l'imitazione della divinità non si esplica in un atteggiamento di ἔλεος indiscriminato; la sua misericordia deve essere tale da separare i meritevoli di essa da quelli indegni. In questo modo l'imitazione della divinità si caratterizza anche nella virtù della giustizia.

Agap. 63
Ὁ μὲν θεὸς οὐδενὸς δεῖται, ὁ βασιλεὺς δὲ μόνον θεοῦ·μιμοῦ τοίνυν τὸν οὐδενὸς δεόμενον καὶ δαψιλεύου τοῖς αἰτοῦσι τὸν ἔλεον, μὴ ἀκριβολογούμενος περὶ τοὺς σοὺς οἰκέτας, ἀλλὰ πᾶσι παρέχων τὰς πρὸς τὸ ζῆν αἰτήσεις· πολὺ γὰρ κρεῖττόν ἐστι διὰ τοὺς ἀξίους ἐλεεῖν καὶ τοὺς ἀναξίους ἢ τοὺς ἀξίους ἀποστερεῖν διὰ τοὺς ἀναξίους[94].

Dio chi è diventato degno di Dio; e diventa degno di Dio colui il quale non compie nulla di indegno di Dio, ma pensa alle cose di Dio, dice ciò che pensa e fa ciò che dice».

[90] *Cant.*, *PG* 3, col. 534: Οὐ δύναται γάρ τις γνῶναι Θεόν, μὴ πρότερον γνοὺς ἑαυτόν.

[91] *Synop.*, *PG* 28, col. 356.

[92] *Sent.* 4 Elter.

[93] «Colui il quale abbia ricevuto una grande autorità imiti secondo la sua possibilità colui che l'ha concessa; infatti come porta l'immagine di Dio che è al di sopra di tutti, per mezzo del quale riceve il governo di tutti, in ciò soprattutto imiterà Dio: nel non ritenere nulla più venerabile della misericordia».

[94] «Dio non ha bisogno di nulla, mentre l'imperatore ha bisogno solo di Dio: imita, dunque, colui il quale non ha bisogno di nulla e sii prodigo di misericordia con quelli che la chiedono,

3.2.4.9.1. L'ideale dell'imitazione della divinità poggia su di una chiara definizione della natura del *basileus*: egli è umano quanto alla sua natura terrena, ma divino quanto alla dignità regale che incarna[95].

> Agap. 21
> Τῇ μὲν οὐσίᾳ τοῦ σώματος ἴσος παντὸς ἀνθρώπου ὁ βασιλεύς, τῇ ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ ἀξιώματος ὅμοιός ἐστι τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ, οὐκ ἔχει γὰρ ἐπὶ γῆς τὸν αὐτοῦ ὑψηλότερον. χρὴ τοίνυν αὐτὸν καὶ ὡς θνητὸν μὴ ἐπαίρεσθαι καὶ ὡς θεὸν μὴ ὀργίζεσθαι. εἰ γὰρ καὶ εἰκόνι θεϊκῇ τετίμηται, ἀλλὰ καὶ κόνει χοϊκῇ συμπέπλεκται, δι' ἧς ἐκδιδάσκεται τὴν πρὸς πάντας ἰσότητα[96].

L'affermazione della consustanzialità dell'imperatore con i sudditi e della contemporanea condizione quasi divina che egli incarna è di grande rilievo. Questa definizione riflette il dibattito cristologico contemporaneo sulla relazione tra natura umana e divina del Cristo, nonché sulla relazione tra umanità ʿad immagine e somiglianza di Dioʾ e Dio stesso. Il problema non era scevro da conseguenze di ordine politico, costituendo il nucleo della discussione sull'origine ed il fine metafisico dell'istituto imperiale, sulla relazione tra imperatore e sudditi, e, infine, tra Impero e Chiesa[97]. Questo concetto è fondamento gnoseologico dell'ideale di μίμησις θεοῦ. Su di esso viene plasmato anche il modello dei rapporti da intessere con gli amici, i servi, i collaboratori, i sudditi. L'imitazione della divinità si concretizza nell'ἔλεος vicendevole tra imperatore e suoi servi.

3.2.4.9.2. Un' immagine che Agapeto predilige per definire la figura imperiale è l'analogia tra l'anima dell'imperatore ed uno specchio cristallino che riflette i raggi della divinità. Anche la metafora dello specchio come mezzo dell'autoconoscenza e della conoscenza ha antiche radici nell'immaginario

senza essere critico verso i tuoi sudditi, ma fornendo a tutti il necessario per vivere; infatti è molto meglio, a causa di quelli che ne sono degni, essere misericordiosi con gli indegni, che defraudare i degni a causa degli indegni».

[95] Per un commento a tale passo, cfr. Maltese 1997, p. 163.

[96] «Quanto all'essenza del corpo, l'imperatore è uguale ad ogni uomo, ma quanto all'autorità della carica, è simile in tutto a Dio; infatti non ha in Terra qualcuno al di sopra di lui. Bisogna, pertanto che come mortale non si insuperbisca e come Dio non si adiri. Infatti, benché sia onorato in quanto immagine di Dio, egli è tuttavia legato alla polvere terrena, dalla quale impara l'uguaglianza con tutti».

[97] Cfr. Brown 1992, pp. 152-158.

simbolico greco[98]; essa è molto presente in ambito biblico: basti pensare al celebre passo paolino di 1*Cor* 13.12 («Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto»[99]). Agapeto se ne serve per rendere il rapporto mimetico e simpatetico che unisce l'imperatore alla divinità ed ai sudditi.

> Agap. 9
> Τὴν πολυμέριμνον τοῦ βασιλέως ψυχὴν κατόπτρου δίκην ἀποσμήχεσθαι χρή, ἵνα ταῖς θείαις αὐγαῖς ἀεὶ καταστράπτηται καὶ τῶν πραγμάτων τὰς κρίσεις ἐκεῖθεν διδάσκηται. οὐδὲν γὰρ οὕτω ποιεῖ τὰ δέοντα καθορᾶν ὡς τὸ φυλάσσειν ἐκείνην διαπαντὸς καθαράν[100].

In questo luogo forte è l'interferenza tra modelli classici e patristici. Ἀποσμήχω è verbo post-classico e di uso cristiano, che indica l'atto del lavarsi e, in senso traslato, del purificarsi[101]. Καταστράπτω è verbo di origine sofoclea, ma adoperato dai Padri della Chiesa per indicare l'atto divino di illuminare il mondo con la potenza del Λόγος[102]. Nel passo in esame Agapeto ricorre a tale verbo per istituire un gioco allitterante con κατόπτρον, che indica propriamente lo specchio, e con i successivi καθορᾶν e καθαράν, per giunta legati da paronomasia ed omeoteleuto. L'ambiguità ottenuta dalla combinazione di elementi linguistici classici e cristiani è funzionale alla creazione di una massima letterariamente costruita unendo la prospettiva etica dell'autarchia con quella teologica dell'imitazione divina. Con i medesimi tratti la metafora dello specchio è impiegata anche altrove, per indicare un ulteriore aspetto del rapporto mimetico tra essere umano e divinità: la corrispondenza tra azioni umane e giudizio divino. Questo principio diviene la base di una teodicea che, come effetto delle azioni umane, non solo non libera l'imperatore dalla responsabilità del libero arbitrio, nonostante l'origine divina della propria dignità, ma anzi lo obbliga ad una costante tensione alla conformazione alla volontà divina.

---

[98] Per un'ampia storia dei significati filosofici della metafora, dalla grecità all'età contemporanea, si veda Tagliapietra 2008.

[99] Traduzione C. E. I./Gerusalemme.

[100] «Bisogna che l'anima piena di preoccupazioni dell'imperatore sia tersa come uno specchio, perché risplenda sempre dei raggi della divinità e di lì impari a discernere i fatti. Infatti nulla fa vedere il dovere in modo così limpido quanto custodire sempre limpida l'anima».

[101] Cfr. LSJ; Lampe.

[102] Cfr. LSJ; Lampe.

Agap. 24
Ὥσπερ τὰ ἀκριβῆ τῶν κατόπτρων τοιαύτας δείκνυσι τὰς τῶν προσώπων ἐμφάσεις οἷάπερ ἐστὶ τὰ πρωτότυπα, φαιδρὰ μὲν τῶν φαιδρυνομένων, σκυθρωπὰ δὲ τῶν σκυθρωπαζόντων, οὕτω καὶ ἡ δικαία τοῦ θεοῦ κρίσις ταῖς ἡμετέραις πράξεσιν ἐξομοιοῦται· οἷάπερ ἂν ᾖ τὰ παρ' ἡμῶν εἰργασμένα, τοιαῦτα ἡμῖν ἐκ τῶν ὁμοίων ἀντιδιδοῦσα[103].

L'immagine del giudizio di Dio che si conforma perfettamente alle azioni umane, come l'immagine riflessa da uno specchio all'oggetto che riflette, è dedotta da Gregorio di Nissa, che Agapeto cita letteralmente, adattando al proprio contesto un luogo delle orazioni *De beatitudinibus*.

Greg. Nys., *Beat.*, p. 130 Callahan
Ὥσπερ γὰρ τὰ ἀκριβῆ τῶν κατόπτρων τοιαύτας δείκνυσι τὰς τῶν προσώπων ἐμφάσεις, οἷά περ ἂν τὰ πρόσωπα ᾖ, φαιδρὰ μὲν τῶν φαιδρυνομένων, κατηφῆ δὲ τῶν σκυθρωπαζόντων. Καὶ οὐκ ἄν τις αἰτιάσαιτο τὴν τοῦ κατόπτρου φύσιν, εἰ σκυθρωπὸν ἐμφανείη τὸ ἀπεικόνισμα τοῦ πρωτοτύπου διὰ κατηφείας συμπεπτωκότος· οὕτω καὶ ἡ δικαία τοῦ Θεοῦ κρίσις ταῖς ἡμετέραις διαθέσεσιν ἐξομοιοῦται, οἷά περ ἂν τὰ παρ' ἡμῶν ᾖ, τοιαῦτα ἡμῖν ἐκ τῶν ἰδίων παρέχουσα[104].

Il luogo del Nisseno è tratto da un contesto più ampio relativo alla βασιλεία τοῦ θεοῦ, che si esprime come forza autocratica in ogni essere umano tramite la volontà di ben agire (p. 129 Callahan). Agapeto cita letteralmente il passo, mutando solo parte della sezione conclusiva, costituita dalla frase Ὥσπερ γὰρ τὰ ἀκριβῆ τῶν κατόπτρων τοιαύτας δείκνυσι τὰς τῶν προσώπων ἐμφάσεις, οἷά περ ἂν τὰ πρόσωπα ᾖ, φαιδρὰ μὲν τῶν φαιδρυνομένων, κατηφῆ δὲ τῶν σκυθρωπαζόντων. Egli perfeziona il gioco etimologico istituito dal Nisseno, grazie alla variazione di φαιδρὰ μὲν τῶν φαιδρυνομένων, κατηφῆ δὲ τῶν σκυθρωπαζόντων, ed istituisce il parallelismo φαιδρὰ μὲν τῶν φαιδρυνομένων, σκυθρωπὰ δὲ τῶν σκυθρωπαζόντων. La conclusione è citata in modo completo (οὕτω καὶ ἡ δικαία τοῦ Θεοῦ κρίσις ταῖς ἡμετέραις διαθέσεσιν ἐξομοιοῦται, οἷά περ ἂν τὰ παρ' ἡμῶν ᾖ, τοιαῦτα ἡμῖν ἐκ τῶν ἰδίων παρέχουσα), con la sola

[103] «Come gli specchi precisi mostrano le immagini dei volti quali sono gli originali, allegro quello delle persone allegre, triste quello delle persone tristi, così anche il giusto giudizio di Dio è simile alle nostre azioni; quali siano i nostri atti, esso li restituisce simili».

[104] «Come gli specchi perfetti mostrano le immagini dei volti quali sono gli originali, allegro quello delle persone allegre, triste quello delle persone tristi. E qualcuno potrebbe ritenere responsabile la natura dello specchio, se mostrasse triste l'immagine dell'originale per vergogna di ciò con cui si incontra. Così anche il giusto giudizio di Dio è simile alle nostre azioni; quali siano i nostri atti, esso ce li restituisce simili». (Traduzione italiana a cura di chi scrive).

variazione di ἐκ τῶν ἰδίων παρέχουσα in ἐκ τῶν ὁμοίων ἀντιδιδοῦσα, così da istituire un ulteriore figura etimologica tra ἐξομοιοῦται e ἐκ τῶν ὁμοίων). Evidente è l'intenzione dell'autore di enfatizzare la piena corrispondenza tra azione umana e ricompensa divina sul piano sia concettuale che linguistico. Come nel caso dell'immagine dello Stato Agapeto mostra anche nel caso della metafora dello specchio una tendenza a servirsi di uno stesso simbolo in più luoghi, ma con gradazioni di significato differenti: dalla sfera etica individuale egli si muove a connotare gli aspetti relazionali ed infine teologico-escatologici degli attributi della divinità delineati, quasi suggellando una progressione di livelli dell'autocoscienza e della scienza divina, la corrispondenza tra le quali è, sin dagli esordi della *Scheda Regia*, premessa della scienza politica.

3.2.4.10. Uno degli aspetti della divinità da imitare è l'imperturbabilità, che poggia su una visione ciclica e ripetitiva della storia umana, desunta da Erodoto[105].

> Agap. 11
> Κύκλος τις τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλως φέρων αὐτὰ καὶ περιφέρων· καὶ τούτοις ἀνισότης ἐστὶ τῷ μηδὲν τῶν παρόντων ἐν ταυτότητι μένειν. δεῖ οὖν σε, κράτιστε βασιλεῦ, ἐν τῇ τούτων ἀγχιστρόφῳ μεταβολῇ ἀμετάβλητον ἔχειν τὸν εὐσεβῆ λογισμόν[106].

Anche in questo caso, la mimesi letteraria intessuta da Agapeto coinvolge, accanto ai modelli classici, i Padri della Chiesa. L'espressione Κύκλος τις τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων è, infatti, citazione diretta di un luogo di un'epistola di Gregorio Nazianzeno[107].

3.2.4.10.1. Il monito all'imperturbabilità costituisce una premessa per la definizione del rapporto del sovrano con i propri collaboratori. Più volte è ripetuta nel corso dello *speculum* la necessità di guardarsi da ogni adulazione (12; 22; 31, 32, 33, 56). Secondo Romano[108], si nasconde qui un riferimento, addotto anche dalle fonti storiche, alla sensibilità di Giustiniano per gli

[105] 1.207 Legrand. Per un'ulteriore analisi del passo cfr. Maltese 1997, pp. 164-165; *Id*. 2003, p. 327.

[106] «Un ciclo avvolge gli avvenimenti umani, conducendoli e rivolgendoli ora in un senso, ora in un altro. E la disuglianza gli è connaturata, per il fatto che niente di ciò che esiste rimane nella medesima condizione. Bisogna quindi che tu, o ottimo imperatore, in questo incessante mutamento della realtà mantenga immutabile il tuo pio pensiero».

[107] *Ep*. 29.1 Gallay.

[108] Romano 1985.

adulatori[109]. Per ammonire l'imperatore da questa tendenza, Agapeto ricorre alla distinzione tra amicizia e piaggeria, ogni volta con accezioni non solo desunte dalla topica 'pagana' corrente[110], ma anche da quella giudaico-cristiana. Emblematico è il caso del capitolo 12.

> Agap. 12
> Ἀποστρέφου τῶν κολάκων τοὺς ἀπατηλοὺς λόγους ὥσπερ τῶν κοράκων τοὺς ἁρπακτικοὺς τρόπους· οἱ μὲν γὰρ τοὺς τοῦ σώματος ἐξορύττουσιν ὀφθαλμούς, οἱ δὲ τοὺς τῆς ψυχῆς ἐξαμβλύνουσι λογισμούς, μὴ συγχωροῦντες ὁρᾶν τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν. ἢ γὰρ ἐπαινοῦσιν ἔσθ' ὅτε τὰ ψόγου ἄξια, ἢ ψέγουσι πολλάκις τὰ ἐπαίνου κρείττονα, ἵνα δυοῖν θάτερον αὐτοῖς ἁμαρτάνηται, ἢ τὸ κακὸν ἐπαινούμενον ἢ τὸ καλὸν ὑβριζόμενον[111].

L'espressione Ἀποστρέφου τῶν κολάκων τοὺς ἀπατηλοὺς λόγους ὥσπερ τῶν κοράκων τοὺς ἁρπακτικοὺς τρόπους è citazione letterale del frammento 20 attribuito a Filone Giudaico[112]. Anche l'idea che l'imperturbabilità ed il *contemptus mundi* conducano all'abbandono di ogni superbia, espressa da Agapeto nel capitolo 14[113], è nutrita da suggestioni patristiche.

> Agap. 14
> Εἴ τις κεκαθαρμένον ἔχει τὸν λογισμὸν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀπάτης καὶ βλέπει τὸ οὐτιδανὸν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, τό τε βραχὺ καὶ ὠκύμορον τῆς ἐνταῦθα ζωῆς καὶ τὸν συνεζευγμένον τῇ σαρκὶ ῥύπον, εἰς τὸν τῆς ὑπεροψίας οὐκ ἐμπεσεῖται κρημνόν, κἂν ἐν ἀξιώματι ὑπάρχῃ ὑψηλῷ[114].

Il passo risente chiaramente della citazione letterale e della rimodulazione di un passo di Gregorio di Nissa:

---

[109] Proc., *Arc*. 13.11 Haury.

[110] Si veda, ad esempio, Them., *or*. 1.18a p. 24-25 Schenkl-Downey.

[111] «Allontana le ingannevoli parole degli adulatori, pari ai modi rapaci dei corvi: questi, infatti, cavano gli occhi del corpo; quelli ottundono i pensieri dell'anima e non permettono di vedere la verità dei fatti. Infatti o lodano talora ciò che è degno di biasimo o spesso biasimano quanto è veramente degno di lode, sicché sbaglia in entrambi i casi, o perché si loda il male o perché si disprezza il bene».

[112] Esso è pressoché identico alla massima di Agapeto: Ἀποστρέφου τῶν κολάκων τοὺς ἀπατηλοὺς λόγους· ἐξαμβλύνοντες γὰρ τοὺς τῆς ψυχῆς λογισμοὺς οὐ συγχωροῦσιν <ἰδεῖν> τῶν πραγμάτων τὴν ἀλήθειαν· ἢ γὰρ ἐπαινοῦσι τὰ ψόγου ἄξια ἢ ψέγουσι πολλάκις τὰ ἐπαίνων κρείττονα.

[113] Cfr. Maltese 1997, p. 165.

[114] «Se qualcuno mantiene il pensiero puro da inganno umano e guarda alla nullità della propria natura, alla brevità ed alla fugacità della vita terrena, all'impurità connaturata alla carne, non cadrà mai nel precipizio della superbia, anche se sia elevato alla carica più alta».

Greg. Nyss., *Beat.* 1-8, p. 132 Callahan
Εἰ γάρ τις κεκαθαρμένον ἔχοι τὸν λογισμὸν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀπάτης, καὶ βλέποι τὸ οὐτιδανὸν τῆς φύσεως ᾗ συγκεκλήρωται, ἀφ' οἵας ἀρχῆς τὴν σύστασιν ἔχει, καὶ εἰς ὅ τι φέρεται τέλος τὸ βραχὺ καὶ ὠκύμορον τῆς τῇδε ζωῆς, καὶ τὸν συνεζευγμένον τῇ σαρκὶ ῥύπον, καὶ τὸ πενιχρὸν τῆς φύσεως, τὸ μὴ εἶναι αὐτὴν αὐτάρκη δι' ἑαυτῆς πρὸς τὴν ἰδίαν σύστασιν, εἰ μὴ τῇ περιουσίᾳ τῶν ἀλόγων τὸ ἐνδέον ἀναπληρώσειεν[115].

3.2.4.10.2. Suggello della trattazione dell'imperturbabilità imperiale è l'analogia tra l'anima dell'imperatore e l'oro forgiato, il quale conserva la propria sostanza, nonostante il cambiamento della forma.

Agap. 34
Ὥσπερ χρυσὸς ἄλλοτε ἄλλως ὑπὸ τῆς τέχνης μετατυπούμενος καὶ πρὸς διάφορα κοσμίων εἴδη μεταποιούμενος ὅπερ ἐστὶ διαμένει καὶ τροπὴν οὐχ ὑπομένει, οὕτω καὶ αὐτός, εὐκλεέστατε βασιλεῦ, ἄλλην ἐξ ἄλλης ἀμείβων ἀρχήν, φθάσας δὲ καὶ αὐτὴν τὴν ἀνωτάτω τιμὴν ὁ αὐτὸς διαμένεις, οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς πράγμασιν ἀναλλοίωτον ἔχων ἐν τῷ καλῷ τὸ φρόνημα[116].

La metafora riecheggia, variandolo, l'incipit di un'epistola di Gregorio di Nazianzo a Sofronio, dedicata al tema della καλοκἀγαθία.

Greg. Naz., *ep.* 21.1 Gallay
Ὁ χρυσὸς ἄλλοτε μὲν ἄλλως μεταποιεῖται καὶ σχηματίζεται, εἰς πολλοὺς κόσμους τυπούμενος καὶ πρὸς πολλὰ ὑπὸ τῆς τέχνης ἀγόμενος· μένει δ' ὅπερ ἐστί, χρυσός, καὶ οὐχ ἡ ὕλη μεταβολήν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα λαμβάνει[117].

L'imperturbabilità dell'imperatore è garanzia di forza d'animo, temperanza, giustizia, virtù con le quali il sovrano, a capo di un impero eterno ed universale, può divenire a sua volta custode della giustizia sulla Terra.

[115] «Infatti se uno mantenesse il pensiero puro da inganno umano e guardasse alla nullità della natura datagli in sorte, da quale principio tragga sostanza, verso quale meta conduce la brevità e la nullità di questa vita, l'impurità connaturata alla carne, la povertà della natura, il non essere questa autosufficiente di per sé a causa della propria sostanza, non potrebbe colmare in abbondanza il bisogno di dissennatezze».

[116] «Come l'oro, pur essendo forgiato dall'artista ora in un modo ora in un altro e plasmato in diverse forme di ornamenti, rimane qual è e non subisce mutamento, così anche tu, o illustrissimo imperatore, pur cambiando carica di volta in volta ed essendo giunto alla dignità più elevata, rimani lo stesso, conservando il pensiero immutabilmente orientato al bene nelle diverse vicende».

[117] «L'oro è di volta in volta trasformato e foggiato, modellato in molteplici ornamenti e volto in molte forme dall'artista; ma l'oro rimane qual è; non cambia la materia, ma la forma».

3.2.4.11. La concretizzazione della gratitudine imperiale è l'εὐσέβεια, che nello *speculum* di Agapeto, diviene base della regalità e fondamento della μίμησις θεοῦ (§ 5). Essa ha, pertanto, un valore etico e metafisico. In aggiunta, la pietà imperiale assume nello *speculum* di Agapeto un valore escatologico. L' εὐσέβεια si configura, infatti, come superamento della gloria terrena e vittoria dello Stato, universale, imperituro ed ispirato da Dio, sull'oblio e sul divenire storico.

Agap. 15
Ὑπὲρ πάντα τῆς βασιλείας τὰ ἔνδοξα τῆς εὐσεβείας τὸ στέμμα τὸν βασιλέα κοσμεῖ· ὁ γὰρ πλοῦτος ἀπέρχεται καὶ ἡ δόξα μετέρχεται, τὸ δὲ κλέος τῆς ἐνθέου πολιτείας ἀθανάτοις αἰῶσι συμπαρεκτείνεται καὶ λήθης ἐπέκεινα τοὺς ἔχοντας ἵστησιν[118].

La virtù della misericordia (ἔλεος) è nello *speculum* di Agapeto legata fortemente alla pietà religiosa, dal momento che distingue l'atteggiamento del re davvero rispettoso della divinità. L'imitazione della divinità si concretizza nell'ἔλεος vicendevole tra imperatore e suoi servi.

Agap. 23
Τοιοῦτος γίνου περὶ τοὺς σοὺς οἰκέτας οἷον εὔχῃ σοι τὸν δεσπότην γενέσθαι· ὡς γὰρ ἀκούομεν ἀκουσθησόμεθα, καὶ ὡς ὁρῶμεν ὁραθησόμεθα ὑπὸ τοῦ θείου καὶ παντεφόρου βλέμματος· προεισενέγκωμεν οὖν τῷ ἐλέῳ τὸν ἔλεον, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀντιλάβωμεν[119].

Dal punto di vista etico, la misericordia si configura come l'aspetto maggiormente venerabile da parte del sovrano che imiti la divinità (§ 37). Il fatto che la virtù dell'ἔλεος sia quella più rappresentativa del processo di mimesi della divinità è reso icasticamente attraverso il ricorso ad un'immagine eliolatrica. L'uso di metafore solari era invalso all'interno della produzione Περὶ βασιλείας. Dione Crisostomo ne aveva fatto ampio uso[120] ed anche Sinesio nel *De regno* (16; 17; 26) vi era ricorso per affermare, in particolare, l'incorruttibilità della giustizia imperiale e l'inesauribilità della sua beneficenza. Agapeto recupera questo fine della metafora, destinandola alla enfatizzazione della misericordia e

[118] «Più di ogni cosa la corona della pietà adorna il re delle virtù degne della regalità: infatti la ricchezza svanisce e la fama è instabile, ma la gloria della vita dello Stato ispirato da Dio dura in eterno e pone quelli che la possiedono al di là dell'oblio».

[119] «Verso i tuoi servi sii tale quale vuoi che sia Dio con te; infatti, come ascoltiamo saremo ascoltati e come guardiamo saremo guardati dallo sguardo onniveggente di Dio; accordiamo, dunque, pietà alla pietà, per ricevere in cambio il simile col simile».

[120] Cfr. *or*. 3.11, 73-82 von Arnim.

della giustizia imperiale. Il paragone è risolto in termini di αὔξησις dell'imperatore, il quale diviene secondo Agapeto perfino superiore al sole, per il fatto che, mentre questi cede al buio della notte, egli non retrocede dinanzi al buio morale dell'ingiustizia.

Agap. 51
Ἡλίου μὲν ἔργον ἐστὶ τὸ καταλάμπειν ταῖς ἀκτῖσι τὴν κτίσιν, ἄνακτος δὲ ἀρετὴ τὸ ἐλεεῖν τοὺς δεομένους, κἀκείνου δὲ φανότερος ὁ εὐσεβὴς βασιλεύς, ὁ μὲν γὰρ ὑποχωρεῖ τῇ διαδοχῇ τῆς νυκτός, ὁ δὲ οὐ παραχωρεῖ τῇ συναρπαγῇ τῶν κακῶν, ἀλλὰ τῷ φωτὶ τῆς ἀληθείας ἐξελέγχει τὰ κρυπτὰ τῆς ἀδικίας[121].

L'εὐσέβεια e l'ἔλεος imperiale hanno un riscontro concreto nelle virtù della beneficenza (εὐποιΐα) e della filantropia imperiale.

3.2.4.12. La virtù imperiale a cui è dato maggiore peso nello *speculum* di Agapeto è la beneficenza (εὐποιΐα). Il termine è attestato in ben 8 sentenze nella *Scheda Regia* e caratterizza in Agapeto la reale attitudine a compiere opere di bene verso i poveri. L'εὐποιΐα raccomandata da Agapeto ha un valore squisitamente cristiano. Per delinearne le diverse sfumature il diacono ricorre ad un distillato di espressioni dei Padri, talora citate o sottilmente alluse.

Agap. 7
Τῶν ἐπιγείων χρημάτων ὁ ἄστατος πλοῦτος τῶν ποταμίων ῥευμάτων μιμεῖται τὸν δρόμον· πρὸς ὀλίγον μὲν ἐπιρρέων τοῖς ἔχειν νομίζουσι, μετ' ὀλίγον δὲ παραρρέων εἰς ἄλλους ἀπέρχεται. μόνος δὲ τῆς εὐποιΐας ὁ θησαυρὸς μόνιμός ἐστι τοῖς κεκτημένοις αὐτόν· τῶν γὰρ ἀγαθῶν ἔργων αἱ χάριτες ἐπὶ τοὺς ποιοῦντας ἐπαναστρέφουσιν[122].

L'εὐποιΐα è un tesoro contrapposto a quello costituito dalle ricchezze fugaci del mondo, paragonate all'incessante fluire delle acque dei fiumi (ποταμίων ῥευμάτων μιμουμένης δρόμον), secondo uno stilema caro a Giovanni

[121] «È opera del sole illuminare con i suoi raggi il creato, e virtù del sovrano è avere misericordia dei bisognosi; l'imperatore pio è più luminoso anche del sole: l'uno retrocede al susseguirsi della notte, l'altro non cede alla rapacità dei malvagi, ma con la luce della verità rivela i segreti dell'ingiustizia».

[122] «L'instabile ricchezza dei beni terreni imita il fluire delle correnti dei fiumi; per poco tempo scorrono verso coloro che credono di trattenerle; ma poco dopo, ritraendosi, si volgono verso altri. Solo il tesoro della beneficenza è stabile per quelli che lo possiedono; infatti i benefici delle buone azioni ricadono su chi le compie».

Crisostomo[123], qui citato letteralmente. L'idea, invece, che la beneficenza si riversa su chi la compie è direttamente mutuata da Basilio di Cesarea, la cui espressione τῶν γὰρ ἀγαθῶν ἔργων αἱ χάριτες ἐπὶ τοὺς ποιοῦντας ἐπαναστρέφουσιν è letteralmente ripresa da Agapeto. La riflessione sull' εὐποιΐα non ha in Agapeto un valore puramente astratto, ma si muta in concrete proposte di politica sociale, atte a diminuire le diseguaglianze sociali. Un'equa ripartizione della ricchezza è attuabile, secondo Agapeto, attraverso una politica di confisca dei beni ai ricchi e di elargizione di essi ai poveri[124].

> Agap. 16
> Σφόδρα μοι δοκεῖ ἀτοπώτατον εἶναι, ὅτι πλούσιοι καὶ πένητες ἄνθρωποι ἐξ ἀνομοίων πραγμάτων βλάβην πάσχουσιν ὁμοίαν· οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ κόρου διαρρήγνυνται, οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ λιμοῦ διαφθείρονται· καὶ οἱ μὲν κατέχουσι τοῦ κόσμου τὰ πέρατα, οἱ δὲ οὐκ ἔχουσι ποῦ στῆσαι τὰ πέλματα. ἵνα τοίνυν ἄμφω τῆς ὑγείας τύχωσιν, ἀφαιρέσει καὶ προσθέσει τούτους θεραπευτέον καὶ πρὸς ἰσότητα τὴν ἀνισότητα μετενεκτέον[125].

Secondo una prospettiva molto realistica la beneficenza è in Agapeto utilizzabile come mezzo di coagulo del consenso dell'opinione pubblica. Per esprimere questo concetto, Agapeto adopera il *topos*[126] dell'opposizione tra un governo sostenuto dalla φιλία dei sudditi e la tirannide, eretta sulle fragili basi della paura (φόβος) popolare.

---

[123] L'espressione ricorre anche nell'omelia *Hom. in Is.* 6:1 (*In illud: Vidi dominum*) 4 Dumortier. Nell' *Epistula ad Olympiadem* (13.1 Malingrey), Giovanni Crisostomo paragona la precarietà del piacere alle correnti dei fiumi. Τίς γάρ ποτε ἔκαμε πλουτῶν; τίς συνεχύθη ἐπὶ τὰς ὑψηλοτάτας ἐρχόμενος ἀρχάς; Εἰ δὲ οἱ τὰ ἀνθρώπινα ταῦτα συνάγοντες, τὰ ἐπίκηρα καὶ σκιᾶς ἀδρανέστερα καὶ ἀνθῶν σηπομένων μᾶλλον μαραινόμενα, σκιρτῶσι, χορεύουσι, πέτονται ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, τῆς ὁμοῦ τε φαινομένης καὶ ἀφιπταμένης καὶ ποταμίων ῥευμάτων μιμουμένης δρόμον, πολλῷ μᾶλλον σὲ δίκαιον, καὶ εἰ πρότερον ἧς ἐν ἀθυμίᾳ, τὸν παρόντα καιρὸν εὐθυμίας μεγίστης ποιήσασθαι πρόφασιν. «Chi, infatti, ha mai sofferto per le ricchezze? Chi mai è stato turbato innalzato alle più alte cariche? Ma se quelli che si dedicano alle cose del mondo, periture, più flebili dell'ombra e più appassite di fiori putrescenti, esultano, danzano e sono agitati qua e là dal piacere, che allo stesso tempo si mostra, vola via e imita le correnti dei fiumi, tu, invece, sei di gran lunga più giusto, anche se prima eri nella tristezza, perché hai reso il tempo presente un pretesto di grandissima gioia». (Traduzione intaliana a cura di chi scrive).

[124] Cfr. Maltese 1997, p. 164.

[125] «Mi sembra oltremodo sconveniente che i ricchi ed i poveri subiscano un danno uguale per motivi diversi: infatti gli uni scoppiano di sazietà, gli altri muoiono di fame; i primi hanno proprietà fino ai confini del mondo, gli altri non hanno dove poggiare le palme dei piedi. Perché, dunque, gli uni e gli altri stiano bene, bisogna aver cura di togliere ai primi e dare ai secondi e di riportare all'uguaglianza la disuguaglianza».

[126] Cfr. Them., *or*.1.10d, p. 15 Schenkl-Downey; Syn., *De regn*. 11.

Agap. 19
Εἰ τὴν ἐκ πάντων βούλει καρποῦσθαι τιμήν, γίνου τοῖς ἅπασιν εὐεργέτης κοινός· οὐδὲν γὰρ οὕτω πρὸς εὔνοιαν ἐφέλκεται ὡς εὐποιΐας χάρις διδομένη τοῖς χρῄζουσιν· ἡ γὰρ διὰ φόβον γινομένη θεραπεία κατεσχηματισμένη ἐστὶ θωπεία, πεπλασμένης τιμῆς ὀνόματι φενακίζουσα τοὺς αὐτῇ προσανέχοντας[127].

L'εὐποιΐα non ha un carattere unicamente etico o propagandistico, ma anche un fine escatologico. La beneficenza verso il popolo è da ritenere, infatti, un tesoro più prezioso dell'oro e delle pietre preziose (con allusione ai versetti 10-11 del *Salmo* 18 τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινά, δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό, / ἐπιθυμητὰ ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον πολὺν), garantendo in vita la speranza della felicità ultraterrena e, dopo la morte, la certezza della beatitudine.

Agap. 38
Ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον ἑαυτοῖς θησαυρίσωμεν τῆς εὐποιΐας τὸν πλοῦτον τὸν καὶ ὧδε κατευφραίνοντα τῇ ἐλπίδι τῆς μελλούσης ἀπολαύσεως, κἀκεῖ καταγλυκαίνοντα τῇ πείρᾳ τῆς ἐλπισθείσης μακαριότητος, τὰ δὲ νῦν περὶ ἡμᾶς ὡς οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς μὴ τερπέτω ἡμᾶς[128].

L'esercizio dell'εὐποιΐα imperiale ha, tuttavia secondo Agapeto, un limite, che ha la funzione di scongiurare qualsiasi equiparazione dell'imperatore alla divinità: l'insuperabile εὐποιΐα divina. La stessa beneficenza imperiale non è che la restituzione a Dio di un bene da lui ricevuto[129] e non è, pertanto, riconducibile ad alcun merito umano.

Agap. 43
Ἰσάριθμα τοῖς ἄστροις ἂν κτήσῃ τὰ κατορθώματα, οὐδέποτε νικήσεις τὴν θείαν ἀγαθότητα· ὅσα γὰρ ἄν τις προσενέγκῃ τῷ θεῷ ἐκ τῶν αὐτοῦ, τὰ αὐτοῦ προσφέρει αὐτῷ· καὶ ὡς οὐκ ἔστιν ὑπερβῆναι τὴν ἰδίαν ἐν τῷ ἡλίῳ σκιὰν προλαμβάνουσαν ἀεὶ καὶ τὸν λίαν ἐπειγόμενον, οὕτως οὐδὲ τὴν ἀνυπέρβλητον τοῦ θεοῦ χρηστότητα ταῖς εὐποιΐαις ὑπερβήσονται ἄνθρωποι[130].

[127] «Se vuoi guadagnarti la stima di tutti, diventa per tutti un comune benefattore. Infatti, nulla conduce alla benevolenza quanto la grazia della beneficenza data a quelli che ne hanno bisogno. Infatti, il rispetto nato con la paura è una finta adulazione, che illude in nome di un falso onore quelli che vi si avvicinano».

[128] «Più dell'oro e di una pietra preziosa conserveremo per noi come un bene prezioso il tesoro della beneficenza, che anche in questa vita ci rallegra con la speranza del godimento futuro e qui dona dolcezza alla prova della beatitudine sperata; le cose che ora ci circondano, come se non ci riguardassero, non ci dilettino».

[129] Per un commento al *capitulum* 43, cfr. Maltese 1997, p. 163.

[130] «Anche se compirai buone azioni in numero pari alle stelle, non supererai mai la bontà di Dio; infatti quante azioni possiamo offrire a Dio da parte nostra, esse già gli appartengono; e

L' εὐποιΐα così configurata costituisce un mezzo di salvezza per l'imperatore, in grado di assicurargli la prospettiva oltremondana della beatitudine.

Agap. 44
Ἀδαπάνητός ἐστι τῆς εὐποιΐας ὁ πλοῦτος, ἐν τῷ διδόναι γὰρ λαμβάνεται καὶ ἐν τῷ σκορπίζειν συνάγεται. τοῦτον ἔχων ἐν τῇ ψυχῇ, πλουσιόδωρε βασιλεῦ, δίδου πᾶσι δαψιλῶς τοῖς αἰτοῦσι παρὰ σοῦ· ἀπειροπλασίους γὰρ ἕξεις τὰς ὑπὲρ τούτων ἀμοιβάς, ὅταν ἔλθῃ ὁ καιρὸς τῆς τῶν ἔργων ἀντιδόσεως[131].

La beneficenza imperiale è tratto caratteristico della relazione intessuta tra il sovrano e la divinità. Il rapporto quasi contrattualistico istituito tra sovrano e Dio si basa per Agapeto su un assunto di fondo, più volte ribadito nello *speculum* (§§ 8, 23): la corrispondenza tra azioni umane ed azioni divine. L'incoronazione alla dignità imperiale è intesa, quindi, come conseguenza dell'imitazione della beneficenza imperiale: corona dell'impero e corona dell'εὐποιΐα coincidono.

Agap. 53
Ὅσον τῇ δυναστείᾳ πάντων ὑπερανέχεις, τοσοῦτον καὶ τοῖς ἔργοις ὑπερλάμπειν ἀγωνίζου· ἀναλογοῦσαν γὰρ τῷ μεγέθει τῆς δυνάμεως τὴν ἐργασίαν τῶν καλῶν ἀπαιτεῖσθαι προσδόκησον. ἵνα τοίνυν παρὰ θεοῦ ἀνακηρυχθῇς μετὰ τοῦ στεφάνου τῆς ἀηττήτου βασιλείας, κτῆσαι καὶ τὸ στέμμα τῆς τῶν πενήτων εὐποιΐας[132].

La beneficenza verso i poveri è garanzia dell'acquisizione dell'impero invincibile (τῆς ἀηττήτου βασιλείας) sulla Terra. Nella sezione dello *speculum* più dichiaratamente escatologica Agapeto chiarisce che l'εὐποιΐα è anche mezzo per il conseguimento dell'impero celeste (οὐρανίου βασιλείας).

Agap. 60
Ἱμάτιον ἀπαλαίωτόν ἐστι τὸ τῆς εὐποιΐας περιβόλαιον καὶ ἀδιάφθορος στολὴ ἡ πρὸς τοὺς πένητας στοργή. δεῖ οὖν τὸν βουλόμενον εὐσεβῶς βασιλεύειν τοιούτοις

come non è possibile superare la propria ombra nel sole, giacché essa lo previene sempre ed è troppo veloce, così gli uomini non potranno superare in beneficenza l'insuperabile bontà di Dio».

[131] «Inesauribile è la ricchezza della beneficenza. Infatti nel dare riceve e nell'elargire raccoglie. Con questa ricchezza nell'anima, tu, o munificentissimo imperatore, da' in abbondanza a tutti quelli che te lo chiedono. Infatti avrai moltiplicate all'infinito le ricompense a queste azioni, quando giungerà il tempo del contraccambio delle tue opere».

[132] «Quanto superi tutti con il tuo potere, tanto tenta di superare in splendore tutti nelle azioni. Infatti devi aspettarti che a te si richieda un'attività benefica corrispondente alla grandezza del tuo potere. Per essere, dunque, incoronato da Dio con la corona dell'impero invincibile, procurati anche la corona della beneficenza verso i poveri».

ἐνδύμασι τὴν ψυχὴν καλλωπίζειν· φιλοπτωχίας γὰρ ἠμφιεσμένος πορφύραν καὶ οὐρανίου βασιλείας καταξιοῦται[133].

Agapeto rovescia il *topos* dell'imperatore porfirogenito, adattandolo ad una prospettiva del tutto cristiana, che sottintende una critica al modello di regalità dinastico. La porpora di cui l'imperatore deve rivestirsi è quella della φιλοπτωχία, tema squisitamente cristiano, al quale sia Gregorio di Nazianzo che Ephraem il Siro avevano dedicato specifiche opere[134]. Anche Sinesio di Cirene nel *De regno*[135] si era servito in modo antifrastico del *topos* dell'imperatore porfirogenito, per enfatizzare il valore della *paideia* dell'imperatore ideale. Agapeto si colloca nel solco della teoria politica indicata dal Cireneo e proseguita da Procopio di Gaza, costruendo l'immagine di un imperatore che renda l'ornamento di cui rivestirsi non più solo i valori ellenici, ma anche quelli cristiani. Nello *speculum* di Agapeto beneficenza e filantropia sono strettamente connesse. L' εὐποιΐα è concretizzazione pratica dell'attitudine filantropica ed è mezzo escatolgico di realizzazione dell'ideale filantropico.

Agap. 40
Τιμιώτατον πάντων ἐστὶν ἡ βασιλεία· τότε δὲ μάλιστα τοιοῦτόν ἐστιν, ὅταν ὁ τοῦτο περικείμενος τὸ κράτος μὴ πρὸς αὐθάδειαν ῥέπῃ, ἀλλὰ πρὸς ἐπιείκειαν βλέπῃ, τὸ μὲν ἀπάνθρωπον ὡς θηριῶδες ἀποστρεφόμενος, τὸ δὲ φιλάνθρωπον ὡς θεοείκελον ἐνδεικνύμενος[136].

L' esercizio della filantropia serve a fondare il valore morale ed escatologico del regno terreno, che si configura come il bene più grande che un uomo possa ricevere, per la possibilità di elevazione morale da esso derivata.

3.2.4.13. In merito al *topos* dell'imperatore filosofo[137] Agapeto rivendica l'età in cui φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσι, ma definisce

[133] «Abito che non invecchia è il mantello della beneficenza e veste imperitura l'amore verso i poveri. Bisogna, dunque, che chi vuole regnare in modo pio adorni la propria anima di queste vesti. Infatti chi ha rivestito la porpora dell'amore verso i poveri è ritenuto degno anche del regno celeste».

[134] Sul *De pauperum amore* (Περὶ φιλοπτωχίας) o *or*.14 di Gregorio di Nazianzo, si veda *PG* 35, coll. 857-909. Per il frammentario Περὶ φιλοπτωχίας di Ephraem il Siro, si veda l'edizione a cura di K. G. Phrantzoles (cfr. Phrantzoles 1994, pp. 137-140).

[135] Syn., *De regn*. 29 Lamoureux-Aujoulat.

[136] «La regalità è la dignità più onorabile di tutte; ma essa è tale soprattutto quando chi detiene questo potere non è incline alla persecuzione, ma guarda alla moderazione, respingendo l'umanità come bestiale e mostrando la filantropia come immagine divina».

[137] Sulla concezione temistiana di imperatore filosofo si vedano, ad esempio, Them., *or*. 1. 4b-6b, pp. 7-9 Schenkl-Downey; *or*.1.8a-c, pp.11-12 Schenkl-Downey; *or*. 5.64b, pp. 93-94 Schenkl-Downey; *or*. 10.132b-c, pp. 200-201 Schenkl-Downey; *or*. 11.146c-147b, pp. 221-222

quale oggetto della filosofia la conoscenza di Dio. Sembra paradossale che Agapeto lo applichi all'imperatore passato alla storia per aver espulso dall'impero gli ultimi filosofi platonici. Teologia e filosofia coincidono, non smentendo le circostanze storiche del programma culturale giustinianeo.

> Agap. 17
> Ἐφ' ὑμῶν ἀνεδείχθη τῆς εὐζωΐας ὁ χρόνος, ὃν προεῖπέ τις τῶν παλαιῶν ἔσεσθαι, ὅταν ἢ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσι· καὶ γὰρ φιλοσοφοῦντες ἠξιώθητε τῆς βασιλείας καὶ βασιλεύσαντες οὐκ ἀπέστητε τῆς φιλοσοφίας· εἰ γὰρ τὸ φιλεῖν σοφίαν ποιεῖ φιλοσοφίαν, ἀρχὴ δὲ σοφίας ὁ τοῦ θεοῦ φόβος, ὃν ἐν τοῖς στέρνοις ὑμῶν ἔχετε διαπαντός, εὔδηλον ὡς ἀληθὲς τὸ παρ' ἐμοῦ λεγόμενον[138].

Nella logica di Agapeto è enunciato il primato di una filosofia cristiana, che, di fatto, non scomparve in epoca giustinianea; tale filosofia aveva la propria radice nell'anelito alla conoscenza teologica. Nel VI secolo è attestato un cambiamento semantico del termine φιλοσοφία, il quale passa ad indicare l'amore per la sapienza divina: contrassegnati come filosofi, sono non più solo uomini di lettere e di cultura, ma asceti illetterati, monaci e donne sante che avessero fatto della conoscenza di Dio il fine ultimo della propria esistenza[139]. Agapeto istituisce quasi con rigore sillogistico un'analogia tra filosofia e timore di Dio, sulla base della formula veterotestamentaria Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ[140]. Non è da escludere anche un riferimento storico concreto al coinvolgimento di Giustiniano in questioni teologiche e dottrinali, sia prima dell'avvento al trono, sia in seguito, con la partecipazione a dibattiti pubblici e con la composizione di trattati teologici[141]. La considerazione del raggiungimento dello Stato dei filosofi prospettato da Platone conduce all'aperto encomio di Giustiniano, del quale sono esaltate le topiche virtù dell'ἐγκράτεια, della σωφροσύνη e della δικαιοσύνη.

Schenkl-Downey. Per una più ampia contestualizzazione del rapporto tra filosofia e regalità in Temistio, si vedano O'Meara 2003; Schramm 2013, pp. 182-299; Chiaradonna 2015, con ulteriore bibliografia. Sul passo di Agapeto, si veda anche. Maltese 1997, p. 164.

[138]«Presso di voi si è mostrato il tempo della vita felice, il cui avvento nei tempi antichi fu preannunciato, quando i filosofi avrebbero regnato ed i re avrebbero filosofeggiato; infatti, filosofando, vi siete resi degni del regno e regnando non vi siete allontanati dalla filosofia. Se, infatti, l'amore per la saggezza produce la filosofia, e l'origine della filosofia è il timor di Dio, che avete pienamente nei vostri cuori, possa il mio discorso essere chiaro e vero».

[139] Per l'evoluzione del concetto di filosofia, si veda Malingrey 1961.

[140] Cfr. *Prv*. 1.7; *Ps*.110.10; *Ec*. 1.14.

[141] Sul coinvolgimento pubblico di Giustiano in dispute teologiche, cfr. Lim 1995, p. 105; sui trattati teologici di Giustiano, si vedano i testi tradotti in Wesche 1991.

L'impero di Giustiniano è inoltre insignito di un carattere immortale (ἡ δὲ τοιαύτη βασιλεία τὴν ἀθάνατον σῴζει διαμονήν) ed è lodato come eternamente salvo (ἡ δὲ τῆς αἰωνίου κολάσεως ῥύεται).

> Agap. 18
> Βασιλέα σε κατὰ ἀλήθειαν ὁρίζομαι τὸν βασιλεύειν καὶ κρατεῖν τῶν ἡδονῶν δυνάμενον, ὡς τὸν στέφανον τῆς σωφροσύνης ἀναδησάμενον καὶ τὴν πορφύραν τῆς δικαιοσύνης ἀμφιασάμενον· ἡ μὲν γὰρ ἄλλη ἐξουσία τὸν θάνατον ἔχει διαδοχήν, ἡ δὲ τοιαύτη βασιλεία τὴν ἀθάνατον σῴζει διαμονήν, καὶ ἡ μὲν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ λύεται, ἡ δὲ τῆς αἰωνίου κολάσεως ῥύεται[142].

3.2.4.14. L'impero grazie alle qualità dell'imperatore (εὐσέβεια, φιλανθρωπία, φιλοσοφία, ἐγκράτεια, δικαιοσύνη, σωφροσύνη) ed al suo carattere universale ed eterno assume anche la cifra dela venerabilità.

> Agap. 20
> Σεπτὴ δικαίως ἐστὶν ἡ ὑμῶν βασιλεία, ὅτι τοῖς πολεμίοις μὲν δεικνύει τὴν ἐξουσίαν, τοῖς ὑπηκόοις δὲ νέμει φιλανθρωπίαν· καὶ νικῶσα ἐκείνους τῇ δυνάμει τῶν ὅπλων, τῇ ἀόπλῳ ἀγάπῃ τῶν οἰκείων ἡττᾶται· ὅσον γὰρ θηρίου καὶ προβάτου τὸ μέσον, τοσοῦτον ἀμφοτέρων ἡγεῖται τὸ διάφορον[143].

La βασιλεία di Giustiniano è σεπτή, in quanto mostra autorità (ἐξουσία) ai nemici e filantropia ai sudditi; torna qui il *topos*, attestato anche in Procopio, della duplice vittoria del sovrano, acquistata con le armi e con la benevolenza. Con l'allusione ai nemici vinti, Agapeto si riferisce probabilmente alla pace con la Persia del 532[144]. Nella definizione del sentimento di amore provato dai sudditi verso l'imperatore appare un sostantivo di marca squisitamente cristiana: ἀγάπη (§ 56). Esso ben si confà al contesto sacrale del *capitulum.* Non essendo, inoltre, l'ἀγάπη un tipo di amore che richieda un contraccambio, esso è particolarmente adatto per contrassegnare la condizione di beneficato dei sudditi, i quali non possono ritenere di dover a loro volta beneficare il *basileus* e rivolgono a lui lo stesso tipo di sentimento destinato alla divinità. Per parte sua, il *basileus* conferirà loro un amore filantropico, proprio del benefattore ai

[142] «Ti definisco imperatore secondo verità, perché sei capace di governare e dominare i piaceri, perché sei cinto dalla corona della temperanza e vesti la porpora della giustizia; infatti le altre cariche hanno come successore la morte, ma questo regno conserva una durata immortale e mentre le une finiranno in questo tempo, l'altro è libero dalla condanna del tempo».

[143] «Giustamente è venerato il vostro regno, perché mostra umanità ai nemici, ma serba umanità per i sudditi; e vincendo i primi con le armi, è vinto dai secondi con disarmata carità; infatti quanta è la distanza tra belva e agnello, tanta è la differenza fra i due».

[144] Proc., *Pers.* 2.22.

beneficati. L'uso dei termini non appare indifferenziato e sintomo di una interscambiabilità tra lessico 'pagano' e cristiano, ma è qui atto ad istituire l'idea di una polarità gerarchica tra imperatore/benefattore e popolo/beneficato. Particolarmente rilevante per la nozione di βασιλεία che veicola è la metafora dell'impero come scala mistica verso Dio. Agapeto la adopera per delineare il valore salvifico ed universale dell'istituto imperiale. Essa ricorre in due luoghi (§§59; 72), uno di valore etico, l'altro di significato escatologico; infine, l'immagine connota la conclusione dello *speculum,* conferendo al regime giustinianeo un'aura fortemente cristiana ed encomiastica. Nella sentenza 59 la scala è immagine dell'ascesa imperiale alla gloria (εὐδοξία), ottenuta mostrando ai sudditi un interesse paterno (πατρικὸν…πόθον) e magnanimità.

Agap. 59
Χρῆσαι δεόντως τῇ κάτω βασιλείᾳ, ἵνα κλῖμάξ σοι γένηται τῆς ἄνω εὐδοξίας· οἱ γὰρ ταύτην καλῶς διοικοῦντες μετὰ ταύτης κἀκείνης ἀξιοῦνται. ταύτην δὲ διοικοῦσι καλῶς οἱ πατρικὸν τοῖς ἀρχομένοις ἐπιδεικνύμενοι πόθον καὶ ἀρχικὸν παρ' αὐτῶν ἀντιλαμβάνοντες φόβον ἀπειλαῖς μὲν τὰ πταίσματα προαναστέλλοντες, τιμωρίας δὲ πεῖραν αὐτοῖς οὐ προσάγοντες[145].

L'immagine della scala mistica è già presente nei testi biblici, come nel celebre episodio della scala di Giacobbe[146]. Agapeto riferisce la metafora allegoricamente allo Stato stesso. L'analogia assume particolare rilievo in quanto connota la conclusione dello *speculum*, ove ha il fine di rendere l'ormai avvenuta identificazione tra imitazione della divinità ed esplicita *imitatio Christi.* Nella sentenza 72, infatti, la metafora ha il fine non solo di delineare l'immagine salvifica dell'Impero retto da un sovrano cristianissimo, ma anche di costruire l'immagine di un imperatore asceta, costantemente impegnato nella scalata del Bene supremo.

Agap. 72
Σπούδαζε διαπαντός, ἀήττητε βασιλεῦ, καὶ ὥσπερ οἱ τὰς κλίμακας ἀναβαίνειν ἀρξάμενοι οὐ πρότερον ἵστανται τῆς περὶ τὰ ἄνω φορᾶς, πρὶν ἂν τῆς ἄκρας ἐφίκωνται βαθμίδος, οὕτω καὶ αὐτὸς ἔχου τῆς τῶν καλῶν ἀναβάσεως, ὅπως ἂν καὶ

[145] «Serviti in modo opportuno del regno terreno perché diventi per te una scala verso la gloria celeste; infatti quelli che lo amministrano bene grazie ad esso diverranno degni anche di quella. E lo amministrano bene quelli che mostrano ai sudditi un amore paterno e ne ricevono in cambio timore, reprimendo prima i loro errori con le minacce, ma non infliggendo loro la prova della punizione».

[146] *Ge*. 28.10-22.

τῆς ἄνω βασιλείας ἀπολαύσειας, ἣν σοι παράσχοι Χριστὸς μετὰ τῆς ὁμοζύγου, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ βασιλευομένων εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν[147].

La metafora istituita da Agapeto ricorre nell' *Homilia in Divites* di Basilio di Cesarea, che è oggetto di citazione letterale. Il passo di Basilio, tuttavia, ha un'accezione morale non proprio collimante con le finalità semantiche perseguite da Agapeto. Il paragone tra chi ascende una scala senza fermarsi se non al gradino più alto è, infatti, applicato dal Cappadoce ai ricchi avidi, assetati di potere.

Basil. Caesar., *Hom. In Divites* 5 Courtonne
Ὥσπερ γὰρ οἱ τὰς κλίμακας ἀναβαίνοντες, ἀεὶ πρὸς τὴν ὑπερκειμένην βαθμίδα τὸ ἴχνος αἴροντες, οὐ πρότερον ἵστανται πρὶν ἂν τῆς ἄκρας ἐφίκωνται· οὕτω καὶ οὗτοι οὐ παύονται τῆς κατὰ τὴν δυναστείαν ὁρμῆς, ἕως ἂν ὑψωθέντες, ἀπὸ μετεώρου τοῦ πτώματος ἑαυτοὺς καταῤῥάξωσιν[148].

Agapeto, pur riprendendo letteralmente il primo polo del paragone basiliano (Ὥσπερ γὰρ οἱ τὰς κλίμακας ἀναβαίνοντες, ἀεὶ πρὸς τὴν ὑπερκειμένην βαθμίδα τὸ ἴχνος αἴροντες, οὐ πρότερον ἵστανται πρὶν ἂν τῆς ἄκρας ἐφίκωνται), riferisce l'immagine ad un altro tipo di ascesa: quella verso il bene, che l'imperatore può perseguire attraverso il retto governo dell'impero terreno. Agapeto, in questo caso, varia in modo antifrastico il modello, istituendo un parallelismo tra la bramosia propria degli avidi e quella che pur dovrebbe animare chi aspiri al bene. La *basileia* si configura, quindi, come ascesa incessante verso il bene terreno e la beatitudine eterna del singolo imperatore e, per il suo tramite, delle masse. L'immagine funge da encomio di Giustiniano, ritratto quale tutore della *salus publica*. La metafora della scala mistica è, quindi impiegata non solo per la caratterizzazione in senso cristiano della figura imperiale, ma anche per l'elogio propagandistico di Giustianiano.

[147] «Sii sempre saggio, o invincibile imperatore, e come quelli che cominciano a salire le scale non cessano il proprio cammino verso l'alto prima di giungere al gradino più elevato, così anche tu continua ad ascendere verso il bene, per poter godere anche del regno celeste; possa concedertelo insieme a tua moglie Cristo, re dei Re e dei governati, nell'eternità dei secoli. Amen».

[148] «Come quelli che cominciano a salire le scale, che non cessano il proprio cammino verso l'alto prima di giungere al gradino più elevato, così anche questi non arrestano l'ascesa verso il potere fino a quando, innalzatisi, piomberanno giù cadendo dall'alto».

3.2.5. *Conclusioni*

3.2.5.0. L'ideologia imperiale elaborata da Agapeto si fonda, come abbiamo tentato di evidenziare, su una dichiarata cristianizzazione della topica classica sulla regalità: gli ideali di re νόμος ἔμψυχος, di imperatore imitatore della divinità e filantropo trovano una precisa caratterizzazione cristiana, ottenuta grazie alla mimesi dei Padri. L'origine divina della regalità fornisce una legittimazione teologica alla regalità di Giustiniano ed all'istituzione dell'Impero. La propaganda dell'ἐγκόσμιος πολιτεία esaltata nella *Scheda Regia* è funzionale a delineare un regime teocratico, per fondare il quale concorrono in modo originale i frutti della cultura politica greco-romana e la produzione morale e teologica su regalità e potere dei Padri della Chiesa.

3.2.5.1. L'esame di alcune significative citazioni letterali riscontrate nella *Scheda Regia* di Agapeto ci consente di formulare alcune ipotesi sull'identità culturale dell'autore, sui suoi metodi letterari, sulla finalità dell'Ἔκθεσις. Egli conosceva, almeno in forma antologica, la letteratura greca Περὶ βασιλείας, dei cui *topoi* mostra ampia padronanza. Dimostra una vasta cultura biblica e patristica. In particolare, Agapeto sembra preferire Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Isidoro di Pelusio. Questi dati non sono secondari, in quanto le citazioni letterarie formulate da Agapeto sono una prova della circolazione e ricezione di tali testi in un'epoca molto vicina alla loro prima composizione. Un caso emblematico è costituito dalla ricezione dell'epistolario di Isidoro Pelusiota, la cui prima attestazione formale risale all'articolo *I* 629 del lessico di *Suida*. Certo, se il Sinesio al quale Isidoro scrive le *epistole* 232 e 418 fosse il Cireneo, che indirizza ad un Isidoro l'*epistola* 144, avremmo una fonte contemporanea dell'epistolario del Pelusiota[149], immediatamente seguita proprio dalla *Scheda Regia* di Agapeto. L'uso in Agapeto di altri testi del Pelusiota potrebbe essere stato possibile se, come già ipotizzato da Renate Frohne[150], Agapeto appartenne ai monaci Acemeti[151] di Costantinopoli, i quali, stando alla

[149] Antonio Garzya identifica il destinatario di Sinesio come Isidoro Pelusiota (Cfr. Garzya-Roques 2000, II, p. 288); scettici sono, tuttavia, Roques, in Garzya-Roques 2000, III, p.409, n. 17 e Dzielska 1995, pp. 42-44. Évieux ritiene possibile, tuttavia, che Sinesio di Cirene sia uno dei destinatari di Isidoro di Pelusio (cfr. Évieux 1995, pp. 77-79; Évieux 1997-2000, I, pp. 15; 64-65. Dello stesso parere è Jones 2015, p. 1291.

[150] Cfr. Frohne 1985, pp. 199-208; 245-246; 251.

[151] ODB, I, «Akoimetoi, Monastery of», p.46; Rapp 2005, in particolare p. 378.

testimonianza di Severo di Antiochia[152], possedevano nel monastero di S. Giovanni Battista di Studios[153] uno *scriptorium* ed una ricchissima biblioteca, nella quale sarebbe stata custodita un'edizione dell'epistolario di Isidorio Pelusiota[154]. Questa ipotesi spiegherebbe anche la facilità di consultazione di altri testi patristici di tradizione greco-siriaca, come il *De oratione Dominica de beatitudinibus* di Gregorio di Nissa, il cui archetipo, datato al V-VI secolo[155], avrebbe potuto facilmente trovarsi in monastero di tradizione greca, siriaca e latina come quello degli Acemeti. Se, invece, facendo fede alla notizia desunta dall'acrostico, ammettiamo che Agapeto fu davvero diacono di Santa Sofia, oltre che alla biblioteca patriarcale[156], egli avrebbe potuto avere accesso anche alle altre biblioteche della capitale[157]. Il ruolo degli Acemeti nella formazione del *corpus* epistolografico del Pelusiota è ancora dibattuto, anche a causa della scarsità di fonti. Secondo Riccardo Maisano, «è probabile cioè che tra le circa duemila lettere note sotto il nome di Isidoro Pelusiota ve ne sia un gruppo autentico, risalente direttamente all'asceta egiziano o almeno all'iniziativa editoriale dei suoi discepoli, mentre numerose altre potrebbero essersi aggiunte al nucleo originario in un secondo tempo, con scopi diversi e con largo impiego del metodo del centone» [158]. Come Herbert Hunger[159] ha sottolineato, gli epistolari di Isidoro di Pelusio e di Nilo di Ancyra possono essere classificati come epistolari letterari ad uso didattico, configurandosi come esempi di 'Baukasten System', in cui erano giustapposti senza troppe preoccupazioni brevi passaggi, *capitula* e frasi di autori diversi. L'istanza gnomica caratterizzante

[152] Sev. Antioch., *Contra impium grammaticum*, 3.69, p. 248 Lebon. Cfr. anche Maisano 1980, p. 41.

[153] Cfr. ODB, III, «Stoudios Monastery», con ulteriore bibliografia.

[154] Secondo Évieux 1997-2000, I, p. 105 «très tôt, après la mort du Pélusiote (vers 440), ou même auparavant, des citations ou des lettres d'Isidore ont commencé à circuler dans le milieu monastique d'Égypte et de Palestine. Au même moment, toutes les lettres d'Isidore qu'ils peuvent trouver, et les recopient en donnant un numéro à chacune, et même aux divers morceaux de quelques unes». La notizia della presenza dell'epistolario del Pelusiota a Costantinopoli non esclude una prima edizione del *corpus* in area egiziana. Sulla biblioteca degli Acemeti, cfr. Cavallo 1978, p. 231.

[155] Cfr. Callahan 1992, pp. IX-XIV, in particolare XIV.

[156] Sulla biblioteca patriarcale di Costantinopoli, si veda Papademetriou 2000.

[157] Sulla circolazione libraria e le biblioteche a Costantinopoli nel VI secolo si veda Wilson 1967; Cavallo 1978; Cavallo 2010, soprattutto pp. 16-19; Nedelcu 2016. Cfr. anche ODB, II, «Library», pp. 1224-1225, con ulteriore bibliografia.

[158] Cfr. Maisano 1980, p. 43.

[159] Cfr. Hunger 1978, I, p. 204 e nota 7.

dell'Ἔκθεσις, era, quindi, già presente nei modelli di riferimento adoperati da Agapeto, il quale ne amplifica gli effetti musicali e di senso e li riunisce in un progetto unitario di esposizione del sapere politico greco-cristiano.

3.2.5.2. Una tale ipotesi ci porta a supporre che Agapeto appartenesse al *milieu* culturale composto da compilatori e trascrittori che seppero «dare alle scritture il ruolo fondamentale (anche come *paideia*) che ad esse spettava nella prospettiva dottrinale del monachesimo di lingua greca»[160] e che si espressero tramite il metodo del centone. Ad esso Agapeto sembra avvezzo, unendo in una sintesi complessa citazioni letterali desunte da autori diversi. Egli sottopone i propri modelli ad un processo di citazione ed allusività non pedissequo, ma mirante al perfetto inserimento dei testi citati nel contesto gnomico che li accoglie. Elevato grado di letterarietà era spesso già presente nei modelli, che offrivano nella forma dell'epistola d'arte o nell'accuratezza oratoria dei testi omiletici delle buone basi per una nuova rielaborazione formale[161]. Le variazioni sul tema rispondono all'istanza di adeguare il senso delle espressioni citate alla musicalità ed all'icasticità della forma gnomica, intesa come utile mezzo per la memorizzazione di brevi ed acute pillole sul buon governo; l'abitudine alla responsione antifonica dei *Salmi* e delle preghiera in uso nella liturgia delle ore monastica e della prassi catechetica può aver ulteriormente influito sulla scelta della forma gnomica di cui l'Ἔκθεσις si compone.

3.2.5.3. Intenzione dell'autore fu forse redigere una sorta di breviario sul buon governo, che unisse i frutti dell'esperienza greca e di quella giudaico-cristiana. Il risultato finale di questa operazione è il raggiungimento del pieno compimento del processo di cristianizzazione dell'ideologia imperiale greco-romana, già in atto a partire da Eusebio. L'esperimento di Agapeto avrebbe inaugurato una nuova fase dello sviluppo del genere letterario dello *speculum principis* bizantino[162]. La composizione in *gnomai*, disposte in modo da creare con le proprie iniziali un acrostico, fu ripresa da Basilio I nei suoi Κεφάλαια παραινετικά per il principe Leone e da Manuele II Paleologo nelle sue Ὑποθῆκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς per il figlio Giovanni[163].

---

[160] Cfr. Maisano 1980, p. 75.

[161] In generale, sulla retorica cristiana e patristica, si veda Cameron 1994.

[162] La forma gnomica sarà adottata in seguito da Basilio I nei 66 Κεφάλαια παραινετικά per Leone il Saggio e da Manuele II Comneno nelle sue Ὑποθῆκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς (*PG* 156, coll. 320-384). Per la fortuna e la ricezione di Agapeto negli *specula principis* successivi, in area occidentale e orientale, si vedano: Ševčenko 1954; Hunger 1978, I, pp. 158-165; Ševčenko 1978.

[163] Cfr. Hunger 1978, I, p. 157.

3.3. L'ideologia imperiale nell'anonimo dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης

3.3.1. *Premessa*

3.3.1.0. Il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης, comunemente noto con il titolo latino *De scientia politica*, fu scoperto dal cardinale Angelo Mai nel 1826 in alcuni fogli palinsesti del codice Vat. Gr. 1298[1], appartenuto a Pietro Bembo, Niccolò Leonico Tomeo e Fulvio Orsini. Il manoscritto conteneva il *corpus* delle orazioni di Elio Aristide. Scritto in minuscola, il codice è databile, su base paleografica, al primo quarto del X secolo[2]. L'uso di alcuni fogli come palinsesti per il restauro di un codice di Elio Aristide, datato alla fine del X secolo, è stato ricondotto al XV secolo. Il codice da cui provengono i fogli palinsesti del dialogo *Sulla scienza politica* conteneva originariamente anche la *Politica* di Aristotele, di cui i fogli palinsesti rinvenuti costituiscono l'esemplare più antico[3]; il manoscritto originario da cui provengono i fogli conteneva, inoltre, alcuni passi del commento di Giorgio al Περὶ στάσεων di Ermogene[4]. L'area di provenienza del manoscritto è generalmente ritenuta Costantinopoli[5]. Il codice appartenne ad un monaco di nome Macario[6], che appose una nota al f. 1 nel 1421[7] e «restaurò alcuni fogli del codice, vergandoli in una minuscola di marca italo-greca e facendo ricorso a pergamena palinsesta proveniente da diversi codici»[8]. Ancora nel IX secolo il patriarca Fozio poteva leggere l'opera, di cui nella *Biblioteca* fornisce una breve recensione.

---

[1] Tra la bibliografia recente sul codice segnaliamo: Förstel-Grosdidier de Matons 2008; Orsini 2008; Fortuna 2010, p. 329; Arnesano 2011, pp. 109-110; Gamba 2014, p. 341; Lucà 2014, p. 157 n. 87.

[2] Cfr. Mazzucchi 1978, p. 238.

[3] Cfr. Roos 1957, p. V.

[4] Cfr. ff. 332 / 335, 345 / 348, 353.

[5] Cfr. Mazzucchi 2002, p. VII, con ulteriore rimando a Dreizehnter 1970, pp. XXXII-XXXIII; Lenz – Behr 1976-1980, I, pp. XXXV-XXXVII; Meschini 1982, p. 65. Più recentemente Orsini 2008, p. 57 e n. 79.

[6] Mazzucchi 2002, p. VIII; Janz 2008, p. 92 nr. 1.

[7] Förstel-Grosdidier de Matons 2008, pp. 379-380.

[8] Arnesano 2011, p. 109.

Phot., *Bibl*. 37.8a Bekker
Ἀνεγνώσθη περὶ πολιτικῆς ὡς ἐν διαλόγῳ Μηνᾶν πατρίκιον καὶ Θωμᾶν ῥεφερενδάριον τὰ διαλεγόμενα εἰσάγον πρόσωπα. Περιέχει δὲ ἡ πραγματεία λόγους ἕξ, ἐν οἷς καὶ ἕτερον εἶδος πολιτείας παρὰ τὰ τοῖς παλαιοῖς εἰρημένα εἰσάγει, ὃ καὶ καλεῖ δικαιαρχικόν. Ἐπιμέμφεται δὲ τῆς Πλάτωνος δικαίως πολιτείας. Ἣν δ' αὐτοὶ πολιτείαν εἰσάγουσιν, ἐκ τῶν τριῶν εἰδῶν τῆς πολιτείας δέον αὐτὴν συγκεῖσθαί φασι, βασιλικοῦ καὶ ἀριστοκρατικοῦ καὶ δημοκρατικοῦ, τὸ εἰλικρινὲς αὐτῇ ἑκάστης πολιτείας συνεισαγούσης, κἀκείνην τὴν ὡς ἀληθῶς ἀρίστην πολιτείαν ἀποτελειούσης[9].

3.1.1.1. Degli originari sei libri del dialogo di cui ci informa Fozio restano solo la fine del libro quarto e circa metà del quinto. Il dialogo venne pubblicato dal Mai nel 1827 nel secondo volume della *Scriptorum Veterum Nova Collectio*[10]. L'edizione del Mai, consapevolmente imperfetta e provvisoria[11] a causa delle gravi difficoltà di lettura del testo, è stata seguita nel 1982 da quella di Carlo Maria Mazzucchi, corredata da una traduzione in lingua italiana[12]. Mazzucchi, oltre ad aver migliorato le letture del Mai, ha aggiunto all'edizione di questi il f. 185, che era sfuggito al cardinale in quanto separato dagli altri. Il medesimo foglio era stato parallelamente individuato da Behr[13] nel 1974, nel corso della sua collazione del codice Vat. Gr. 1298 per l'edizione di Elio Aristide. Behr era riuscito a leggere solo 12 righe del palinsesto, quelle non coperte dalla scrittura superiore. La lettura di Mazzucchi ha restituito l'intero foglio grazie all'apporto di stumenti fotografici. La seconda edizione di Mazzucchi del 2002, riveduta e corretta, presenta ulteriori miglioramenti della lettura del testo, unitamente alla traduzione in lingua italiana. Dal 2009 è disponibile una nuova traduzione in lingua inglese, fondata sul testo di Mazzucchi, a cura di Peter N. Bell[14]. La critica, soprattutto di ambito storico e romanistico, ha fornito numerosi contributi all'interpretazione dell'ideologia

[9] «Ho letto un trattato *Sulla politica* in forma di dialogo. Il patrizio Menas e il referendario Thomas ne sono i personaggi dialoganti. L'opera comprende sei libri, nei quali si propone una forma di costituzione completamente diversa da quelle di cui parlarono gli antichi, che chiama anche 'dicearchica'. Egli muove giuste critiche alla *Repubblica* di Platone. La costituzione che i personaggi propongono deve essere, dicono, composta di tre forme di governo: regalità, aristocrazia, democrazia; ciascuna di esse apporta ciò che ha di puro, realizzando quella che è davvero la migliore costituzione». Traduzione italiana a cura della scrivente.

[10] Pp. 571-609.

[11] Mai 1827, p. 574.

[12] Cfr. Mazzucchi 1982; Mazzucchi 2002.

[13] Cfr. Behr 1974.

[14] Cfr. Bell 2009.

imperiale teorizzata nell'opera[15]; di contro, non molti sono stati, sinora, i contributi di tipo filologico-letterario[16], per lo più limitati alla ricerca delle possibili fonti filosofiche e cristiane dell'autore.

3.3.1.2. Quanto alla datazione dell'opera la critica non è unanime. Secondo alcuni[17] il dialogo è databile agli anni precedenti il 532[18]; si potrebbero individuare gli anni 532-533 sulla base di alcuni riferimenti a fatti storici cui verosimilmente si allude: il ricordo del re persiano Pērōz I[19], morto nel 484[20]; l'allusione alle contemporanee abitudini militari dei Galli[21], la menzione dei Franchi, costituisi come regno già dal 507, dopo la battaglia di Vouillé contro i Visigoti; il riferimento alle sedizioni interne alla città di Costantinopoli[22], forse ascrivibili al tumulto di Nika del 532. Nel *Dialogo* sono ricordate le guerre contro i Persiani[23] e la debolezza dimostrata in esse dalle truppe di fanteria romane; secondo Mazzucchi, questo dato non può essere riferito che all'epoca successiva alle operazioni contro i Persiani, nelle quali Belisario fu sconfitto, e precedente alla guerra d'Africa, nella quale il generale riportò considerevoli vittorie[24]. Secondo altri l'opera appartiene all'ultima parte del regno di Giustiniano, di cui costituirebbe una critica di parte senatoriale[25]. Non è, quindi, possibile stabilire con certezza la datazione del testo. Gli unici *termini post quem* individuabili sono il 484, anno della morte di Pērōz I, ed il 532, anno della rivolta di Nika, l'allusione alla quale sembra indubitabile. Sulla base dei dati inora esposti, ipotizzando che l'autore sia il Menas *patricius* prefetto dell'Illirico o il Thomas, accusato di ellenismo o eresia nel 529, riabilitato dopo il 535, ritengo che la data di composizione dell'opera possa essere ascritta all'intervallo di tempo intercorso tra il 532 ed il 535.

---

[15] Per l'interpretazione dell'ideologia imperiale presente nell'opera, cfr. Valdenberg 1925; Morisi 1963; Pertusi 1968; Mazzucchi 1977; Fotiou 1985; Mazzucchi – Matelli 1985; MacCoull 2006; Galgano 2014.

[16] cfr. Praechter 1900; tra i lavori sulla ricerca delle fonti è possibile citare i lavori di Dominic O'Meara che, benché di interesse sostanzialmente filosofico, mirano all'individuazione delle fonti dell'opera. cfr. O'Meara 2002; O'Meara 2003, pp. 171-184.

[17] Fotiou 1985; Mazzucchi 2002, pp. XIII-XV. Dello stesso parere è Gusso 2001, p. 193.

[18] Cfr. Fotiou 1985, p. 17; Sheppard 2000, p. 853.

[19] Anon., *De scient. pol. dial*. 4.63-68.

[20] Per la figura di Pērōz I di Persia, si veda Yarshater 1983, pp. 379-383.

[21] Anon., *De scient. pol. dial*. 4.43-44.

[22] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.97-114.

[23] Anon., *De scient. pol. dial*. 4.42.

[24] Proc., *Pers.* 4.7.18-21 Haury.

[25] Cfr. Cameron 1985, pp. 250-251; O'Meara 2002; McCoul 2006, p. 301.

3.3.1.3. Di seguito proveremo a fornire alcune piste interpretative dell'ideologia politica delineata dall'autore nei pochi frammenti a nostra disposizione, tentando di coniugare l'analisi testuale, del lessico e dei mezzi retorico-stilistici messi in campo dall'autore con le prospettive di indagine storica e filosofica. Obiettivo della nostra ricerca sarà ricostruire, partendo dai dati testuali, l'ideologia imperiale dell'Anonimo nel contesto della cultura filosofica, giuridica e cristiana che mostra di possedere[26].

3.3.2. *L'autore ed i personaggi del dialogo: un problema interpretativo*

3.3.2.0. La testimonianza di Fozio fornisce una serie di informazioni ancora oggetto di dibattito. In passato, l'autore del dialogo è stato a lungo identificato, sulla scorta del Mai, con Petrus Patricius[27], il quale fu a sua volta *magister officiorum* ed autore di una *Storia di Roma* e di un trattato *De caerimoniis.* Lo stile di quest'ultima opera, molto distante da quello del Nostro, è parso un motivo sufficiente per scartare l'ipotesi di attribuzione del Mai. Anche questo tentativo di identificazione è indice del fatto che l'autore del *Dialogo* è verosimilmente da individuare nella cerchia di alti funzionari, burocrati e segretari dell'imperatore, che collaborarono alla redazione dei *Digesta*[28].

3.3.2.1. Il problema dell'identità dell'autore è stato sinora legato a quello dei personaggi del dialogo. Fozio non parla dell'autore perché questi doveva essere ignoto anche a lui; tuttavia, il patriarca identifica i due interlocutori con i nomi di Menas e Thomas, ai quali attribuisce rispettivamente lo statuto sociale di *patricius* e *referendarius*[29]. Una nota simile, ma leggermente differente, è

[26] Nelle pagine seguenti, i testi greci citati sono proposti secondo l'edizione critica di Mazzucchi 2002, della quale vengono qui adottati i segni diacritici. Le traduzioni italiane proposte sono a cura dello stesso.

[27] Cfr. Stein 1949, pp. 723-729.

[28] Di questo avviso sono Mazzucchi 1984, p. 242; Galgano 2014, p. 361.

[29] I referendari erano impiegati legali e messaggeri imperiali, reclutati tra i tribuni ed i notai (sui compiti dei referendari cfr. Cass., *Var*. 6.17 Mommsen; Proc., *Pers.* 2.23.6 Haury; *Arc.* 14.2 Haury. Questa carica appare per la prima volta nel 427 in Oriente (*CJ* 1.l.2 Krueger). Per successive attestazioni di questa carica, si veda *A. C. Oec*. 2. i.177 (449 d.C.) Schwartz; *Vita Danielis Stylites* 76 Delehaye (v. Basiliscus); *CJ* 4.59.1 Krueger (473 d.C.); 1.15.2 Krueger (527 d.C.); *A. C. Oec*. 3.29 Schwartz (536 d. C.). Secondo Pietro Patrizio (in Cost. Porph., *Cer*. 1.86, pp. 389-393 Reiske), vi erano solo tre posti ufficiali di referendario, due destinati all'imperatore ed uno all'imperatrice, ma molti altri funzionari ne detenvano il titolo e ne

presente nell'indice della *Biblioteca* di Fozio, trasmesso unicamente dal codice Marc. Gr. 450, datato all'inizio del X secolo; la critica non ha ancora posto sinora molta attenzione a questa testimonianza che riteniamo importante. L'indice della *Biblioteca* di Fozio trasmette, infatti, il titolo ΛΖ Μηνᾶ πατρικίου πρὸς Θωμᾶν ῥεφερενδάριον περὶ πολιτικῆς. Tale formula attesta un Περὶ πολιτικῆς di Menas patrizio *per* Thomas referendario. Stando a questa notazione, l'autore potrebbe essere identificato con tale Menas.

3.3.2.2. Una questione interpretativa è costituita dal fatto che nel dialogo i due personaggi sono chiamati non Menas e Thomas, ma Μηνόδωρος e Θαυμάσιος. Quanto alla caratterizzazione drammatica, Μηνόδωρος appare come l'interlocutore più saggio e probabilmente più anziano, che risponde alle domande del più ingenuo e presumibilmente giovane Θαυμάσιος. Le richieste di chiarificazione di questi fungono da pretesto narratologico per introdurre ampie sezione monologiche in cui Θαυμάσιος dà voce alle teorie politiche proprie e dell'autore. Μηνόδωρος appare quale maschera dell'Anonimo. Secondo Mazzucchi[30], Fozio avrebbe normalizzato le forme letterarie dei due nomi, intendendo Menodoros come un'interpretazione in senso mitologico del nome Menas, e Thaumasios come una forma etimologica di Thomas. I due personaggi potrebbero essere fittizi, ma la prassi tardoantica di inserire in dialoghi filosofici coevi personaggi realmente esistiti testimoniata dai *Saturnalia* di Macrobio, dal *Teofrasto* di Enea di Gaza[31] e dall'*Ammonio* di Zacaria Scolastico[32], ci autorizza a ritenerne possibile la storicità. La presenza di personaggi storici realmente esistiti è una prassi delle opere filosofiche e retoriche di Cicerone (si pensi al *Brutus*, al *De finibus*, al *De re publica*), e di Seneca, autori che l'Anonimo mostra di conoscere citandoli letteralmente[33]. Il nostro Anonimo come Zacaria scolastico univa alla cultura filosofica quella

svolgevano i ruoli come *tribuni et notarii praetoriani*. Durante il regno di Giustiniano, essi avevano raggiunto il numero di quattordici, ma Giustiniano decretò che fossero ridotti ad otto: cfr. Iust., *Nov*. 10 (535 d. C.). Cfr. Jones 1986, III, p. 575.

[30] Mazzucchi 1977, p. 240.

[31] Per una recente traduzione commentata, con note critiche al testo, dei due dialoghi, si veda Dillon-Russell-Gertz 2012. Sulla configurazione retorica e filosofica e sui destinatari del *Teofrasto* di Enea di Gaza e dell'*Ammonio* di Zacaria Scolastico, si vedano: Colonna 1956; Gallicet 1978; sulla configurazione retorica e sui destinatari del *Teofrasto*, si veda Milazzo 1990. Sul neoplatonismo cristiano di Zacaria Scolastico, si veda Verrycken 2001; Verrycken 2009.

[32] Sulla tradizione dialogica in area siriana, si veda il recente Rigolio 2017.

[33] Cicerone viene citato nell'opera sei volte; Seneca una. Sulle citazioni latine presenti nel Dialogo, torneremo in modo più dettagliato successivamente.

giuridica, probabilmente conseguita in uno dei fervidi centri di formazione alla giurisprudenza, come Berito, Antiochia e Gaza[34].

3.3.2.3. Un'ulteriore analogia che lega il nostro anonimo *Dialogo sulla scienza politica* ai coevi dialoghi gazei è una solida impalcatura neoplatonica. Anche la scelta della forma dialogica pare ascrivibile ad una tendenza letteraria orientale, in particolare gazea e siro-libanese. In quest'area, nonostante la dipendenza culturale da Alessandria, la produzione dialogica assume un particolare rilievo, differenziandosi dalla cultura filosofica 'ufficiale' delle scuole di Atene e di Alessandria, che si esprimeva principalmente nella forma dei commenti esegetici a Platone ed Aristotele. In area siriana, peraltro, la forma del dialogo filosofico ispirato a quello socratico aveva goduto sin dal III secolo particolare diffusione in ambito monastico nella produzione in lingua siriaca[35]. Come i dialoghi gazei, il *Dialogo sulla scienza politica*, pur avendo nel neoplatonismo alessandrino le sue radici culturali, può avere avuto come destinatari le colte e cosmopolite élite mediorientali. Non è da escludere anche una circolazione 'accademica' del *Dialogo*: più che un vero e proprio *speculum principis*, «the dialogue would have fournished discussion material for reading circles of students from whom future imperial officials would be recruited»[36]. Ritengo che la scelta stessa della forma dialogica sia da imputare ad una formazione, se non totalmente alessandrina, almeno culturalmente implicata con quest'area. Dominic O'Meara ha avanzato l'ipotesi che le due forme Menodoros e Thaumasios siano 'platonizzazioni' dei nomi originari[37]. Questa spiegazione ben si adatta, facendo fede al titolo trasmesso dall'*Indice* della *Biblioteca* di Fozio, all'ipotesi secondo cui l'autore è il Menas storicamente attestato. Per l'epoca giustinianea, si ha notizia di un Menas *patricius* prefetto del pretorio per l'Illirico o per l'Oriente dal 528 al 529, ex prefetto urbano di Costantinopoli[38]. Egli fu il destinatario di varie costituzioni degli anni 528-529, tra cui la costituzione *Summa*, e prese parte alla prima redazione dei *Digesta*. A questo personaggio è stato in anni recenti attribuito anche un epigramma a lungo classificato come anonimo[39]. L'identificazione di questo Menas con

[34] In generale, sulla vita culturale delle metropoli orientali nel VI secolo, cfr. Humfress 2003; Rapp 2003; Browning 2010; su Antiochia di Siria, si veda Alpi 2004.

[35] Si veda Rigolio 2017, con ulteriore bibliografia. Più in generale, utile è il recente volume Cameron-Niel 2017, dedicato alla forma dialogica nella tardoantichità.

[36] MacCoull 2006, p. 303.

[37] Cfr. O'Meara 2003, p. 174.

[38] Iust., *Const. 'Summa',* 7 aprile 529. Cfr. PLRE II, pp. 755-756 (Menas 5, Menas 6).

[39] Cfr. Rashed 2000.

l'autore del dialogo è stata già proposta da Mazzucchi[40] e ritengo che la notizia trasmessa dall'indice della *Biblioteca* di Fozio possa essere un buon argomento a sostegno di essa. Difficile è l'identificazione dell'area di provenienza di questo personaggio. Il nome Menas è forma onomastica molto comune in area egiziana: le 42 attestazioni del nome documentate nella *Prosopography of Later Roman Empire* per il VI secolo sono riferite quasi esclusivamente a quest'area[41]. Un papiro recentemente pubblicato, P.Vindob. G 15798[42], datato al VI sec. d. C., proveniente dall'area ermopolitana o dall'Arsinoite, reca una lettera indirizzata ad un Menas, «*magnificentissimus comes*». Non sarebbe assurdo ipotizzare che il nostro Menas, patrizio e giurista della corte giustinianea, abbia avuto una formazione alessandrina, pur esercitando le proprie prerogative governative in seno alla cosmopolita corte costantinopolitana. Quanto a Thomas, benché si tratti di un nome diffuso[43], non si hanno notizie di alcun Thomas *referendarius*. MacCoull ha recentemente messo in luce che nelle fonti papiracee di area egiziana la forma θαυμάσιος, per lo più al grado superlativo, è tratto tipico delle formule epistolari di indirizzo[44]. Un profilo assimilabile a quello del personaggio del dialogo è il Thomas *quaestor sacri palatii* degli anni 528-529 e console onorario del 528[45]. Egli fu probabilmente il predecessore di Triboniano nella carica di *quaestor sacri palatii*. Fu membro della commissione che preparò la prima edizione del *Codex Iustiniani*[46] e collega del Menas *patricius* summenzionato. In quanto elleno oppure eretico, Thomas fu arrestato nel 529 durante la prima persecuzione dei pagani ed eretici voluta da Giustiniano[47]. La testimonianza di Teofane Confessore, ancorché tarda, mi sembra significativa per la ricostruzione dell'identità del Thomas *quaestor*, forse identificabile con il nostro interlocutore/destinatario del *Dialogo*.

[40] Cfr. Mazzucchi 1984, pp. 247 sgg.

[41] Cfr. PLRE IIIB, pp. 874-872.

[42] Cfr. Papathomas-Tsiousas 2013.

[43] Cfr. PLRE IIIB, pp. 1313-1322.

[44] Cfr. MacCoull 2006, in particolare pp. 301-303.

[45] Iust., *Const. 'Haec'*, 13 febbraio 528; *Const. 'Summa'*, 7 aprile 529. Cfr. PLRE IIIB, ppp. 1314-1315, «Thomas 3».

[46] Iust., *Const. 'Haec'*; *Const.* '*Summa*'.

[47] Theophan. Conf., *Chron*. 6022 = p. 276 de Boor; Ioan. Mal., *Chron*. 18.42, p. 449.

Theophan. Conf., *Chron*. 6022 = p. 276 de Boor
Τούτῳ τῷ ἔτει τῆς η΄ ἐπινεμήσεως ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς διωγμὸν μέγαν κατὰ Ἑλλήνων καὶ πάσης αἱρέσεως καὶ τὰς τούτων οὐσίας ἐδήμευσεν. κατηγορήθη δὲ καὶ Μακεδόνιος, ὁ ἀπὸ ῥεφερενδαρίων, καὶ Ἀσκληπιόδοτος, ὁ ἀπὸ ἐπάρχων, ὅστις καὶ φοβηθεὶς ἐπίστευσεν καὶ ἀπέθανεν· καὶ Πηγάσιος ὁ Ἡλιουπολίτης σὺν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ ἐν προόδῳ ἐξητάσθησαν· καὶ Φωκᾶς, ὁ πατρίκιος τοῦ Κρατεροῦ, καὶ ὁ κυαίστωρ Θωμᾶς καὶ ἄλλοι συνελήφθησαν· καὶ πολὺς φόβος ἐγένετο. καὶ ἐθέσπισεν ὁ βασιλεύς, ὥστε μὴ πολιτεύεσθαι τοὺς ἑλληνίζοντας μηδὲ τοὺς αἱρετικούς, εἰ μὴ μόνους τοὺς ὀρθοδόξους Χριστιανούς, δοὺς αὐτοῖς καὶ προθεσμίαν ἕως μηνῶν τριῶν πρὸς ἐπιστροφήν[48].

Secondo la testimonianza di Teofane, molti personaggi di rango elevato divennero oggetto del decreto giustinianeo che colpì tanto gli Elleni quanto gli eretici. Il nostro Thomas, *questor sacri palatii*, avrebbe potuto essere o un neoplatonico non aderente al credo cristiano o un eretico. Sono questi gli anni in cui la politica religiosa giustinianea è rivolta al debellamento dell'eresia monofisita, che ebbe in area siro-libanese ed egiziana una particolare diffusione grazie a Severo di Antiochia[49], al quale si deve anche la reintroduzione del pensiero dello pseudo-Dionisio Areopagita. Non sarebbe del tutto assurdo ipotizzare che Thomas abbracciasse una di queste eresie. Nella testimonianza di Teofane si fa cenno alla possibilità data dall'imperatore ai colpevoli di paganesimo o eresia di ritrattare le proprie posizioni entro tre mesi dalla data dell'editto. Il nostro Thomas risulta riabilitato nel 535, dal momento che Giustiniano nella *Nov*. 35 *De adiutoribus quaestoris*, relativa alla scelta degli aiutanti dei *quaestores sacri palatii*, ne ricorda la figura con l'espressione enfatica *temporibus Thomae gloriosissimae recordationis cum is quaestoriam nuper tam sacri scrinii memoriae quam epistularum gubernabat censuram*. Il testo della *Novella* giustinianea potrebbe aggiungere un elemento in più alla definizione del personaggio in questione, cioè l'aver egli ricoperto l'ufficio di *magister* dello *scrinium memoriae* e dello *scrinium epistularum*, carica di

[48] «Nell'anno dell'ottava indizione, l'imperatore Giustiniano ordinò una grande persecuzione contro i pagani e e gli eretici e ne confiscò i beni. Vennero accusati anche Mardonio, del rango dei referendari, Asclepiodoto, dei prefetti, il quale, per paura, si convertì al cristianesimo e scampò alla morte; Pegasio di Eliopoli, insieme ai figli, fu pubblicamente interrogato; Foca, patrizio figlio di Cratero, il questore Thomas ed altri furono arrestati; grande fu il terrore. L'imperatore decretò che solo i cristiani ortodossi, e non i pagani e gli eretici, potessero avere incarichi politici, e diede loro tre mesi di tempo per convertirsi». Traduzione italiana a cura della scrivente.

[49] Sul monofisismo di Severo di Antiochia in rapporto alle altre Chiese orientali, cfr. Alpi 2012.

cancelleria e segreteria non molto distante nella sostanza dei compiti svolti da quella del *referendarius* tramandato da Fozio. Il profilo di 'elleno' o eretico del Thomas *quaestor sacri palatii* appare ben legarsi al ruolo svolto nell'economia del dialogo dal corrispettivo personaggio di Thaumasios. Questi figura nel dialogo come l'interlocutore più sprovveduto, al quale Menodoros si rivolge con tono didattico, correggendone le posizioni o rispondendo alle sue domande. La curiosità, l'ignoranza o l'errore di Thaumasios fungono da espediente narrativo per la costruzione dei discorsi, di valore profondamente filosofico e teologico, messi in atto da Menodoros, *persona loquens* del pensiero dell'autore. La conversazione tra i due dotti mira ad edificare Thaumasios e a renderlo edotto della scienza politica, che corrisponde all'imitazione di Dio. Si può forse leggere dietro questo aspetto l'intento di riabilitare, facendo leva sulla comune *paideia* ellenica, il Thomas arrestato nel 529 per via delle sue posizioni religiose e filosofiche non ortodosse.

3.3.2.4. Il Thomas sopra documentato ed il Menas *patricius* attestato dalla *Constitutio Summa* del 529 avrebbero potuto appartenere allo stesso gruppo che collaborò alla prima redazione dei *Digesta*. Si trattava di due dotti, necessariamente esperti di produzione letteraria latina e giuridica, ma intrisi di cultura neoplatonica, tanto che ad uno dei due fu inflitta una punizione per le sue posizioni da 'elleno'. La possibile appartenza di Thomas all'eresia monofisita o duofisita ricondurrebbe ancora una volta a quel *milieu* culturale mediorientale imprescidibilmente legato ad Alessandria.

3.3.2.5. Un altro punto che sembra probante per la dimostrazione non solo della storicità dei due personaggi, ma anche della loro origine medio-orientale, è la presenza, nei luoghi a più alta densità di tematiche ontologico-metafisiche, di numerose analogie con il pensiero dello pseudo-Dionisio l'Areopagita, le cui opere nel VI secolo ebbero una forte diffusione proprio nelle cerchie neoplatoniche di area antiocheno-siriana[50], al quale erano legati anche Damascio e gli ultimi filosofi neoplatonici di Atene, espulsi dall'editto del 529. Sulla scorta di O'Meara, anche Mazzucchi ha in seguito ipotizzato e sostenuto il rapporto tra Damascio e il nostro Anonimo. I legami con l'ontologia dello pseudo-Dionisio, già intuiti da Dominic O'Meara ed illustrati più avanti nel presente studio, sono un'ulteriore prova della provenienza culturale medio-orientale dei due e della loro conoscenza, quando non implicazione, con l'eresia monofisita. Un ulteriore aspetto che appare importante per la dimostrazione di

[50] Mazzucchi 2006.

legami culturali dell'autore con l'area siro-libanese è la presenza di un'allusione a fatti persiani che sinora ha destato attenzione solo per motivi cronologici. Si tratta della citazione dell'*exemplum* di giustizia offerto dal re Pērōz I.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 4.63-68
> Περσῶν βασιλέως ὄνομα Πειρώζου ἅμα / στρατῷ ἐπὶ πόλεμον ἰόντος καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἔτι τὴν / πορείαν ποιουμένου, τῶν στρατιωτῶν τις, τοῦ ἵππου ἀσθενήσαντος αὐτῷ, γνώμῃ τοῦ δεκαδάρχου λαβὼν στά/χυας χλωροὺς ἐδίδου τῷ ἵππῳ τροφήν. τοῦ δὲ δε/σπότου τῶν σταχύων βεβιᾶσθαι ἀνακεκραγότος, πυθόμε/νος ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν παρεῖναι τὸν ἀγρότην καὶ / τὸν στρατιώτην μετὰ τοῦ δεκαδάρχου, καὶ τὸ αἴτιον εὐ/ρηκώς, συναγαγὼν τοὺς περὶ αὐτὸν ἄρχοντας "τῆς / κοινῆς—ἔφη—πολιτείας ἔν τι εἶ-δος ὅπλου ἐχούσης ᾧ μάλιστα μόνῳ κρατοῖ τῶν πολεμίων, καὐτῶν ἰσχυροτέρων / τὰ ἄλλα τυγχανόντων, εἴ τις φωραθείη φθεῖραι βουλό/μενος καὶ ἀφανίσαι, τί παθεῖν ἄξιος ἂν εἴη;" τῶν δὲ εἰπό(ν)/των "θάνατον ὁ τοιόσδε ἀποίσεται τῶν πώποτε πι/κρότατον, αὐτός τε καὶ παῖδες καὶ γένος ἅπαν", "Ῥωμαί/ων—ἔφη—τὰ σώματα καὶ ἵπποι καὶ τόξα καὶ βέλη καὶ / δόρατα τῶν ἡμετέρων ἰσχυρότερα εἶναι παντί που δῆλο(ν)· // ἡμῶν δὲ πρὸς ταῦτα μόνῃ τῇ δικαιοσύνῃ ὅπλῳ χρωμέ/νων καὶ πρὸς τοὺς ἐναντίους ἀνθοπλιζομένων, ταύτῃ / τε πράως τε καὶ φιλανθρώπως τοὺς ὑπηκόους κυβερ/νώντων. οἵδε—φησίν, ἐδείκνυ δὲ τόν τε τοὺς στάχυας ἀφε/λόμενον καὶ τὸν δεκαδάρχην—ἐφωράθησαν πῦρ οἷο(ν) / ὑφάψαντες, εἰ καὶ σμικρᾷ ὕλῃ, ἐμπρῆσαι βουλόμενοι / τοῦτο δὴ τὸ ὅπλον ἡμῖν. ἢ οὐ ταὐτὸν πῦρ σμικρὸν πρὸς / διαφθορὰν τῶν παρακειμένων ὑφαπτόμενον καὶ / ἀδικία ἐπὶ σμικρῷ ἀρχὴν λαμβάνουσα καὶ μὴ ἀνα/κοπτομένη; ὧν ἑκάτερον εἰς αὔξησιν ἰὸν καὶ δυναμού/μενον σῃσαι ἢ ἀνακόψαι ἀνθρωπίνης ἐπέκεινα δυνά/μεως ἂν εἴη". ταῦτα εἰπὼν ἐκέλευσεν τὸν μὲν δεκα<δά>ρ/χην ἀνασκολοπισθῆναι, τὸν δὲ στρατιώτην ὑπὸ τοῦ / στρατοῦ λιθοβοληθῆναι, καὶ τὸν χιλίαρχόν γε μὴν ὑφ' ᾧ / ἐτάττοντο ἐπιτίμιον ἄλλο δέξασθαι[51].

[51] «Un imperatore persiano, di nome Perozes, andando in guerra insieme al suo esercito, marciava ancora attraverso il suo territorio; un soldato, poiché il suo cavallo era privo di forze, prese, col consenso del decurione, alcune spighe verdi e ne cibò l'animale. Il proprietario delle spighe gridò d'aver subito un sopruso, e l'imperatore, venutolo a sapere, ordinò che gli si presentassero il contadino e il soldato insieme al decurione e, conosciuta l'accusa, radunati gli ufficiali al suo séguito, disse: "Se il nostro Stato avesse un solo tipo di arma, con il quale esclusivamente riuscisse a imporsi sui nemici, peraltro più forti per tutto il resto, uno che fosse sorpreso con l'intenzione di guastarla o di distruggerla, cosa sarebbe degno di patire? E quando quelli ebbero esclamato "Un uomo simile otterrà la più atroce delle morti, lui, i suoi figli e tutta quanta la famiglia", proseguì: "Che i Romani siano più vigorosi di noi e che i loro cavalli, gli archi, le frecce e le lance siano più forti delle nostre è chiaro – penso – a chiunque. A ciò noi opponiamo una sola arma, di cui ci rivestiamo contro i nemici, la giustizia, governando così i nostri sudditi con mitezza e umanità". "Costoro – disse, e mostrava il soldato che aveva sottratto le spighe e il decurione – sono stati sorpresi mentre intendevano bruciare proprio quest'arma attizzando un fuoco, sia pur con poca legna. O non è forse lo stesso un piccolo fuoco acceso per distruggere quel che sta vicino e l'ingiustizia che prenda inizio in cose di poco

La presenza nel *Dialogo* di un riferimento storico-aneddotico a questo re è importante per fare luce ulteriormente sull' identità dell'autore. Non ci sono fonti in lingua greca sulla regalità di Pērōz I, ad eccezione di Prisco di Panio[52], che non riferisce dell'aneddoto trasmesso dal *Dialogo*. Secondo Kaldellis[53] l'*exemplum* proposto dall'Anonimo ha delle radici platoniche e, oltre a presentare in luce positiva la regalità persiana, contribuisce a platonizzarla. Benché non vi siano nelle fonti in lingua greca altre testimonianze sulla regalità di Pērōz I, la sua virtù militare e la sua giustizia sono oggetto di molte storie aneddotiche, alcune delle quali assimilabili al contesto presente nell'Anonimo, nello *Shahnahmeh* (11 Khaleghi Motlagh), letteralmente il *Libro dei Re*, poema epico nazionale in lingua persiana che narra delle gesta dei Re dei Re dalle orgini alla conquista islamica del VII secolo[54]. Il poema fu redatto nel X secolo dal poeta Ferdowsi, ma raccoglie miti, leggende, racconti tramandati oralmente nei secoli precedenti. La popolarità di Pērōz I nel patrimonio storico-mitico persiano non poteva essere nota ad un autore di lingua greca che non fosse in qualche modo a contatto con ambienti persiani. Questo elemento ci induce, ancora una volta, a supporre che l'Anonimo fosse di origine medio-orientale o che avesse avuto modo di entrare in contatto con tali ambienti. Un'ipotesi suggestiva, benché indimostrabile, è che l'autore sia quel Thomas bandito nel 529 in quanto 'elleno', nutrito di neoplatonismo, rifugiatosi in Persia insieme ai filosofi in fuga da Atene o ritornato nella madrepatria, Antiochia o Berito, dove sarebbe potuto venire a contatto con tradizioni e racconti sulla regalità persiana.

3.3.2.6. L'aderenza dell'autore al cristianesimo costituisce un ulteriore oggetto di dibattito. Se, in passato, essa è stata di volta in volta difesa o negata, spesso in opposizione all'appartenenza al neoplatonismo, attualmente si tende a ritenere che l'autore avesse una cultura neoplatonico-cristiana. McCoull[55] ha sostenuto che il cristianesimo dell'autore sarebbe riconducibile al *milieu*

---

conto e non venga repressa? Fermare o reprimere l'uno e l'altra, quando si siano accresciuti e abbiano preso vigore, è al di là della capacità umana". Detto questo, ordinò che il decurione fosse impalato, che il soldato venisse lapidato dall'esercito e che persino il chiliarca loro comandante ricevesse un'altra punizione».

[52] *fr*. 33 Bornmann.

[53] Cfr. Kaldellis 2004, p. 199.

[54] L'edizione integrale dello *Shahnameh*, iniziata nel 1977 dopo la scoperta di un nuovo codice fiorentino, è stata per la prima volta portata a termine nel 2008 da Jalal Khaleghi Mothlagh. In precedenza ne sono circolate in Europa solo edizioni parziali. Per la storia di Pērōz I, cfr. Khaleghi Motlagh 1988-2008, III.

[55] MacCoull 2006, p. 312.

culturale del neoplatonismo cristiano dell'Alessandria di Giovanni Filopono. Contro questa ipotesi Bell ha recentemente sostenuto una condivisibile posizione di cautela e scetticismo sulla possibilità di poter facilmente scindere gli elementi neoplatonici da quelli cristiani in epoca tardoantica[56]. Se per Praechter l'autore fu senza dubbio un cristiano di profonda cultura ellenica, ma non necessariamente neoplatonica[57], O'Meara ha sostenuto l'aderenza dell'autore al neoplatonismo del VI secolo, sulla base di alcune analogie con il pensiero dello pseudo-Dionisio Areopagita[58]. In realtà numerose sono anche le intertestualità, rinvenute per la prima volta, con i Padri e gli esegeti cristiani, che verranno nel prosieguo messe in evidenza.

3.3.3. *Una forma politica 'dicearchica': la struttura ed il contenuto dell'opera*

3.3.3.0. Il patriarca Fozio fornisce preziose informazioni sul contenuto delle parti non tramandateci; il dialogo conteneva una riflessione su una tipologia di costituzione del tutto nuova rispetto a quella degli antichi e che l'autore avrebbe definito enigmaticamente 'dicearchica'. Tale aggettivo è stato sinora ricondotto a Dicearco da Messina, e, in particolare, alla sua opera *Tripoliticus,* della quale rimangono pochi frammenti[59]. In essa il peripatetico di Messina descrive un sistema di costituzione misto, che univa l'elemento democratico a quello aristocratico e monarchico. L'ipotesi che l'autore del *Dialogo sulla Scienza Politica* abbia avuto tra i suoi modelli il *Tripoliticus* di Dicearco pone una serie di problemi. La trasmissione e circolazione dell'opera in età tardoantica non è documentata, per cui embra difficile una conoscenza diretta del testo da parte dell'autore. Del resto, se accettassimo l'ipotesi in base alla quale l'Anonimo si rifece alla forma politica teorizzata da Dicearco, contraddiremmo l'informazione fornita da Fozio, secondo il quale il *Dialogo sulla scienza politica* esporrebbe una teoria costituzionale del tutto originale rispetto a quelle precedenti. Mazzucchi[60] ha proposto l'interpretazione dell'aggettivo δικαιαρχικόν come un neologismo dell'autore, frutto di

[56] Bell 2009, pp. 76-79.
[57] Praechter 1900.
[58] O'Meara 2002.
[59] Sul problema si veda Fotiou 1981.
[60] Cfr. Mazzucchi 1977, p. 238.

un'operazione comparabile ad un calco semantico del latino *imperium iuris*, tratto caratterizzante dell'esperienza giustinianea e della cultura filosofica dell'autore. Benché in tal senso il termine non sia altrove attestato, il lessico di Esichio documenta per il V secolo la forma δικαιαρχία, con il significato di ἀρχὴ δικαία[61]. Kriaras[62] preferisce tradurre δικαιαρχικόν, riferito esclusivamente alla testimonianza di Fozio, come «der gerechten Herrschaft». A mio avviso queste testimonianze possono contribuire a suffragare l'ipotesi di Mazzucchi; δικαιαρχικόν è da intendere come un termine tecnico, riferito alla specificità del contenuto del dialogo, ossia la costituzione più giusta. L'uso del termine adoperato in tal senso è un'ulteriore spia della familiarità dell'Anonimo con il progetto di instaurazione del regno del diritto concepito da Giustiniano.

3.3.3.1. Dalla testimonianza di Fozio sappiamo che nell'opera si muovevano delle critiche alla *Repubblica* di Platone. In effetti, il foglio palinsesto 297^{r} del libro 5 ci ha tramandato un πίναξ del contenuto del libro 5, che testimonia l'entità delle perdite subite. Di seguito lo riportiamo.

Anon., *De scient. pol. dial*., p. 18
Τοῦ πέμπτου λόγου τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης τάδε ἔνεστιν·

περὶ βασιλείας.
περὶ κοινωνίας καὶ διαφορᾶς ἣν ἔχει ἡ βασιλικὴ ἐπιστήμη πρὸς τὰς ἄλλας ἐπιστήμας.
τίς ὁ σκοπὸς τῆς βασιλείας καὶ ὅτι δεῖ αὐτῇ νόμων τε ἰδίων καὶ δογμάτων καὶ ἐπιτηδευμάτων.
περὶ νόμων ἰδικῶν τῆς βασιλείας.
περὶ δογμάτων.
περὶ ἐπιτηδευμάτων.
τίνα ἴδια τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης, οἷς τὰς ἄλλας τέχνας καὶ ἐπιστήμας ὑπερβέβηκεν.
ὅτι δεῖ τὸν ὄντως βασιλέα πρὸς μίμησιν θ(εο)ῦ καὶ τῶν θείων κυβερνᾶν τὰ ἀνθρώπινα.
πῶς ἂν γινώσκοι ἑαυτὸν καὶ θ(εὸ)ν καὶ τὰ θεῖα, καὶ γινώσκων πρὸς τὸ παράδειγμα κυβερνῴη τὴν πολιτείαν.
ὅτι ἀνόμοια περὶ τῆς πολιτείας εἴρηται τοῖς ὑφ' ἑτέρων εἰρημένοις, ἐν ᾧ καὶ ἔνστασις πρός τινα τῶν τῷ Πλάτωνι εἰρημένων.
παράθεσις τῆς κατὰ Πλάτωνα καὶ Κικέρωνα πολιτείας, ἔτι δὲ τῆς κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη ὅλης φιλοσοφίας[63].

[61] Hesych., *Lex*. Δ 1793 Latte.
[62] Cfr. Kriaras, II, p. 386 *ad locum*.
[63] «Contenuto del libro V della scienza politica

Purtroppo le parti sulla critica a Platone ed il confronto sia con il *De Republica* di Cicerone sia con l'intero sistema filosofico di Platone e Aristotele non ci sono pervenute. Si stima che la parte del libro in nostro possesso si arresti prima dell'inizio della critica a Platone.

3.3.4. Εὐταξία e εὐκοσμία: *aspetti ontologici del potere imperiale*

3.3.4.1. Il *Dialogo sulla scienza politica* presenta un elevato grado di elaborazione filosofica, riflesso anzitutto nell'istanza epistemologica su cui tutti i frammenti in nostro possesso sono imperniati. Scopo programmatico è stabilire un metodo scientifico per definire la βασιλεία[64], senza limitarsi ad una semplice descrizione della migliore costituzione possibile. Tale metodo è identificato nell'imitazione di Dio. Le definizioni della mimesi divina e della scienza politica coincidono epistemologicamente, in quanto la scienza politica non è, secondo l'autore, altro che la trasposizione a livello terreno dell'ordine celeste. L'imitazione di Dio si esplica nella ricerca di un ordine armonico che configuri la società terrena ad imitazione delle gerarchie celesti. Εὐταξία ed εὐκοσμία sono i termini chiave di ciò che resta del dialogo; essi sono attestati

---

- Sul potere imperiale.
- Sulla comunanza e sulla diversità della scienza imperiale rispetto alle altre scienze.
- Quale sia il fine del potere imperiale, e che esso abbisogna di proprie leggi, precetti e occupazioni.
- Sulle leggi particolari del potere imperiale.
- Sui precetti.
- Sulle pratiche.
- Quali siano le caratteristiche proprie della scienza imperiale, alle quali è dovuta la superiorità sulle altre arti e scienze.
- Che il vero imperatore debba governare le cose umane ad imitazione di Dio e delle cose divine.
- - come egli possa conoscere se stesso, Dio e le azioni divine, e con tale conoscenza governare lo Stato secondo questo modello.
- Esposizione di opinioni sullo Stato diverse da quelle espresse da altri, con anche un'obiezione verso alcune affermazioni di Platone.
- Comparazione della *Repubblica* di Platone e di quella di Cicerone, ed anche dell'intero sistema filosofico di Platone e di Aristotele».

[64]: νῦν δὲ λειπόμενον ἂν εἴη περὶ τῆς/ βασιλείας αὐτῆς ἐπισκέψασθαι εἴ πως δυνατὸν εὑρεῖ(ν) λόγον τῆς θ(εο)ῦ μιμήσεως, βασιλεία δὲ αὕτη ἐδείχθη, ὅν/τως ἄξιον.

insieme a derivati della medesima sfera semantica, rispettivamente 68 e 15 volte. La definizione del buon ordine terreno deriva dalla disamina di tre tipi di ordine: quello cosmico, quello umano, indagato nella prospettiva psicologica ed etica, e di quello delle istituzioni politiche militari.

3.3.4.2. Premessa del tentativo ermeneutico dei due personaggi è la definizione dei limiti epistemologici del proprio percorso conoscitivo. L'indagine sull'imitazione di Dio pone una prima questione gnoseologica: l'impossibilità della conoscenza diretta dell'oggetto da definire. Il problema è introdotto da Menodoros attraverso l'analogia tra la descrizione di Dio e quella di un avo morto prima della nascita di Thaumasios.

> Anon., *De scient. pol. dial*. 5.4
> Ἆρ'—ὦ Θωμά/σιε—εἴ τις εἴποι πρός σε συμβουλεύων γράψαι τὴν εἰ/κόνα τυχὸν τοῦ σοῦ πάππου, συμβαίνοι δὲ μὴ εἶναί σοι / γνωστὴν τὴν ἐκείνου ἀληθινὴν μορφὴν ὡς προτετε/λευτηκότος, τί ἂν ἀπεκρίνω ἢ δῆλον ὅτι κατ' ἀμ/φότερον ἀδυνατοῖς, τό τε μὴ εἶναι τὴν τέχνην γραφικὸν καὶ τὸ τὴν ἐκείνου μὴ ἐπίστασθαι ἰδέαν;/[65]

L'indagine intrapresa da Menodoros è inserita nel quadro di due limiti ermeneutici: un limite tecnico, il non conoscere la disciplina della pittura e, per traslato, della scienza politica, e uno epistemologico, il non conoscere l'oggetto, l'avo e, fuor di metafora, Dio. Il limite costituito dall'impossibilità di conoscere l'oggetto di ricerca è superato attraverso l'adozione dello strumento analogico: la natura di Dio si può dedurre dalle sue opere.

> Anon., *De scient. pol. dial*. 5.5
> Οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς ἐπισκοποῦντες περὶ / θεοῦ μιμήσεως, βασιλεία δὲ αὕτη, ὡς ἐρρήθη, ἐννόμως / ἀπεδείχθη, ἀγνοοῦντες τὸ ἀρχέτυπον εἴ τι τῷ λόγῳ / τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης ἀπολειποίμεθα, ὅμως δὲ / δυνατὸν τόδ' ἔχειν ἐκ τῆς ἀναλογίας τῶν θείων δημιουργημάτων; [66]

[65] «Allora – o Tomaso – se uno ti suggerisse di disegnare l'immagine – poniamo – di tuo nonno, e tu non conoscessi le sue vere fattezze in quanto premorto, che cosa risponderesti se non che, evidentemente, non ne saresti capace per due ragioni: per il fatto cioè di non essere un pittore e di ignorarne l'aspetto?».

[66] «Dunque anche noi, volgendo il nostro esame all'imitazione di Dio – e questa, come si disse, si è legittimamente dimostrato essere la potestà imperiale – se, ignorando l'archetipo, ci mancasse qualche elemento per la trattazione della scienza imperiale, potremmo tuttavia ottenerlo dall'analogia con le opere divine».

3.3.4.3. In un contesto di definizione della βασιλεία terrena, il principio per cui la natura divina non si possa comprendere in modo assoluto, ma solo in base ad i suoi effetti, è già presente nel *De regno* di Sinesio[67]. L'Anonimo adopera questa premessa per introdurre la differenza tra la scienza politica e le altre scienze[68]. Menodoros spiega di aver già chiarito precedentemente, nella parte del dialogo per noi perduta, le differenze tra filosofia in generale e ὅτι ταὐτὸν βασιλεία τε καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία οἷα θ(εο)ῦ μίμησις οὖσα[69]. Per definire le specificità della scienza politica rispetto alle altre scienze il personaggio di Menodoros introduce la necessità della distinzione tra scienza politica e medicina. Essa riguarda unicamente i differenti oggetti di indagine, le società ed il corpo, poiché le due scienze condividono i medesimi strumenti metodologici. È proprio dall'analogia con la medicina, che Menodoros trae i fondamenti epistemologici della scienza politica[70]. Il passo in questione ha un forte valore programmatico.

Anon., *De scient. pol. dial*. 5.12-15

Ἡ δὲ τοιάδε τέχνη πρὸς ἀποτέλεσμα τοῦ οἰκείου ἐπαγ/γέλματος πολλῆς μὲν καὶ ἄλλης δεῖται παρασκευῆς, ἣν ἰατρῶν εἰδεῖεν παῖδες, τριῶν δὲ μάλιστα κεφα/λαιωδεστέρων εἰ μέλλοι δεόντως ἀποτελεῖν καὶ ὡς οἷόν / τε ἐπιστημονικῶς.

Τίνων δὴ τούτων λέγεις;/

Νόμου ἔγωγε καὶ δογμάτων τῶν τε κατ' ἐνέργειαν ἐπιτηδευμάτων. νόμου μὲν καθ' ὃν ἂν τοῖς τῆς ἰατρικῆς ἰδίοις καὶ οὐ νόθοις τισὶν καὶ τῆς τέχνης ἀλλοτρίοις / χρῷτο λόγοις καὶ ὡς ἂν ὁ ἰατρὸς ἐν οἴκοις εἰσιὼν ἀλλοτρίοις σώματά τε πιστευόμενος ἐλεύθερα ἑκατέρας μάλιστα φύσεως σωφρόνως τε καὶ πιστῶς ἰατρεύοι, τὰ δὲ ἄλλα πληροῖ ἐφ' οἷς καὶ `ὁ΄ ἱπποκράτειος τέ/θειται νόμος τε καὶ ὅρκος. δογμάτων δὲ οἷς ἂν ὁ ἰατρὸς / αὐτὸς αὑτῷ παραινοῖ τὰ πρέποντα, λογιζόμενος ὅτι / ἰατρὸν ὄντα δεῖ εὖ τὰ τῆς τέχνης ἐπίστασθαί τε καὶ ἐνεργεῖν, τῶν τε ὄντα δεῖ εὖ τὰ τῆς τέχνης ἐπίστασθαί τε καὶ / ἐνεργεῖν, τῶν τε ἰατρευομένων καὶ τῶν ἄλλων ἰδιωτῶ(ν) / κρείττω γίγνεσθαι, καὶ μή, ἄλλους ἰατρεύειν τεταγμένον, κατόπιν ἰέναι τῆς τέχνης καὶ τῆς περὶ αὐτὴν / δόξης, ὀνείδους ἄξιον ἡγούμενον εἴ τις αὐτὸν παρευ/δοκιμοῖ ἢ τῶν ὁμοτέχνων ἢ τῶν ἰδιωτῶν. τῶν δὲ / κατ' ἐνέργειαν ἐπιτηδευμάτων οἷς ἂν καταλλήλως // χρώμενος ἐνεργοῖ τὰς θεραπείας. τούτων δέ, συνελόντα εἰ/πεῖν, ὁ μὲν νόμος καὶ μὴ βουλόμενον ἴσως, εἰ

[67] Syn., *De regn*. 9.

[68] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.8-11.

[69] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.9.

[70] Il paragone tra scienza politica e medicina si riscontra contemporaneamente anche nelle *Novelle* di Giustiniano. Cfr. Iust., *Nov*. 111, *pr*. = p. 521, 13 sgg., p.521.13 Schoell-Kroll; *Nov*. 145, *pr*. = p. 711.16 Schoell-Kroll; per ulteriori note sul rapporto tra medicina e legislazione nelle *Novelle* giustinianee, si veda Lanata 1984, pp. 205-211; Matino 2014, pp.343-345.

> ἔστιν αἰδὼς ἐ/λευθερίᾳ πρέπουσα, τοῖς μὲν τῆς τέχνης / ὑπάγει δικαίοις, τῶν δὲ μὴ ἀνηκόντων αὐτῇ ἀπείργει. / τὰ δὲ δόγματα ἐν ψυχῇ τὰ πρέποντα οὐ τῇ ἔξωθεν ἀ/νάγκῃ, λόγου δὲ πειθοῖ καὶ συνειδότος αἰδοῖ καὶ φύσεως / ἐλευθερίᾳ νομοθετεῖ· ἡ δέ τοι ἐνέργεια τοῖσδε τυπουμένη / καθηκόντως καὶ τῆς τέχνης ἀξίως ἂν γένοιτο[71].

Come la scienza medica quella politica ha bisogno di leggi (νόμοι), principi (δόγματα) e pratica (ἐπιτηδεύματα). Questo è lo schema argomentativo che verosimilmente doveva essere sotteso al capitolo 5. Le forti lacune e la frammentarietà del testo non ci consentono, purtroppo, di ricostruirlo appieno. Fortunatamente, il f. 352^{r} restituisce alcune leggi proposte da Menodoros per la buona configurazione dello Stato. Completamente persa è la parte sugli ἐπιτηδεύματα. Quanto ai δόγματα, se con essi si intendono i principi ontologico-metafisici neoplatonici alla base di tutta l'architettura statale delineata nel dialogo, dobbiamo ritenere che una buona parte sia stata conservata.

3.3.4.4. L'ontologia neoplatonica viene introdotta al foglio 299^{r}. Il principio della μίμησις θεοῦ che sottende alla costituzione dell'armonia terrena (ἐναρμόνιον τάξιν) risiede nella contemplazione intellettiva della divinità, che illumina la mente e la rende consapevole del proprio ruolo nell'economia dell'universo.

---

[71] «- Quest'arte, d'altronde, per compiere quanto professa abbisogna d'una vasta preparazione (come i medici ben sanno), ma soprattutto di tre cose, davvero essenziali per una sua riuscita reale e, per quanto possibile, scientifica.

- Di quali parli?

- Di una legge, dico, di principi e della pratica. Di una legge, secondo la quale impieghi le regole proprie della medicina e non altre illegittime o estranee a quest'arte, e affinché il medico, che entra in casa altrui e al quale si affidano persone libere e, per di più, dell'uno e dell'altro sesso, le curi con rispetto e in buona fede, e compia quant'altro né imposto anche dalla legge e dal giuramento ippocratico. Di principi, coi quali il medico rivolga a se stesso le opportune esortazioni, considerando che egli, da medico qual è, deve conoscere ed esercitare bene la sua arte, ed essere più bravo dei pazienti e delle persone non qualificate e, avendo egli il compito di curare gli altri, non essere da meno della sua arte e della di lei fama, ritenendo oltraggioso venir superato in rinomanza da un collega o da un privato. Così, per dirla in breve, la legge sottomette il medico, se possiede quel pudore che conviene al suo essere libero, ai doveri della sua arte, anche se forse controvoglia, trattenendolo da ciò che è per essa sconveniente; i principi ordinano nell'anima quel che è opportuno, non per imposizione esterna, ma per il convincimento della ragione, il pudore della coscienza, la libertà della propria condizione; e certamente la pratica, così conformata, riuscirà al modo dovuto e in maniera degna dell'arte».

Anon., *De scient. pol. dial*. 5.116-117
Τούτων δή τοι τῶν θειοτά/των θεωριῶν ἐπόπτης ὡς οἷόν τε ὁ νοῦς γενόμενος καὶ ἐν / αὐταῖς τυπωθεὶς κάτεισι διὰ τῶν αὐτῶν δι' ὧν καὶ ἀνῄει πά/λιν ἐρχόμενος· ἃ δὴ τρανέστερον ἢ πρότερον ἰδὼν καὶ τοσοῦ/τον ὅσον τότε μὲν δόξῃ τε καὶ διανοίᾳ ὑποθέσεσι χρώ/μενος, μεταστὰς δέ, οἷα δὴ ἀνωτάτω γενόμενος κἀ/κείνῳ λαμπρυνθεὶς τῷ θείῳ, φωτεινῷ τε τῷ καθαρωτά/τῳ καὶ ἐπιστήμῃ, οὕτω τε τὴν ἀλήθειαν ὡς οἷόν τε λαβών, τὴν ἐν ἑκάστοις ἐντετυπωμένην τῆς τἀγαθοῦ ἰδέας ὁμοιότητα, τὸ δὲ δὴ λοῖσθον εἰς αὐτὸν αὐτὸς ἄνω/θεν ἐπανελθών, εἰκότως ἂν ζητοῖ πάλιν ἐπιστημονι/κώτερον, τίς τε ἂν εἴη καὶ ποῖ κόσμου τεταγμένος, τίνα / τε καὶ ὁποίαν τάξιν εἰληχώς[72].

La mente (ὁ νοῦς) giunge alla contemplazione di visioni divinissime (τῶν θειοτάτων θεωριῶν), si modella su di esse (ἐν αὐταῖς τυπωθεὶς), ridiscende verso il mondo sensibile attraverso i vari gradi dell'Essere. Nella sua catabasi verso il mondo sensibile l'anima, illuminata dalla visione celeste, acquisisce luce, purezza e scienza (φωτεινῷ τε τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ἐπιστήμῃ), che ne migliorano la precedente visione dei diversi gradi inferiori dell'Essere. Dalla visione di Dio l'anima acquisisce la consapevolezza verace della presenza di un Bene, per sua natura imitante la divinità, panteisticamente presente in tutte le cose. L'acquisizione di questa verità divina sull'interpretazione del mondo spinge la mente a prendere consapevolezza del proprio posto in esso (τάξιν εἰληχώς). Tale descrizione della discesa dell'anima e del suo percorso conoscitivo, con particolare riferimento al tema dell'illuminazione divina, mostra particolari coincidenze con la gnoseologia mistica dello pseudo-Dionigi Areopagita[73]. La padronanza del lessico filosofico neoplatonico dimostrata dall'autore induce a confermare la sua profonda familiarità con ambienti di cultura neoplatonica di tipo procliano-damascenico. Questa deduzione è rafforzata dalle successive speculazioni del personaggio Menodoros, che definisce la divinità ed i suoi rapporti con gli enti mediante metafore tratte

[72] «La mente, dunque, avendo contemplato per quanto possibile queste divinissime visioni e in esse improntatasi, discende ritornando per quegli stessi gradi per cui era salita; e vistili appunto con maggior chiarezza di prima – e tanto quanto allora si serviva come fondamento dell'opinione e del pensiero, mentre, dopo il distacco, essendo giunta così in alto e illuminata da quel Dio lassù, può servirsi di luce purissima e scienza – e còlta così, per quanto possibile, la verità, cioè la somiglianza con l'idea del bene impressa in ogni cosa, rientrata infine in se stessa dall'alto, essa verosimilmente ricercherà di nuovo, con più cognizione,, e di che specie, abbia ricevuto in sorte».

[73] Cfr. ps.-Dion. Areopag., *C. h.* 1.1-2 Heil-Ritter.

dall'astronomia e dalla geometria. La spiegazione cosmologica di Menodoros ha una forte pregnanza filosofica.

> Anon., *De scient. pol. dial*. 5.118-122
> Ζητῶν δέ—ὦ Θωμάσιε—ἀναγκαίως ἂν καὶ τῇδε αὐτὸς πρὸς αὑτὸν διαλέγοιτο ὅτι ἡ πρώτη τῶν ὄντων αἰτία, πάντα τὰ ὄντα δημιουργοῦσα κατὰ τοὺς ἐνόντας αὐτῇ θείους ἑκάστων λόγους, αὐτὴ μὲν πάντα καὶ πάντων ἐπέκεινα ὑπεριδρυμένη καὶ ἑαυτῆς ἀνεκφοιτήτως ἔχουσα, τὰς ἀγαθουργοὺς δὲ τοῖς οὖσ<ιν> ἐξ ἑαυτῆς ἐνιεῖσα προνοίας, οἷον ἔκ τινος κέντρου ἐπὶ κύκλον εὐθείας, εἰ δὲ βούλει, τοῦ ἡλίου, ὁμοιότερον εἰπεῖν, τὰς ἀκτῖνας, δι' αὐτῶν πᾶσι πάρεστιν, ἀρχάς τε πρωτουργοὺς ἐπιστήσασ<α>, αὐτῷ μὲ(ν) νοητῷ ὅλῳ κόσμῳ τὸν νοητὸν ἥλιον, τῶν δὲ ἐν αὐτῷ νοερῶν δυνάμεων ἄλλην ἐπ' ἄλλης ταξιαρχίαν, τῷδε δὲ τῷ αἰσθητῷ τόνδε τὸν αἰσθητὸν ἥλιον, τῶν δ' ἐν αὐτῷ ὁμοίως ἑκάστῳ ἑκάστην ἔφορον δύναμιν, τοῖς δ' αὖ στοιχείοις τὴν σελήνην, καὶ τούτων πάλιν ἑκάστῳ ἑκάστην·οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων λειπόμενον ἂν εἴη καὶ τῶν ἐκ τῶν στοιχείων ἕκαστον ἀρχὴν ἔχειν ἐκείναις ἀνάλογόν τινα· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ταῦτα ἄναρχα, οὐδὲ μὴν ἄτακτα. οὐκοῦν καὶ τὸ ἀνθρώπων γένος, ὁπόταν καὶ ὁ εἷς ἄν(θρωπ)ος ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου ἐδείκνυτο ξυνεστάναι, οὐκοῦν καὶ πολιτεία ἀναγκαίως ἀρχὴν ἔχοι θεῷ κατ' ἀξίαν τε καὶ δύναμιν ὁμοίαν· τῆς γὰρ ἀγαθοῦ ἀγαθύνσεως ἀμέτοχον τῶν ὄντων παντελῶς οὐδέν. τίς δ' ἂν εἴη ἡ τοιάδε ἀρχὴ ἢ μόνη βασιλεία τε καὶ βασιλεὺς τῷ οὐ(ρα)νίῳ ὅμοιός τε κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ὁμώνυμος, εἰ καὶ φθαρτὸν ἀφθάρτῳ χρῆμα, φέρων δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ τὴν θείαν ὁμοιότητα, καὶ τοῦτο διττὴν μόνος ἐν ἀ(ν)θρώποις περικείμενος, ὧν τὴν μὲν ἑτέραν ὡς ἄνθρωπος μετ' ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἑτέραν ὡς βασιλεὺς ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους[74];

[74]«Ponendosi queste domande – o Tomaso – di necessità ragionerebbe con se stesso in questo modo: che la causa prima di ciò che esiste, creando tutto l'esistente secondo i divini concetti d'ogni cosa presenti in lei, di per sé stabilita sopra e al di là di tutto, senza mai uscir da se stessa, inviando però sugli esseri da sé benefiche provvidenze, come da un centro le rette verso la circonferenza, o, se preferisci, per dirla in maniera più simile, i raggi del sole, per loro mezzo è presente in ogni cosa, avendo pure costituito autorità primarie: all'intero stesso universo intelleggibile il sole intellegibile, e alle potenze di pensiero che sono in esso ora l'una, ora l'altra autorità; a questo universo sensibile questo sole sensibile, e parimenti su ogni cosa in esso contenuta una potenza che lo vigili; la luna poi sugli astri, e a sua volta un'autorità sopra ciascuno di loro. Così stando le cose, non resterebbe che anche ogni essere composto dagli elementi abbia un'autorità analoga a quelle; poiché no, neppure questi rimarranno senza campo né, davvero, senz'ordine. Quindi, pure il genere umano – dal momento che anche il singolo uomo consta, come si mostrava, di una parte che comanda e di una che è comandata -, perciò anche lo Stato dovrà necessariamente avere un'autorità, simile a dio oper dignità e potenza; poiché assolutamente nulla di ciò che esiste non partecipa dell'azione beneficante del Bene. E quale potrebbe essere tale autorità se non la sola potestà imperiale, e un imperatore simile, per quanto possibile, a quello celeste e ad esso omonimo, anche se cosa corruttibile rispetto all'incorruttibile, ma che tuttavia porta in sé la divina somiglianza; somiglianza di cui, unico fra

Preoccupazione principale dell'autore, attraverso la *persona loquens* di Menodoros, è definire la ταξιαρχία dell'universo. Il personaggio fornisce innanzitutto alcune definizioni della divinità: essa è causa e creatrice di tutte le cose, contiene al suo interno i principi di ogni cosa, è trascendente e *causa sui***,** è perfetta e chiusa in sé stessa, ma promana degli enti benefici (τὰς ἀγαθουργοὺς), assimilabili alle intelligenze angeliche dello pseudo-Dionigi[75], che si irradiano da essa in modo concentrico, come i raggi di una circonferenza dal centro o come i raggi del sole verso un universo concepito in modo eliocentrico[76]. Per tale descrizione, l'Anonimo si serve del linguaggio geometrico ed astronomico: l'espressione ἐπὶ/εἰς κύκλον εὐθείας è, infatti, tarda e specifica di opere tecniche astronomiche[77]. L'analogia con l'armoniosa struttura celeste serve per fornire un paradigma alla struttura dell'ordine sociale terreno. Nella prospettiva di Menodoros esistono un universo noetico ed uno sensibile. Dio è capo dell'universo noetico. Come un sole noetico egli esercita la sua autorità sugli intellegibili, non in modo diretto, ma tramite delle potenze intermedie (νοερῶν δυνάμεων) che sovrintendono ai gradi inferiori; parallelamente, nell'universo sensibile, vi è il sole fisico, che esercita un'autorità centrale su tutto l'universo, ponendo altre autorità intermedie, come la luna sugli astri e così via. Poiché il Bene in questo modo è presente in ogni cosa per volontà divina, anche il genere umano dovrà a sua volta avere in Terra un'autorità ad imitazione di quella celeste.

3.3.4.5. L'autorità imperiale è legata alla divinità da un rapporto di somiglianza e di omonimia (ὅμοιός τε κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ὁμώνυμος), nonostante la propria natura corruttibile. Il legame demonico con la divinità fa sì che per natura il *basileus* sia uguale agli altri uomini, ma che per dignità egli sia simile a Dio. Il rapporto di omonimia che unisce l'imperatore alla divinità

gli uomini, è rivestito in duplice modo: primo, come uomo insieme agli altri uomini; secondo, come imperatore al di sopra di altri uomini?».

[75] *C. h.* 10.1-3 Heil-Ritter.

[76] L'eliocentrismo sembra una teoria astronomica ormai abbandonata nel VI secolo. Tuttavia, le teorie eliocentriche di Aristarco e Seleuco di Seleucia continuarono a circolare grazie alla diffusione di Plutarco (*Mor*. 61 *De facie in orbe lunae* 925c; 932b Cuvigny*; Mor.* 67 *Platonicae quaestiones* 1006c Cuvigny; *Mor*. 73 *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1093 d-e Cuvigny), che ne è il principale testimone, e che trasmise tali teorie anche all'Occidente latino.

[77] Cfr. Serenus Geom., *De sectione cylindri*, p. 90.14 Heiberg; Procl., *Hyp.*2.32 Manitius; Ioan. Scholast., *Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus* 5 *scholion* DN 184,18 sq Suchla.

induce alla più dettagliata definizione degli attributi di questa. Questo schema argomentativo era stato già impiegato da Sinesio nel *De regno*[78], il quale procede ad una dimostrazione negativa delle qualità della divinità, in modo da colmare l'aporia dell'assenza dell'oggetto da indagare. Purtroppo non sappiamo come l'Anonimo avesse affrontato la descrizione di Dio: essa infatti doveva avere luogo nelle parti del dialogo che non ci sono pervenute; lo evinciamo dall'espressione di Menodoros Ὁ θ(εό)ς—ὦ Θωμάσιε—ἀγαθὸς καὶ σοφὸς καὶ δυνατὸς καὶ δίκαιος τῶν τε μελλόντων προνοητικὸς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐδείχθη·(5.129). Questa asserzione istituisce un'analogia tra le prerogative dell'imperatore e quelle della divinità: come il dio, egli sarà buono, saggio, potente, giusto, preveggente. Che il metodo di definizione della divinità fosse negativo, lo evinciamo anche dal fatto che Menodoros afferma la contemporaneità e consustanzialità delle qualità divine; esse risultano agli umani inesprimibili; la loro comprensione può essere solo parziale e relativa: ταῦτα δὲ παρ' αὐτῷ μὲν ἕν τί ἐστι καὶ ἴσως ἐνεργεῖται, παρ' ἡμῖν δὲ οὐκ ἄλλως ἢ διαιρετῶς θεωρεῖσθαι, πολλῷ δὲ ἧττον καὶ λέγεσθαι δυνατά (5.129-130).

3.3.4.6. Tra le virtù imperiali, l'Anonimo concede particolare rilievo a bontà (ἀγάθυνσις), saggezza (σοφία), giustizia e preveggenza.

> Anon., *De scient. pol. dial*. 5.130-133
> τὸν οὖν βασιλέα ὁμοιοῦσθαι / βουλόμενον αὐτῷ προσῆκον εἰκότως ἂν εἴη πρῶτον μέ(ν), / ἀγαθὸν ὄντα, ἀγαθύνειν τοὺς βασιλευομένους, ἀγαθύν/σεως δὲ αὐτῷ διττὸν εἶδος, ἓν μὲν περὶ τὰ ψυχικὰ ἤθη / καταγιγνόμενον τῇ ἀρετῆς διδασκαλίᾳ τῇ οἰκείᾳ, / μιμήσει μᾶλλον ἢ λόγοις γιγνομένῃ, ὃ πάντων μάλιστα / παιδευτικὸν ἂν εἴη τῶν ὑπηκόων, ἕτερον δὲ περὶ τὴν / τῶν νόμων φυλακὴν καὶ πᾶσαν τὴν πολιτικὴν εὐ/ταξίαν, περὶ ἧς καὶ προδιεληλύθαμεν, πατέρα τε / αὐτὸν τῶν πολιτῶν γιγνόμενον πολλῷ περὶ αὐτοὺς / τῶν φυσικῶν προμηθέστερον, εἴπερ ἐκεῖνοι μὲν ὀλίγων / ἴσως, οὗτος δὲ πατὴρ πολλῶν ἂν εἴη καὶ λέγοιτο—κἀν / τούτῳ γὰρ ἀνάγκη μιμεῖσθαι θ(εό)ν, ἀνθρώπων τε πατέ/ρα λεγόμενον καὶ πατρικῶς αὐτῶν προνοούμενον—καί, / ἅπαξ ἁπλῶς, ζῶντα οὐχ ἑαυτῷ οὔτε δι' αὐτόν, ἀλλὰ / τοῖς βασιλευομένοις καὶ δι' αὐτούς, καί, εἰ ἀναγκαῖον εἴη, / τὴν ψυχὴν ὑπὲρ αὐτῶν τιθέντα, ὃ δὴ καὶ παρ' ἐνίων πολλάκις ἐγένετο, οἷον καὶ Ἀθηναίων Κόδρου[79].

[78] 9.

[79]«L'imperatore, dunque, che voglia assomigliargli, converrà verosimilmente che in primo luogo, essendo buono, benefichi i sudditi; e del beneficare egli ha a disposizione una duplice maniera: l'una, influendo sulla loro indole psichica tramite il personale insegnamento della virtù, che avviene più per l'esempio che per le parole, mezzo più d'ogni altro efficace per l'educazione dei sudditi; l'altra con la custodia della leggi e tutta la disciplina dello Stato – di cui abbiamo prima discorso – divenendo egli padre dei cittadini assai più provvido verso di loro di quelli naturali, dal momento che quelli certo di pochi, mentre questi è e viene detto padre di

Significativo è che la bontà divina venga definita con il verbo ἀγαθύνω. La sfera semantica del verbo ἀγαθύνω è particolarmente attestata nella *Settanta* e tra i cristiani, soprattutto nei commenti esegetici[80]. Nella *Settanta*, in particolare nel libro dei *Re*, il verbo ἀγαθύνω è connesso quasi esclusivamente all'ambito della regalità. Ἀγάθυνσις è un termine non prima attestato[81], forse una neoformazione dell'Anonimo, creata a partire dal verbo ἀγαθύνω. Ritorna la preoccupazione della definizione della πᾶσαν τὴν πολιτικὴν εὐταξίαν. È qui difficile dire se l'Anonimo fosse un cristiano edotto del lessico della *Settanta* e dei commenti esegetici ad essa o se usi questi termini solo perché propri del greco post-classico.

3.3.4.7. La presenza di possibili elementi linguistici e concettuali cristiani si riscontra nella definizione della σοφία imperiale. Essa si configura come imitazione della divinità e dell'atto demiurgico. L'imitazione del demiurgo consiste nel disporre le cariche magistraturali in un ordine imitante le gerarchie celesti. In questa visione dello Stato l'autorità centrale non ha ingerenza negli affari particolari, delegati ai livelli inferiori, ma ha piuttosto la funzione di garante dell'ordine costituito. L'imperatore è vertice della piramide statale, irradiando e trasmettendo ai livelli inferiori, cui lo uniscono reciproci rapporti di imitazione, la propria provvidenza. Il concetto chiave che descrive lo Stato così composto è l'armonia[82].

Anon., *De scient. pol. dial*. 5.134-137
σοφὸν δὲ εἰς τὴν / τοῦ δημιουργοῦ σοφίαν ἀφορῶντα, ἢ τὰ ὄντα ἐδημιούργησεν, // καὶ αὐτὴν ὡς οἷόν τε μιμούμενον, αὐτὸν μὲν ἐν αὑτῷ τε καὶ / περὶ αὑτὸν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς πρώτας αἰτίας τῶν πο/λιτικῶν πραγμάτων, ὡς ἐκεῖνος τοὺς τῶν ὄντων λόγους, / εὖ τιθέντα καὶ περὶ αὐτὰς ἀεὶ στρεφόμενον, οὐκέτι φε/ρόμενον δι' αὑτοῦ δηλαδὴ εἰς τὰς πόρρω καὶ ὑπαλλήλους / ἀρχάς, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ μὲ ὡς ἔκ τινος πηγῆς ἐπιστη/μονικῶς ἐνιέντα ἐπὶ τὰς ἄλλας ἀρχάς τε καὶ τάξεις / τὰς πολιτικὰς προνοίας, διὰ δὲ τῶν ἀρίστων καὶ τῶ(ν) / μετ' αὐτοὺς προσφόρων ἀρχῶν τε καὶ ταγμάτων πρὸς / ἕκαστα ἐπιπορευομένας ἰθύνοντα. οὕτω γὰρ οὐδ'

molti – anche in questo infatti bisogna imiti Dio, che è detto padre degli uomini e che paternalmente loro provvede – e, molto semplicemente, vivendo non per sé e a motivo di sé, ma per i sudditi e a causa loro, e dando, se fosse necessario, per loro anche la vita – cosa che invero avvenne più volte ad opera di alcuni, come Codro per gli Ateniesi».

[80] Cfr. LSJ; Lampe *ad loc.*

[81] In seguito, il termine occorre nel XI sec. in Eustrazio filosofo (*In EN* 276.32 Heylbut); cfr. LSJ; TLG electronic source.

[82] Sul concetto di armonia nella produzione politica di epoca giustinianea, si veda Matino 2011.

ἂν / ἡ βασιλικὴ πρόνοια τῆς τῶν ἀρχικωτάτων εὐθημοσύ/νης ἀπέσοιτο, καὶ τῶν πολιτῶν ἕκαστος ἐναρμονίως, / λύρας τύπῳ, τὰ ἴδια πράττων ἥ τε πολιτεία ταῖς / ὅλαις τῆς παναρμονίου συμφωνίας κινουμένη χορ/δαῖς δικαιοτέρα τε καὶ εὐσταθεστέρα γένοιτο[83].

Con la metafora dello Stato come lira, nella quale ogni corda contribuisce alla creazione di un'armonica sinfonia, l'Anonimo definisce in modo icastico la compattezza delle compagini statali attorno all'imperatore. Secondo il Mai[84], l'idea della costituzione mista è ripresa da Cicerone[85]. La metafora dell'armonia statale, alla quale contribuiscono tutte le compagini dello Stato, come le corde di una lira, è, tuttavia, già platonica[86]; in ambito cristiano, Teodoreto la impiega per descrivere l'unità della Chiesa[87]. Anche in questo caso è difficile distinguere elementi verosimilmente cristiani da quelli platonici.

3.3.4.8. Una forte aderenza al neoplatonismo procliano e damasciano, nonché, ancora una volta, al sistema dello pseudo-Dionigi è mostrata, peraltro, nella definizione di δικαιοσύνη.

Anon., *De scientia pol. dial*. 5.138
δίκαιον δὲ τῇ κατὰ ψυχὴν / τοῦ τε λόγου θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας εὐταξίᾳ τε (καὶ) / ἰδιοπραγίᾳ, ἐξ ἧς ἄν, ὡς φυσικῆς τινος ἀρχῆς, ἡ κα/τ' ἐνέργειαν προΐοι δικαιοσύνη περί τε θεὸν καὶ τὰ θεῖ/α καὶ τὰ πολιτικὰ πρεπόντως τε γιγνομένη καὶ κατ' ἀ/ξίαν

[83] «Dovrà poi essere sapiente, volgendo lo sguardo alla sapienza del creatore che creò ciò che esiste, e per quanto possibile imitandola, ben disponendo in se stesso ed intorno a sé i principi e le cause prime della cosa pubblica, così come quegli le idee degli esseri, e sempre volgendosi loro intorno; non più, s'intende, occupandosi di persona delle magistrature remote e subordinate, ma infondendo da se stesso, come da una fonte, scientificamente, le sue provvidenze politiche alle altre magistrature e ordini, indirizzandole, attraverso gli ottimati e le competenti autorità e ordini loro sottoposti, nel loro corso verso ciascuna destinazione. Così, infatti, neppure la provvidenza imperiale mancherà al compito di ben disporre le cose più importanti, e ciascuno dei cittadini, armoniosamente, come in una lira, farà il suo dovere, e lo Stato, mosso in tutte le corde di un panarmonico concerto, diventerà più giusto e forte».

[84] Mazzucchi 2002, p. 47.

[85] *Rep*. 2.42 Ziegler: *Itaque ista aequabilitas atque hoc triplex rerum publicarum genus videtur mihi commune nobis cum illis populis fuisse. Sed, quod proprium est in nostra re publica, quo nihil possit esse praeclarius, id persequar, si potero, subtilius; quod erit eius modi, nihil ut tale ulla in re publica reperiatur. Haec enim, quae adhuc exposui, ita mixta fuerunt et in hac civitate et in Lacedaemoniorum et in Karthaginiensium, ut temperata nullo fuerint modo.*

[86] Pl., *R.* 3.399 c-d Burnet.

[87] Theodor., *Eranist*., p. 299 Ettlinger.

ἕκαστα διατιθεῖσα· διήκοι δὲ οὐδὲν ἧττον καὶ ἄ/χρι τῆς τῶν κατοιχομένων μνήμης τε μάλιστα καὶ τι/μῆς τῶν ὑπὲρ πολιτείας τετελευτηκότων[88].

La giustizia si configura innanzitutto come autarchia, dalla quale procede, come una virtù naturale e connaturata, la giustizia del re verso Dio e verso lo Stato. Il Mai[89] aveva imputato l'asserzione della priorità dell'ordine e della disciplina morale, εὐταξίᾳ τε (καὶ) ἰδιοπραγίᾳ, all'imitazione di Cic., *Rep*. 2.41[90]. Senza negare un riferimento a Cicerone, bisogna, tuttavia, notare la forte impronta procliana del passo. La definizione di δικαιοσύνη come unione di εὐταξία e ἰδιοπραγία è infatti specificamente propria di Proclo[91] e, successivamente, di Damascio[92] e dello pseudo-Dionisio l'Areopagita[93]. L'impressione che se ne ricava è che l'autore sia un cristiano eterodosso, intriso di neoplatonismo damasciano ed a conoscenza dello pseudo-Dionisio.

3.3.4.9. La sezione più lunga del discorso di Menodoros sulle virtù imperiali è quella dedicata alla πρόνοια βασιλική[94]. Questa sezione è quella a più alta densità di citazioni latine presenti nell'opera. Notevole è il suo interesse non solo per l'analisi dell'ideologia politica dell'autore, ma anche per una più ampia indagine sul suo orizzonte culturale. Il discorso procede da una serie di paragoni tra la preveggenza dell'uomo politico, che deve essere in grado di percepire gli sviluppi degli eventi dall'analisi delle circostanze, e quella dei contadini, dei mandriani, dei naviganti, delle bestie. Il *topos* si riscontra anche altrove[95]. La necessità dell'acquisizione di uno sguardo preveggente sullo Stato conduce ad una digressione sull'inutilità della divinazione. Questo concetto è enfatizzato con il ricorso ad una citazione da Giovenale, del quale si riporta, parafrasandolo, un luogo non precisato secondo il quale è assurdo cercare una risposta sul futuro fuori da sé stessi.

[88]«Sarà giusto per l'ordine e la disciplina interiore della ragione, del cuore e del desiderio, dalla quale, come da un principio naturale, procederà la giustizia nell'agire nei confronti di dio, delle cose divine e di quelle dello Stato, operante nei modi opportuni e che dispone tutto secondo quanto meriti; ed essa giungerà, non di meno, fino alla commemorazione, soprattutto, e all'onore dei caduti, morti in difesa dello Stato».

[89] Mazzucchi 2002, p. 48.

[90] *Statu esse optimo constitutam rem publicam, quae ex tribus generibus illis, regali et optumati et populari, confusa modice nec puniendo inritet animum inmanem ac ferum.*

[91] *In Alc.* 325 Westerink.

[92] *In Phaedonem* 55 Westerink.

[93] *D. n.* p. 205 Suchla.

[94] Mazzucchi 2002, pp. 48-51.

[95] Cfr. Sext. Emp., *M*. 8.270 Mau-Mutschman; Iul., *or*. 2.16 Bidez.

Anon., *De scientia pol. dial*, 5.147
καὶ ἀλλότριον / οἶμαι βασιλικῆς μάλιστα μεγαλοφροσύνης τὸ αἱρεῖσθαι /πρὸς ἄλλων μανθάνειν τὰ μέλλοντα, ὥσπερ εἴ [τ]ις πι/στεύειν ἔλοιτο μᾶλλον τοῖς ὄναρ τι φανταζομένοις ἢ τοῖς / ὕπαρ γιγνομένοις. ἄτοπον γάρ, ὡς Ἰουβενάλιός φησι(ν), // ταὐτόν τινα ἔξωθεν αὐτοῦ καὶ μὴ μᾶλλον ἐν αὐτῷ ζητεῖν[96].

La citazione di Giovenale non è stata in passato identificata. Mazzucchi[97] nell'apparato critico esplicita *locum non inveni* e riferisce le teorie precedentemente addotte. Secondo Buecheler[98], si tratterebbe qui, piuttosto che di un'allusione a Giovenale, di un richiamo a Persio[99]. Questa tesi è stata ripresa in anni recenti da Oronzo Pecere, che attribuisce la confusione dell'autore alla circolazione nel mondo grecofono di antologie che recavano insieme brani di Persio e di Giovenale[100]. Mazzucchi propone come ipotesto anche i versi 126-131 della satira 5 di Persio[101], ma con poca convinzione («*sed uterque locus ad nostrum, mea sententia, parum pertinet*»). A nostro avviso, fatta salva la teoria di Pecere sulla circolazione di Giovenale nel mondo greco-orientale, la citazione dell'Anonimo può rinviare a due contesti di Giovenale: 10.346-366[102] o 14.311-316[103], entrambi relativi al rapporto tra Virtù e Fortuna

[96] «E ritengo estraneo soprattutto alla magnanimità imperiale scegliere di sapere da altri il futuro, come se uno preferisse credere a quanto gli appare in sogno che a quanto avviene mentre è sveglio. È assurdo, infatti, come dice Giovenale, cercar la stessa cosa fuor di sé e non piuttosto in sé».

[97] Mazzucchi 2002, p. 49.

[98] Cfr. Buecheler 1895, p. 114.

[99] 1.5-7.

[100] Cfr. Pecere 1993, pp. 384–385; Pecere 2016.

[101] Pers. 5.126-131 Kissel: *'i, puer, et strigiles Crispini ad balnea defer' / si increpuit, 'cessas nugator?', seruitium acre / te nihil inpellit nec quicquam extrinsecus intrat / quod neruos agitet; sed si intus et in iecore aegro / nascuntur domini, qui tu inpunitior exis / atque hic quem ad strigilis scutica et metus egit erilis?*

[102] Iuv., 10.346-366 Clausen: *nil ergo optabunt homines? si consilium uis, / permittes ipsis expendere numinibus quid / conueniat nobis rebusque sit utile nostris; / nam pro iucundis aptissima quaeque dabunt di. / carior est illis homo quam sibi. Nos animorum / inpulsu et caeca magnaque cupidine ducti / coniugium petimus partumque uxoris, at illis / notum qui pueri qualisque futura sit uxor. / ut tamen et poscas aliquid uoueasque sacellis / exta et candiduli diuina tomacula porci, / orandum est ut sit mens sana in corpore sano. / fortem posce animum mortis terrore carentem, / qui spatium uitae extremum inter munera ponat / naturae, qui ferre queat quoscumque labores, / nesciat irasci, cupiat nihil et potiores / Herculis aerumnas credat saeuosque labores / et uenere et cenis et pluma Sardanapalli. / Monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe / tranquillae per uirtutem patet unica uitae. / Nullum numen habes, si sit prudentia: nos te, / nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus.*

ed all'inutilità della divinazione. La citazione di Giovenale da parte dell'Anonimo costituisce una delle poche attestazioni di Giovenale nel mondo grecofono del VI secolo, insieme ad una citazione di Giovanni Lido[104], ad un frammento papiraceo da Antinoopolis e di quattro fogli palinsesti datati del codice Vat. Lat. 5750 (VI sec)[105]. Come nei contesti di Giovenale, nel *Dialogo* la preveggenza non è intesa come affidamento alla mantica, ma come intelligenza politica, che consente l'analisi e la previsione delle dinamiche storiche e sociali ed ha come fine il mantenimento dell'armonia dello Stato. A rafforzare ulteriormente questo assunto l'autore introduce una citazione da Catone il Censore. La preveggenza imperiale non consiste nell'affidamento alla mantica, ma nella capacità di controllare e conservare la coesione degli ordini dello Stato, dalla frattura dei quali derivano sedizioni e guerre.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.151-152
> κ]αλὸν γὰρ καὶ τὸ Κάτωνος τοῦ πρεσβύτου. ὁρῶν γὰρ [το]ὺς Ῥωμαίους περὶ τὰς μαντείας ἐπτοημέ/<νους> ἔλεγεν· "[τ]ί, ἄνδρες πολῖται, τί δήποτε ζητοῦμεν τὰ / καθ' ἡ[μ]ᾶς ἔξωθεν [ἡ]μῶν; ἰδοὺ γὰρ προϊτεῦσαι ἄλλα / καὶ δῆτα ἄλλα ἐν ἡμῖν α[ὐ]τοῖς. δυοῖν οὖν πότερον ἂν / βουλοίμεθ[α ἑλ]έσθαι; τοῦ[τ]έστὶ δικαιοσύνη καὶ ἀδικία; / εἰ μὲν γὰρ δικαίως [π]ολιτευσαίμεθα πρός τε ἀλλήλους / καὶ τοὺς ἔξωθ[εν, ε]ὖ βιωσόμεθα, εἰ δὲ ἀδίκως, ἐνα(ν)τίως"[106].

Anche la citazione catoniana non è stata in precedenza identificata. A nostro avviso, è possibile pensare ad una derivazione dai *Disticha Catonis*[107]. Come nel caso dell'allusione a Giovenale l'Anonimo si riferisce all'ipotesto non in maniera letterale, ma parafrasando. L'autore dimostra indubbiamente una conoscenza di opere latine ascrivibili al tema della regalità ed all'ambito

---

[103] Iuv. 14.311-316 Clausen: *Sensit Alexander, testa cum uidit in illa / magnum habitatorem, quanto felicior hic qui / nil cuperet quam qui totum sibi posceret orbem / passurus gestis aequanda pericula rebus. / nullum numen habes, si sit prudentia: nos te, / nos facimus, Fortuna, deam.*

[104] *Mag*. 1.41.4.

[105] Per la ricezione di Giovenale in area grecofona, con particolare riguardo al frammento da Antinoopolis, cfr. Macedo 2016. Per una più ampia documentazione sulla ricezione e trasmissione di Giovenale, si veda Stramaglia-Grazzini-Dimatteo 2016.

[106] «Bella infatti è anche la frase di Catone il Vecchio che, vedendo i Romani sbigottiti di fronte agli oracoli, diceva: "Perché, cittadini, perché mai cerchiamo al di fuori di noi quel che ci riguarda? Poiché, ecco, sta in noi stessi prendere questa o invero quella decisione politica. Delle due, allora, quale vorremmo scegliere, la giustizia cioè e l'ingiustizia? Se noi ci comporteremo con giustizia fra di noi e con gli stranieri, vivremo bene; se, ingiustamente al contrario"».

[107] 1.31 Boas.

della scienza politica, che forse poteva leggere anche in traduzione greca ed in forme antologiche. L'ipotesi che l'autore si riferisse alla popolare letteratura dei *Disticha Catonis* piuttosto che a qualche opera perduta del Censore mi sembra confermata dall'uso del termine παράγγελμα, il quale sembra rinviare alla letteratura antologico-gnomica.

3.3.4.10. Un simile procedimento è ravvisabile nella delineazione di un'ultima virtù imperiale: la capacità di diminuire la propria dignità a vantaggio del bene dei sudditi. Attraverso l'indicazione di una simile qualità l'Anonimo introduce la possibilità delle dimissioni dell'imperatore, per motivi di vecchiaia o malattia, che ne indebolirebbero l'autorità e l'efficacia. Anche questa volta per legittimare la propria tesi, l'Anonimo ricorre alla giustapposizione di due citazioni, l'una di Seneca e l'altra di Livio.

> Anon., *De scient. pol. dial*. 5.160-161
> μεμνήσθω οὖν ἡμῖν—ὦ Θωμάσιε—οὗτος ὁ κυβερνήτης // τῶν ἀνθρώπων ὅτι ἄνθρωπος ὢν δυοῖν τοῖνδε παθοῖν φύσει / ὑπόχρεως ἔφυ, γήρᾳ τε καὶ νόσοις, καὶ ὅτι τού/τοιν ὁπότερον ἂν πάσχοι ἢ ἑκάτερον ἀνάγκη καὶ τὴν / πολιτείαν ξυμπάσχειν αὐτῷ. οὐ γὰρ λέγει Σενέκας μὲν / "ἐσωφρόνει Νέρων καὶ ἐσωφρόνει ἡ πολιτεία, παρεφρό/νει, καὶ σὺν αὐτῷ ἐκείνη", Λίβιος δὲ "τοῖς κρατοῦσιν, φησί, γη/ρῶσι μὲν ϙυγγηράσκει, ἀϙθενοῦϙι δὲ συνασθενεῖ, εὖ τε / φρονοῦσι καὶ κακῶς συνδιατίθεται ϯὰ πολιτικὰ / πράγματα";[108]

Il contesto senecano di riferimento è di difficile identificazione. Mazzucchi[109] dichiara di non aver riscontrato in Seneca *loci similes*, ma adduce un possibile collegamento con l'*Ottavia*[110]. Alcune analogie possono, a nostro

[108] «Questo timoniere degli uomini – o Tomaso – ricordi dunque per il bene nostro che, essendo un uomo, si trova per natura in debito verso questi due accidenti: la vecchiaia e le malattie, e che, di quale di questi due mail soffra, o dell'uno e dell'altro, è inevitabile che anche lo Stato ne sia affetto insieme a lui. Non dice infatti Seneca "Nerone era in senno, ed era in senno pure lo Stato; delirava ed esso con lui"; e Livio "Quando i capi invecchiano, invecchiano pure gli Stati; quando sono infermi, s'ammalano con loro e si conformano ad essi nel senno e nella dissenatezza».

[109] P. 52.

[110] vv. 429-434 Peiper-Richter: *Collecta uitia per tot aetates diu / in nos redundant: saeculo premimur graui, / quo scelera regnant, saeuit impietas furens, / turpi libido Venere dominatur potens, / luxuria uictrix orbis immensas opes / iam pridem auaris manibus, ut perdat, rapit.* Vv. 575-583: *{SE.} Maiora populus semper a summo exigit. / {NE.} Libet experiri, uiribus fractus meis / an cedat animis temere conceptus furor. / {SE.} Obsequere potius ciuibus placidus tuis. /{NE.} Male imperatur, cum regit uulgus duces. / {SE.} Nihil impetrare cum ualet, iuste dolet. / {NE.} Exprimere ius est, ferre quod nequeunt preces? / {SE.} Negare durum est. {NE.} Principem cogi nefas. / {SE.} Remittat ipse. {NE.} Fama sed uictum*

parere, essere rinvenute anche negli *incipit* del *De ira* e del *De clementia*. Di difficile identificazione è anche la citazione liviana. Mazzucchi[111] ne ipotizza la derivazione da Livio[112] o anche da Cicerone[113]. Il *topos* del politico saggio che, giunto alla vecchiaia, preferisce ritirarsi all'*otium* letterario o alla vita sobria dei campi è molto frequente nella letteratura latina[114]. La difficoltà nell'identificazione di entrambe le citazioni è da rinvenire nella modalità del tutto compendiaria e parafrastica adoperata dall'autore, a causa della quale non è possibile riscontrare riferimenti testuali puntuali. Tuttavia, al di là della mera ricerca delle fonti, è importante comprendere i motivi per i quali l'Anonimo ostenti in modo così esplicito la propria cultura latina. Una possibile spiegazione potrebbe risiedere nel tentativo dell'autore di riconnettere ideologicamente le proprie teorie alla storia di Roma, della sua Repubblica e del suo Impero, unendo ai paradigmi istituzionali da essa rappresentati l'ontologia, ellenica e neoplatonica. Nelle insistenti citazioni latine c'è una chiara istanza identitaria, tesa a riconnettere l'autore ad una *Romanitas* alla quale si sente culturalmente legato. L'ostentazione della conoscenza di opere latine può derivare dalla volontà, forse inconscia, di definire uno *status symbol*, quello dell'intellettuale membro di una colta élite, che si sente romano, senza rinunciare alla cultura ellenica. Un espediente di questo tipo era stato già adottato da Sinesio nel *De regno*[115], quando il Cireneo aveva indicato, pur nell'ambito della dimostrazione del proprio sistema teorico neoplatonico, come esempio di regalità quella 'a tempo determinato' di Diocleziano. Il processo di fusione dell'ideologia imperiale romana con la teoria politica greca, solo accennato in Sinesio, sembra qui giunto a pieno compimento.

3.3.4.11. L'affermazione della necessità delle eventuali dimissioni dell'imperatore conduce l'Anonimo alla formulazione di vere e proprie proposte di natura costituzionale. La soglia di anni di servizio imperiale indicata è di cinquantasette anni. All'imperatore 'in pensione' sono affidati compiti educativi: l'insegnamento e l'impegno intellettuale, per l'emancipazione culturale del popolo, sul quale egli esercita un funzione psicagogica.

---

feret. /{SE.} Leuis atque uana. {NE.} Sit licet, multos notat. / {SE.} Excelsa metuit. {NE.} Non minus carpit tamen.

[111] P. 53.

[112] Liv. 6.23.7 Conway-Walters.

[113] Cic., *Rep*. 1.31 Ziegler.

[114] Si veda, solo a titolo esemplificativo, Cic., *Off*. 1.150 sgg Atzert. Cfr. anche Galgano 2014, p. 361.

[115] 17.1.

Anon., *De scient. pol. dial.* 5.162-166

τούτου δὴ μεμνημένος αὐθαιρέτῳ [ἐπιμε]/λέσθω γνώμῃ ὅπως ἐντὸς ἔτι τῶν ἑξήκοντα τελῶν / ἐνιαυτῶν, τοῖν δυεῖν τὸ ἕτερον· ἢ τὰς πολιτικὰς ἀπο/θέμενος φροντίδας ὡς μέγιστον ἄχθος ἀνέσεως τύ/χοι τιμῆς τε ἀπολαύσων τῆς μεγίστης καὶ αὐτῆς ὡς/(καὶ) πρότερον, καὶ πρός γε δημοσίως τῆς ἀποχρώσης / παντοίας τε δαπάνης, ἄλλου τὴν βασιλείαν ὑπεισι/όντος κατὰ τὸν τεθέντα νόμον, ἢ καὶ ἔτι ἐν χερσὶν ἔ/χοντι τοὺς τῆς πολιτείας οἴακας ὑπεισελευσόμε/νος συνέσοιτο βοηθός, περιόντος μὲν ἐκείνου τὴν / δευτέραν, ἀπιόντος δὲ τὴν ὅλην παραληψόμε/νος τῆς πολιτείας κυβέρνησιν. τῶν μὲν [πολι]-/τικῶν μόχθων ἀνεθεὶς εἰκότως ἂν αὐτὸς αὐτ[ῷ] / τοὺς τῆς διδασκαλίας ἐπιθήσοι πόνους, διάγ[ων] / τοὺς πολίτας πρὸς τοὺς ἀνδρείας μάλιστα πραk/τικοὺς λόγους, ἐντιθείς τε αὐτοῖς τὸν τῆς πολιτ[είας] / ἔρωτα· οὕτω γὰρ ἂν τῇ ἀληθείᾳ ὃς, ἀνὴρ γενόμενος, ζῶν / τε "θεὸς ὣς τίοιτο δήμῳ" καὶ τελευτήσας ἐνθάδε μὲν μνήμην [ἐν] ἀνθρώποις ἀθάνατον κἀ[ὶ [φ]ήμη[ν] τὴν / μεγίστην ἀποφέροιτο, ἐκεῖσε δὲ ἀπιὼν ἐς [μα]/κάρων εὐδαίμονα καταντήσοι λῆξιν./[116]

3.3.4.12. La definizione delle qualità dell'imperatore conduce alla più ampia disamina della funzione dello Stato e del ruolo della scienza politica stessa. Se il fine ultimo dell'istituto imperiale è la realizzazione in terra dell'armonia celeste, bisogna indagare in modo più profondo i meccanismi attraverso i quali la divinità crea l'armonia universale.

Anon., *De scient. pol. dial*. 5.172-174

Ἤδη μέν—ὦ Θω/μάσιε—εἴρηται, εἰ καὶ ἐν βραχεῖ, ἐν οἷς προδιελέχθημεν, / ἀλλ' ἐπεί σοι δοκεῖ καὶ αὖθις πλατύτερόν πως εἰρήσεται. ὁ γάρ τοι πάντων δημιουργὸς τὸν κόσμον διὰ τὴ(ν) / οἰκείαν ἀγαθότητα τεκτηνάμενος, τὰ μὲν εἴδη διέ/κρινεν πρὸς τὴν τοῦ παντὸς εὐταξίαν, ξυνδέων δὲ / τῆς εἰρήνης δεσμοῖς ξυνεκεράσατο ἁρμόσας / τῇ θείᾳ τέχνῃ, τόν γε θεῖον σφίσιν αὐτὸς ἐνθεὶς ἔρω/τα φιλοποιησάμενος πρὸς τὸν ἕνα τῆς εὐκοσμίας / λόγον, τοῖς μὲν ὑπερθείοις νοήμασιν ἴσως καὶ δικαί/ως, ἀνίσως δὲ πρὸς τὴν ἑκάστου ἀξίαν, ἁρμονίας ἕνεκα /

[116] «Ricordandosi appunto di ciò, egli si prenda cura, con una volontari decisione, prima ancora di compiere sessant'anni, affinché delle due l'una: o, deponendo, come un peso gravissimo, le cure del governo, trovi riposo, per godere di un onore sommo, il medesimo anzi di prima, e di un pubblico appannaggio sufficiente e d'ogni genere, mentre un altro gli sottentra nell'autorità imperiale secondo la legge stabilita; o, a lui, che ancora impugna i timoni dello Stato, si affianchi un aiutante destinato a subentrargli; il quale, finché egli è in vita, assumerà il secondo posto di governo dello Stato e, quando egli manchi, l'intera direzione. Sollevato invero dal peso del governo, egli convenientemente si imporrà le fatiche dell'insegnamento, volgendo i cittadini a ragionamenti atti a produrre soprattutto il valore e infondendo loro l'amore per lo Stato. Così per davvero questi, essendo un uomo, da vivo "sarà stimato dal popolo come un dio", e, da morto, riporterà qui un ricordo fra gli uomini immortale e la più grande fama, e, colà andatosene, incontrerà la felice sorte dei beati».

τοῦ παντός, ἰδέαν τε ἑκάστων ἑκὼν παρ' αὐτῷ αἰωνί/ων ἀρχῶν ἐθεμελιώσατο, ἐξ ὧν, ὡς ἔκ τινος πηγῆς // ἡγεμόνος *** αὐτοῖς καὶ ἀσύγχυτος ἀεὶ προϊοῦσα συνεκτικὴ / καὶ διακρατητικὴ δύναμις[117].

La descrizione della creazione dell'universo da parte del Demiurgo contiene aspetti di somiglianza con la cosmogonia biblica. In particolare, l'attribuzione della creazione dell'universo alla bontà del demiurgo e la conseguente identificazione del principio armonico tra le differenti specie nell'amore verso la divinità costituiscono i tratti più marcatamente cristiani dell'argomentazione. A livello testuale διὰ τὴν οἰκείαν ἀγαθότητα è espressione attestata esclusivamente in autori cristiani: si rinviene 5 volte in Giovanni Crisostomo[118], 1 in Teodoro Mopsuesteno[119], 1 nelle Catene al Nuovo Testamento[120]. La descrizione dell'azione armonizzante del Demiurgo è modellata su quella di Giamblico[121]. L'interrelazione tra cristianesimo e neoplatonismo è riscontrabile anche nell'uso dell'aggettivo ἀσύγχυτος, attestato, oltre che tra i neoplatonici e gli stoici, nei Padri della Chiesa per indicare l'incorruttibile natura dello Spirito nell'incarnazione del Cristo[122]. Nel V-VI secolo, il termine si rinviene due volte, in Proclo e Damascio, in riferimento alla purezza incontaminata ed incorruttibile delle idee[123].

3.3.4.13. La commistione di elementi platonici e cristiani si riscontra anche nella teoria psicologica umana esposta da Menodoros. Nell'ordinamento delle differenti specie che popolano il cosmo l'uomo ha uno statuto particolare tra la natura animale e quella puramente intellettiva; la sua natura ibrida è causa del proprio disordine interiore e, per estensione, dei disordini sociali.

---

[117] «Già lo si è detto – o Tomaso – sia pure in breve, in quanto abbiamo prima ragionato; ma, poiché a te così pare, se ne dirà un'altra volta un poco più per esteso. Invero, il demiurgo di ogni cosa, costruito per la sua bontà l'universo, distinse le specie per il buo ordine del tutto, ma, stringendole con i vincoli della pace, le mischiò accordandole con la sua arte divina – ponendo appunto in loro l'amore divino per conciliarle all'unico principio dell'ordine perfetto: con eguaglianza e giustizia secondo i pensieri ultradivini, ma in modo diseguale secondo la dignità d'ogni cosa, al fine dell'armonia del tutto – e di ciascuna di esse deliberatamente stabilì presso se stesso l'idea, principi eterni dai quali, come da una principale sorgente, continua a scaturire e a procedere sempre, senza confondersi, una forza connettiva e di coesione».

[118] *Ep.* 240, *PG 52*, col. 246*; Hom. n Gen.*, *PG* 53, coll. 114; 245; 319; *Hom. in Ephesios*, *PG* 62, col. 19.

[119] Theodor. Mopsuest., *fr*. 15 Reuss.

[120] *Cat. Gal.-Thess.*, p. 122 Cramer.

[121] *Myst.* 3.16 des Places.

[122] Cfr. TLG electronic source.

[123] Procl., *In Prm*. 770 Cousin; Damasc., *In Parm.* 175 Ruelle.

Anon., *De scientia pol. dial.*, 5.175-178
ταῦτα ὧδε διαταξάμενος, / πρῶτα μὲν ὡς πρῶτα, δεύτερα δὲ ὡς δεύτερα, τρίτα / ὡς τρίτα καὶ οὕτω πάντα ἐφεξῆς, καὶ ἐς ἀεὶ πορεύεσθαι / κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον καὶ τάξιν ἀϊδίως ἕκαστον εἰ/πών, πρὸς τὴν οἰκείαν βούλησιν φερόμενα, τῇ φύσει / ἐπένευσεν διὰ τῶν ἐξαλλαγῶν ἀναμορφ[ῶσαι], ταύτῃ δὲ / καὶ ἀνακαινίζειν τοῖς ἀγήρῳς καὶ διηνεκέσι [κοσμή]σας πρεσβείοις. τούτων δὴ τὸ γένος τῶν ἀ(ν)/θρώπων ἐν τῷδε τῷ καθ' ἡμᾶς τόπῳ τέταχε μέσως, / ὡς κοινωνικῶς ἔχον τι λογικῆς τε καὶ ἀλόγου φύ/σεως, ὅθεν ἐπιστάμενος ὅτι τὰ μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ με/τ' αὐτὸ εἰρήνην ἄγει ὡς ὄντα ἀσύμμικτα, μηδεμία(ν) / πρὸς ἑαυτὰ ταραχῆς ἀφορμὴν ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς, / τῶν μὲν λόγῳ καὶ νῷ καθαρωτάτῳ ἐμφορουμένῳ(ν) / καὶ τῆς θείας σπώντων ζωῆς, τῶν δὲ αὐτῇ δὴ τῇ φύσει τατ<μέ>νων, μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος ὑπ' ἀμφοῖν με/σολαβούμενος ταραχὰς ἔχει ἐν ἑαυτῷ καὶ πολέ/μους ἔσωθέν τε ἐπανισταμένους καὶ ἔξωθεν ἐναχ[θέν]/τας, οἷα τῆσδε τῆς συνθέσεως ἐξ ἑτέρων καὶ ἀνομοί/ων ξυνεστώσης, τοῦ μὲν τῶν ἐν αὐτῷ τῶν ἄνω ἐφιε/μένου, τοῦ δὲ τοῖς κάτω προσιζάνοντος, φύσει γάρ / ἐστιν τοῖς ἑτέρων ἐν μέσῳ κειμένοις ἡ πρὸς ἑκάτερα / ῥοπὴ ὁλκή τε καὶ ἀνθολκή, ἐξ ὧν ἡ πᾶσα ταραχὴ / ψυχαῖς ἐγγίγνεται·[124].

L'origine dei disordini sociali è quindi di tipo ontologico e psicologico. Questo argomento, di origine platonica, è già adoperato da Sinesio nel *De regno* (§ 10) per fondare il primato dell'ordine morale su quello politico: non può ben governare i popoli chi non sappia governare se stesso. Sinesio adopera l'immagine dell'animo umano policefalo come un'idra, bisognoso della guida dell'intelletto razionale, che riceve fondamento dall'imitazione della divina. Nel passo dell'Anonimo, simile da un punto di vista concettuale, si suppone una divinità pura intelligenza che non ha legami ontologici con la natura umana, nonostante la determini.

[124] «Stabilito ciò in questo modo, le specie prime al primo posto, le seconde al secondo, le terze al terzo, e così tutte di seguito, e avendo eternamente ordinato a ciascuna di procedere per sempre secondo la propria norma e il proprio ordine muovendosi conformemente al suo volere, consentì alla natura di trasformarle tramite mutazioni, e così anche di rigenerarle, avendola adornata di imperituri e perpetui privilegi. Di esse, appunto, il genere umano collocò in questa nostra sede in una posizione intermedia, come qualcosa di partecipe della natura razionale e di quella irrazionale; per cui, sapendo che gli esseri che vengono prima e dopo di lui se ne stanno in pace, poiché non sono composti, né hanno in loro stessi alcun motivo di turbamento verso di sé, gli uni perché colmi di ragione e di intelligenza purissima e derivanti dalla vita divina, gli altri in quanto sottoposti appunto alla natura stessa, mentre l'uomo soltanto, preso a mezzo fra gli uni e gli altri, reca in se stesso turbamenti e guerre, tanto insorte dall'interno, quanto apportate dal di fuori – dato che questa combinazione consiste di elementi diversi e dissimili, l'uno dei suoi componenti essendo teso alle cose superne, l'altro radicato in basso; per natura, infatti, ciò che sta in mezzo a cose diverse ha un'inclinazione verso ciascuna delle due, un'attrazione in un senso e in quello opposto, da cui si ingenera ogni turbamento nelle anime».

3.3.4.14. Al connaturato conflitto interno agli uomini ed alle società, la divinità provvede conferendo agli uomini la scienza dialettica e la scienza politica.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.179-181
> τοὔνεκα διὰ πολλὴν ἀγαθότητα / ἡ θεία πρόνοια οὐκ εἴασεν ἀπρονόητον τὸ πάθος, ἀλ/λὰ δύο προσένειμε πρὸς τοῖς ἄλλοις πρώτιστά τε (καὶ) / ἄριστα βοηθήματα τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ, τήν τε διαλεκτικὴν καὶ πολιτικὴν ἐπιστήμην, αἷς ἂν δυνα/τὸν εἴη τὸ ξυγγενὲς εἰς ταὐτὸ ἀποκαθίστασθαι, ὧν τὸ μὲ(ν) / ἰδίως τῷ λόγῳ ἀπένειμεν ἀσώματον ἀσωμάτῳ, τὴ(ν) / δὲ πολιτικὴν γνῶσιν τοῖς ἐν σώματι, οἷα καὶ περὶ πρά//ξεις πολιτικὰς ἀμφιέπουσαν· καὶ ἡ μὲν διαλεκτικὴ / χρόνῳ πρῶτον αὐτῷν τῆς πρὸς τὰ θ̣ε̣ῖα ἀναγωγῆς ***, ἡ / δ̣ὲ πολιτικὴ δεύτερον, εἰ καὶ ἐνεργείᾳ πρωτεύοι καὶ / ἀξιώματι, εἴπερ ταύταιν ἡ μὲν οὗ ἕνεκα, ἡ δὲ διαλε/κτικὴ ἕνεκά του[125].

La scienza politica si configura come il riflesso a livello pubblico e sociale della scienza dialettica, di cui costituisce il fine. Per questo motivo, secondo l'Anonimo, essa è addirittura superiore alla dialettica, in quanto è un fine e non, come quella, un mezzo. Questa argomentazione conduce ad un'ulteriore riflessione di tipo epistemologico. Se, infatti, la dialettica si distingue dalla scienza politica, quest'ultima si distinguerà dalla filosofia in senso generale, di cui la dialettica è parte. Tale argomento era stato, come affermato da Menodoros, già affrontato in precedenza (5.183 ὅτι προερρήθη) in un libro purtroppo non trasmessoci. La scienza politica si distingue dalla filosofia teoretica generale perché non ha il fine di elevare un'unica persona, il filosofo, ma tutto lo Stato (5.183-184 μὲν ἑνὶ ἀνθρώπῳ, καθ' ὅσ̣ον φιλοσ̣οφοῦντι, δυνατὸν καὶ ῥηθῆναι καὶ ἀληθῶς ῥηθῆναι, ἐπὶ δὲ σωτηρίᾳ κοινῆς πόλεως <ἢ> πολιτείας ἀδύνατον.). Il fine pratico e collettivo assicura alla filosofia politica un valore ancora più elevato della pura speculazione teorica. Il valore sociale, pubblico e collettivo della scienza politica pone dei problemi sociologici ed etici: se la scienza politica, che consiste nell'imitazione di Dio, ha come fine ultimo l'emancipazione dell'intero Stato, è possibile educare ad essa le masse?

[125] «Per questo motivo la divina provvidenza, per la sua grande bontà, non lasciò senza provvidenze questo patimento, ma fornì, oltre agli altri, alla ragione umana anzitutto due assolutamente primari e ottimi soccorsi, la scienza dialettica e quella politica, con le quali gli elementi affini potessero ricongiungersi in unità; di queste assegnò specificamente l'una, incorporea, alla ragione incorporea, mentre la conoscenza politica agli esseri corporei, in quanto si occupa degli affari pubblici; e di queste, nel tempo, fu data in primo luogo la dialettica, per elevarci alle cose divine, e la politica secondariamente, anche se le sarebbe superiore per efficacia e dignità, dato che di queste due l'una è un fine, mente la dialettica per un fine esiste».

Come può ogni singolo cittadino diventare imitatore della divinità, svolgendo così il ruolo assegnatole dalla provvidenza divina e dalla Natura, prescindendo dai limiti intellettivi e dalla diversità naturale esistente tra gli esseri umani? Dovrà forse l'imperatore mirare a rendere tutti i cittadini simili a sé? La risposta di Menodoros è dettata da netto relativismo politico, che tiene conto del limite invalicabile costituito dalle differenze naturali intercorrenti tra gli individui. Il raggiungimento di un'uguaglianza etica e sociale della popolazione è un obiettivo escluso a priori. Considerando le diversità interne al corpo civico, il buon politico dovrà sapersi servire di differenti mezzi persuasivi, per indurre la popolazione all'imitazione della divinità; dovrà sapersi servire della scienza, ma anche, se necessario, dell'opinione e della fede, in modo da poter raggiungere il colto e l'ignorante, il cieco ed il ben vedente. La posizione di Menodoros colpisce per il realismo, la modernità e la spregiudicatezza. Non vi è scienza politica senza scienza della comunicazione: la professione di relativismo retorico professata da Menodoros è improntata ad un realismo etico-politico che si fonda su una concezione armonica dello Stato basata sull'ammissione dell'esistenza di una diversità qualitativa tra tutti gli enti del cosmo.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.188-192
> Εἰ μὲν τοῦτο—ὦ Θωμάσιε—ἐπηγγέλλετο ὁ πολιτικός, τοιούτους / ἅπαντας οἷος αὐτὸς τοὺς πολίτας ἀποδεῖξαι, ὑπεῖπο(ν) / ἄν σοι ὡς ἀληθῆ λέγεις· ἀλλ' ἐπεί γε ἄλλως ἢ οὕτως ἔχει, γινώ/σκοις ἂν ὅτι παρ' οἷμον, τὸ δὴ λεγόμενον, ἦλθες. ἡ γὰρ πολι/τικὴ ἐπιστήμη καὶ <ὁ> ὅμοιος αὐτῇ ἀνὴρ πόλιν δικαίαν καὶ / ἐναρμόνιον ἐπαγγέλλεται ποιεῖν οὐχ ἑνὶ τρόπῳ, ἀλλ' ἅπα(ν)τας μὲν τοὺς πολίτας εὐεργετεῖν τε καὶ σώζειν, οὐ πάν/τας δὲ τοὺς τοιούτους οἷος αὐτὸς ἀποδείξων, σώζειν δὲ / τοὺς μὲν τῇ τῆς ἐπιστήμης μεταδόσει, ὅσοι τούτου / φύσει δεκτικοί, τοὺς δὲ δόξῃ ὀρθῇ, τοὺς δὲ καὶ πί/στεως παραδόσει, τοὺς δὲ συνηθείᾳ βίου δικαίου, / τοὺς δὲ καὶ φόβῳ νόμων πολιτικῶν, τοὺς δὲ καὶ μιμή/σει τῆς οἰκείας εὐζωΐας. εἰκὼν δὲ τῶν μὲν κατὰ ἐ/πιστήμην ζώντων ὅσοι τήν τε ὄψιν ἐρώμενοι καὶ ἐν / φωτὶ βαδίζοντες, τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι τυφλοὶ ὄντες / καὶ ἑαυτοὺς εἰ καὶ ἀγνοοῦντες ὀρ-θὴν καὶ αὐτοὶ ὁδὸν / πορεύονται· πρὸς δὲ μιᾶς σ(ωτη)ρίας ὅμως ἅπαντες, / εἰ καὶ διαφόρου, ἐπείγονται. λῆξιν τῇδε τετάχθαι καὶ / ἄλλους ἄλλων διαφέρειν γνώσει τε καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρε/τῇ φύσεώς τε ἀξιώματι ὁ τοῦ παντὸς διέταξε λόγος τε / καὶ νόμος[126].

[126] «Se – o Tomaso – l'uomo politico professasse questo, di rendere tutti i cittadini quale egli è, dovrei ammettere che dici il vero; ma poiché appunto sta diversamente da così, potrai comprendere che – come si dice – sei andato oltre la via. La scienza politca, infatti, e l'uomo che le è pari, professano di fare una città giusta ed armoniosa non in un unico modo, bensì di beneficare e salvaguarsare tutti i cittadini, our senza renderli tutti quale egli è; ma di salvare gli uni, quanti ne siano per natura ricettivi, con la partecipazione alla scienza, altri con la retta opinione, altri anche con la trasmissione di una fede, altri con l'abitudine a una vita giusta, altri

Desta particolare interesse l'asserzione dell'esistenza di una salvezza comune per tutti gli esseri umani, che prescinde dal merito, dalla volontà personale e dal libero arbitrio. Sia chi «cammina nella luce», con un riferimento forse giovanneo[127], sia chi è cieco perviene alla salvezza. Questa teoria, non ortodossa da un punto di vista cristiano, in quanto esclude l'apporto del libero arbitrio, è comprensibile alla luce dell'ottica neoplatonica con la quale viene concepita la scienza politica. L'universo è sovraordinato e provvidenzialmente determinato dal Demiurgo, non vi è possibilità che le sorti dell'uomo siano diverse da quelle che sono; l'imitazione della divinità è non solo un fine etico, ma anche un principio insito nella natura del cosmo, che spontaneamente tende all'assimilazione allla divinità demiurgica. Di conseguenza, la scienza politica assume un fine escatologico, configurandosi come il metodo divino consegnato dal Demiurgo all'umanità per consentirne il ritorno alla patria celeste.

Anon., *De scientia pol. dial*. 5.194-195
Βούλει οὖν / —ὦ Θωμάσιε—ποιὰν δή τινα δόξαν δοξάζωμεν περὶ / τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης; ὡς ἄρα θεὸς διὰ πολ/λὴν ἀγαθότητα προνοούμενος τῆς ἀποικίας τοῦ / γένους τῶν ἀνθρώπων, ἣν ἀπὸ τῆς ἄνω πατρίδος / ἐν τῷδε τοῦ παντὸς τόπῳ ἀποικισάμενος διετά/ξατο, τῆς τῶν τῇδε ἕνεκα εὐκοσμίας ἐμηχανήσατο θεία(ν) / τινὰ μέθοδον, τὴν πολιτικήν φημι γνῶσιν, δι' ἧς ἂ(ν) / δύναιτο ταῖς τεταγμέναις τῶν καιρῶν περιόδοις ἐπανιόντες τὴν ἄνω μητρόπολιν ἀπολαβεῖν, τὴν τῆς ἀ//θανάτου πολιτείας ἀξίαν. ἢ πῶς σοι δοκεῖ;[128]

Anche in questo caso, il neoplatonismo di fondo dell'opera tradisce echi cristiani: benché la metafora sia attestata a partire da Platone[129], il nesso τὴν ἄνω μητρόπολιν, 'la città celeste' alla quale il possesso della scienza politica

col timore delle leggi dello Stato, altri con l'imitazione del suo ben vivere. E immagine di coloro che vivono secondo la scienza sono quanti amano vedere e camminano nella luce; degli altri, invece, quanti, essendo ciechi e pur ignorando se stessi, percorrono tuttavia anch'essi la retta via; tutti però sono sospinti da un'unica salvezza, anche se differente. Che così sia stabilita la sorte e che gli uni differiscano dagli altri per conoscenza, per ogni altra qualità e pregio di natura, è un decreto della ragione e della legge universale».

[127] *Ep*. 1*Io.* 1.

[128] «Vuoi dunque – o Tomaso – che ci facciamo un qualche concetto della scienza politica? Che dunque Dio, per la sua grande bontà prendendosi cura della migrazione del genere umano, che egli dispose trasferendolo dalla patria superna in questo luogo dell'universo, escogitò, a causa del buon ordine delle cose di qui, un metodo divino – intendo la scienza politica – per mezzo del quale esso, nei cicli di tempo stabiliti, potesse recuperare, risalendo, la città madre celeste, degna dello Stato immortale. O che te ne pare?».

[129] Pl., *R*. 6.500e; 9.592b Burnet; Procl., *In Ti.* 1.32.10-12 Diehl. Cfr. O'Meara 2002, p. 53.

consente di ritornare è esclusivamente cristiano ed occorre, una volta in Gregorio di Nazianzo e cinque in Giovanni Crisostomo[130]. In questa prospettiva di ordine cosmico ed universale, l'imperatore, in Terra, è un 'cittadino di lassù', che agisce seguendo il movimento del cielo e del cosmo (Τὸ συγκινεῖσθαι τὸν ὄντως βασιλικὸν ἄνδρα οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ). Al moto dell'universo l'uomo regale si adegua in modo spontaneo e volontario, in virtù della predisposizione all'imitazione di Dio inculcatagli dalla divinità stessa; l'assimilazione alla divinità si traduce in una condotta di vita gioiosa, senza preoccupazione per le cose materiali e per il corpo, tesa unicamente alle cose celesti.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.203
> Οὐκοῦ(ν) / πρὸς οὐδὲν ὅλως τῶν ἀνθρωπίνων ταραχθήσεται, / εὐθυμίᾳ δὲ μᾶλλον συζῶν ὡς ἐν ἑορτῇ τῇδε τῇ ζωῇ / βιώσεται πρὸς τὴν ἐνθένδε μετάστασιν εὖ παρεσκευασμένος ἀεὶ τοῦ τε σώματος οὐκ ἀλεγίζων, ἀπαλλαγῆς / δὲ μᾶλλον αὐτοῦ γλιχόμενος καὶ τῆς ἐπὶ τοῖς μέλλου/σι τῶν ἐλπισθέντων ἀμοιβῆς[131].

L'imperatore è elemento unificante della συμπάθεια universale, grazie alla quale l'armonia celeste si riverbera nell'εὐταξία terrena. Grazie alla determinazione delle prerogative dell'imperatore il tema dell'imitazione di Dio riceve un'interpretazione di tipo metafisico ed escatologico, che istituisce un legame inscindibile tra l'istanza demiurgica e quella legislativa e governativa.

3.3.5. *La legge e l'ordine sociale. Proposte costituzionali*

3.3.5.1. Il *Dialogo sulla scienza politica*, pur esprimendo la teoria di uno stato ideale, non espone pure utopie, ma obiettivi possibilmente realizzabili, per i quali vengono enucleate delle proposte di attuazione. L'autore non si limita a fornire una definizione epistemologica della scienza politica ed a delinearne l'impalcatura ontologica, ma intende proporre concrete norme politiche e costituzionali atte a fondare, nella sua prospettiva, il buon ordine sociale, in

[130] Greg. Naz., *Or*. 1 (*In sanctum pascha*), *PG* 36, col. 656; Ioan. Chrysost., *Exp. in Psalm*., *PG* 55, coll. 358; 461; *Hom. In 1Cor. 11: 19 (in illud: oportet haeres esse*), *PG* 51, col. 256; *In ep. II ad Cor*., *PG* 61, col. 476; *Hom. in Is.* 6:1 (*In illud: Vidi dominum*) 6.1 Dumortier.

[131] «Penso quindi – o Tomaso – che quanto dicevamo prima potersi ricercare intorno alla sovranità imperiale per congettura più cge con verità, ritenendolo elevato sopra ogni intelligenza, ora, per quanto possibile, l'abbiamo scoperto con verità, se pure condotti per mano dal ragionamento».

conformità con l'armonia universale che ontologicamente governa l'universo. La riflessione giuridica particolare è chiaramente indice del dibattito culturale del VI secolo, a cui l'Anonimo mostra di non essere estraneo, né in linea teorica, né nella pratica. All'esperienza di governo, evidente nella profondità con cui sono affrontati i problemi di tipo sociale e politico enucleati nel dialogo, si affiancano numerosi rimandi a *Novelle* giustinianee contemporanee, che dimostrano un reale e concreto coivolgimento dell'Autore nelle dinamiche politiche del tempo.

3.3.5.2. La teoria legislativa espressa dall'Anonimo per bocca di Menodoros ha origine dall'affermazione della necessità di dotare la scienza politica di νόμοι, δόγματα, ἐπιτηδεύματα (5.13). Tra le leggi Menodoros ne enuncia cinque: una sulla legittima proclamazione dell'imperatore; la seconda sulla composizione, l'educazione ed il sostentamento del senato; la terza sulla scelta dei vescovi; la quarta sulla scelta delle massime cariche dello Stato e dei magistrati; la quinta sulle leggi dello Stato e sulla loro custodia, tema non a caso della costituzione *Tanta* del 533[132]. La nostra ricostruzione dell'esposizione sistematica delle leggi è inficiata dalla grave lacuna presente nel foglio 354^{v}, al quale è possibile che seguisse il foglio 352^{r}, riferibile, nonostante l'*incipit* lacunoso, alla legge sul senato. Dalla parte immediatamente precedente la lacuna sono evincibili alcuni elementi relativi alla definizione della natura della potestà imperiale; nella prospettiva dell'Anonimo essa è di origine divina, ma di legittimazione popolare: (5.18: παρὰ θ(εο)ῦ τε διδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην). Di contro al modello di regalità dinastico l'Anonimo riprende la teoria sulla regalità carismatica ed allo stesso tempo elettiva, di origine filoniana e ripresa da Sinesio e da Procopio di Gaza, che unisce il principio teologico dell'elezione divina a quello, romano, dell'acclamazione popolare.

3.3.5.3. Quanto alla legge sul senato, innanzitutto occorre sottolineare il fatto che l'Anonimo parla di selezione (ἐπιλογή, 5.28) degli ottimati, e non di composizione di esso per diritto di nascita. Il senato ideale prospettato dall'Anonimo risulta formato da uomini scelti sulla base di meriti di natura ed educazione. Per la selezione degli ottimati l'Anonimo adduce, non a caso, un metodo euristico e maieutico, richiamandosi espressamente all'esperienza socratica.

[132] *CJ* 1.17.2 Krueger.

Anon., *De scientia pol. dial*. 5.28

ῆς μὲν τοίνυ(ν) ἀρίστης φύσεως ἥ τε ἐπιλογὴ καὶ τροφὴ γιγνομένη τῇδέ πῃ ᾗ προερρήθη, ὅσον γε ἐφ' ἡμῖν, εἰκότως ἂν γίνοιτο. ἄξιον δὲ οἶμαι—ὦ Θωμάσιε—τῇ φύσει εἴκοντας συμφέρεσθαι πρὸς τὴν εὑρετικὴν καὶ μαιευτικὴν μέθοδον τῆς τῶν ἀρίστων ἀρετῆς, ἵν' ὡς μάλιστα εἰλικρινής τε (καὶ) πάντῃ ἀλώβητος εἴη. πολλὰ γὰρ καὶ ἀνέφικτα φύσεως ἔργα, εἰ καὶ μάλα περὶ αὐτὰ ἄνθρωποι σπουδάζοιεν[133].

La corretta educazione dei senatori è funzionale al preservamento dello Stato dall'ingiustizia, tramite la formazione di un corpo di senatori che unisca al prestigio dinastico il valore della virtù. Questo tema è oggetto del proemio della *Novella* 15 di Giustiniano *De defensoribus civitatum*, datata al 535. In essa l'imperatore indice la degradazione dei *defensores* che si siano macchiati di ingiustizie e ne predispone il reclutamento su base meritocratica. In conformità con la *Novella* giustinianea, Menodoros prospetta la possibile decadenza dal senato degli ottimati le cui qualità etiche non si rivelino all'altezza della dignità ricoperta. Il decadimento dal senato dovrebbe prevedere, secondo l'Anonimo, l'iscrizione del decaduto in un altro ordine sociale, quello militare o civile[134]. Di contro, è proposta la possibilità di accesso al senato per via meritocratica piuttosto che genetica.

3.3.5.4. Al fine della selezione di questa seconda tipologia di ottimati viene suggerita l'istituzione di una nuova magistratura, adibita alla ricerca ed al reclutamento dei senatori su tutto il territorio nazionale e non, incluse le regioni dello Stato abitate dai barbari o del tutto barbare. Questa professione di cosmopolitismo politico va intesa come frutto di un progetto universalistico alla luce del quale lo Stato prospettato dall'Anonimo, in linea con l'universalismo giustinianeo, si identifica non solo con i propri limiti geografici, ma con tutta l'ecumene, fino a comprendere anche le parti di essa che non ricadono immediatamente nella sfera politica e giurisdizionale dell'Impero romano.

[133] «Pertanto, se avvenisse press'a poco come si è detto, la selezione e la cura degli ottimati – per quanto almeno sta in noi – avverrebbe in maniera opportuna. D'altra parte – o Tomaso – ritengo conveniente, lasciandosene guidare, accordarsi con la natura nel metodo euristico e maieutico della virtù degli ottimati, affinché sia del tutto limpida e priva d'ogni macchia. Molte opere della natura sono infatti inarrivabili, per quanto gli uomini si diano da fare».

[134] Anon., *De scientia pol. dial*. 5.28-29.

Anon., *De scentia pol. dial*. 5.31-32

Οὐκ ἀνάξιον δὲ οἶμαι—ὦ Θωμάσιε—καὶ τὸ τούτῳ ἀντιστρόφως γιγνόμενον.
Τὸ ποῖον λέγεις;
Τὸ χρῆναι ἐκ τῶν ἄλλων τῆς πόλεως ταγμάτων ζητοῦντας ἀεὶ εἴ τις εὑρεθείη ἀνὴρ τὴν ἐκ φύσεως ἔχων μεγαλοπρέπειαν καὶ τὴν ἄλλην πολιτικὴν ἀρετὴν τοῦτον τοῖς ἀρίστοις ἐγκαταλέγειν. καὶ ἐπὶ τούτῳ γὰρ ἀρχὴ ἑτέρα τετάξεται τῶν τοιούτων ἀνδρῶν διαγνωμονική τε καὶ ἀνιχνευτική, οὓς ἐκ πάσης χώρας, οὐ δὴ μόνον τῇ πολιτείᾳ ὑποκειμένης, ἀλλὰ καὶ βαρβαρικῆς, εἰ οὕτω τύχοι, καὶ ἄλλης ἡστινοσοῦν παντὶ σθένει ἐμπορευτέον. εἰ γάρ τοι καὶ ἐπὶ οἴκου ἑνὸς χρῆναι λέγεται πάντα τὰ ἄλλα προέμενον ἄνδρα κτήσασθαι οἰκονομικόν, πόσῳ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς πολιτείας ἀναγκαιότερον ἂν εἴη τοῦτό γε[135];

La magistratura proposta da Menodoros per la scelta dei nuovi senatori è del tutto eccezionale e non ha precedenti nella storia politica greco-romana. La sua straordinarietà è indicata anche ad un livello lessicale dai due neologismi ed *hapax legomena* διαγνωμονική e ἀνιχνευτική che la designano[136]. Gli ottimati reclutati in questo modo dovrebbero costituire un secondo collegio senatoriale (δεύτερον τῶν ἀρίστων εἶναι σύστημα), di 100 unità, 10 per ogni classe sociale[137], dipendente dall'apposita magistratura.

3.3.5.5. Viene poi enunciata una curiosa norma sulla vita privata del senato così costituito: si prospetta per esso un'unica casa, presso il palazzo imperiale. Tuttavia, Menodoros, criticando Platone[138], specifica due elementi distintivi rispetto alla *Repubblica* di questi: l'assenza di comunanza delle mogli e l'autoregolamentazione delle nascite, in osservanza alle norme sulla generazione dei figli (παιδοποιίας νόμον)[139]. Segue un'interessante notazione di tipo fiscale: gli ottimati saranno pagati con denaro pubblico; nel caso in cui

[135] «- E non è indegno, penso, il caso opposto.
- Quale dici?
- Di dover ricercare costantemente se si trovi negli altri ordini dello Stato un uomo fornito di naturale magnanimità e di ogni altra virtù politica, e di iscriverlo fra gli ottimati. E a questo fine sarà stabilita un'altra magistratura col compito di discernere e ricercare tali uomini, i quali con ogni sforzo bisognerà importare da ogni regione, cioè non solo da quelle soggette allo Stato, ma anche da quelle abitate dai barbari, se così fosse, e da qualunque altra. Se, infatti, per una proprietà si dice che bisogna, lasciando perdere tutto il resto, assicurarsi un buon amministratore, quanto più necessario ciò sarà per lo Stato?».

[136] Per διαγνωμονική, cfr. Trapp, *ad locum*; per ἀνιχνευτική, cfr. Trapp, *ad locum*; Triantafyllides *ad locum*.

[137] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.33-34.

[138] *R*. 4.425d-e Burnet.

[139] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.35-37.

posseggano altri beni, sarà loro consentito di amministrarli a favore dei parenti[140].

3.3.5.6. Con la determinazione del trattamento fiscale degli ottimati ha termine la trattazione di quello che è definito il primo βασιλείας χρῆμα. La seconda legge riguarda l'elezione dell'imperatore. Questo andamento della struttura argomentativa sembra strano; ci aspetteremmo che la trattazione dei criteri elettivi della carica statale più elevata precedano quelli delle magistrature inferiori. L'apparente anomalia è subito spiegata dalla modalità stessa di elezione dell'imperatore indicata, individuata nella selezione di questi all'interno della compagine senatoriale. Benché il testo del foglio palinsesto 333^{v} recante tali 'proposte costituzionali' sia fortemente danneggiato, riteniamo qui giusto riportarlo, al fine di meglio analizzare la portata politica delle affermazioni di Menodoros.

> Anon., *De scient. pol. dial*. 5.40
> Οὐκοῦν ὁ τὴν βασιλείαν μέλλων διέπειν ἐκ τῶν ἀρίστων προβαίνων ἡμῖν(ν) // ἐπὶ τὸ κράτος ἀνίτω τῆς πολιτικῆς ἀρχῆς· εἴη δ' ἂν οὗ/τος ὡς μὲν ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος ὁ ἐν αὐτοῖς προέχειν διαφαι/νόμενος τῇ τε ἄλλῃ ἀρετῇ καὶ τῇ τῶν πολιτικῶν γε μὴν πείρᾳ παντοίων πραγμάτων, εἰ δὲ καὶ τῇ τά/ξει καὶ χρόνῳ καὶ ἀξίᾳ τύχοι πρωτεύων, ἔτι χαριέστερον / ἂν γένοιτο, πλὴν ἀλλ' ἀρετῇ γε δοτέον τὰ πρεσβεῖα[141]. /

La carica imperiale, derivante da quella senatoriale assume la precedenza da un punto di vista politico. Il rinnovato senato a due camere, l'una di nobili, l'altra di *homines novi*, entrambi sottoposti a duri criteri selettivi e reclutati sulla base di meriti naturali e culturali, offre la garanzia di membri eccellenti da un punto di vista innanzitutto morale, poi anche di rango ed età, a pari merito elevabili al sogno imperiale. Il 'tirocinio' all'interno del senato garantisce al futuro imperatore non solo i meriti conferiti da φύσις e τροφή, ma anche quelli apportati dalla τέχνη di governo appresa negli anni precendenti all'ascesa al soglio imperiale. La *basileia* è intesa dall'Anonimo come una carica nella quale convergono tecnica ed etica. Essa si configura come un vero e proprio mestiere,

[140] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.37-38.

[141] «Dunque, colui che s'accinge a reggere l'impero salga al comando del potere politico provenendo dagli ottimati. Questi sarà – secondo il nostro ragionamento – chi appare fra loro superiore per virtù e, s'intende, per esperienza in ogni sorta d'affare pubblico; ma se primeggiasse anche per rango, età, dignità, sarebbe ancor più gradito; se non che è la virtù che è privilegiata».

che va esercitato con le competenze garantite sia dalla natura sia dall'esperienza pratica. Le linee guida elettive indicate da Menodoros sono alquanto dettagliate. Ulteriori criteri di selezione dell'imperatore, qualora natura, virtù ed esperienza non bastassero a far emergere una figura sulle altre, sono rango, età e dignità ricoperta. I criteri genetici e biologici sono, quindi, confinati ad un ambito secondario. In ultima analisi, si prospetta una sorta di modello misto, monarchico e repubblicano, rappresentativo, elettivo e non genetico.

3.3.5.7. La figura di imperatore ideale che ne deriva è differente da quella contemporanemante propagandata. Più romano e meno orientale è il suo progetto, specialmente perché il metodo indicato per la sua selezione è scientifico. L'Anonimo non si limita a dichiarare la sua preferenza per il modello di regalità elettivo, carismatico o genetico, ma fornisce precisi e tecnici ragguagli sul metodo che scientificamente contribuisce a costruire il sistema da lui prospettato, sino a spingersi a delle vere e proprie proposte di riforma costituzionale. Il livello di dettaglio raggiunto è un'ulteriore spia del fatto che il Nostro doveva essere ben addentro alle dinamiche giurisprudenziali della corte giustinianea ed esperto di diritto a livello non solo teorico. Non ci stupiremmo se, come detto in precedenza, egli fosse stato un membro dell'équipe della prima redazione dei *Digesta*.

3.3.5.8. Ulteriore elemento di riflessione nell'ambito della definizione dei criteri dell'elezione imperiale è il ruolo dell'opinione pubblica (τὸ τῶν πολλῶν) e dell'iniziativa popolare, perché, molto realisticamente, i due personaggi notano che se in uno Stato molti cittadini si lasciano guidare dal raziocinio, altri sono spinti dall'opinione (5.41). Mezzo di coagulo del consenso pubblico è identificato non nello sfoggio della retorica epidittica, ma nella definizione dei criteri per giudicare il livello di imitazione di Dio raggiunto dai candidati, secondo la prospettiva umana, etico-religiosa, e civile-istituzionale. L'Anonimo tenta di trasferire sul piano pubblico e giuridico aspetti etici ed individuali, rendendoli oggetto di legge; i criteri attorno ai quali chiamare a riflettere il popolo saranno la legalità (νόμιμον), la giustizia (δίκαιον) e la pietà religiosa (εὐσεβές) dei candidati. Contemporaneamente, son questi i *topoi* maggiormente propagandati nelle *Novelle* giustinianee[142].

3.3.5.9. Quanto al concetto di νόμιμον, esso si identifica con l'assenza di appropriazione volontaria di una carica; esso si configura non come mero titolo

[142] Sui topoi principali nelle *Novelle* giustinianee, si veda Matino 2010; Matino 2014, pp. 341-347, con ulteriore bibliografia.

onorifico, ma come autorità conferita all'imperatore dal popolo ed esercitata come servizio allo Stato.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.46-47
> Νόμιμον μὲν οἶ/μαι—ὦ Θωμάσιε—τὸ μηδένα πολιτῶν αὐτονομίᾳ χρώ/μενον, ἀκόντων τῶν ἄλλων ἢ καὶ ἀγνοούντων, ἢ βίᾳ ἐγχει/ροῦντα, <ἢ> ἀπάτῃ μηχανώμενον, ἢ πειθοῖ εὐηνίους ἐπα/γόμενον ἢ φόβῳ προαναστέλλοντα οἰκειοῦσθαι τὴν ἀρ/χήν, ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς / ἂν εἴη νόμος, ἀλλ' ὑπὸ τῶν πολιτῶν προσαγομένην τε / καὶ οἷον ἐπιτιθεμένην δέχεσθαι τὴν βασιλείαν, ἄχθος / μέν οἱ αὐτῷ τὸ τοιόνδε κατ' αὐτὸ καὶ λειτουργίαν οὐκ ἀ/νεύθυνον παρά γε τῇ θείᾳ δίκῃ ἴσως δὲ καὶ ἐν ἀνθρώ/ποις δεικνυμένην ἡγούμενον, σωτηρίας δὲ μᾶλλο(ν) / ἕνεκα τῶν πολιτῶν ὅμως καταδεχόμενον, οὐχ αὑτῷ / μᾶλλον ζήσοντα ἢ ἐκείνοις[143].

Nel definire il concetto di legalità come assenza di personale appropriazione del potere, identificata come comportamento tirannico ed apolitico, l'Anonimo impiega l'espressione ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς ἂν εἴη νόμος. Essa riprende e varia quella adoperata da Sinesio di Cirene nel *De regno*[144], ripresa anche da Giovanni Lido[145], per individuare nella sottomissione alle leggi la differenza tra tiranno e βασιλεύς: βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος[146]. L'Anonimo applica l'espressione sinesiana, in funzione attributiva, al concetto τὸ μηδένα πολιτῶν αὐτονομίᾳ χρώμενον, concepito come costume tirannico e contrario alla legge civile. In questo modo, egli sottomette dal punto di vista testuale la βασιλεία al più generale orizzonte della πολιτική, di cui essa è manifestazione parziale. La presenza della citazione in *variatio* del luogo sinesiano, letteralmente citato anche da Giovanni Lido, dimostra la presenza del dibattito interno alle cerchie neoplatoniche sui rapporti tra governo monarchico e Legge. Ad esso l'Anonimo non doveva essere estraneo.

---

[143] «Per legalità intendo – o Tomaso – che nessun cittadino s'appropri del potere di sua iniziativa, contro il volere o all'insaputa degli altri, o impadronendosene con la forza, o macchinando con l'inganno, o bloccandoli preventivamente col terrore (questo in verità sarebbe il modo d'agire di un tiranno e non una legge dello Stato), ma che egli riceva l'autorità imperiale su offerta e quasi imposizione dei cittadini, ritenendola, in quanto a lei, un peso personale e un servizio di cui dovrà manifestamente render conto di certo alla giustizia divina, ma forse anche agli uomini; peso che egli tuttavia accetta a causa dei cittadini, disposto a vivere non per se stesso più che per loro».

[144] Syn., *De regn*. 6.

[145] *Mag*. 1.3.

[146] Su questo aspetto si veda anche Matino 2016.

3.3.5.10. Che il problema del νόμιμον costituisse parte del dibattito intellettuale è testimoniato anche dal fatto che l'Anonimo, per rafforzare ulteriormente la propria difesa dell'ideale di monarchia legittima, citi senza soluzione di continuità, le posizioni in merito di Platone e Cicerone.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.48
> εὖ γὰρ τὴν βασιλείαν ὡρίσατο Πλάτων μὲν οὐ τῷ ἔχοντι, ἀλλὰ τοῖς ἀρχομένοις εἶναι συμφέρον, Κικέρων δὲ τοῦ ἔχοντος ἴδιον μὲν πόνο(ν) ἀλλοτρίας δὲ φροντίδα σωτηρίας[147].

Il contesto platonico di riferimento individuato dalla critica è Pl., *R*. 1.297a-b, ma, a mio avviso, qui ci si potrebbe riferire anche a *R* 1.338c. Il luogo di riferimento ciceroniano, invece, non è stato identificato. Mazzucchi ritiene che si tratti di Cic., *Rep*. 1.4[148]. Enrico Flores[149] ha sostenuto che si tratti piuttosto di *Rep*. 1.35[150]. La frammentarietà del *De republica* ciceroniano, nonché la convenzionalità del tema dell'impegno politico come cura della salvezza della patria rendono difficile l'identificazione dell'ipotesto ciceroniano adoperato dall'Anonimo. È importante sottolineare, però, che non solo l'autore poteva conoscere la *Repubblica* di Cicerone quasi a livello mnemonico, ma che anche il suo pubblico poteva coglierne le dotte allusioni. Dobbiamo immaginare che il pubblico a cui il dialogo era indirizzato fosse bilingue o almeno conoscesse classici della letteratura latina, al punto da essere in grado di coglierne le allusioni. La destinazione 'accademica' e specialistica del dialogo sembra particolarmente evidente, così come il suo possibile legame con centri orientali di cultura giuridica greco-latina.

3.3.5.11. Quanto alla giustizia (δίκαιον), essa è definita come l'attribuzione della potestà imperiale tramite il giudizio congiunto del popolo e del senato.

---

[147] «Bene infatti Platone definì il potere regale come profitto non per chi lo detiene, ma per chi è governato, e Cicerone, che lo disse fatica personale di chi lo possiede e sollecitudine per l'altrui salvezza».

[148] (*His rationibus tam certis tamque inlustribus opponuntur ab iis, qui contra disputant, primum labores, qui sint re publica defendenda sustinendi, leve sane inpedimentum vigilanti et industrio, neque sotantis rebus, sed etiam in mediocribus vel studiis vel officiis vel vero etiam negotiis contemnendum.*

[149] Flores 1993, p. 177.

[150] *Etenim cum in suo quemque opere artificem, qui quidem excellat, nihil aliud cogitare, meditari, curare videam, nisi quo sit in illo genere melior, ego, cum mihi sit unum opus hoc a parentibus maioribusque meis relictum, procuratio atque administratio rei publicae, non me inertiorem esse confitear quam opificem quemquam, si minus in maxima arte, quam illi in minimis, operae consumpserim?*

L'elemento εὐσεβές è, invece, attribuito alla legittimazione da parte di Dio del potere stesso.

3.3.5.12. Perché la contemporanea legittimazione del sovrano da parte di popolo, senato e Dio possa avvenire, viene ideata una vera e propria, nonché originale, procedura, che prevede il sorteggio dell'imperatore all'interno di una terna di ottimati scelta tra le più alte cariche magistraturali; il sorteggio è previsto dopo un triduo di preghiera e di purificazione del popolo riunito, alla presenza di un sacerdote: questa modalità garantisce l'armonizzazione della dimensione pubblica, religiosa e legale dell'elezione.

> Anon., *De scientia pol. dial*. 5.50-53
> Τῶν τῆς πόλεως πάντων—ὦ Θωμάσιε—ταγμάτων οἱ πρωτεύοντες τρεῖς ἀμέλει καθ' ἕ/καστον ὀνομαζόντων οὓς ἐκ τῶν ἀρίστων ἕκαστοι τῆς / βασιλείας ἀξίους ἂν οἰηθεῖεν, πρότερον ἐξομνύ/μενοι ἢ μὴν τὸ σφίσιν εὖ ἔχειν δοκοῦν οὕς τε νομίσεια(ν) / πρὸς τὴν κοινὴν σωτηρίαν ἐπιτηδείους ὀνομάζειν. // ᾧν δὴ ὀνομασθέντων, κυναί τε εὐχαὶ τῆς πόλεως καὶ ἀ/γνισμοὶ πάνδημοι τριημέροιν μάλιστα ὁριζέσθωσαν, / μεθ' οὓς κλήρων ἐπὶ τοῖς ὠνομασμένοις παρὰ τοῖς ἱερεῦσιν ἕν τε ἱεροῖς οἴκοις εὐαγῶς τε καὶ κατὰ τὸν θεῖον / νόμον τε καὶ τρόπον γιγνομένων, ἐφ' ὃν ἂν ἔλθοι ὁ κλῆ/ρος, ὅτε δώῃ θεός, ἔστω βασιλεύς· οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πολίτ/αις μετείη τῶν κοινῶν τε καὶ δικαίων καὶ τῷ θεῷ νέμοιτο τὸ πρόσφορον, παρ' αὐτοῦ τε διδομένη ἡ βασιλεία / δοθείη καὶ ἡ τοῦ βασιλέως ἀνάρρησις νομίμως γίγνοι/το. ταῦτα δὲ οἶμαι οὕτω γιγνόμενα δικαίως ἅμα καὶ δικαίας πόλεως ἀξίως περί τε <τὸ> θεῖον ἂν γίγνοιτο καὶ ἀ(ν)θρώπους[151].

Il passo pone una serie di problemi interpretativi. Innanzitutto, la dicitura ταγμάτων οἱ πρωτεύοντες, riferita ai capi degli ordini sociali, si riscontra unicamente nell' *Editto* XIII di Giustiniano *De urbe Alexandrinorum et Aegyptiacis provinciis*, relativo alla riorganizzazione amministrativa e fiscale

[151] «Quanti hanno la preminenza in tutti gli ordini dello Stato nominino – poniamo – tre persone per ciascuno fra gli ottimati che ritengano degni del potere imperiale, dopo aver giurato di scegliere secondo coscienza e di nominare coloro che essi considerino adatti a garantire il bene comune. Nominati questi, siano decretati, per al massimo due tridui, comuni preghiere della cittadinanza e purificazioni di tutto il popolo, dopo le quali, gettate le sorti sui prescelti alla presenza dei sacerdoti e in un tempio, piamente e secondo le norme della legge divina, colui sul quale cadrà la sorte al quale Dio lo conceda, sia imperatore. Così infatti i cittadini avranno parte nella cosa pubblica e nel diritto e a Dio sarà attribuito ciò che gli spetta; il potere imperiale sarà dato da lui e la proclamazione dell'imperatore avverrà in modo legale. Penso che se ciò avvenisse così, avverrebbe in maniera giusta e degna di uno Stato giusto nei confronti della divinità e degli uomini».

dell'Egitto e della città di Alessandria e per ben due volte, ai capitoli 9[152] e 19[153]. Nell'editto, tale carica, corrispondente al latino *principes cohortium* o *priores cohortium*, è sempre messa in relazione a quella dei tribuni[154]. L'Anonimo assegnerebbe non ad un generico «Quanti hanno la preminenza in tutti gli ordini dello Stato», ma ai tribuni la responsabilità di scegliere la terna dei candidati al soglio imperiale. Se davvero la dicitura ταγμάτων οἱ πρωτεύοντες è specifica dell'Egitto e di Alessandria, non si può non ritenere che l'Anonimo sia implicato con tale ambiente per nascita, formazione o aspetti di governo. Quanto alla concezione della scelta divina dell'imperatore, l'Anonimo si ispira chiaramente alla tradizione biblica della scelta carismatica dei sovrani veterotestamentari. L'elezione per sorteggio è modellata sull'esempio delle coeve elezioni vescovili in area orientale; probite da Giustianiano al fine di impedire un eccessivo distacco delle Chiese particolari dal controllo statale[155]. La conoscenza di tali pratiche elettive ecclesiastiche può essere ritenuta un'ulteriore prova della provenienza orientale dell'autore.

3.3.5.13. Il secondo aspetto della definizione dell'apparato istituzionale è la scelta dei magistrati predisposti alle più alte funzioni statali. Anche in questo caso, assume particolare rilievo la definizione di un metodo per il reclutamento di essi. Il sistema teorizzato distingue magistrature militari e politiche, civili e militari, benché si preveda la natura politica di ciascuna di esse. Il numero di tali magistrati previsto deve essere minimo; ad essi spetta infatti la supervisione delle magistrature minori in una visione dello Stato organicistica, piramidale e provvidenzialistica, nella quale il sovrano ha contatto diretto solo con le più alte sfere di governo, delegando ad esse la gestione diretta degli ordini inferiori. Il numero dei magistrati dovrà essere commisurato alla grandezza dello Stato. Tuttavia, in linea con le posizioni ciceroniane[156], si propone di scegliere un numero di dieci ottimati, da cui dipenderà la scelta dei propri subalterni, fino a coprire, in un senso discensionale e piramidale tutto l'apparato amministrativo. 3.3.5.13.1. Questa metodologia non centralizzata di governo poggia su solide

[152] P. 784.l.11 Schoell-Kroll.

[153] P. 785.l.1 Schoell-Kroll.

[154] Cfr. Mason, p. 35.

[155] *CJ* 1.3.46-47 Krueger (530-531 d. C.). Sul problema delle elezioni vescovili in area orientale, si veda, in generale, Leemans-van Nuffelen-Keough-Nicolaye 2011; per la Chiesa antiochena sotto il patriarcato di Severo d'Alessandria, si veda Alpi 2011.

[156] C'è discordanza nella critica nell'identificazione del contesto ciceroniano di riferimento. Secondo Flores 1993 (p. 179), si tratta di *Rep*. 3.4; Behr 1974 (p. 149), tuttavia, ha attribuito la citazione al libro 5.

base neoplatoniche. I principi di mimesi che costituiscono la rete connettiva dello stato permettono che la provvidenza divina promani nel mondo attraverso l'imperatore, senza che questi sia assorbito dagli aspetti troppo minuti e particolari di gestione dello Stato.

> Anon., *De scient. pol. dial.* 5.58-62
> ἡ γάρ τοι βασιλικὴ προμήθεια μόνας τὰς συνεκτικὰς / ἀρχάς τε καὶ πρώτας αἰτίας τῶν πολιτικῶν πραγμάτων / ἐκ τῶν ἐνόντων αὐτῇ βασιλικῶν λόγων μορφουμέ/νας τῇ τοῦ δημιουργοῦ, ὡς οἷόν τε, μιμήσει ἔχοντος ἐν // <έαυ>τῷ τοὺς τοῦ παντὸς λόγους, εὖ τιθεῖσα καὶ κοσμοῦσα / διατελείτω ἀεί, ἐξ ὧν ἡ τῆς πολιτείας εὐεξία τε καὶ εὐστάθεια φύεσθαί τε καὶ τρέφεσθαι καὶ οἷον ἔκ τινων πολιτι/κῶν ῥιζῶν βλαστάνουσα ἀνθεῖν καὶ τῶν ἐπιστήμης πη/γῶν ἐπιρρεομένη ἀκμάζειν δυνατὴ ἂν εἴη, ὡς ἂν μὴ τοὺς / ἐπὶ μείζοσι τῆς πρωτουργοῦ προνοίας καιροὺς τὰ ἥσ/σω ἐφ' ἑαυτὰ ἀνθέλκοντα ἐπισπᾷη, ὥσπερ τῶν σπε/ρμάτων τοῖς εὐγενεστέροις τὰ μὴ τοιαῦτα πλείονα πα/ραφυόμενα τὴν ἐκ τῆς γῆς πιότητα, ἐπεὶ καὶ φύσει / πλεῖον τοῦ χρηστοῦ τὸ ἄχρηστον. τρισσὸν γὰρ ἂν οὕτως, οἶ/μαι, τὸ ὀνήσιμον τῷ τε δικαίῳ συγκείμενον τῇ πολι/τείᾳ περιγίγνοιτο, τῆς βασιλείας ἐξ ἑαυτῆς πηγα/ζούσης οἷον τὸ πολιτικὸν φῶς καὶ ἐπὶ τὰς μὲν <με>τ' αὐ/τὴν πρώτας ἐνιείσης πολιτικὰς ἀρχάς, δι' αὐτῶν / δὲ ἐπιστημονικῇ μεθόδῳ τὰ δεύτερα καὶ τρίτα τά / τε ἄλλα πάντα πρυτανευούσης, τῶν δὲ ἀρίστων δικαί/ως τε τῆς πολιτείας μετεχόντων καὶ τὰ ἕκαστα, εἰ καὶ / ἄλλων ἄλλα, ἐναρμονίως ταττόντων, τῶν τε ἄλλων ἁ/πάντων τῆς πολιτείας ταγμάτων εὖ μάλα τατο/μένων, οἷα καὶ πλησιαιτέραν καὶ σφίσι παροῦσαν καὶ ταττομένων, οἷα καὶ πλησιαιτέραν καὶ σφίσι παροῦσαν καὶ / ἑκάστῳ κατάλληλον ἐχόντων τὴν τῶν κρειττόνων ἐπο/πτείαν[157].

[157] «Infatti la provvidenza dell'imperatore dovrà ben disporre e ordinare sempre, senza interruzione, soltanto le cariche connettive e le cause prime della vita dello Stato, formandole su quegli imperiali criteri insiti in lei, ad imitazione, per quanto possibile, del demiurgo che ha in se stesso le ragioni dell'universo; da essi potrà nascere e crescere il benessere e la stabilità dello Stato e, come germogliando da radici politiche, fiorire ed essere rigogliosa, irrigata dalle sorgenti della scienza; ciò affinché non avvenga che le questioni di minor conto assorbano, traendolo a sé, il tempo che la provvidenza suprema deve rivolgere a problemi più importanti, così come ai semi più nobili quelli non tali, crescendo loro accanto in maggior numero, sottraggono le sostanze della terra; poiché in natura quel che è cattivo è più del buono. Così infatti allo Stato deriverebbe, penso, un triplice vantaggio contestuale alla giustizia, dal momento che l'autorità imperiale farà scaturire da se stessa, per così dire, la luce politica e l'infonderà sulle prime cariche statali a lei subordinate, dirigendo tramite queste, con metodo scientifico, le seconde e le terze e tutte le altre; gli ottimati parteciperanno con giustizia dello Stato e disporranno armoniosamente ogni cosa, pur se ciascuno la sua parte; e tutti gli altri ordini dello Stato saranno infine ordinati nel modo migliore, sentendo più vicina, e presente e appropriata a ciascuno la vigilanza dei migliori».

Nonostante l'impalcatura neoplatonica, il passo contiene possibili allusioni a testi patristici. L'espressione βασιλικὴ προμήθεια è di marca eusebiana: su sei attestazioni, tre, infatti, risalgono ad Eusebio[158], una a Temistio[159], una a Gregorio di Nazianzo[160] ed una a Teodoreto[161]. In secondo luogo, la correlazione tra εὐεξία e εὐστάθεια si riscontra unicamente in Filone Alessandrino[162] ed in Basilio di Cesarea[163]. Nei due autori entrambe sono concepite come categorie morali, più che politiche. L'Anonimo sembra applicare ad un contesto politico una riflessione etica sorta in ambito patristico. La presenza di suggestioni patristiche sembra anche connotare l'intero paragone istituito tra la felicità dello Stato e una pianta rigogliosa in fiore, irrigata dalle sorgenti della scienza. La metafora delle fonti della scienza (τῶν ἐπιστήμης πηγῶν) è molto frequente in Filone Alessandrino[164], benché si ritrovi sporadicamente anche in Proclo[165] ed in Siriano[166].

3.3.5.14. La rilevanza attribuita dall'Anonimo alle questioni di fede è evidente nella disamina della procedura di nomina dei sacerdoti, sottoposta all'autorità imperiale. Non è forse un caso che nelle costituzioni del 528[167], indirizzate al prefetto Menas, oggetto di dibatitto sia proprio la formazione dei chierici. L'autore allude a problemi reali sui quali la legislazione giustinianea si era espressa[168] e di cui l'autore era al corrente, indicando un percorso originale di riforme giuridiche. Per una piena comprensione delle problematiche concettuali ed ideologiche del passo, converrà riportare l'intera pericope, nonostante la grave lacuna che ne inficia la fine.

Anon., *De scient. pol. dial.* 5.65-71

[…], οὐκ ἐλάττονο̣ς δὲ τυγχάνειν ἄξιον τῆς βασιλικῆς / ἐπιμελείας, εἰ <μὴ> καὶ τῇ ἀξίᾳ κρείττονο̣ς, τὸ ἱερατικὸν τάγμα, / ὡς ἂν ἱεραί τε καὶ ὄντως ἱεροπρεπεῖς ἀνθρώπων ψυχαὶ / τὴν περὶ θεὸν καὶ τὰ θεῖα μεταχειρίζοιντο θεραπεία(ν), / ἐφ' ᾗ μάλιστα τὰς κρείττους ἐλπίδας σαλεύειν ἀνθρώ/πους ἥ τε φύσις αὐτομάτη δίδωσι,

[158] *VC* 3.42.2; 3.55.4 Winkelmann; *L. C.* 8.7 Heikel.
[159] *or*. 11.150a, p.250 Schenkl-Downey.
[160] *Or.* 4.1. (*Contra Iulianum Imperatorem*), *PG* 35, col. 565.
[161] *Interpretatio in XII propthetas minores*, *PG* 89, col. 1568.
[162] *De virtutibus* 42 Cohn.
[163] *Hex.* 9.4 Giet.
[164] *De migratione Abrahami* 42-43 Wendland; *Quis rerum divinarum heres sit* 116 WEndland; *De providentia*, *fr.* 1 Colson.
[165] *Theol. Plat.* 4.22 Saffrey-Westerink.
[166] *In Hermog.* περὶ στάσεων, p. 18 Rabe.
[167] *CJ* 1.3.42; 43 Krueger.
[168] Cfr. Iust., *Nov.* 6 (535 d.C.); 123 (546 d. C.) Schoell-Kroll.

πρὸς τὰ ἄνω βλέπειν / ἐν τοῖς μάλιστα κινδύνοις ἀναγκάζουσα, ὅ τε λόγος δει/κνὺς σαφῶς. ἀλλὰ καὶ ̣τῶν τοιῶνδε ἀν(θρώπ)ων περὶ μόνους / τοὺς ἀρχιερεῖς εὐκτέα τῇ βασιλείᾳ ἂν εἴη φροντίς, οἳ / τῆς ἱερωσύνης ὄντως ἄξιοι καθιστάμενοι τῆς ̣τῶν ἄλ/λων ἱερ`έ´ων δευτέρων τε καὶ τρίτ̣ων τῶν τε λοιπῶν ἀ/πάντων ἐπιλογῆς τε καὶ τάξεως ἂν εἰκότ̣ως ἀντέχοιν/το, ἐκεῖνο μάλιστα ἐν φροντίδι ποιούμενοι, ὃ νῦν ἀμε/λούμενον αὐτῇ μὲν τῇ ἱερωσύνη ὕβριν, ὅλ̣η δ' αὖ τῇ / πολιτείᾳ δυνάμεως ἐλάττ̣ωσιν παρασκευάζει./

Ποῖον δή;

Τοῦτο μάλιστα, τὸ μὴ συγχωρεῖν τοὺς τυχόντας / ἀνθρώπους τῆς ἱερωσύνης μετασχεῖν, μηδὲ ἄλλους / γε ἢ οἷς ἡ τῆς ζωῆς ἀξία καὶ τοῦ βίου δίδωσιν. οἶσθα / γάρ—ὦ Θωμάσιε—ὅτι πλήθη ἀνθρώπων τοσ̣αῦτα τοῦ / πράγματος ἀναξίων τῷ ἱερατικῷ τάγματι προ/σκεχωρήκασιν, οὐ μόν<ον> δέ, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς τῶν μονα/χῶν λεγομένων κοινοβίοις· ὅσοι εἰ ἔτυχον ἀγωγῆς τῆς / ἑκάστ̣η φύσει καταλλήλου, πολὺ τῇ πολιτείᾳ τὸ χρήσιμον συνεισφέρειν ἂν ἐγένοντο ἱκανοί, καὶ μάλιστα δὴ πε/ρὶ στρατείαν καὶ γεωργίαν. οὕτω γὰρ ἂν τῇ μὲν ἱερωσύ/νη μόνους τοὺς ἀξίους εἰκὸς προσιέναι, τούς τε ἱεροὺς / οἴκους ἧττον βαρύνεσθαιπδαπάναις (καὶ) σωμάτων ἅλις τῇ ***[169]

Si stabilisce quale criterio di scelta dei sacerdoti la loro vocazione naturale (φύσις αὐτομάτη) a tale compito; da un punto di vista politico si propone che l'imperatore, così come per i magistrati, si limiti a scegliere solo gli ἀρχιερεῖς, i 'sommi sacerdoti', termine con il quale sembra che l'Anonimo voglia designare i vescovi. È chiaro che è qui designato un primato del potere temporale su

[169] «D'altra parte, merita che trovi presso l'imperatore un'attenzione non minore, se non maggiore data la sua dignità, l'ordine sacerdotale, affinché si occupino del culto di Dio e delle cose divine (al quale soprattutto sia la natura spontaneamente – costringendo, in particolare nei pericoli, a volgere gli occhi al cielo – sia la chiara evidenza della ragione fa sì che gli uomini àncorino le loro migliori speranze) persone venerabili e davvero adatte alle sacre funzioni. Ma anche per tali uomini sarebbe augurabile che l'autorità imperiale si desse cura dei sommi sacerdoti, i quali, essendo veramente degni del sacerdozio, saprebbero verosimilmente attendere alla scelta e all'ordinamento degli altri sacerdoti di secondo e terzo rango e di tutti i rimanenti, tenendo soprattutto presente quel criterio che ora, trascurato, procura oltraggio al sacerdozio stesso e, d'altra parte, una diminuzione di potenza per tutto lo Stato.

- Quale?

- Anzzitutto questo, di non permettere che partecipi del sacerdozio il primo che capita, né altri se non coloro ai quali lo conceda la dignità del loro stato e del loro modo di vita. Tu sai infatti – o Tomaso – che tante folle di uomini indegni della cosa sono passate nell'ordine sacerdotale, e non solo, ma anche nei cenobi dei cosiddetti monaci; gente che, se avesse trovato un indirizzo idoneo a ciascuna natura, avrebbe potuto contribuire molto all'utile dello Sttao, specialmente nell'esercito e nell'agricoltura. In questo modo, infatti, sarà probabile che solo chi è degno si accosti al sacerdozio, che le istituzioni ecclesiastiche siano meno gravate di spese, e che individui a sufficienza ***».

quello ecclesiastico, dal momento che la scelta (ἐπιλογή) dei patriarchi è affidata all'imperatore. L'espressione ὅλῃ δ' αὖ τῇ πολιτείᾳ si riscontra nella *Novella* 12 *De mandatis principum*[170], datata al 535, in cui si discutono questioni di amministrazione fiscale ecclesiastica. La regolamentazione della gestione delle proprietà ecclesiastiche e monastiche è oggetto delle *Novelle* 7.11, p. 61 Schoell-Kroll; 46.1, p. 282 Schoell-Kroll. I problemi che i sacerdoti senza vocazione arrecano allo Stato sono, secondo l'Anonimo, di natura economica e fiscale, dal momento che essi sottraggono allo Stato delle risorse umane spendibili nel campo dell'agricoltura e dell'esercito. L'autore sembra essere ben addentro alla problematica, mostrando la competenza di un uomo di governo e, allo stesso tempo, la sensibilità di un cristiano deluso dal malcostume del clero contemporaneo. A causa della lacuna con cui si interrompe il passo, non siamo in grado di definire in che misura l'Anonimo si dedicasse ancora alla trattazione di materia ecclesiastica.

3.3.5.15. Rispetto alla generale definizione dell'ordinamento (τάξις) dello Stato, il f. 349^{r,} presenta delle norme sulla regolamentazione delle centurie degli ottimati. Dal rigo 29[171] inizia *ex abrupto* la discussione dell'ordinamento della seconda centuria; desumiamo che vi fosse una trattazione simile anche della prima. Secondo Menodoros, gli ottimati vanno divisi in due centurie, ripartite al loro interno in una sorta di collegi, definiti con i termini di ἀρχή o, in un secondo caso[172], ταξιαρχία, che non sembrano rinviare ad una magistratura vera e propria; ogni collegio è composto da dieci ottimati, preposti alle attività produttive, sociali e cittadine. Della prima centuria la parte di palinsesto conservata tramanda solo l' attribuzione di competenze dell'ottavo, nono e decimo collegio[173]; l'ottavo è destinato alla prescrizione e coscrizione dell'esercito, all'addestramento e all'arruolamento dei volontari; il nono alla cura e sanzione della mendicità, nonché alla riconversione dei mendici in attività sociali utili; il decimo, all'amministrazione ed educazione di immigrati, barbari disertori e prigionieri; interessante è che in questo collegio sia dato spazio alle donne di rango senatoriale, destinate all'educazione delle donne straniere. Della seconda centuria, invece, si prevede la divisione in dieci consorterie, secondo il seguente schema: 1) fabbricazione di armi e beni di cosumo; 2) accatastamento delle terre ed esazione delle imposte, al fine di

[170] *Nov*. 12.7, p. 122, 1 Schoell-Kroll.
[171] Anon., *De scient. pol. dial.* 5.79.
[172] Anon., *De scient. pol. dial.* 5.85.
[173] Anon., *De scient. pol. dial.* 5.72-78.

garantire una tassazione equa, che non privi i cittadini del necessario per vivere e vada ad incidere unicamente sul surplus delle attività produttive; 3) agricoltura; 4) marineria; 5) commercio; 6) abbigliamento (importazione e produzione); 7) edilizia; 8) mestieri intellettuali (medicina ed istruzione); 9) accoglienza, sorveglianza ed assistenza degli ambasciatori; 10) edifici pubblici. Da questa estrema parcellizzazione delle classi sociali emerge il tentativo di categorizzare ed astrarre ogni aspetto particolare del vivere sociale, oggetto di regolamentazione giuridica alla luce dell'istituzione di un *imperium iuris* teso ad armonizzare e immobilizzare il divenire e la varietà sociale entro schemi fissi.

3.3.5.16. Quanto agli ottimati, essi sono chiamati a vigilare (ἐποπτύω) su ogni ordine dello Stato, ma senza che ne sia specificata un'autorità. Ai senatori è attribuito un compito di ausilio alle magistrature, alle quali essi possono offrire un supporto come garanti sul lungo periodo della coesione sociale, vigilando, in ciascun ambito di competenza, sul benessere dei cittadini e sul raggiungimento di buoni livelli di etica sociale. La figura di ottimate ideata da Menodoros sembra ricalcare quella dell'antica istituzione del censore. Con la loro finalità del tutto etica e la loro presenza sociale radicata garantita dalla struttura gentilizia i collegi degli ottimati suppliscono alla breve durata delle cariche magistratuali, apportando dei benefici sul lungo termine nell'ambito della coesione sociale e del cambiamento degli stili di vita.

Anon., *De scientia pol. dial*., 5.90-96

ἐγὼ δὲ τούτου μὲν / ἐκείνους ὡς ἀπωτ[άτω] γίγνεσθαι ἢ μᾶλλον ἀνωτάτω φέ/ρεσθαι χρῆναί φημι, μόνους <δὲ> τοὺς βίους καταζητοῦν/τας ἰδιοπραγεῖν ἑκάστους ἐν οἷς ἂν τύχοιεν τεταγμένοι / ζῆν τε σωφρόνως παρασκευάζειν προεστηκότας τε / αὐτῶν καὶ ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις οὐκ ἐῶντας / πρὸς τῶν ἰσχυροτέρων ἀδικεῖσθαι, ὡς ἂν τῆς τῶν ἀρίστων / φιλοφροσύνης ἅπαντες τυχόντες σχετικῶς τε πρὸς / αὐτοὺς διακέοιντο καὶ ῥᾷστα πείθο`ι΄ντο οἷς ἂν ἐπιτάτ/τοιεν ἐν τοῖς ἀναγκαίοις μάλιστα τῆς πολιτείας καιροῖς. / ὃ διὰ τῶν ἀρίστων καὶ οὐ τῶν κατὰ καρὸν ἀρχόντων γιγνό/μενον, αὐτό τε εὐσταθέστερον ἂν εἴη καὶ ἄλλως ἀναγκαῖο(ν) γίγνοιτο // λόγῳ. αἱ μὲν γὰρ τῶν ἀρχόντων ἀμείψεις δειναὶ με/ταποιεῖν καὶ ἐξαλλάττειν τό τε συνεχὲς τῆς πολιτικῆς / τάξεως καὶ μάλιστα δὴ τὴν τῶν βίων ταυτότητα· καὶ / ἄλλως οὐκ ἔσται ὅτῳ μελήσει ἀεὶ τῆς ἐντεῦθεν μέμψεως, / ἢ ἔσται οὐ τόδε τῶν ἀρίστων τάγμα διηνεκῶς ἐφεστὸς / τῇ ἑκάστων ζωῇ τε καὶ ἰδιοπραγοῦν διηνεκῆ καὶ ἀπα/ραπόδιστον; ἐκείνοις τε ἂν τὴν εὐταξίαν καί, φησίν, εὐδο/ξίαν πορίσειεν, τὸν ἐντεῦθεν κίνδυνον αὐτοῖς τε καὶ παι/σί, ζῶσί τε καὶ τελευτήσασιν ἐπισειόμενον ἐνεικονιζόμε/νοι. ὧν δὴ οὕτω πραττομένων, οἱ μὲν ἄρχοντες οὐδὲν / ἂν πάθοιεν τῶν οἰκείων παρασπασμῶν,

τοὐναντίον δὲ μᾶλλον καὶ ῥᾳδίως ταῖς πόλεσι τὸ χρήσιμον καταπράξειαν, σωφρονεστέροις ὧν ἄρχουσι χρώμενοι[174].

3.3.5.17. La riflessione sull' εὐταξία dello Stato conduce a riflettere sulla εὐταξία del popolo, tesa alla ταῖς πόλεσιν εἰρήνην. Questo concetto è un tema chiave della *Novella* 17 *De mandatis principum* (p. 126-127 Schoell – Kroll), oggetto della quale sono le sedizioni civili. L'originalità dell'argomento è rilevata dallo stesso Menodoros, che nota come altri autori di scienza politica non vi si siano mai soffermati in precedenza (5.101: καίτοι ἐχρῆν καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ γε τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ πολιτειῶν γράψασιν οὐδὲν τούτου ἕνεκα μνημονεύεται ὡς μηδὲ γνώριμον τότε, ὅσον γε εἰς κακίαν ταῖς πόλεσιν συμβάν). Thaumasios si riferisce propriamente alle lotte tra fazioni del circo connotate dai nomi di colori all'interno della città di Costantinopoli (5.104. οὗ δὴ πρόφασιν μὲν σφίσι τοῦ πολιτικοῦ τούτου, ἵν' οὕτως εἴπῳ, πολέμου χροιῶν ὀνόματα)[175]; egli allude con molta probabilità alla rivolta di Nika (532), che costituisce un probabile *terminus post quem* per la redazione del *Dialogo*. Il ricordo del tumulto torna alla mente di Menodoros in toni drammatici come la rappresentazione di un dipinto (5.104 ὡς ἐν γραφῆς ἱστορίᾳ). Il *pathos* della rievocazione della rivolta è reso con la descrizione ecfrastica di un dipinto raffigurante una città madre, probabilmente Costantinopoli, che consola le altre città figlie. L'ἔκφρασις è probabilmente ispirata a dipinti reali di

[174] «Io dico invece che essi devono stare lontanissimi da ciò, o, meglio, muoversi molto in alto, con l'unico compito di indagare soltanto i modi di vivere, ciascuno nell'ambito cui è stato assegnato, procurando che le persone conducano un'esistenza regolata; proteggendole, e non permettendo, conformemente al diritto e alla legge, che esse subiscano ingiustizia da parte dei più forti. Tutti così, sperimentata la benevolenza degli ottimati, si sentiranno legati ad essi ed obbediranno con grande facilità ai loro ordini, soprattutto nei momenti di necessità dello Stato. Questo, avvenendo tramite gli ottimanti e non magistrati temporanei, sarà più sicuro; e del resto così sarebbe necessario in base alla logica. Infatti, gli avvicendamenti dei magistrati sono davvero tremendamente efficaci per alterare e trasformare la coesione dell'ordinamento sociale e soprattutto l'identità dei modi di vita; e, d'altra parte, chi avrà sempre a cuore di biasimare tali conseguenze, se non appunto l'ordine degli ottimati, costantemente vigile sulla vita di ciascuno e dedito al proprio compito senza interruzioni e impedimenti? A quelli, inoltre, essi procureranno buon ordine e – dice – giusta opinione, raffigurandogli il pericolo che da qui si solleva contro di loro, e i figli, i vivi e i morti. Così avvenendo, i magistrati nulla risentirebbero dei propri rivolgimenti, ma, al contrario, potrebbero di più, e facilmente, compiere l'interesse delle città, avendo a che fare con una popolazione più savia».

[175] Sulle fazioni del circo a Costantinopoli nel VI secolo, si vedano Cameron 1976; Dagron 2011; per la rivolta di Nika, si vedano Cameron 1976, pp. 271-280; Meier 2007, pp. 27-48.

personificazioni di città metropoli circondate da altre minori, attestati nel Tardoantico in tutta l'area orientale[176]; la descrizione dà luogo all'espediente retorico della prosopea di Costantinopoli[177], che esorta le proprie figlie al buon ordine, su imitazione dell'ordine celeste impresso al cosmo dal Demiurgo.

> Anon., *De scientia pol. dial*., 5.111-114
> "τλῆτε, γάρ φησιν, ὦ τέ̣κνα, τλῆτε θυγατέρες ἐμαὶ φύσεως ἔργα ἑκοῦ̣σαι. καιρῶν γὰρ περιόδους φοράς τε καὶ ἀφορίας ἐκεῖνος ὁ δημιουργὸς τοῦ παντὸς διὰ πολλὴν ἀγαθότητα καὶ σοφία(ν) τοῖς ἀνθρωπίνοις μάλιστα εὐταξίας ἐπεκλώσατο χάριν. οὕτω γὰρ ἂν ἑκάτερον εἴημεν κεκερδαγκυῖαι, ̣σύνδρομοί τε γιγνόμεναι τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει ἐπὶ ̣τῷ φύ̣σεως νόμῳ, ῥᾷόν τε φέρουσαι καιρῶν ἐναντιότητας, οὐκ οὔ̣σ̣ας μὲν τῇ ἀληθείᾳ— οὐ γὰρ ἔστι, οὐκ ἔστιν οὐδὲν τοῦ παντός, οὐ τῷ ὅλῳ, οὐ μέ̣ρει αὐτοῦ, φύσει ἐναντίον—δοκούσ̣ας δὲ μᾶλλον διὰ γνώσεως ἀτέλειαν καὶ ζωῆς βραχύτητα"[178].

È significativo che dalla bocca della personificazione di Costantinopoli venga un discorso di tipo metafisico ed ontologico, avente le sue radici nella cosmologia platonica e in quella cristiana. Secondo la parenesi di Costantinopoli, il demiurgo (forse facendo riferimento a Pl., *R.* 8.546a Burnet) dà forma ai cicli del tempo, alle fortune ed alle sfortune umane in vista del buon ordine del mondo. La visione della storia umana che ne deriva è ciclica e teleologica. Il demiurgo è connotato di insolite caratteristiche umane, la bontà e la saggezza, secondo la formula διὰ πολλὴν ἀγαθότητα, tipicamente attribuita al Dio giudaico-cristiano[179]. Per bocca di Costantinopoli il cerchio si chiude con l'affermazione dell'εὐταξία quale fine dell'attività demiurgica e, contemporaneamente, di quella umana. La sopportazione delle avversità ha, da

[176] Per la diffusione iconografica dell'immagine di una metropoli attorniate dalle città figlie nei mosaici e nelle pitture di VI secolo in area orientale, si vedano James 2005; Poulsen 2014.

[177] Sia prosopopea che ἔκφρασις hanno un forte impatto retorico. Sulla prosopopea, si veda Pernot 1993, II, pp. 399-400; sull' ἔκφρασις, retorica e pittorica, si veda Dagron 2007.

[178] «Sopportate, o figlie, sopportate, mie giovani di buon volere le opere della natura. Infatti quel demiurgo dell'universo, per la sua grande bontà e saggezza, destinò, alle cose umane soprattutto, cicli di eventi, prosperità e ristrettezze, in vista di un buon ordine. Così infatti noi avremmo guadagnato l'una cosa e l'altra: d'assecondare la volontà di Dio secondo la legge della natura, e di sopportare più facilmente le avversità dei tempi; che non esistono in verità – poiché non c'è, non c'è nulla dell'universo, né in tutto, né in parte, avverso per natura -, ma che piuttosto sembrano esserlo a causa dell'imperfezione della nostra conoscenza e della brevità della vita».

[179] Si veda l'uso dell'espressione in contesti relativi alla creazione in Ioan. Chrysost., *Hom. in Gen.*, *PG* 53, coll. 128; 161; 222.

un punto di vista etico, il beneficio di portare l'uomo alla conformazione alla volontà divina ed al contemporaneo assecondamento della natura. L'incitazione alla sopportazione delle avversità poggia su un'altra considerazione di ordine ontologico, gnoseologico ed etico. Le avversità non esistono in natura; esse sono dovute all'imperfezione della nostra conoscenza ed alla brevità della nostra vita. Tale argomentazione, di impostazione stoica, sembra ricalcare motivi già presenti in Seneca. La prosopopea di Costantinopoli chiude, per quello che possiamo dedurre, il discorso più strettamente tecnico sull'ordinamento statale, includendolo nella logica ontologica neoplatonica che sottostà a tutta l'opera tramandataci.

3.3.5. *Conclusioni*

3.3.6.1. A conclusione di questa breve disamina dei temi fondamentali di ciò che resta del *Dialogo sulla scienza politica*, è possibile provare a trarre alcune conclusioni sulle numerose domande ancora aperte. Quanto all'identità dell'autore, come si è tentato di mettere in luce, egli dimostra una profonda identità culturale greco-romana, che gli consente di unire alle teorie platoniche l'autorità dei classici latini, su tutti Cicerone, spesso citato ed in modo mai pedissequo. Egli aveva solide basi neoplatoniche, di impronta procliana e damascenica; le analogie tra il suo pensiero e quello dello pseudo-Dionigi Areopagita portano ad ipotizzare legami culturali con l'area neoplatonica antiochena. Nella stessa direzione conduce la conoscenza da parte dell'autore di aneddoti sulla regalità persiana, non altrimenti noti e testimoniati nella letteratura iraniana. La scelta stessa della forma dialogica che, stando alle fonti in nostro possesso, ricevette in area siro-palestinese particolare fioritura sia in lingua greca sia in lingua siriaca, sembra poter essere ascritta a legami culturali con quest'area.

3.3.6.2. Al di là dell'identificazione precisa della figura storica dell'autore, ciò che più interessa è la sua chiara appartenenza alla cerchia dei dotti giuristi che, dopo il 529 e nella prima metà del VI secolo, presero parte al progetto giustinianeo di costruzione di un *imperium iuris*, atto a trasporre entro i limiti dell'Impero romano l'armonia universale[180]. I principi di εὐταξία e εὐκοσμία delineano i tratti di un'ideologia politica che non cede all'utopia, ma mira a

[180] Su questo aspetto si veda Matino 2011.

concretizzarsi nella realtà sociale. In questo regime dicearchico, autorità popolare, senatoriale e religiosa convergono armonicamente per il conseguimento del bene comune.

3.3.6.3. L'istanza della εὐκοσμία e dell'εὐταξία domina quel che resta del dialogo. Il tema dell'imitazione di Dio riceve un'originale e profonda analisi di tipo ontologico e metafisico, mirante all'istituzione di un legame ideologico tra demiurgia e *basileia* terrena.

3.3.6.4. Numerosi sono gli elementi testuali di definizione della regalità celeste e terrena ascrivibili alle fonti bibliche e patristiche, che lasciano supporre con buona probabilità che l'autore fosse cristiano. Grazie all'introduzione dell'ἀγάθυνσις demiurgica come fonte dell'atto creativo della divinità e come elemento unificante delle diverse specie viventi e parti del cosmo attorno al principio creatore, l'Anonimo concilia in modo originale l'ideale biblico della creazione del cosmo, per il quale essa è frutto di un atto volontario del creatore, e l'idea neoplatonica della preordinazione e dell'eternità del mondo.

3.3.6.5. La cifra di maggiore originalità del dialogo è il tentativo di fondare epistemologicamente la scienza politica, distinguendola dalle altre scienze e dotandola di norme, principi e pratiche proprie. Innovativo è il modello di costituzione e formazione del senato, dal quale si ipotizza la scelta e l'elezione dell'imperatore. Il regime delineato è assimilabile ad una 'monarchia repubblicana', nella quale l'aristocrazia, di merito e non solo di rango, affianca l'imperatore nella gestione dello Stato. Secondo questo modello l'elezione dell'imperatore tra le fila del senato sancisce il primato del senato stesso nell'affermazione della monarchia. Uno sguardo nuovo viene concesso anche all'iniziativa popolare, all'opinione pubblica ed alla gestione del consenso. La sottomissione della Chiesa al trono imperiale, nella nomina dei vescovi e in materia fiscale, appare anticipatrice delle tendenze successive.

3.3.6.6. La visione dello Stato e della *basileia* indicata dall'Anonimo, unendo armoniosamente l'avversione romana alla tirannide e l'ideologia imperiale neoplatonica, in corso di continuo sviluppo a partire da Eusebio, si sarebbe rivelata per molti aspetti anticipatrice rispetto alle tendenze ideologiche e politiche successive. La teoria dello Stato del Nostro avrebbe avuto grande influenza su un altro intellettuale di area greco-orientale: Giovanni di

Antiochia[181]. Nel modello di *optimus princeps* delineato nella sua Ἱστορία χρονική, largamente ispirato all'imperatore ideale del nostro Anonimo, egli avrebbe fornito un'ulteriore contributo alla trasmissione al mondo bizantino della teoria neoplatonica dello Stato.

[181] Per i legami, ancora in parte inesplorati, tra il *Dialogo sulla scienza politica* e l'ideologia politica di Giovanni di Antiochia, si veda Roberto 2005, pp. XIV-XV. La trasmissione del dialogo in area antiochena a tanto breve distanza dalla composizione del dialogo costituisce un'ulteriore indizio di una possibile origine o formazione siro-palestinese dell'autore.

3.4. L'ideologia imperiale nel Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας di Giovanni Lido

3.4.1. *Premessa*

3.4.1.0. Il trattato Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας di Giovanni Lido ci è stato trasmesso da un unico manoscritto, il *Caseolinus* (Parisinus suppl. gr. 257), datato al X secolo[1]. Il manoscritto, denominato 0 a partire dall'edizione di Wünsch[2], fu scoperto nel 1785 a Costantinopoli da Jean-Baptiste d'Ansse de Villoison. Nel 1879 Zachariä von Lingenthal scoprì un altro manoscritto, generalmente chiamato A, appartenuto al giurista G. A. Rhallis, copiato nel 1765 a Trebisonda[3]. Nel 1911 Richard Wünsch ne dimostrò la natura di apografo del *Caseolineus*[4]. L'*editio princeps* dell'opera, corredata di traduzione latina, è del 1812, a cura di J.-D. Fuss[5]. Essa contiene il più lungo commentario ad oggi esistente sulla vita e le opere di Giovanni Lido e costituisce uno strumento ancora imprescindibile per l'interpretazione del testo del *De magistratibus*. Importante per la costituzione e l'interpretazione del testo è anche la lettera di Fuss a K. B. Hase del 1820[6], nella quale egli proponeva nuove correzioni e congetture rispetto all'*editio princeps*. Questa lettera non fu nota al successivo editore, Bekker (1837)[7], il quale non migliorò di molto la prima edizione di Fuss, accostandosi ad essa in modo pedissequo. Wünsch nel 1903 ripubblicò l'opera per l'editore Teubner, fornendo nuovi elementi sulla tradizione indiretta e sulle fonti dell'opera. Più recentemente, il trattato *De magistratibus* è stata edito da Bandy

[1] Il nome *Caseolinus* deriva dal cognome dell'ambasciatore Choiseul-Gouffrier, al seguito del quale d'Ansse de Villoison si recò a Costantinopoli in missione diplomatica. Per ulteriori informazioni sul codice, si vedano Dubuisson 1991, pp. 55-56; De Gregorio 2000, p 145 e n. 270; Dubuisson-Schamp 2006, pp. DCCXLII-DCCXLVIII.

[2] Cfr. Wünsch 1903.

[3] Per altre informazioni sul manoscritto A, si veda Dubuisson-Schamp 2006, pp. DCCXLVIII-DCCXLIX.

[4] Wünsch 1911. Il manoscritto A è ad oggi disperso, probabilmente perduto durante l'incendio della biblioteca di Rhallis nel 1917; non è possibile investigare ulteriormente il rapporto tra esso ed il *Caseolinus*.

[5] Cfr. Fuss 1812.

[6] Cfr. Fuss 1820.

[7] Cfr. Bekker 1837.

nel 1983[8], con traduzione inglese e commento, e da Dubuisson e Schamp nel 2006[9], con traduzione francese e ampio commento storico e filologico.

3.4.1.1. Un primo problema filologico, emblematico della complessità linguistica e culturale alla base dell'opera, è costituito dalla corretta interpretazione del titolo. Il manoscritto reca tre differenti titoli: τοῦ αὐτοῦ περὶ ἐξουσιῶν, prima del prologo, rimarcante la transizione tra *De ostentis* e *De magistratibus*; περὶ πολιτικῶν ἀρχῶν, prima del sommario; περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας nel margine dell'inizio del primo capitolo; quest'ultimo titolo non viene ripetuto all'incipit dei successivi capitoli 2 e 3 e, poiché il testo è mutilo alla fine, non siamo in grado di accertare se il titolo περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας comparisse anche altrove; il terzo titolo, privilegiato dagli editori moderni, è tratto, secondo Dubuisson[10] direttamente dalle parti iniziali del testo dell' opera (Ἐγχειροῦντί μοι περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας διαλαμβάνειν). D'altra parte, Fozio (*Bibl*. 180.125a32 Bekker), riprende il titolo περὶ τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν e il lessico di *Suida* (*I* 465 Adler) non menziona in modo esplicito alcun titolo. La scelta tra le varianti περὶ τῶν ἀρχῶν e περὶ ἐξουσιῶν da parte degli editori moderni sottintende una visione interpretativa; la prima indica un'opera sulle magistrature, intese come istituzioni statali; la seconda le *potestates*, ossia i poteri dello Stato. In tal senso, Bandy traduce il titolo come *On Powers*. Quanto a περὶ τῶν ἀρχῶν, la traduzione in latino *De magistratibus*, introdotta da Bekker e ripresa da Wünsch, non rende pienamente il senso del greco ἀρχαί, che, come ben hanno notato Dubuisson e Schamp, non è riducibile al campo parziale della magistrature romane *stricto sensu*, ma indica con maggiore probabilità le istituzioni statali[11]. Parimenti, la traduzione di τῆς Ῥωμαίων πολιτείας con *populi Romani* è del tutto arbitraria, indicando la parola πολιτεία il regime politico, più che il popolo[12]. La traduzione francese del titolo proposta da Dubuisson e Schamp, *Des Magistratures de l'État romain*, tenta di rendere il senso generale del termine greco ἀρχαί e di restituire una maggiore correttezza filologica al nesso τῆς Ῥωμαίων πολιτείας. Non esistono ad oggi traduzioni integrali dell'opera in lingua italiana; ove necessario, qui e di seguito, si adotterà la formula 'istituzioni dello Stato romano'.

[8] Cfr. Bandy 1983.

[9] Cfr. Dubuisson-Schamp 2006.

[10] Dubuisson 1991, p, 57, n. 11.

[11] Cfr. Dubuisson 1991, p.55; Dubuisson-Schamp 2006, pp. CXVII-CXIX.

[12] Già Fuss 1812 aveva tradotto τῆς Ῥωμαίων πολιτείας con *rei publicae Romanae*; Bandy 1983 traduce con l'inglese *Roman State*; Dubuisson-Schamp 2006 con *l'État romain*.

3.4.2. *Il genere letterario*

3.4.2.0. Una definizione univoca del genere letterario al quale l'opera può essere ascritta non è possibile, né darebbe ragione della complessità dell'opera di Lido. In passato, molti hanno giudicato il Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας un'opera erudita riconducibile alla storiografia di carattere antiquario. È recente una rivalutazione del valore politico ed ideologico di quello che Ernst Stein ha definito, non a torto, «le premier traité historique de droit public romain»[13]. Innegabile è il legame dell'opera con la storiografia antiquaria; è necessario, però, riconoscerne anche quello con la tradizione romana di trattatistica giuridica. In questo senso, l'originalità dell'opera è tanto più evidente se consideriamo che i precedenti trattati dei giuristi romani citati nel *Digesto* sono di solito incentrati su una sola magistratura ed hanno una funzione eminentemente tecnica e pratica. Giovanni Lido è il primo, stando ai dati in nostro possesso, a tentare di ricostruire una visione unitaria della storia delle istituzioni romane, collocandosi nel solco dei *Libri magistratuum* di C. Sempronio Tuditano[14] e dei *Libri de potestatibus* di M. Giunio Graccano [15] . In epoca giustinianea, contestualmente all'approfondimento ed alla specializzazione della scienza giuridica, nascono anche le prime opere antiquarie sul cerimoniale imperiale: il perduto *De caerimoniis* di Pietro Patrizio, probabilmente ripreso da Costantino VII Porfirogento, ne è un esempio. Nel V secolo già la *Notitia Dignitatum* aveva costituito un primo esempio di storiografia finalizzata alla ricostruzione della storia della cariche pubbliche dello stato romano-bizantino. La definizione formale di trattato storico-giuridico è forse quella più attinente per quest'opera originale quanto la scienza di cui si occupa: la scienza politica viene, infatti, a costituirsi epistemologicamente proprio nel VI secolo.

3.4.2.1. Anche altre tradizioni letterarie concorrono a connotare il Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας. Nel primo libro, la sezione iniziale (1.1-6), dedicata alla definizione della regalità, si ricollega alle opere greche Περὶ βασιλείας. Tra V e VI secolo, come abbiamo avuto modo di verificare sinora nel corso di questo studio, la letteratura Περὶ βασιλείας assume forme retoriche variegate, dal discorso filosofico, al panegirico, allo *speculum principis*.

[13] Stein 1949, II, p. 734. Per una rivalutazione del valore politico dell'opera, si vedano: Dubuisson 1991, specialmente pp. 67, 71; Maas 1992, pp. 83-96; Dubuisson 2006, in particolare p. 446; Dmitriev 2015.

[14] Cfr. n° 11 Bremer; *DNP* 11, p. 396.

[15] Cfr. n° 13 Bremer.

Giovanni Lido recepisce alcuni dei *topoi* di tale tradizione ormai consolidatisi, come l'ideale di ἔννομος βασιλεία, ancorandoli alla pretesa obiettività dello stile storiografico.

3.4.2.2. La ricerca delle origini delle istituzioni politiche romane più antiche è comprensibile alla luce del programma di riuso ideologico del passato romano che fu proprio dell'epoca giustinianea[16]. A questo fine è sotteso anche il ricorso dell'autore alle fonti storico-giuridiche di lingua latina ed al loro patrimonio lessicale e concettuale[17]. La riflessione storico-etimologica sul lessico adoperato per definire i caratteri dell'Impero romano è uno degli strumenti più adoperati dal Lido per giustificare e legittimare alcuni tratti della propria ideologia imperiale.

3.4.3. *Lingua e identità nel* Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας

3.4.3.0. Prima di procedere alla disamina dell'ideologia imperiale formulata da Giovanni Lido, occorre una breve premessa sull'identità linguistica e culturale del nostro autore[18]. Giovanni Lido fu un alto funzionario della corte giustinianea, la cui carriera nell'ambito dell'amministrazione imperiale si estese per tutta la prima metà del VI secolo. È opinione comune che l'autore di dedicò alla redazione delle sue tre opere, il *De magistratibus*, il *De mensibus* e il *De Ostentis* in vecchiaia, dopo il ritiro dall'attività pubblica[19]. Sulla composizione del trattato *Sulle istituzioni dello Stato romano* influì il bagaglio di esperienze burocratiche e culturali che l'autore maturò in tutto l'arco della sua vita. L'ideologia politica che traspare dalle ricostruzioni e dalle teorizzazioni di Lido sulla genesi della monarchia e dell'impero, sul suo ruolo e sui suoi tratti fondamentali è da intendersi come il frutto e l'espressione di un pensiero identitario ormai maturo, rappresentativo di una élite sociale che, al pari dell'autore, era greca per lingua e cultura, romana per le istituzioni, cristiana per

[16] Così Maas 1992, pp. 114-116.

[17] Sul bilinguismo di Giovanni Lido, si vedano: Dubuisson 1992; Rochette 1997; Rochette 1998.

[18] Per la redazione del presente paragrafo sono in particolare debito con il contributo di Dmtriev 2010, il quale reca un'approfondita e pregevole analisi del rapporto tra Giovanni Lido ed i suoi contemporanei sulle identità culturali del VI secolo. Rinvio ad esso per ulteriori spunti bibliografici.

[19] Sulla vita di Giovanni Lido ed il suo percorso nell'amministrazione imperiale, si veda Treadgold 2007, pp. 258-261.

religione[20]. Questo aspetto è particolarmente evidente nell'uso da parte di Lido dell'etnico Ῥωμαῖος, Ῥωμαῖοι, adoperato senza distinzioni temporali e geografiche per indicare le istituzioni statali, nella loro evoluzione storica[21]. Se "Romani" sono gli antichi personaggi della storia dell'Urbe, come Mario e Silla (1.6), Tiberio (3.57), Nerone (3.34), Traiano (2.28), Diocleziano (1.4) e Galerio (3.34), Lido chiama 'romano' l'archetipo di quello che definisce il 'nostro' Stato (τὴν ἀρχέτυπον τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας ὄψιν)[22], connota Roma come madre dello Stato (τῆς τῶν πραγμάτων μητρός)[23] e Costantinopoli come 'nostra Roma' (τῆς ἡμετέρας Ῥώμης)[24]. Il latino, lingua dei Romani, è una lingua paterna, πάτριος φωνή[25], (benché ritenuta di origine eolica[26]), perché in essa viene riconosciuto un elemento che sancisce ufficialmente la continuità tra Roma e Bisanzio.

3.4.3.1. In questa prospettiva la percezione dell'identità bizantina come romana è ulteriormente evidente nel fatto che Lido adoperi il termine 'Romani' anche in riferimento ai contemporanei della *pars Orientis* per differenziarli da altre etnie ('Persiani', 'Galli', 'Vandali', 'Goti', 'Sciti' o semplicemente 'barbari'[27]), riconoscendo unicamente la continuità dell'impero bizantino rispetto a quello romano. Se 'nostro' è il nascente Stato bizantino, percepito come romano da un punto di vista politico, è pur vero che Lido mostra il bisogno di distinguere la lingua latina da quella che definisce 'nostra' o 'greca'[28] e manifesta l'esigenza di tradurre e spiegare parole dal latino al greco, spesso cedendo all'istanza etimologica. In riferimento al lessico politico, di cui daremo più ampia spiegazione in seguito, la spiegazione di *regium* (ῥήγιον) come tirannide[29], l'etimologia di κύριος da *Quirinus*[30], la traslitterazione in greco dei termini latini

[20] Cfr. Dmtriev 2010, p. 30: «Since he was a member of the intellectual and bureaucratic élite of Justinian's empire, and since his works were written for his learned contemporaries (many mentioned by name), Lydus presumably held views that were representative of a large portion of the Byzantines who administered the empire». Sul rapporto tra cultura greca ed identità romana a Bisanzio, si veda Rapp 2008.

[21] Si vedano, a titolo esemplificativo: *Mag*. 1.8; 1.10; 1.16; 1.23; 1.32; 1.35; 1.42; 1.46; 2.2; 2.3; 2.6; 2.13; 2.30; 3.20; 3.23; 3.35; 3.37; 3.59.

[22] Cfr. Lyd., *Mag*. 2.23.

[23] Cfr. Lyd., *Mag*. 3.1.

[24] Cfr. Lyd., *Mag.* 2.30.

[25] Cfr. Lyd., *Mag.* 1.50; 2.3; 2.12; 3.42.

[26] Cfr. Lyd., *Mag*. 1.5.

[27] Persiani: *Mag.* 3.33-34; 3.51; 3.55; Galli e Franchi: *Mag*. 1.50; 3.56; Vandali: *Mag*. 2.2; 3.55; Goti: *Mag*. 3.55; 3.56; Sciti: 3.56; barbari: *Mag*. 1.8; 3.1; 3.43; 3.55.

[28] Cfr. Lyd., *Mag*. 1.9-10; 1.12; 1.21.

[29] Cfr. Lyd., *Mag*. 1.3.1-2.

[30] Cfr. Lyd., *Mag*. 1.5.1.

imperatores (ἰμπερατώρων) e *principes* (πρίγκιπας) con le corrispondenti etimologie[31] sono esempi significativi del bisogno dell'autore di trovare una connessione tra cultura latina e cultura greca, delle quali egli si sente erede ed interprete in egual misura.

3.4.3.2. La consapevolezza di una doppia identità, greca linguisticamente e romana politicamente, è evidente per contrasto nella designazione dei parlanti di lingua latina dell'Occidente, politicamente non Romani, con il termine 'Italiani' (οἱ Ἰταλοί)[32], ai quali i Bizantini negano l'eredità romana. Conseguenza della duplice identità culturale e linguistica dello Stato giustinianeo di VI secolo è la possibilità di attingere le proprie radici culturali da entrambe le tradizioni. Come vedremo, l'ideologia imperiale espressa da Giovanni Lido è specchio di questa operazione culturale di rappresentazione identitaria.

3.4.4. Ἔννομος βασιλεία*: i caratteri fondamentali dell'ideologia imperiale nel* Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας

3.4.4.0. L'ideologia della regalità elaborata all'interno del Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας di Giovanni Lido non è costruita ed esposta in modo sistematico. Essa è deducibile in modo indiretto dalla trattazione generale del concetto di βασιλεία oggetto del primo libro e da allusioni a Giustiniano di tono panegiristico presenti nell'opera, in particolare in due sezioni dal forte valore programmatico: i capitoli iniziali (1-6) del primo libro, dedicati alla βασιλεία romana, e l'*incipit* del terzo libro, consacrati all'encomio di Giustiniano. In entrambi i casi, la forma retorica e la lingua divengono strumenti di espressione di particolari sottotesti. Questo aspetto risulta particolarmente rilevante in considerazione del fatto che Giovanni Lido è stato a lungo considerato un autore con interessi eminentemente antiquari ed eruditi. Michel Dubuisson ha messo in luce come la forma retorica di talune argomentazioni sia determinante per apprezzare pienamente il valore ideologico del Περὶ ἀρχῶν. L'attenzione ad essa è un tratto caratterizzante di gran parte della storiografia greca e romana, nel solco della quale Lido si inserisce[33].

[31] Cfr. Lyd., *Mag*. 1.4.6.

[32] Cfr. *Mag*. 1.3; 1.4; 1.11; 1.16; 1.30; 1.47; 1.50; 2.4; 2.7; 2.16; 2.20; 2.27; 2.30; 3.7; 3.11; 3.20; 3.49; 3.59; 3.68; 3.73.

[33] Sul rapporto tra retorica e storia in Lido, cfr. Dubuisson 2006.

3.4.4.1. Primo interesse dell'autore è fornire una definizione del concetto di βασιλεία, fondata sul racconto storico. Il tema costituisce l'oggetto dell'intero paragrafo 1.3 del Περὶ ἀρχῶν[34]. Giovanni Lido distingue la βασιλεία dal *regnum*, identificato con la tirannide, dall'*imperium* e dal cesarato. La distinzione tra i termini ῥήξ, τύραννος e βασιλεύς è chiaramente esplicitata nel secondo paragrafo dei κεφάλαια τοῦ πρώτου λόγου che precedono il trattato (Lyd., *Mag*. β' = p. 3 Dubuisson – Schamp Τίς ἡ διαφορὰ τοῦ ῥηγὸς καὶ τοῦ τυράννου καὶ τοῦ βασιλέως;). Il ricorso alla storia romana diviene strumento di discrimine e di costruzione concettuale.

3.4.4.2. La questione della denominazione della titolatura assume grande rilievo nella misura in cui essa non riveste una funzione puramente formale, ma contribuisce a delineare le qualità e le prerogative dell'ideologia imperiale elaborata. In epoca tardoantica e nelle prime fasi dell'età giustinianea non esisteva ancora una precisa codificazione giuridica dell'imperatore e dell'istituto imperiale: ne è prova l'abitudine, testimoniata dalla documentazione papiracea e epigrafica, di unire al nome dell'imperatore più titoli senza soluzione di continuità[35]. Il titolo βασιλεύς, benché comunemente adoperato nell'uso linguistico orientale, non diventa ufficiale in Oriente che nel VII secolo con l'imperatore Eraclio[36]. Già Sinesio, nel *De regno* (§ 16), consapevole della divergenza tra l'uso linguistico invalso e la possibilità di confondere il termine βασιλεύς con gli aspetti più tirannici del governo monarchico, legati alla sfera semantica del latino *rex*, aveva tentato di proporre una differenziazione tra βασιλεύς ed αὐτοκράτωρ, invitando l'imperatore Arcadio a fare uso di quest'ultimo titolo[37].

3.4.4.3. Giovanni Lido riprende la riflessione, linguistica e concettuale, accennata già da Sinesio, con l'obiettivo di meglio definire le prerogative del potere imperiale, ricollegandole direttamente alle origini della storia romana.

Lyd., *Mag*. 1.3.1-2 Dubuisson-Schamp
῾Ρωμύλος τοίνυν ὀκτὼ πρὸς τοῖς δέκα ἔτεσι γεγονὼς σὺν τῷ ἀδελφῷ ῾Ρέμῳ τὴν μητέρα τῆς βασιλείας ῾Ρώμην ἐδείματο. ὄνομα δὲ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν, ὃ ᾽Ιταλοὶ λέγουσι ῥήγιον, οἷον τυραννικόν· οὐδὲ γὰρ βασιλείας ῾Ρωμαϊκῆς ἐννόμου ἐστὶ

[34] Sulla critica di Lido all'impero in favore di passo, con numerosi rimandi alla produzione di ambito politico contemporanea, si veda Matino 2016, con ulteriore bibliografia.

[35] Cfr. Pertusi 1985, p. 542; Rösch 1978, pp. 29 e sgg.

[36] Cfr. Chrysos 1978; Rösch 1978, pp. 34-36.

[37] Si veda *supra*, Cap. 2, pp. 142-147.

σημαντικόν, ὥς τινες ὑπολαμβάνουσιν, τὸ ῥήγιον ὄνομα·ὅθεν οὐκέτι μετὰ τὴν ἐκβολὴν τῶν ῥηγῶν παρὰ Ῥωμαίοις καίτοι βασιλευομένοις ἐχρημάτισεν[38].

Giovanni Lido ricorre ad un argomento di tipo storico e lessicale per definire il governo di Romolo. Egli afferma che i Romani lo definirono *regnum* e che questo termine equivale alla tirannide (τυραννικόν) e non si configura come ἔννομος βασιλεία, governo monarchico legittimo. È questa la ragione per la quale i Romani, pur essendo stati in seguito governati da un impero legittimo (καίτοι βασιλευομένοις) in seguito alla cacciata dei Tarquini non si servirono mai più della definizione *regnum*.

3.4.4.3.1. Lido non chiarisce in questa sede quali fossero gli elementi di discrimine per giudicare il potere di Romolo e dei Tarquini illegittimo. I criteri di legittimità della βασιλεία sono definiti immediatamente dopo.

Lyd., *Mag*. 1.1.3-7
ἕτερον γὰρ τὸ τῆς ἐννόμου βασιλείας καὶ ἕτερον τὸ τυραννίδος καὶ ἄλλο τὸ τῆς αὐτοκρατορίας ἀξίωμα· καὶ ὅπως, διὰ βραχέων ἐρῶ. βασιλεύς ἐστιν ὁ τῶν ἑαυτοῦ ὑπηκόων πρῶτος ψήφῳ ἐπιλελεγμένος ἐπὶ βάθραν τινὰ ὥσπερ καὶ κρηπῖδα, τύχης κρείττονος ὑπὲρ τοὺς ἄλλους λαχών· ὡς Σοφοκλῆς περὶ Αἴαντος εἶπεν ἔχειν αὐτὸν βάθραν τῆς ἀγχιάλου Σαλαμῖνος. ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθ' ἅπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν ἀλλ' ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν· καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν, τὸ δὲ τοῖς ἀρίστοις τοῦ πολιτεύματος συναρέσκον ψήφοις οἰκείαις ἐπισφραγίζειν, πατρὸς ἅμα καὶ ἡγεμόνος στοργὴν περὶ τοὺς ὑπηκόους ἐνδεικνύμενον, ὁποῖον ἡμῖν θεὸς καὶ καιροῦ δεξιότης ἐχαρίσατο. ἀλλ' οὐχ οὕτως ὁ τύραννος τοὺς ὑπ' αὐτῷ πεσόντας διαθήσεται, πράξει δὲ κατ' ἐξουσίαν ἀλόγως εἴ τι καὶ βούλεται, μηδὲ νόμους τιμᾶν ἀξιῶν, μηδὲ γράφειν μετὰ βουλῆς ἀνεχόμενος, ταῖς δὲ οἰκείαις ὁρμαῖς ἐξαγόμενος. ἔστι γὰρ βασιλέως μὲν τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ νόμος ὁ τρόπος[39].

[38] «Romolo, all'età di diciotto anni, fondò insieme a suo fratello Remo Roma, la madre dell'impero. Il nome del loro governo, che i Latini chiamano *regium* (ῥήγιον), equivale alla tirannide. Infatti, il termine *regium* non indica una regalità (βασιλείας) romana legittima, come ritengono alcuni; per questo motivo, dopo la cacciata dei re, questo nome presso i Romani, benché questi siano governati da un regime monarchico (βασιλευομένοις), non è stato più utilizzato». Qui e di seguito, ove non segnalato, le traduzioni italiane dei passi del *De Magistratibus* proposti sono a cura di chi scrive.

[39] «Una cosa, infatti, è la regalità legittima, un'altra la tirannide, un'altra la dignità imperiale. Mi accingo a dire brevemente come esse si differenziano. Il *basileus* è colui che è stato scelto dal voto dei suoi sudditi come primo tra loro a sostegno per così dire quasi anche a fondamento, avendo avuto una sorte superiore agli altri. Questo intende dire Sofocle in merito a Aiace: egli ha il soglio di Salamina circondata dal mare. Il *basileus* non deve far vacillare nessuna legge dello Stato, ma con fermezza deve preservare per mezzo della *basileia* la forma del suo regime politico;

Il passo ha un chiaro valore programmatico, enfatizzato dalla citazione sofoclea e da quella finale sinesiana che lo racchiudono. Dietro un'esposizione di tipo assertivo, apparentemente oggettiva, Giovanni Lido espone i principi ideali della sua personale idea di βασιλεία, delineando un modello monarchico elettivo, legalistico, in cui l'imperatore è sottoposto alla legge e nel quale il potere legislativo è affidato alla cooperazione tra imperatore e senato. L'elevato grado di elaborazione ideologica della definizione lidiana di βασιλεύς è riflesso a livello stilistico nell'impiego di due citazioni letterarie, la prima tratta da Sofocle (*Aiax* 134-136), la seconda da Sinesio di Cirene (*De regn*. 6), le quali «costituiscono per Giovanni Lido la chiave interpretativa della sua definizione del sovrano»[40]. È il principio elettivo che sancisce la legittimità del regno. Questo elemento ci consente di comprendere perché secondo Lido il regime di Romolo, instaurato con la forza[41], non poteva essere definito come una βασιλεία, né essere ritenuto un governo legittimo, al pari di quello successivo dei re di Roma. L'idea di una monarchia elettiva e costituzionale, in cui l'imperatore legiferi insieme al senato, era già diffusa negli ambienti senatoriali e della nobiltà provinciale: si pensi all'elogio dell'elezione di Anastasio da parte di Procopio di Gaza[42] ed alle proposte di natura costituzionale e procedurale enunciate dall'Anonimo *Sulla scienza politica*, sia in riferimento all'elezione imperiale, sia alla costituzione ed

egli non deve far nulla al di fuori della legge a suo arbitrio, deve sanzionare col suo voto quanto convenuto degli ottimati, testimoniando nei confronti dei sudditi l'affetto di un padre che è anche una guida, quale Dio e l'opportunità della sorte ci ha donato. Non così il tiranno tratterà quelli caduti sotto di lui, agirà senza raziocinio a suo arbitrio qualsiasi cosa voglia, senza osservare le leggi, senza tollerare di scriverle col senato, lasciandosi invece guidare dalle proprie pulsioni. Per il *basileus* la legge è condotta di vita, per i tiranno la sua condotta è legge». Propongo qui la traduzione a cura di Giuseppina Matino, in Matino 2016, pp. 301-302, per il significato particolare dato al termine βάθραν, tradotto dalla studiosa come «fondamento». Con esso Giovanni Lido sostituisce il sofocleo βάθρον (Soph., *Aiax* 135), citato letteralmente. Βάθρα è «vocabolo raro, dai lessici moderni ritenuto equivalente nel *de magistratibus* a βαθμός, nell' *Etymologicum Gudianum* a βάσις. […] La modifica apportata intenzionalmente alla citazione sofoclea da Giovanni Lido ha il fine di corroborare il concetto principale del capitolo 3: i caratteri distintivi del nuovo sovrano bizantino. Il fondamento dell'impero è il *basileus*, il quale per volontà di Dio è il primo dei cittadini che lo hanno eletto; l'unico che, avendo ricevuto l'investitura dall'alto, può rendere il regno terreno somigliante a quello celeste, portare ordine e armonia nella *basileia*». (Matino 2016, pp. 311-314).

[40] Matino 2016, p. 303.

[41] La descrizione della presa del potere da parte di Romolo tramite l'assassinio di Remo ricorre più avanti (1.5.1).

[42] Proc. Gaz., *Pan. ad Anast.* 5-6 Amato.

alle prerogative del senato[43]. Emerge, inoltre, l'apporto della visione carismatica, e non dinastica, della regalità; questo modello di regalità, di stampo giudaico-cristiano, aveva avuto i suoi sostenitori anche fra Procopio di Gaza[44] e l'Anonimo *Sulla Scienza politica*[45]: l'imperatore è eletto dal popolo con giusto voto, ma contemporaneamente riceve una sorte superiore a quella degli altri uomini. In tal senso, la citazione dell'*Aiace* di Sofocle (ἔχειν αὐτὸν βάθραν τῆς ἀγχιάλου Σαλαμῖνος) contribuisce ad enfatizzare il senso della duplice natura del βασιλεύς, umana ed allo stesso tempo mediatrice tra umano e divino[46]. L'imperatore, scelto dalla volontà divina, ratificata dal consesso umano, è primo tra i cittadini, scelto per essere fondamento (βάθραν[47]) e sostegno (κρηπῖδα) dello Stato. Questa visione idealizzata dell'imperatore e delle sue prerogative non va intesa come un riflesso o un elogio della figura di Giustiniano[48]. Essa ha il fine di condizionarla, creando le basi di una visione teoretica alternativa con cui confrontarsi, unendo in modo sincretico la topica greca sulla regalità alla tradizione storica romana. Questa finalità è alla base anche della scelta delle due citazioni poste a cornice del passo: se l'*Aiace* sofocleo rappresentava un modello ormai classico di regalità e squisitamente proprio della tradizione culturale greca, il legalismo sinesiano, di stampo romano, antesignano della filosofia politica successiva, poneva le basi dell'operazione di fusione e definizione concettuale tra i due mondi che Lido intendeva proseguire e ulteriormente definire. Da Sinesio Lido mutua anche un altro aspetto: il fine pedagogico del discorso Περὶ βασιλείας. Lo scopo parenetico, adombrato sotto le specie di un discorso di altra natura e finalità, era stato perseguito già da Sinesio nel *De regno* per Arcadio. Anche nel caso di Giovanni Lido, l'istanza oggettivante della narrazione storica nasconde il fine idealizzante ed educativo della rappresentazione *a posteriori* di una propria teoria, perfettamente in linea con le finalità del genere Περὶ βασιλείας, a cui il capitolo 1.3 doveva necessariamente ispirarsi.

3.4.4.3.2. Nel passo esaminato Lido non afferma in modo esplicito, come Procopio o l'Anonimo, la derivazione divina dell'elezione imperiale e la coincidenza della volontà divina e di quella umana nella scelta della figura umana dell'imperatore. Gli aspetti metafisici della regalità esulano dagli scopi immediati

[43] Si veda Cap. 3.3, pp. 263-267.

[44] Si veda Cap. 3.2, pp. 165-166.

[45] Si veda Cap. 3.3, pp. 266-268.

[46] Per un ampio commento di tale citazione sofoclea in Lido, si veda Matino 2016, pp. 308-309.

[47] Su questo termine, si veda Matino 2016, pp. 311-314.

[48] Così, invece, ritengono Chrysos 1978, p. 69; Maas 1992, p. 85.

della sua trattazione, da intendere come studio dei *Realien* relativi alle istituzioni politiche romane ed al loro sviluppo storico. Egli concede, poco dopo, che sia una divinità, verosimilmente il Dio cristiano, ad aver donato all'impero Giustiniano e una sorte prospera (ὁποῖον ἡμῖν θεὸς καὶ καιροῦ δεξιότης ἐχαρίσατο). In questo modo il καιρός, la τύχη e volontà divina vengono a coincidere, delineando due aspetti, quello divino e quello umano, che insieme contribuiscono a legittimare pienamente l'istituto imperiale. L'imperatore, conformemente al consolidato *topos* della μίμησις θεοῦ, è immagine di Dio in terra. Questa concezione teocratica, e insieme legalistica della derivazione del potere imperiale, che abbiamo riscontrato anche in Procopio di Gaza [49] e nell'Anonimo *Sulla scienza politica*[50], di origine ellenistica ma dipanantesi in ambito cristiano a partire da Eusebio [51], raggiunge nel VI secolo pieno compimento, sino a divenire argomento di propaganda da parte dello stesso Giustiniano nelle *Novelle*[52].

3.4.4.4. Il modello di regno esposto in modo programmatico da Lido si innesta nel solco di una riflessione più articolata sul ruolo reciproco di imperatore e senato. In questo contesto rientra anche la teoria in base alla quale l'imperatore è totalmente subordinato alle leggi, le quali fungono da limite all'arbitrio personalistico, proprio del tiranno. Tale visione della regalità risale ad un filone di pensiero dipanantesi dal *De regno* di Sinesio, la cui citazione ἔστι γὰρ βασιλέως μὲν τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ νόμος ὁ τρόπος (§ 6) chiude la sezione lidiana sulla regalità. Nella visione lidiana dei rapporti tra imperatore e legge emerge lo sviluppo che la concezione di imperatore νόμος ἔμψυχος aveva avuto sin dall'epoca ellenistica. Se già in Temistio [53] è possibile notare un'oscillazione tra l'ideale di re νόμος ἔμψυχος superiore alla legge, ὁ δὲ τοῦ νόμου κύριος, e l'idea di un imperatore che incarni la legge come paradigma etico, senza porsi arbitrariamente al di sopra di essa, è Sinesio[54] che afferma chiaramente l'equivalenza tra *basileia* e sottomissione alla legge, tra tirannide e superamento di essa. Procopio di Gaza[55] e l'Anonimo *Sulla scienza politica*[56] avevano parimenti mostrato una critica all'idea tradizionale di imperatore νόμος

[49] Cfr. *supra*, Cap. 3.1, pp. 165-167.
[50] Cfr. *supra*, Cap. 3.3, pp. 269-271.
[51] Cfr. *supra* Cap. 1, pp. 65-66.
[52] Cfr. Matino 2012.
[53] Cfr. Cap. 1, pp. 44-46.
[54] *De regn*. 6. Cfr. Cap. 2, pp. 98-105.
[55] *Paneg. ad Anast.* 23.
[56] *De scientia pol. dial*. 5.46-47.

ἔμψυχος. Giovanni Lido è interprete del culmine del processo evolutivo della concezione della relazione tra sovrano e legge, in linea con il significato che l'espressione stessa νόμος ἔμψυχος aveva assunto in epoca giustinianea[57]: l'imperatore non è legge vivente in quanto superiore alla legge, ma in quanto capace di incarnare la legge; grazie al potere conferitogli da Dio e dalla società umana può adattare le norme all'evoluzione della società.

3.4.4.5. Alla trattazione della βασιλεία segue la definizione del cesarato. La riflessione definisce il valore puramente nominale e formale della denominazione αὐτοκράτορες.

> Lyd., *Mag*. 1.4.1-6
> Τὸ γὰρ τῶν Καισάρων, ἤ γ' οὖν αὐτοκρατόρων, ἐπώνυμον οὐδὲ βασιλείας ἀλλ' οὐδὲ τυραννίδος ἐστὶ σημαντικόν, αὐταρχίας δὲ μᾶλλον καὶ αὐθεντίας τοῦ διοικεῖν τοὺς ἐξανισταμένους κατὰ τῶν κοινῶν θορύβους ἐπὶ τὸ κάλλιον ἐπιτάττειν τε τῷ στρατεύματι πῶς ἂν δέοι μάχεσθαι τοῖς ἐναντίοις· imperare γὰρ τὸ 'ἐπιτάττειν' παρ' Ἰταλοῖς λέγεται, ἔνθεν ἰμπεράτωρ. ὅτι δὲ βασιλείας οὐκ ἔστι σημαντικὸν τὸ αὐτοκράτορος ἢ Καίσαρος ὄνομα, δῆλον ἄντικρυς τῷ καὶ τοὺς ὑπάτους καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς Καίσαρας τὸ τῶν λεγομένων ἰμπερατώρων ἀξίωμα τῆς ἐπωνυμίας λαβεῖν. οὐδὲ γὰρ ἐπισήμοις τυραννικοῖς φαίνεται χρησαμένη ἡ τῶν Καισάρων ἀρχή, ἁλουργίδι δὲ μόνῃ, τὴν Ῥωμαίων βουλὴν ἀναβαίνουσα καὶ τὰς ἐν ὅπλοις δυνάμεις αὐτοκρατῶς, ὡς ἔφην, ἰθύνουσα, ταύτῃ καὶ πρίγκιπας αὐτοὺς ἐκάλεσαν Ῥωμαῖοι, οἷον εἰ πρώτην κεφαλὴν τῆς πάσης πολιτείας. τὸ γὰρ Καίσαρος ὄνομα γένους ἐστὶ δεικτικὸν ἀπὸ τοῦ πρώτου Καίσαρος, ὥσπερ Φαβίων καὶ Κορνηλίων καὶ Φλαυΐων καὶ Ἀνικίων, τούτου πρότερον παρὰ βαρβάροις ηὑρημένου[58].

Lido individua due aspetti della titolatura di Cesare e della carica di imperatore: la natura puramente formale e la matrice senatoriale. Il primo aspetto

[57] Cfr. *Nov*. 105.2.4 = p. 507, 7-10 Schoell-Kroll; *Nov*. 69.4 = p. 353, 29-38 Schoell-Kroll.

[58] «Quanto al nome dei Cesari, o imperatori (αὐτοκρατόρων), esso non è eponimo della regalità (βασιλείας), e non indica neppure la tirannide, ma piuttosto un potere autonomo e la capacità personale di governare gli insorti nei tumulti pubblici, guidandoli verso una disposizione migliore, e di comandare all'esercito il modo in cui si debba combattere contro i nemici. Infatti si dice che presso i Latini *imperare* voglia dire "dare ordini"; da qui *imperatores*. Che il nome di imperatore o Cesare non indichi la regalità si evince chiaramente dal fatto che anche i consoli e, dopo di essi, i Cesari hanno ricevuto per titolo la dignità di quelli che sono detti *imperatores*. Infatti è evidente che il potere dei Cesari non si serva di insegne tiranniche, ma solo della porpora quando sale alla tribuna del senato romano e che esso diriga, come è stato detto, con potere assoluto, le truppe in armi. Per questo motivo i Romani li hanno chiamati anche *principes*, cioè primi personaggi di tutto lo Stato. Infatti il nome di Cesare è deittico e deriva dal primo Cesare, come quello dei Fabi, dei Cornelii, dei Flavi e degli Anicii, quest'ultimo di provenienza barbara».

si evince dalla riflessione etimologica condotta su *imperator*, fatto derivare dal verbo *imperare*, e Cesare dal Giulio Cesare eponimo dei successori; il secondo aspetto di rilievo è la relazione istituita tra la carica di *imperator* e quella di *princeps*, inteso come *primus inter pares* che abbia mansioni di comando sia civile che militare. L'informazione relativa all'etimologia di *princeps* offerta da Lido è arbitraria e piegata a finalità ideologiche. Il titolo di *princeps*, infatti, non divenne mai titolo ufficiale dell'imperatore; se ne servì solo Massenzio nella monetazione dopo il 306, nella locuzione *princeps invictus*, per distinguersi da Galerio[59]. Quanto all'etimologia di *princeps* da πρώτην κεφαλὴν τῆς πάσης πολιτείας, si tratta, come sottolineano Dubuisson e Schamp[60], di una ricostruzione del tutto ideologica, come quella di Varrone (*L. l.* 5.89 Goetz-Schoell *Principes (dicti sunt) qui a principio gladiis*). Il fine ideologico perseguito da Lido è riconnettere il ruolo della figura imperiale alla sfera militare e alla matrice repubblicana ed elettiva di stampo romano cui egli evidentemente intendeva connettere lo Stato bizantino. Riguardo alla derivazione della carica di Cesare dal dittatore omonimo, Lido ricorre, a conforto della propria ipotesi, al paragone con i Faraoni ed i Tolemei, denominati in questo modo a partire da un personaggio eponimo (§ 1.7). Tale considerazione ha lo scopo di escludere qualsiasi sfumatura di illegittimità dalla carica di imperatore, svincolando l'aspetto formale e giuridico dalla definizione della carica imperiale: la modalità di acquisizione del potere perseguita da Cesare, più assimilabile alla tirannide, avrebbe potuto destare il sospetto di una critica eccessivamente aspra a tutto il sistema imperiale. Attraverso la riflessione sui titoli di Cesare e *imperator*, fatti derivare dai poteri di comando militare propri del consolato, Giovanni Lido tenta di nascondere l'imbarazzo per l'ammissione dell'origine di un impero romano da un atto di *regnum*. L'intento apologetico è evidente anche nella successiva asserzione; egli precisa, infatti, che l'εὐταξία della conservazione del nome di Cesari, da intendere come forma di ordinamento del cesarato conforme alle prerogative consolari, era stata mantenuta nella storia romana sino a Diocleziano, il quale, indossando una corona ed insegne regali ed imponendo nuove tasse, rese l'impero più simile alla tirannide (1.3.8)[61]. Quest'ultima riflessione è indice della

[59] Cfr. Rösch 1978, p. 39.

[60] Cfr. Dubuisson-Schamp 2006, II, p. 72, n. 34.

[61] La fonte qui adoperata da Lido è probabilmente Eutr. 9.26 Hellegouarc'h: *et qui imperio Romano primus regiae consuetudinis formam magis quam Romanae libertatis invexerit adorarique se iusserit, cum ante eum cuncti salutarentur. Ornamenta gemmarum vestibus calceamentisque indidit* (= Pean., 9.26 Lampros Αὐτός τε πρῶτος τὴν βασιλικὴν εἰσήγαγεν

teorizzazione da parte di Lido di due livelli diversi e compresenti della regalità: uno legale e l'altro etico. La legittimità del titolo non basta a garantire una regalità giusta e non esclude un comportamento tirannico. Pertanto, la dimensione morale della *basileia* ha un primato sugli aspetti formali e legittimanti del potere politico. La ricostruzione storica e linguistica dei due titoli, pur dietro il velo di una pretesa oggettività, tradisce l'intenzione di connettere l'istituto imperiale con la storia della repubblica, formando un modello politico nel quale il potere monarchico fosse contemperato con quello repubblicano, rappresentato dall'elemento senatoriale. Il fine ideologico della critica al regime giustinianeo è chiaro, benché da non enfatizzare: si tratta del modo dell'intellettuale di entrare nel dibattito pubblico sulle forme politiche in atto nella sua epoca, contribuendo alle proposte di rinnovamento alimentate dal generale clima di riforma istituzionale generato dall'avvento di Giustiniano.

3.4.4.6. L'intenzione di avvicinare ideologicamente l'impero romano alla storia repubblicana è evidente poco più avanti, quando Lido traccia l'origine del titolo *dominus*/ κύριος/δεσπότης. Anche in questo caso, la riflessione linguistica è sottesa a dare enfasi al piano ideologico, non senza riferimenti al mondo contemporaneo all'autore.

> Lyd., *Mag*. 1.5.1-5
> Ὥστε τύραννος ἦν ὁ Ῥωμύλος, πρῶτον μὲν τὸν ἀδελφὸν ἀνελὼν καὶ τὸν μείζονα, καὶ πράττων ἀλόγως τὰ προσπίπτοντα·ταύτῃ καὶ Κυρῖνος προσηγορεύθη, οἷον εἰ κύριος, κἂν εἰ Διογενιανῷ τῷ λεξογράφῳ ἄλλως δοκεῖ. οὐδὲ γὰρ ἀγνοήσας ὁ Ῥωμύλος, ἢ οἱ κατ' αὐτόν, δείκνυται κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τὴν Ἑλλάδα φωνήν, τὴν Αἰολίδα λέγω, ὥς φασιν ὅ τε Κάτων ἐν τῷ Περὶ Ῥωμαϊκῆς Ἀρχαιότητος Βάρρων τε ὁ πολυμαθέστατος ἐν Προοιμίοις τῶν πρὸς Πομπήϊον αὐτῷ γεγραμμένων, Εὐάνδρου καὶ τῶν ἄλλων Ἀρκάδων εἰς Ἰταλίαν ἐλθόντων ποτὲ καὶ τὴν Αἰολίδα τοῖς βαρβάροις ἐνσπειράντων φωνήν. ἡ γὰρ γραμματικοῖς παρὰ ταύτην εἰσαγομένη ἐτυμολογία (μετὰ συγγνώμης) βεβίασται· ἀπὸ Κύρεως γάρ, πολίχνης Σαβίνων, οὕτως αὐτὸν παρονομασθῆναι βούλονται, καίπερ οὐχ ὁρμώμενον ἐκεῖθεν, ἐπὶ δὲ τοῦ Παλατίνου βουνοῦ τεχθέντα τε παρὰ ταῖς ὄχθαις τοῦ Τιβέριδος καὶ τραφέντα ἐκεῖ. κυρίους γὰρ ἑαυτοὺς καὶ δεσπότας ἀλλ' οὐ βασιλέας τύραννοι φιλοῦσι καλεῖσθαι[62].

ὑπεροψίαν, κατὰ μικρὸν τὴν ἐλευθερίαν τὴν ῥωμαϊκὴν ὑποτεμνόμενος, καὶ προσκυνεῖσθαι προσέταξεν ἑαυτὸν, τῶν μέχρις αὐτοῦ βασιλέων τῇ κοινῇ προσηγορίᾳ τιμωμένων. Καὶ τιμίοις λίθοις τοῖς τε ἐσθήμασι καὶ τοῖς ὑποδήμασιν ἐνήρμοσε), che Lido riprende anche in *Mens*. 1.26, p. 12, 22-25 Wünsch. Cfr. Dubuisson-Schamp 2006, II, p. 72, n. 34.

[62] «Così Romolo era un tiranno, avendo dapprima eliminato suo fratello, che era anche il maggiore, e conducendo in modo insensato le sue azioni. Per questo fu chiamato anche Quirino,

Riferendosi alle teorie grammaticali ben note inerenti alla conoscenza da parte dei Latini di età arcaica della lingua greca, in particolare eolica, Lido collega la denominazione di Quirino con il termine greco κύριος, intendendolo, al pari di δεσπότης, come proprio di un governo di tipo tirannico e dispotico quale fu quello di Romolo. L'argomentazione è costruita secondo un metodo scientifico, che prevede il ricorso a numerose *auctoritates*: Diogeniano[63], lessicografo; Catone, di cui vengono probabilmente citate le *Origines*[64]; Varrone, di cui si ricorda l'Εἰσαγωγικός ad *Pompeium*[65] ed alcuni grammatici non meglio specificati[66]. Catone e Varrone sono chiamati in causa come esponenti della teoria dell'origine eolica del latino, che Lido riprende con una funzione chiaramente ideologica: fondere la tradizione culturale latina con quella greca per il tramite del lessico. Era fondamentale nella costruzione concettuale di Lido che «le latin, la seule πάτριος φωνή aux yeux de Justinien, passe pour une sorte de variété dialectale du grec»[67]. Il preteso bilinguismo del fondatore di Roma diviene argomento di indiretto riferimento alla politica, insieme restauratrice e innovatrice, di Giustiniano[68]. Non si trattava di un caso isolato nella storia della lingua latina[69]. L'etimologia di Quirino da κύριος è forse ripresa da Dionigi di

cioè κύριος, "signore", benché il lessicografo Diogeniano sia d'altra opinione. Infatti è chiaro che sia Romolo sia i suoi contemporanei non erano a quell'epoca ignoranti di lingua greca, intendo dell'eolico, come dice Catone nelle *Origini* e l'eruditissimo Varrone nei *Proemi* dei suoi scritti per Pompeo. Giunti in Italia, Evandro ed altri Arcadi, avevano introdotto presso i barbari la lingua eolica. L'etimologia proposta dai grammatici per questo termine mi sembra forzata: essi sostengono che il nome derivi da Cures, piccolo villaggio sabino, sebbene Romolo non sia originario di lì, ma sia nato sul colle Palatino, sulle sponde del Tevere, e lì sia stato allevato. Infatti i tiranni preferiscono essere chiamati signori (κύριοι) e padroni (δεσπόται), ma non re (βασιλεῖς)».

[63] Visse al tempo dell'imperatore Adriano e fu l'autore di un dizionario di lingua greca in cinque libri intitolato λέξις παντοδαπή. Si veda Dickey 2007, pp. 33-35. Cfr. Rochette 1998, p. 472 n. 7; Dubuisson-Schamp 2006, II, p. CLXXXI.

[64] Quest'opera è molto citata da Lido che poteva forse leggerla direttamente in latino. Cfr. Rochette 1998 p. 471. Più in generale sull'uso di Catone in epoca bizantina, si veda Schmitt 1967.

[65] Il titolo ed il contenuto dell'opera sono noti da Aulo Gellio, *Noctes Atticae* 14.7 Hosius: essa fu indirizzata da Varrone a Pompeo in occasione del suo primo consolato (70 a. C.). In essa l'autore spiegava al destinatario come comportarsi in senato. Molto probabilmente vi si discuteva anche delle lingue da utilizzare in curia. Cfr. Rochette 1998, p. 472, n. 8.

[66] Sull'uso di Catone e Varrone in questo passo specifico, di veda Rochette 1998.

[67] Rochette 1998, p. 473.

[68] Sulla conoscenza del greco da parte di Romolo in Giovanni Lido, si veda Rochette 1997.

[69] Per questo aspetto, si veda Gabba 1963, in particolare p. 189 n. 8.

Alicarnasso[70] e ricompare anche altrove in Lido[71]. Quanto alla parola δεσπότης, secondo Rösch[72], essa è percepita nel mondo greco come molto più pregnante di κύριος o del corrispettivo latino *dominus*, diffuso in Occidente soprattutto con valenza religiosa ad indicare la totale soggezione dei sudditi al despota. È pur vero che nella titolatura imperiale di epoca tardoantica e bizantina l'epiteto κύριος è gradualmente sostituito da δεσπότης[73]. Lido registra una discrasia tra l'uso corrente della parola e la sua storia linguistica, di cui egli è evidentemente edotto e che utilizza in funzione delle proprie argomentazioni, con l'obiettivo di stigmatizzare gli eccessi tirannici del governo imperiale.

3.4.4.7. Fortemente stigmatizzata è l'introduzione del termine δεσπότης, che è messo in relazione con l'istituto latino della *dominatio*, legato a figure dispotiche quali Mario e Silla.

Lyd., *Mag*. 1.6.1-5

Κρεῖττον δὲ βασιλείας τὸ Καίσαρος ἀξίωμα, ὅτι καὶ δοῦναι βασιλέας πάλαι τοῖς ἔθνεσιν ἐπ' ἐξουσίας εἶχεν. μισητὸν γὰρ καὶ Ῥωμαϊκῆς ἐλευθερίας ἀλλότριον δεσπότας, ἀλλὰ μὴ βασιλέας, τοὺς κρατοῦντας ὀνομάζειν καθ' ὅ τι δεσπότης ὄνομα κοινόν ἐστιν αὐτοῖς καὶ τοῖς ἕνα δραπέτην κεκτημένοις, τὸ δὲ βασιλέων αὐτῶν καὶ μόνων. καὶ δῆλον ἄντικρυς ὅτι Ῥωμαίοις ἔθος *dominos* τοὺς τυραννήσαντας ἀποκαλεῖν, ὡς δὴ Σύλλαν καὶ Μάριον, καὶ δομινατίωνα τὴν τυραννίδα […]. Αὔγουστός ποτε, ἢ τάχα Τιβέριος ὁ μετ' αὐτόν, πρὸς ἑνὸς τῶν κολάκων δεσπότης ὀνομασθείς, ἐξαναστὰς ἀφῆκε τὸν σύλλογον, ἀπαξιώσας, ὡς ἔφη, δούλοις διαλέγεσθαι. ἀλλ' ἤδη πρότερον ὥσπερ ἐν τιμῇ τῆς ὕβρεως εἰσαχθείσης, ἀνέχεται ἡ τοῦ ἡμερωτάτου βασιλέως ἡμῶν ἐπιείκεια, καίπερ ὑπὲρ πάντας τοὺς πώποτε βεβασιλευκότας μετριάζοντος, καὶ δεσπότης, οἷον πατὴρ ἀγαθός, ὀνομάζεσθαι. οὐχ ὅτι χαίρει ἀλλ' ἐρυθριᾷ μᾶλλον τοὺς τιμᾶν οἰομένους δοκεῖν μὴ προσίεσθαι[74].

[70] *A. R.* 2.63.3.

[71] *Mens*. 4.111, p. 150, 22-23.

[72] Rösch 1978, p. 40.

[73] Bréhier 1906, pp. 165-166; Ronchi 1974, pp. 222-223; 627; 638-639.

[74] «La dignità di Cesare è superiore a quella di imperatore perché una volta aveva tra i suoi poteri di dare imperatori ai popoli. Ma fu qualcosa di detestabile ed estraneo alla libertà romana, chiamare despoti (δεσπότας) e non re (βασιλέας) i detentori del potere, dal momento che il nome despota (δεσπότης) è proprio di questi e di chi compra uno schiavo, mentre il nome di re appartiene solo ad essi. Ed è noto che per i Romani era costume chiamare *dominos* coloro che esercitavano un potere tirannico, come Silla e Mario, e *dominatio* la tirannide. […] Una volta Augusto (o forse Tiberio, che gli successe), chiamato despota (δεσπότης) da un adulatore, alzatosi lasciò l'assemblea, rifiutandosi, disse di discutere con dei servi. Ma essendo stata questa espressione arrogante introdotta già in passato come un onore, la bontà del nostro magnanimo imperatore tollera che, benché egli superi in moderazione tutti quelli che regnarono, venga

La ricostruzione della storia dell'uso di βασιλεύς/*imperator* e di δεσπότης/*dominus* costituisce nella pagina lidiana una fonte di imbarazzo. L'autore riporta un aneddoto riferito al principato di Augusto o di Tiberio: l'imperatore in questione avrebbe rifiutato di farsi chiamare con il titolo δεσπότης/*dominus* da parte di uomini liberi[75], mentre Giustiniano lo aveva accettato. Il tema della sofferenza di Giustiniano nel ricevere tale appellativo e dell'accezione di 'padre buono' con cui lo avrebbe inteso divengono mezzi apologetici per limitare la portata ideologica fortemente negativa dell'introduzione dell'attributo δεσπότης[76]. Quanto alla notazione secondo cui la carica di Cesare era superiore a quella di imperatore, essa indica una priorità di tipo temporale: la nomina a Cesare aveva istituito a partire dal periodo tetrarchico una propedeuticità del Cesarato alla nomina imperiale fino a Costanzo II[77], contribuendo a legittimare un modello di regalità genetica e adottiva. Il tipo di βασιλεία esposto nelle sezioni analizzate è fondato sull'ideale di soggezione totale dell'imperatore alla legge. In tale concezione viene recuperato il valore della tradizione repubblicana. Il re è custode e garante della legge, autarchico e imitatore della divinità; si avvale, inoltre, dell'aiuto dei senatori. È legittimamente eletto ed esercita il suo potere come un antico console ed un padre buono.

3.4.4.8. Oltre le teorizzazioni programmatiche dei primi capitoli del *De Magistratibus* elementi ascrivibili all'ideologia imperiale di Giovanni Lido possono essere rinvenuti in alcuni luoghi di tono encomiastico. Non è nostro obiettivo chiarire in questa sede l'annoso problema della sincerità delle lodi dell'autore nei confronti dell'impero. È possibile che l'adesione a *topoi* elogiativi tipici della prassi panegiristica e della produzione Περὶ βασιλείας non sia dettato da ragioni puramente formali, ma riveli alcuni cardini dell'ideologia imperiale promossa dall'autore. Essi possono essere individuati negli attributi riferiti a Giustiniano. L'imperatore è clemente, ἡμερώτατος, contraddistinto da una costante veglia (ἀγρυπνία) per i suoi sudditi, per i quali esercita in modo incessante la sua prerogativa di giudice:

chiamato despota (δεσπότης), come se fosse 'padre buono', non perché ne sia felice, ma piuttosto per non vergognarsi di dare l'impressione di non accettare quelli che credono di onorarlo».

[75] L'aneddoto si ritrova anche in *Mens*. 4.112, p. 152, 3-7 Wünsch. Lido si rifà forse a Suet., *Aug*. 53.12.

[76] Contra, Kaldellis 2004a, pp. 8-9 ritiene che qui si nasconda una critica al dispotismo giustinianeo.

[77] Jones 1986, I, p. 40.

Lyd., Mag. 2.15.2
θαῦμα μέγιστον καὶ πανευδαίμονος πολιτείας τεκμήριον· βασιλεὺς Ῥωμαίων ὑπέμενε χαμαιζήλου δικαστοῦ λειτουργίαν ὑφίστασθαι καὶ κρίνειν πράγματα, ἴσως καὶ σφόδρα γλίσχρης ὑποθέσεως ἀνεχόμενος, καθάπερ ὁ ἡμερώτατος ἡμῶν βασιλεὺς διὰ τὴν περὶ τοὺς ὑπηκόους στοργήν, καίτοι τὰ πλεῖστα κατὰ πολεμίων ἀγρυπνῶν καὶ προκινδυνεύειν ἡμῶν διὰ σπουδῆς ἔχων[78].

3.4.4.8.1. La ἀγρυπνία dell'imperatore è un *topos* che, conformemente ai modelli della panegiristica corrente e della produzione Περὶ βασιλείας precedente, ricorre molte volte nel *De Magistratibus* ed è attestato anche nelle *Novelle* giustinianee, come nel proemio della *Novella* 8[79]. Giovanni Lido si muove entro gli argini concessi dal regime stesso in cui si trovò ad operare, adoperandone stilemi e *topoi*, espressioni propagandistiche in uso, ma adoperandole per plasmare la propria personale ideologia politica. Ulteriore elemento dell'elogio di Giustiniano forgiato da Lido è l'αὔξησις con cui l'imperatore è paragonato agli imperatori del passato. Giustiniano viene definito superiore a pur *optimi principes* precedenti; egli supera Traiano nel campo dell'estensione dei domini imperiali, Augusto per pietà e moderazione, Tito per nobiltà d'animo e Marco Aurelio per intelligenza, secondo uno schema di σύγκρισις e αὔξησις che ha nella precettistica retorica la sua base[80].

Lyd., *Mag*. 2.28.3
οὐδὲ γὰρ Τραϊανὸν τοῖς ὅπλοις ἐζήλωσε μόνον, ἀλλ' αὐτὸν Αὔγουστον τῇ περὶ θεὸν εὐσεβείᾳ καὶ τρόπων μετριότητι, καὶ Τίτον τῇ καλοκἀγαθίᾳ, Μάρκον δὲ τῇ συνέσει παρώθησεν[81].

3.4.4.8.2. Le medesime qualità di Giustiniano, specchio dell'imperatore ideale, costituiscono, in maniera più allargata, materia dell'elogio dell'*incipit* del

[78] «Grandissima meraviglia e dimostrazione di uno Stato felice: un imperatore romano accettò di assumere il ruolo di umile giudice e di giudicare i fatti, seguendo in modo equanime un processo pur molto misero, come il nostro clementissimo imperatore per amore dei sudditi, e nondimeno vegliando sempre contro i nostri nemici ed assumendo con zelo il rischio di difenderci».

[79] *Mag*. 2.15; 3.39; 3.55. Sul *topos* dell'ἀγρυπνία imperiale in età giustinianea e nelle *Novelle*, si veda Matino 2014, pp. 335-338; Dmtriev 2015, pp. 5-8.

[80] Sulla nozione di σύγκρισις ed αὔξησις nella teoria e prassi retorica, si veda Pernot 1993, II, pp. 676-678; 690.

[81] «Egli non solo imitò Traiano nelle armi, ma superò lo stesso Augusto nella pietà verso gli dei e nella moderazione dei costumi, Tito nella nobiltà d'animo, Marco nell'intelligenza».

libro 3. Contemporaneamente, i medesimi *topoi* sono strumento di propaganda nella *constitutio Tanta*/Δέδωκεν, promulgata da Giustiniano nel 535 per promulgare i *Digesta*[82] e nelle *Novelle*[83]. Lido aderisce alla propaganda corrente, contribuendo all'argomentazione ed all'elaborazione dell'ideologia della regalità sottesa al piano di *renovatio imperii* messo in atto dall'imperatore.

> Lyd., *Mag*. 3.1.2-3
> καὶ μεῖζον μέν ἐστι δι' αὐτοῦ ἤπερ ἄρτι καθεστήκει τὸ πολίτευμα, Λιβύης ἡμῖν ἀποδοθείσης (οὐ μικρὸν δὲ τὸ κτῆμα, τῆς δὲ Εὐρώπης τὸ πλεῖστον· κοινωνεῖ γὰρ αὐτῇ τοῦ ζεφύρου, καθ' ὃ τὸν εὖρον ὅλον δίδωσιν ἡ Ἀσία καὶ μόνη), καὶ αὐτῆς δὲ Ῥώμης, τῆς τῶν πραγμάτων μητρός, ἀπαλλαγείσης ἱδρῶτι τῆς βασιλείας δεσμῶν καὶ βαρβαρικῆς ἐξουσίας, πάντα δὲ ὅσα ἦν ποτε τῆς πολιτείας γνωρίσματα μετὰ κρείττονος ἀποσῴζεται δυναστείας· οἵ τε νόμοι θορύβων καὶ πολυφόρτου συγχύσεως ἀπηλλάγησαν καὶ προφανές ἐστι τὸ δίκαιον καὶ μεταμέλει τοῖς φιλοδίκοις τὸ πρὶν ἐναγρυπνῆσαι ταῖς φιλονεικίαις, μάχης οὐδεμιᾶς τὸ λοιπὸν διὰ τῆς τῶν νόμων καθαρότητος ὑπολιμπανομένης. καὶ κρείττων μὲν ἡ βασιλέως ἀρετὴ ἐπαίνου παντός·ἐμοὶ δὲ καὶ καιρὸς ἐπὶ τὸν σκοπὸν διαβῆναι τῷ λόγῳ[84].

Sono oggetti di elogio l'abilità amministrativa e militare di Giustiniano. Il confronto in termini di αὔξησις istituito con il passato recente è funzionale ad enfatizzare l'elogio dell'azione insieme di *restitutio* e *renovatio imperi* perseguita dalla politica giustinianea. L'elaborazione formale diviene qui mezzo espressivo per fornire una lettura dell'epoca contemporanea: le acquisizioni territoriali ottenute dall'imperatore, grazie alla riconquista della Libia e il rinnovato controllo di Roma, madre dell'impero bizantino, dalla quale si rivendica ideologicamente la discendenza, tramite l'esaltazione dell'avvenuta liberazione e restaurazione[85]. In questo contesto assume un valore particolarmente ironico la

[82] Sulla *constitutio Tanta*/Δέδωκεν si veda Lanata 1984, pp. 165-170; Di Maria 2012.

[83] Cfr. Matino 2012, pp. 37-66.

[84] «E grazie a lui lo Stato è ordinato meglio che nel passato recente, ci è stata restituita la Libia (possesso non piccolo, ma più importante è quello dell'Europa: infatti condivide con essa l'Occidente, per il fatto che l'Asia ha fornito da sola l'intero Oriente), e la stessa Roma, madre delle istituzioni, liberata con fatica dalle catene del regno e del potere barbarico. Tutte le insegne che una volta erano appartenute allo Stato sono state mantenute accresciute di un potere maggiore; le leggi sono state liberate dal turbamento e dall'eccessiva confusione; la giustizia si manifesta e gli amanti dei processi rimpiangono le loro veglie precedenti per le dispute che amano, dal momento che non resta più alcuna battaglia legale grazie all'estrema chiarezza delle leggi. E la virtù dell'imperatore è al di sopra di ogni elogio, ma è arrivato per me il tempo di passare allo scopo del mio libro».

[85] In questo caso, Lido si riferisce probabilmente alla sconfitta di Totila a Busta Gallorum, probabilmente nel giugno del 552. Cfr. Stein 1959, II, pp. 599-604.

connotazione di Roma ἀπαλλαγείσης ἱδρῶτι τῆς βασιλείας: Roma, liberata dalle catene del *regnum*, tradotto qui, però, con il termine di uso corrente βασιλεία, è restituita all' impero legittimo che le spetta.

3.4.4.8.3. Dal macrocosmo dell'Impero, in cui Europa, Asia ed Africa vengono ritratte come riunificate sotto l'egida giustinianea, Lido passa ad esaltare il microcosmo dell'ordinaria e quotidiana amministrazione. Da Roma le insegne imperiali vengono importate ed accresciute di nuovo potere; le leggi divengono più chiare tanto da diminuire in modo drastico il numero dei processi; la giustizia si manifesta in uno Stato in cui la virtù dell'imperatore è al di sopra di ogni elogio. Il poliptoto e l'anafora dell'aggettivo κρείττων contribuiscono ad alimentare il senso di *grandeur* dell'Impero giustinianeo che Lido vuole qui comunicare, non senza cedere all'ironico sorriso di chi, pur contribuendo alla costruzione dell'ideologia imperiale, continua a guardare con il sospetto degli antichi ogni forma di *regnum*.

3.4.5. *Conclusioni*

3.4.5.1. Come abbiamo avuto modo di intuire da questa breve disamina, il rapporto di Giovanni Lido con l'istituto imperiale è molto complesso e non sempre definibile in un modo univoco. A tal proposito la critica si divide tra una visione di Giovanni Lido come strenuo sostenitore dell'ideologia giustinianea[86] e la sua caratterizzazione come fiero oppositore non solo di Giustiniano, ma dell'istituzione imperiale stessa. Intento di Lido sarebbe stato istituire «a reconciliation between the republican origins of Roman freedom and the consolidation of power under the 'emperors'»[87] offrendo un argomento «against the legitimacy of the Roman emperors and in favour of the political freedom of the Republic»[88]. Secondo Kaldellis, Giovanni Lido avrebbe fatto parte, insieme a Procopio di Cesarea, di cerchie intellettuali dissidenti[89]. Forse è più giusto e prudente pensare che Giovanni Lido, pur non condividendo alcuni aspetti del

[86] Secondo una parte della critica, il *De magistratibus* costituisce un panegirico della politica di Giustiniano: cfr. Chrysos 1978, p. 69; Maas 1992, pp. 85-86, 95-96.

[87] Cfr. Pazdernik 2005, p. 194.

[88] Cfr. Kaldellis 2005, p. 1.

[89] Cfr. Kaldellis 2004a; Kaldellis 2004b, pp. 134, 137; Kaldellis 2005; Kaldellis 2015, pp. 68-69.

regime politico nel quale si trovò a vivere ed operare, tuttavia avesse tentato di fornire un proprio contributo per il suo miglioramento. In tal senso, l'interesse antiquario di Giovanni Lido fu un mezzo per argomentare la propaganda di un presente che egli intendeva riconnettere ideologicamente alla gloria dell'Impero romano [90]. Il contemporaneo dibattito intellettuale sulle forme politiche e giuridiche era fervido, come è vero che anche il *Dialogo sulla scienza politica* e la *Scheda Regia* di Agapeto dimostrano un fermento di idee e proposte volte non solo a delineare il sistema teorico dell'ideologia imperiale, ma anche a riformare aspetti concreti, relativi alle norme legislative e procedurali dell'amministrazione statale. Lo stesso fermento era alla base della politica giustinianea. Si trattava di riscrivere l'istituto monarchico, traghettando nelle età successiva la tradizione istituzionale romana e quella culturale greca sotto l'egida del cristianesimo.

3.4.5.2. Nelle opere di argomento politico sinora analizzate non si registra il predominio di un pensiero unico: ciò riflette lo *Zeitgeist* di ricerca e dibattito legislativo e ideologico proprio dell'epoca. Il ricorso a *topoi* ormai standardizzati dell'ideologia imperiale non escludeva una risemantizzazione di essi finalizzata a dare all'Impero d'Oriente nuove forme di legittimità. L'istanza della ricostruzione storica delle magistrature repubblicane e la ricerca di una relazione tra esse e la genesi dell'impero bizantino è un tratto ideologico che, se non sottintende necessariamente una critica, può tuttavia palesare la possibilità di esprimere una teoria politica che preveda l'armonizzazione in una forma di 'monarchia repubblicana' di tratti romani, greci e cristiani. Riscrivere la storia delle istituzioni romane in modo da metterle in relazione con il nascente stato bizantino, significava far dialogare concetti e lessici politici diversi, mentre parallelamente si formava una civiltà romana in quanto alle istituzioni, greca in quanto alla lingua e cristiana per religione. Ricostruire il passato dell'impero romano in un rapporto di continuità con l'impero bizantino significava superare alcune discrasie linguistiche, come il contrasto tra l'uso della definizione di βασιλεύς invalso nel mondo greco e l'annoso odio romano per la denominazione *rex*; significava reinterpretare e risemantizzare alcuni termini alla luce di una identità politica e sociale rinnovata, che nell'età giustinianea stava trovando una propria definizione.

[90] Cfr. Dubuisson 1992; Maas 1992; Kaldellis 2005.

Capitolo 4
Conclusioni. L'influenza del *De regno* nella formazione dell'ideologia imperiale bizantina di V e VI secolo

4.1. *Quale fortuna per il* De regno *di Sinesio?*

4.1.1. La ricerca sin qui proposta è nata dalla constatazione di una prevalenza nella storia degli studi sul *De regno* di Sinesio di un approccio principalmente storico, che non ha dato sinora ragione della pregnanza filosofica ed ideologica dell'opera. Ci siamo chiesti se ed in che misura l'opera avesse avuto nei secoli immediatamente successivi alla sua composizione (V-VI) un'influenza sullo sviluppo delle teorie politiche monarchiche e sulle forme letterarie ascrivibili al genere Περὶ βασιλείας. La nostra domanda di partenza è stata alimentata da due dati: il riscontro di una citazione letterale di Sinesio nel *De magistratibus* di Giovanni Lido (1.3) ed il rilievo nella tradizione manoscritta di una percezione filosofica del *De regno* che, a partire dal X secolo, ne determina la trasmissione e la ricezione. Fondamentale è stato il saggio postumo di Denis Roques *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours* (*VIe-XXIe s.*)[1], nel quale ben è messo in luce quanto la lettura del *De regno* abbia contribuito in età comnena e paleologa alla riflessione sugli aspetti ontologici della regalità e, parallelamente, allo sviluppo del genere letterario dello *speculum principis* bizantino. Ma cosa accade tra l'inizio del V e la prima metà del VI secolo? In che modo il *De regno* si diffonde e circola negli ambienti culturali orientali? Quali sono i tramiti culturali, i centri geografici di circolazione e diffusione dell'opera? Quali ricadute ha essa nella storia delle idee? C'è una ragione se i Bizantini ci hanno trasmesso il *De regno* spesso accanto alla *Repubblica* platonica ed alle opere pseudo-pitagoriche sulla regalità?

4.1.2. La ricezione bizantina dell'opera non è una garanzia di univocità della sua interpretazione. Eppure l'impressione che i Bizantini vedessero in essa qualcosa di diverso rispetto a quanto la sensibilità contemporanea ci ha dato di rilevare è stata una spinta importante per l'analisi di questo testo nella pluralità dei significati assunti nella dimensione diacronica della sua trasmissione. Per rispondere alle domande da cui la nostra indagine è partita abbiamo ritenuto opportuno innanzitutto approfondire l'ambito del genere Περὶ βασιλείας entro il quale il *De regno* si colloca. La personalità particolare dell'autore, neoplatonico, retore, senatore provinciale, cristiano, ci ha spinto ad indagare la tradizione del genere Περὶ βασιλείας in ambito greco, giudaico-cristiano e romano, al fine di comprendere quali fossero i tramiti culturali ai quali Sinesio si sentì maggiormente legato nella redazione del suo *speculum principis* per Arcadio.

[1] Cfr. Roques 2013.

4.1.2.1. Per quanto riguarda il rapporto con la tradizione greca sulla regalità, Sinesio eredita *topoi* già elaborati in precedenza in ambito greco: il concetto di re νόμος ἔμψυχος e μιμητὴς θεοῦ, l'ideale di re filosofo e filantropo. A tali *topoi* egli aggiunge concezioni più propriamente dettate dal dibattito sull'ideologia imperiale nato in ambito cristiano a partire dalle formulazioni di Eusebio. Abbiamo tentato di evidenziare come Sinesio non fosse estraneo alle tematiche di tale dibattito: la questione dell'origine divina della regalità e la sua conciliazione con la visione cristiana del rapporto tra provvidenzialismo divino e storia umana; il modello di regalità carismatica, entrato a far parte delle teorie politiche cristiane post-classiche dal seno del giudaismo filoniano; la definizione dei rapporti mimetici tra re e divinità in relazione alle possibilità gnoseologiche sulla divinità stessa.

4.1.2.2. Dalla riflessione cristiana, specialmente per il tramite di Giovanni Crisostomo, Sinesio mutua l'idea per la quale Dio determina le istituzioni terrene, ma non i singoli governanti, chiamati ad un'incessante opera di mimesi della divinità. Il vincolo ad un ente esterno per la regolamentazione della morale imperiale, grazie all'elaborazione del principio della sottomissione del re alla legge divina, ha il fine di limitare l'arbitrio del potere regale e di stornare ogni possibilità di una sua sacralizzazione.

4.1.2.3. Quanto al rapporto di Sinesio con la letteratura latina sulla regalità, sembra che egli mutui da essa alcuni tratti della propria ideologia: l'avversione al *regnum*, la morigeratezza dei costumi, la concezione della regalità come servizio pubblico. Non abbiamo ritenuto di poter dedurre, dal ricorso ad *exempla* della storia romana presenti nel *De regno*, una conoscenza diretta di opere latine da parte del Nostro. In particolare, l'interesse per la storia romana sembra poter essere ascritta alla circolazione di vite degli imperatori tardoantichi di matrice senatoria, in lingua sia greca sia latina.

4.1.2.4. Successivamente alla disamina del rapporto tra il *De regno* di Sinesio e le opere sulla regalità precedenti, abbiamo analizzato i tratti fondamentali e specifici dell'ideologia imperiale formulata da Sinesio. L'autore dimostra nell'elaborazione del proprio *speculum* una complessa commistione di *topoi* e concetti di ascendenza classica e postclassica, pagana e cristiana, di cui egli si fa interprete alla luce di una fede profonda nel valore della *paideia* neoplatonica.

4.1.2.5. Caposaldi dell'ideologia politica di Sinesio sono in particolare due concetti: l'idea della sottomissione dell'imperatore alla legge e la concezione del sovrano μιμητὴς θεοῦ, che deriva da una complessa visione ed argomentazione

dei rapporti intercorrenti tra le diverse parti del cosmo e la divinità demiurgica ordinatrice. Originale è la definizione del sovrano quale omonimo della divinità. Su tale designazione pesano le riflessioni di ambito aristotelico sull'omonimia logica ed ontologica e quelle patristiche sulla possibilità di definizione degli enti partecipi della Trinità. Il re di Sinesio condivide gli attributi predicabili di Dio, ma non la natura e, pertanto, l'imitazione della divinità diviene un fine da raggiungere e non una causa del potere imperiale. Da ciò scaturisce la preferenza accordata al modello di regalità carismatico ed elettivo, di contro alla monarchia dinastica, e la forte connotazione in chiave morale dell'istituto imperiale.

4.1.4.6. Dopo l'analisi dei tratti peculiari dell'ideologia imperiale sinesiana, abbiamo ritenuto importante procedere alla singola disamina dell'ideologia imperiale espressa in opere rappresentative del genere Περὶ βασιλείας tra V e VI secolo: il *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza, la *Scheda Regia* di Agapeto Diacono, l'anonimo *Dialogo sulla scienza politica* e il trattato *De magistratibus* di Giovanni Lido, tentando di metterne in evidenza le specificità e le linee di continuità rispetto al *De regno* sinesiano. Dall'analisi di ogni opera sono emerse caratteristiche topiche, *pattern* compositivi e riprese testuali riconducibili in prima istanza al Περὶ βασιλείας sinesiano. Di seguito ne forniamo una sintesi.

4.2. *Il valore pedagogico della letteratura* Περὶ βασιλείας

4.2.1. Il primo aspetto rilevante per tracciare l'influenza del *De regno* di Sinesio nella produzione successiva sulla regalità è da individuarsi nel valore pedagogico e didascalico del discorso Περὶ βασιλείας. L'istituzione di una polarità maestro-allievo tra autore e destinatario di uno scritto Περὶ βασιλείας, implicita nella produzione filosofica di età ellenistica, diviene a partire da Sinesio una costante di letteratura, al di là dei generi retorici di appartenenza. La finalità pedagogica, trasversale rispetto ai generi letterati scelti, è finalizzata, a partire da Sinesio, a due scopi: definire lo spazio di intervento dell'intellettuale, la cui libertà di parola è pur sempre limitata dalla soggezione politica al destinatario; sollevare l'autore da possibili sospetti di esplicita contrapposizione politica, consentendone l'approccio critico alla contemporaneità *sub specie laudis*. Il rapporto pedagogico tra intellettuale e principe destinatario crea una situazione fittizia, in cui all'oratore o all'autore è consentito recitare una parte che normalmente non potrebbe avere, in quanto socialmente inammissibile. Nel *De*

regno di Sinesio questa istanza è evidente sin dall'*incipit*[2], ove la dura rivendicazione del ruolo della filosofia rispetto alla retorica adulatoria funge da mezzo per delineare il rapporto tra pedagogo e *pepaideumenos* che l'oratore intende instaurare con il suo destinatario. Il fine didascalico del discorso è chiaramente enunciato: ciò che il re debba e non debba fare (*De regn*. 3.4 λέγωμεν δὴ ἅ τε χρεὼν εἴη βασιλέα ποιεῖν, ἅ τε μὴ χρεών, ἀντιπαρατιθέντες αἰσχρὰ καὶ σεμνά). Il processo di apprendimento dell'interlocutore è in più luoghi seguito e sollecitato: nella fase introduttiva del discorso si esplicita come la parola filosofica possa condurre, tramite la vergogna, αἰδώς, alla vera conoscenza (*De regn*. 5); puntuali nel corso del discorso sono i richiami all'ἄγαλμα del *basileus* edificata dalla parola del filosofo[3].

4.2.2. Il *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza si può ritenere uno *speculum principis a posteriori*, nel quale l'individualità particolare della figura storica di Anastasio assurge a modello generale ed universale di regalità, secondo un processo retrospettivo di attribuzione al *laudandus* di caratteri della βασιλεία ormai in parte codificati, seppur non ancora sistematizzati in una più organica teoria politica. Nella forma dell'elogio l'autore traccia il ritratto dell'imperatore ideale come se tale ideale fosse già realtà. In questo modo l'autore persegue «fini insieme di educazione e di propaganda in quanto, da un lato, ribadisce argomenti che non sono oggetto di controversia presso l'uditorio (l'ideologia imperiale), dall'altro, propone, a favore o contro, argomenti nuovi (un orientamento particolare della politica ufficiale)»[4].

4.2.3. L'istanza didascalica e pedagogica è ancora più evidente nella strutturazione gnomica della *Scheda Regia* di Agapeto diacono, che implicitamente si richiama sia alla tradizione gnomico-sapienziale ellenistica sia a quella giudaico-cristiana. Il breviario sul buon governo forgiato da Agapeto ha una finalità immediatamente pratica: educare il principe alla scienza politica, fornendogli uno strumento di facile memorizzazione.

4.2.4. Nel *Dialogo sulla Scienza politica* il fine pedagogico è insito nella scelta del genere letterario del dialogo filosofico e nella caratterizzazione dei personaggi. Thaumasios si rivela come l'interlocutore meno edotto, forse più giovane che, da *pepaideuomenos*, rivolge al più esperto Menodoros domande che forniscono a questi l'occasione narrativa per formulare le proprie teorie ed esprimere, da persona *loquens*, quelle dell'Anonimo.

[2] Cfr. Cap. 2, pp. 86-87.
[3] Cfr. Syn., *De regn*. 9.4; 10.1; 19.3; 29.1.
[4] Garzya 1981, p. 51.

4.2.5. L'istanza didascalica è evidente anche nel genere letterario del trattato storico-antiquario a cui è ascrivibile il *De magistratibus* di Giovanni Lido. Quest'opera, recuperando la tradizione romana sulle istituzioni politiche e raccordandola al nascente stato bizantino, persegue attraverso una *facies* didascalica anche fini ideologici e propagandistici. La pretesa oggettivante offerta dal racconto storico diviene mezzo per costruire un'idealità politica ed esprimere l'opinione dell'autore.

4.3. *Una regalità elettiva e carismatica*

4.3.1. Un elemento di fondamentale importanza nella definizione dell'ideologia imperiale protobizantina sul quale molto sembra gravare l'influenza del *De regno* di Sinesio è la prefigurazione di un modello di regalità elettivo e carismatico, che unisca l'apporto di una parte della tradizione greca sulla regalità, ascrivibile alla cultura politica storica, e quello della teoria giudaico-cristiana sulla regalità. Se Eusebio era stato il primo a teorizzare in modo sistematico la predestinazione divina della regalità terrena, in questo modo ontologicamente giustificata, Sinesio è il primo autore tardoantico ad enunciare esplicitamente la necessità nell'esercizio della regalità di una concomitanza non solo di elementi metafisico-divini nell'esercizio della regalità, ma anche di altri fattori: l'intelletto (νοῦς), la tecnica (τέχνη), l'opportunità (καιρός)[5]. Per teorizzare questo aspetto dell'ideologia imperiale Sinesio si avvale di un *topos* di origine aristotelica ed ormai classico: la distinzione tra beni primari e secondari, tra Fortuna e virtù nell'esercizio della regalità. La Fortuna e la ricchezza divengono condizioni ma non cause della regalità; causa primaria del buon governo è la virtù personale dell'imperatore. Sinesio recupera dal modello giudaico-cristiano l'idea della regalità come dono divino; tuttavia, nel *De regno* esso non è inalienabile, in quanto al suo mantenimento concorrono provvidenza divina e volontà umana (*De regn*. 5.3). Per la preferenza accordata al modello di regalità fondata su criteri meritocratici e non dinastici Sinesio si discosta dalla concezione dell'impero come κληρονομία propugnata da Eusebio[6], inaugurando una nuova tendenza politica che avrà i suoi prosecutori nei secoli successivi.

[5] *De regn*. 4.4.
[6] Su David e Costantino si veda Tantillo 1998, in particolare pp. 262-264.

4.3.2. Negli autori successivi, il principio generale di regalità elettiva e meritocratica delineato da Sinesio si arricchisce di una maggiore concretezza procedurale. In Procopio alla scelta dell'imperatore cooperano fattori divini e umani. L'elezione di Anastasio è frutto di un piano provvidenziale legittimato dall'εὐσέβεια del sovrano. Essa è, tuttavia, ratificata dal giusto voto (§6 ψῆφον δικαίαν) del popolo, dal consenso del senato costantinopolitano e dall'assenso dell'imperatrice Ariadne. La Chiesa, nella persona del vescovo Eufemio di Costantinopoli, non compare nell'affresco storico di Procopio. È evidente che la caratterizzazione della pietà religiosa dell'imperatore e della sua elezione risponde alla volontà di conferire all'istituto imperiale indipendenza e allo stesso tempo supremazia su quello ecclesiastico.

4.3.4. La teoria dell'emanazione divina della regalità è ripresa da Agapeto, il quale, in una *facies* del tutto cristiana, identifica nell' origine divina della regalità non solo la base ontologica dell'istituto monarchico, ma anche una condizione per il controllo della morale imperiale. La necessità della limitazione del volere imperiale, già evidente nel *De regno*, viene declinata da Agapeto attraverso l'enfatizzazione del concetto di χάρις. L'imperatore, debitore alla divinità di un beneficio, è chiamato a ricambiare la divinità emulandone la beneficenza (Agap. §§1, 3).

4.3.5. La teoria politica esposta dall' Anonimo *Sulla scienza politica* presenta delle affinità rispetto a Sinesio, Procopio di Gaza ed Agapeto relativamente all'idea dell'origine della regalità ed alla preferenza accordata al modello carismatico ed elettivo su quello dinastico. Nella prospettiva dell'Anonimo, la monarchia ha origine divina, ma è legittimata dalla volontà popolare: (5.18: παρὰ θ(εο)ῦ τε διδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην).

4.3.6. Parallelamente, nel trattato *De magistratibus populi romani*, Giovanni Lido identifica nel principio elettivo il cardine della ἔννομος βασιλεία, armonizzando in una forma di 'monarchia repubblicana' tratti romani, greci e cristiani (1.1.3-7).

4.4. *L'imperatore* νόμος ἔμψυχος

4.4.1. L'idea dell'imperatore legge vivente (νόμος ἔμψυχος) riceve grazie a Sinesio un importante sviluppo, le cui implicazioni tra V e VI secolo diventano determinanti. Sinesio delinea il rapporto tra imperatore e legge con

l'espressione βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος (*De regn*. 6.5). Con essa il Cireneo, adattando al contesto greco dell'Impero orientale la tradizione romana sul rapporto tra legge ed imperatore, teorizza la sottomissione della figura imperiale al νόμος. A tale tradizione si aggiungeva quella di matrice giudaica, veicolata specialmente da Filone, per il quale il re è legge vivente non in quanto superiore alla legge, ma in quanto παράδειγμα della Legge divina. Sinesio recupera questo aspetto della concezione della regalità, conferendo alla figura imperiale un valore moralmente paradigmatico e psicagogico nei confronti dei sudditi (*De regn*. 28). Tale concezione della legge ha il fine di tracciare dei limiti al potere imperiale, sottoponendolo al primato dell'ordine divino e morale[7].

4.4.2. Nel *Panegirico per l'imperatore Anastasio*, Procopio di Gaza segue la visione di Sinesio: l'imperatore non è superiore alla legge, ma è vivificazione esemplare di essa con la propria vita ed il proprio ordine morale (*Paneg. ad Anast.* 23). La formulazione procopiana (τὸν σὸν βίον νόμον ἔμψυχον καὶ παράδειγμα πρὸς σωφροσύνην τοῖς ἀρχομένοις ἀπέδειξας) supera la dicotomia tra legge ed imperatore propria del IV secolo e di cui anche Sinesio si era fatto interprete.

4.4.3. Lo stesso *trend* nella definizione del rapporto tra imperatore e legge è seguito da Agapeto. Il βασιλεύς ideale della *Scheda Regia* è sottoposto alla legge umana e divina, concependo la pratica della giustizia e della legalità come missione affidatagli dalla divinità (Agap. 1). La legalità diviene condizione necessaria e legittimante della regalità. La prospettiva cristiana nella quale Agapeto rielabora il concetto produce un'ulteriore sfumatura di significato: l'assimilazione tra ingiustizia e peccato morale (Agap. 28).

4.4.4. Nel *Dialogo sulla scienza politica* l'Anonimo si rifà ancora una volta a Sinesio nel definire il concetto di νόμιμον (5.46-47). Per connotare la legalità come assenza di volontà personale di appropriazione del potere, l'Anonimo adopera l'espressione ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς ἂν εἴη νόμος, che riprende il motto elaborato Sinesio di Cirene nel *De regno* (6): βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος[8].

4.4.5. Tale espressione è citata letteralmente dal contemporaneo dell'Anonimo, Giovanni Lido (*Mag*. 1.1.3-7), che la pone a suggello della propria trattazione sulla regalità legittima, in cui traccia le linee di un modello di regalità elettivo e carismatico. In base ad esso l'imperatore è

[7] Cfr. anche Plut., *Mor*. 50.3.780c Cuvigny. Cfr. I.2, pp. 000.

[8] Su questo aspetto si veda anche Matino 2016.

sottoposto alla legge e coopera con il senato in materia legislativa. La teoria di Giovanni Lido del rapporto tra sovrano e legge è il culmine del processo evolutivo del concetto di imperatore νόμος ἔμψυχος in atto sin dall'epoca ellenistica. In linea con il significato che tale *topos* aveva assunto in epoca giustinianea, l'imperatore ideale di Giovanni Lido, ricco dell'apporto delle argomentazioni sinesiane, è legge vivente grazie al potere conferitogli da Dio e dalla società umana; incarnando la legge con la propria esistenza, egli può adattare le norme all'evoluzione della società e contribuire al miglioramento dell'esercizio della giustizia.

4.5. *Il re e la divinità: imitazione di Dio, assimilazione alla divinità*

4.5.1. Il *De regno* di Sinesio ha un ruolo fondamentale nell'elaborazione successiva dei concetti di μίμησις θεοῦ e ὁμοίωσις θεῷ. Sebbene questi concetti fossero già stati propri della teoria sulla regalità ellenistica, Sinesio conferisce ad essi nuove argomentazioni filosofiche, ontologiche e metafisiche (8-10). La μίμησις θεοῦ è nel *De regno* soprattutto l'elemento che lega tutte le diverse parti del cosmo. L'imperatore, al quale la regalità viene conferita dalla divinità, ha il compito di conformarsi ed assimilarsi ad essa. In questo modo l'ὁμοίωσις θεῷ non è una condizione precostituita, ma è un fine di innalzamento morale al quale l'imperatore dovrà tendere. Significativo a tal proposito è l'attributo dell'omonimia con la divinità conferito da Sinesio al βασιλεύς: se, infatti, il sovrano può condividere con la divinità gli attributi predicabili, non può, tuttavia, ritenersi a lui simile per natura. L'argomentazione sinesiana ha il fine di giustificare l'istituto monarchico e di conferire risalto alla responsabilità ed alla libertà individuale nell'esercizio del governo. A livello particolare, l'imitazione della divinità si tradurrà nella filantropia verso i sudditi.

4.5.2.Nel *Panegirico per l'imperatore Anastasio* poca enfasi è data al tema dell'assimilazione alla divinità, benché ampio spazio sia dato al *topos* dell'εὐσέβεια imperiale.

4.5.3. Nella *Scheda Regia* di Agapeto i temi della μίμησις θεοῦ e della ὁμοίωσις θεῷ ricevono per la prima volta una connotazione esplicitamente cristiana ed il referente del processo di imitazione da parte del sovrano diviene esplicitamente Cristo (Agap. 72). È da Dio che l'imperatore riceve lo scettro della regalità del regno καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας (Agap. 1). L' ὁμοίωσις θεῷ diviene, quindi, il fine della regalità.

4.5.4. L'approccio filosofico sinesiano al tema della μίμησις θεοῦ assurge alle massime conseguenze nel *Dialogo sulla scienza politica*. La μίμησις diviene il centro dell'argomentazione ontologica sull'origine della divinità e viene identificata come il metodo scientificamente valido per il conseguimento della πολιτική τέχνη[9], consegnato dal Demiurgo all'umanità per consentirle di fare ritorno alla patria celeste[10]. Il principio della μίμησις θεοῦ è finalizzato nel *Dialogo* alla costituzione dell'armonia terrena (ἐναρμόνιον τάξιν) e risiede nella contemplazione intellettiva della divinità e dei suoi rapporti con le gerarchie celesti (Anon., *De scient. pol. dial*. 5.116-117). L'Anonimo recupera la definizione sinesiana dell'ominimia tra imperatore e divinità. Il sovrano è legato alla divinità da un rapporto di somiglianza e di omonimia (ὅμοιός τε κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ὁμώνυμος), nonostante la propria natura precaria (Anon., *De scient. pol. dial*. 5.118-122).

4.5.5. Nel trattato *De Magistratibus populi romani* il tema dell'imitazione della divinità non trova molto spazio, presumibilmente a causa dei limiti alla discussione di elementi metafisici dettati dal genere letterario del trattato storiografico-antiquario. Tuttavia, nel breve elogio di Giustiniano nel cap. 1.3, Lido afferma che l'imperatore è stato donato all'impero da un dio, verosimilmente quello cristiano (ὁποῖον ἡμῖν θεὸς καὶ καιροῦ δεξιότης ἐχαρίσατο). In questo modo l'imperatore, conformemente al consolidato *topos* della μίμησις θεοῦ, è connotato come immagine di Dio in terra.

4.6. *Valore dell'*εὐσέβεια *imperiale*

4.6.1. Nello *speculum principis* sinesiano comincia a delinearsi il processo di progressiva cristianizzazione dell'istituzione imperiale. La virtù dell'εὐσέβεια è in Sinesio la base dell'ἄγαλμα dell'imperatore la cui edificazione è il fine del discorso (*De regn*. 10). È la pietà religiosa la giustificazione anche del *topos* dello ἱερεὺς βασιλεύς (*De regn*. 25).

4.6.2. Se nel *De regno* la pietà religiosa è di fondamentale importanza, in quanto condizione dell'esercizio delle virtù morali e, pertanto, dell'attuazione dell'imitazione della divinità, insieme a valori come la filosofia e la *paideia*, nel *Panegirico per l'imperatore Anastasio* di Procopio di Gaza l'εὐσέβεια assume

[9] Anon., *De scient. pol. dial*. 5.1.
[10] Anon. *De scient. pol. dial*. 5.194-195.

un rilievo ancora maggiore. Nel *De regno* di Sinesio la religiosità dell'imperatore e, conseguentemente, la sua caratterizzazione come sacerdote erano state definite solo su di un piano ideale. Procopio di Gaza indica nella precedente designazione di Anastasio al soglio vescovile una prova della sua εὐσέβεια, chiaramente cristiana (*Paneg. ad Anast.* 3). L'idea del sovrano pio formulata da Sinesio inizia a trovare riscontri nella realtà storica, incardinandosi nella complessità dei rapporti tra impero e Chiesa. La chiamata al sacerdozio diviene προοίμιον e μαρτυρία della βασιλεία; l'imperatore unisce in sé la dignità imperiale (βασιλέως σχῆμα) e quella sacerdotale (ἱερέως γνώμη).

4.6.3. Anche nello *speculum* di Agapeto, l'εὐσέβεια è concretizzazione della gratitudine imperiale, divenendo base della regalità e fondamento della μίμησις θεοῦ (Agap. 5). Nella *Scheda Regia* la religiosità dell'imperatore si connota, inoltre, di un'ulteriore sfumatura: essa assume un valore escatologico, in quanto diviene strumento di salvezza ultraterrena dell'imperatore e, per il suo tramite, dello Stato (Agap. 15).

4.7. *Un imperatore filosofo*

4.7.1. Il carattere propriamente filosofico del *De regno* e la sensibilità platonica dell'autore emergono chiaramente nella professione della necessità della filosofia per lo Stato (*De regn*. 29). Se la definizione dell'imperatore filosofo nella porpora formulata da Temistio non è applicabile alla regalità sinesiana, per quella strenua opposizione di ascendenza cinica all'eccesso di fasto che è propria di Sinesio, tuttavia l'amore per la filosofia e per la *paideia* classica diviene causa e fine della regalità.

4.7.2. Nel *Panegirico per l'imperatore Anastasio* Procopio di Gaza non accenna al *topos* dell'imperatore filosofo, che poco si adattava al tipo di elogio da lui imbastito. Il concetto riemerge in Agapeto secondo una prospettiva del tutto nuova rispetto a quella comune alla prassi panegiristica e trasmessa anche da Sinesio. In conformità con lo *Zeitgeist* dell'epoca, Agapeto istituisce un'analogia tra filosofia e timore di Dio, sulla base della formula veterotestamentaria Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ (Agap. 17). Conoscenza teologica e conoscenza filosofica sono indistricabilmente assimilate.

4.7.3. Nel *Dialogo sulla scienza politica* la filosofia è base di formazione della scienza politica. La differenziazione tra filosofia pura e scienza politica costituisce un argomento per l'elaborazione dello statuto epistemologico della

scienza politica. Essa, insieme alla dialettica, viene conferita agli uomini dalla divinità per guidarli ad una vita secondo ragione e secondo natura (Anon., *De scientia pol. dial*. 5.179-181). I reggitori dello Stato sono chiamati a divenire esperti di filosofia e, in particolare, di scienza politica, perché in essa è identificato il mezzo per conseguire il benessere dello Stato.

4.7.4. Quanto al *De magistratibus* di Giovanni Lido, non vi si riscontra una vera e propria trattazione del *topos* dell'imperatore filosofo. Eppure Giustiniano è oggetto di elogio anche per la sua dottrina e la sua intelligenza, che lo rendono superiore all'imperatore filosofo per antonomasia, Marco Aurelio (*Mag*. 2.28.3).

4.8. *Un impero universale, eterno e salvifico*

4.8.1. Nel *De regno* sinesiano si accenna ad un argomento destinato a divenire in seguito un importante elemento della rappresentazione dell'impero: il suo carattere universale. Nell'operetta l'aspirazione ad un impero universalistico si riflette nell'allocuzione rivolta a Arcadio e al fratello Onorio come espressione unica di un'istituzione universalistica e solo amministrativamente divisa nella *pars Orientis* e *Occidentis*[11]. La visione universalistica dello Stato si esplica nella concezione di un' unione organicistica e provvidenziale tra sovrano, magistrati e amministratori, fondata sull'idea di *sympatheia* che unisce gli elementi del cosmo. In Sinesio la divinità si esplica nella realtà tramite il re e le ipostasi di questi, i funzionari, legati da un rapporto di κηδεμονία universale (*De regn*. 27). Questa concezione trova una sua espressione nella metafora, già erodotea, dei funzionari statali quali occhi ed orecchie del re e membra nel corpo statale (*De regn*. 11). A delineare l'immagine dell'impero universale contribuisce un lieve accenno ad uno dei tratti dell'ideologia imperiale che in seguito avrà maggior fortuna: la concezione dell'imperatore salvatore dei sudditi e dell'impero come tramite per la salvezza, sia terrena sia oltremondana. La funzione escatologica è assicurata all'imperatore ed all'impero dal possesso congiunto di pietà religiosa e filosofia (*De regn*. 29).

4.8.2. Nel *Panegirico per l'Imperatore Anastasio* l'ottica universalistica con cui è rappresentato l'impero assume ulteriore pregnanza. Le città

[11] Per il riferimento esplicito all'unità dell'impero retto da Onorio e Arcadio, attraverso il pronome ὑμεῖς, cfr. Syn., *De regn.* 5.

dell'ecumene divengono le protagoniste dell'elogio dell'imperatore, delineando il quadro di un impero multicentrico e cosmopolita (*Paneg. ad Anast.* 1-2). Il corpo dello stato (*Paneg. ad Anast.* 8), pacificato dalle lotte intestine successive alla ribellione isaurica, diviene emblema della rinnovata armonia universale ristabilita dall'imperatore. Nella conclusione del *Panegirico* compare un breve cenno al carattere salvifico dell'imperatore e dell'impero: la rinnovata pace assicura all'impero prosperità e salvezza, dimostrate dal ritorno dell'ordine naturale della vita, della natura e delle stagioni, in adesione alla volontà divina.

4.8.3. Nella *Scheda Regia* di Agapeto l'impero si configura come *imperium universale* (Agap. 2, τῆς παγκοσμίου πολιτείας) ed eterno, non soggetto alle leggi del divenire storico, in quanto emanazione della divinità (Agap. 15). Il popolo dell'impero universale è corpo mistico dello Stato, le cui membra sono istituite da Dio per assicurare all'umanità la salvezza eterna (Agap. 46). Cifra distintiva della concezione universalistica dello Stato propria di Agapeto è il carattere escatologico che pervade tutto lo *speculum* e mai prima attestato nella tradizione Περὶ βασιλείας. L'impero, grazie alle qualità dell'imperatore ed al suo carattere universale ed eterno assume, in aggiunta, la cifra della venerabilità (Agap. 20). Il valore salvifico dell'impero ha raggiunto nella *Scheda Regia* forza icastica grazie alla metafora del regno quale scala verso Dio (Agap. 59; 72).

4.8.4. Nel *Dialogo sulla scienza politica* l'istanza universalistica è pervasiva e dettata dalla concezione di συμπάθεια universale che lega tra di loro gli enti del cosmo in un'unità armonica imitante la divinità ed i suoi rapporti con le gerarchie celesti. A livello politico questa visione del mondo si incarna nella percezione di uno Stato la cui ampiezza coincide non con i propri limiti geografici, ma con l'intera ecumene. Frutto della visione cosmopolita ed universalistica dell'impero è la proposta di reclutare i funzionari statali anche al di là dei limiti giurisdizionali dell'Impero bizantino (Anon., *De scentia pol. dial.* 5.31-32).

4.8.5. La rappresentazione dell'impero universale è condotta nel *De magistratibus* di Giovanni Lido attraverso l'elogio di Giustiniano (*Mag.* 3.1-2). L'esaltazione del clima di *restitutio* e *renovatio imperi* perseguita dalla politica giustinianea è ottenuta grazie alla menzione delle acquisizioni territoriali ottenute da parte dell'imperatore: la riconquista della Libia e il rinnovato controllo di Roma, madre dell'impero bizantino, dalla quale si rivendica una discendenza politica e culturale.

4.9.*Cultura greca, istituzioni romane: l'identità bizantina*

4.9.1.Nell'analisi delle fonti letterarie sin qui prese in esame, emergono in modo chiaro incontri, scontri e trasformazioni culturali che contribuiscono a forgiare l'identità del nascente stato bizantino. Sinesio, greco per formazione, ma romano per cittadinanza e dignità senatoriale, è il primo interprete di questa discrasia tra mondi differenti, eppure congiunti nella società della *pars Orientis*. Nel *De regno* compare per la prima volta un tentativo di definizione dell'istituto imperiale, fondato su basi storiche, teso a far convergere la tradizione politica romana con quella greca. Nel capitolo 11 la riflessione sul significato storico dei termini βασιλεύς ed αὐτοκράτωρ, piegata alla distinzione tra regalità e tirannide, è determinata dalla consapevolezza dell'autore dell'uso lessicale in area orientale del termine βασιλεύς per *imperator*/αὐτοκράτωρ. Il tentativo di Sinesio, che propone ad Arcadio l'esclusione della forma βασιλεύς dall'uso ufficiale, è indice della volontà di ricollegare la regalità contemporanea alla forma politica imperiale romana, sprezzante del *regnum*, ed al valore militare che lo στρατηγὸς αὐτοκράτωρ aveva avuto nell'ambito della storia greca. Intento del Cireneo era criticare, attraverso la riproposizione della storia antica di entrambe le civiltà, sia gli eccessi di ieraticizzazione dell'istituto imperiale, sia la progressiva perdita di centralità dell'imperatore in ambito militare. La percezione unitaria ed insieme romana dell'impero è evidente nel fatto che esso è sempre definito come Ῥωμαίων[12]. La σύγκρισις ideologica tra figure storiche come quelle degli imperatori romani Caro e Carino, Galerio e Diocleziano[13] e le figure esemplari di Ciro e Agesilao[14], note per il tramite della tradizione ellenica, non è che un ulteriore esempio del tentativo di unire *paideia* greca e memoria storica dell'istituzione imperiale romana.

4.9.2. Nel *Dialogo sulla scienza politica* la sincresi è esplicita ed evidente nell'ostentazione della letteratura latina propria dell'Autore, il quale cita esplicitamente Cicerone, Livio, Seneca, e Giovenale come importanti fonti della propria teoria politica. L'Anonimo tenta di ricollegare ideologicamente le proprie teorie al passato romano, unendovi giustificazioni metafisiche desunte dal neoplatonismo damasciano e dal cristianesimo. L'autore è rappresentativo del sentimento identitario proprio delle colte élites orientali, che si sentono

[12] Per le occorrenze del termine Ῥωμαίων, cfr. Syn., *De regn.* 14; 15; 17, 18, 19, 20; 21.

[13] Cfr. Syn., *De regn.* 16-17.

[14] Cfr. Syn., *De regn.* 17.

romane per cittadinanza e storia politica, elleniche per tradizione linguistica e culturale.

4.9.3. Il tentativo di sanare la dicotomia tra cultura greca e appartenenza istituzionale a Roma appare particolarmente evidente nel *De magistratibus* di Giovanni Lido. Come già Sinesio, nel capitolo 1.3, ricorrendo alla storia della presa del potere da parte di Romolo, Lido distingue tra *regnum*, assimilato alla tirannide ed ἔννομος βασιλεία, governo monarchico legittimo, mostrando consapevolezza della discrasia creata dall'uso del greco βασιλεύς in luogo di *imperator*. È significativo che Lido applichi la definizione di 'Romani' alle antiche figure esemplari del potere di Roma ed ai contemporanei della *pars Orientis* dell'impero, chiamando 'Italiani' i parlanti di lingua latina dell'Occidente, e "nostra" la lingua greca. Nell'istanza etimologica a cui spesso l'autore cede è evidente la consapevolezza di una doppia identità linguistica e culturale, che nella Bisanzio giustinianea stava ormai fondendosi. Il tentativo di riconnettere ideologicamente il passato romano al presente del nascente Stato bizantino è evidente nella ripresa da parte di Lido della riflessione sulla definizione dell'istituto imperiale già perseguita da Sinesio.

4.10. *Un bilancio*

4.10.1. Dalla disamina sin qui condotta il *De regno* di Sinesio di Cirene sembra configurarsi come un punto di snodo centrale nella storia delle idee politiche bizantine, segnando il passaggio da un'ideologia della regalità intesa e rappresentata secondo *topoi* di marca classica ed ellenistica ad una teoria politica che a tali *topoi* aggiunge, da un lato, argomentazioni metafisiche ed ontologiche tratte dal neoplatonismo e, dall'altro, connotazioni morali, universalistiche ed escatologiche sempre più esplicitamente cristiane. Oltre che sulla topica il *De regno* di Sinesio sembra avere influito anche nella definizione delle finalità della letteratura Περὶ βασιλείας: la pluralità di forme retoriche sin qui analizzate (il panegirico, lo *speculum principis* acrostico, il dialogo filosofico, il trattato) tradisce la ricerca espressiva di una forma che possa veicolare un contenuto filosofico ed istituire un rapporto di tipo pedagogico tra autore e destinatario. Entro quali spazi culturali e geografici il *De regno* circolò tra V e VI secolo è difficile dirsi con certezza. È certo, tuttavia, che gli autori analizzati, che al *De regno* si rifecero, furono tutti in qualche modo legati al mondo neoplatonico cristiano. Alessandria, Gaza, Costantinopoli, Antiochia o Berito divengono centri

propulsori di una nuova cultura, che fonde in modo prolifico gli apporti della cultura ellenica, della tradizione politica romana e della morale cristiana. Alla formazione di questa cultura il *De regno* di Sinesio diede un notevole apporto, configurandosi come una delle opere più rappresentative della *Spätantike*.

Bibliografia

Resumé

RESUMÉ

1. L'enjeu de la recherche

Le but principal de la thèse est l'analyse de l'apport du *De regno* de Synésios de Cyrène à la transmission de l'idéologie politique antique aux Ve et VIe siècles de l'époque byzantine. Il s'agit, avant tout, de définir l'idéologie politique de Synésios, dans le cadre de sa *paideia* alexandrine néoplatonicienne et chrétienne ; puis, de déterminer l'apport de son ouvrage à la formation de l'idéologie impériale et de la rhétorique politique du Ve siècle et de l'âge de Justinien. On ne peut pas assimiler la forme rhétorique du *speculum principis* byzantin aux conceptions occidentales, mais, selon la définition de Günter Prinzing[1], à Byzance on peut parler d' "integrierte Fürstenspiegeln", qui expriment un contenu spécifiquement dédié à la royauté et fondé sur les *topoi* politiques classiques avec les structures rhétoriques les plus variées : discours épidictique, traité philosophique, texte scientifique. Afin de déterminer le rôle du *De regno* de Synésios dans la transmission de ces *topoi*, on veut analyser les rapports entre cet ouvrage et les œuvres les plus représentatives de la littérature politique des V^e^-VI^e^ siècles : le *Panégyrique pour l'empereur Anastase* de Procope de Gaza[2], la *Scheda Regia* d'Agapetus le Diacre[3], l'anonyme dialogue philosophique *Sur la Science politique*[4] dédié à Justinien et le traité *Des magistratures de l'Etat romain* de Jean le Lydien[5].

2. L'état de la recherche

2.1. *Le débat sur la valeur historique et la chronologie de l'œuvre*

Les premières notes chronologiques au *De regno*, dans le cadre d'une reconstruction générale de la chronologie des *opuscula* de Synésios, sont dues à Otto Seeck (*op. cit.),* qui datait le *De regno* des années 399-402. L'intérêt pour les aspects historiques et politiques de l'œuvre est dominant dans la critique italienne des années 1920-1940, à cause de l'utilisation idéologique de la figure de Synésios pendant la colonisation italienne de la Libye. La première

[1] Prinzing 1988. Sur le Fürtsenspiegel byzantin: Dvornik 1966; Hadot 1972, coll. 555-631; Hunger 1978, I, pp. 157-165; Blum 1981; De Benedictis-Pisapia 1999. Odorico 2009.
[2] Cfr. Matino 2005*;* Amato 2009; Amato 2010.
[3]Cfr. Frohne 1984; Rocca 1989; Riedinger 1995; Iadevaia 1995.
[4] Cfr. Mazzucchi 2002[2].
[5] Sur le *De magistratibus* de Jean le Lydien: Dubuisson-Schamp 2006.

monographie sur l'activité politique de Synésios remonte à 1938, de claire inspiration fasciste, rédigée par Giulio Bettini[6]; en 1944 est publiée l' édition critique du *De regno*, par Nicola Terzaghi[7]. Cette édition constitue la base pour les études suivantes. Pendant la deuxième partie du XXe siècle, l'approche historique est encore prévalente, comme on peut le voir dans les pages consacrées au *De regno* dans la monographie de 1951 de Christian Lacombrade[8] et dans son introduction à l'édition[9] du *De regno* datant de la même année. On doit attendre les années 1970 pour relever un renouvellement de l'intérêt pour l'œuvre.

En 1973, Antonio Garzya[10] publie une traduction italienne du *De regno*, intégrée dans son édition des *opera omnia* de Synésios de 1989, avec quelques notes de commentaire. Dans les années 1980 la critique recommence à interroger spécifiquement cet ouvrage du Cyrénéen, encore selon une perspective chronologique. On débat de la question de la datation du *De regno*. La querelle oppose ceux qui le datent des années 399-402 (Denis Roques[11], suivi par Antonio Garzya[12]) et ceux qui proposent une datation plus haute, dans les années 397-400[13] . Le débat se développe sur la base d'une différente interprétation des témoignages autobiographiques sur l'ambassade à Constantinople que l'on trouve dans le corpus même de Synésios : (Syn., *De regn*. 3 Terzaghi) l'occasion du don de l'*aurum coronarium* ; (Syn., *Ep*. 61 Garzya-Roques) un tremblement de terre cause la fin du séjour constantinopolitain de Synésios ; (Syn., *Hymn*. I 428 – 433 Terzaghi ; *De insomn*. 14 Terzaghi) : le séjour de Synésios à Constantinople dure trois années. En plus de l'intérêt purement chronologique, pendant les mêmes années, se développe la recherche sur la valeur plus généralement historique et idéologique du *De regno* dans ses rapports avec le contexte de la semi-barbare cour constantinopolitaine et de la Cyrénaïque tardive[14]. Dans ces contributions ne manquent pas quelques sporadiques références aux aspects littéraires du *De*

[6] Bettini 1938.
[7] Terzaghi 1944.
[8] Lacombrade 1951.
[9] Lacombrade 1951a, pp. 5-30.
[10] Garzya 1973.
[11] En plus des contributions de Denis Roques nous avons déjà citées (p.1), on rappelle aussi : Roques 1995 ; Roques 2004.
[12] Garzya 1989.
[13] Barnes 1986; Cameron 1987, pp. 343 – 360 ; Cameron-Cameron-Long 1993 ; Schmitt 2001, pp.243 – 304.
[14] Albert 1984 ; Cameron-Cameron-Long 1992; Roques 1987; Roques 1995; Roques 2004.

regno. Beaucoup d'importance est, par contre, donnée à la forme rhétorique du discours dans l'introduction à la dernière édition critique du *De regno* (pp. 26-35), publiée par Jacques Lamoureux et Noël Aujoulat en 2008[15].

2.2. *Les éditions et traductions de l'œuvre*

L'intérêt pour le texte du *De regno* apparaît à la Renaissance. L'*editio princeps* est établie par Adrien Turnèbe en 1553[16] ; par la suite, Denis Petau publie respectivement en 1612 et en 1633[17] deux éditions des opuscules de Synésios. Deux siècles plus tard, Johan Georg Krabinger[18] établit de nouveau le texte du *De regno*, dans le cadre de l'édition générale des opuscules. Sur le texte de Krabinger se fondent les notes philologiques de Wilhelm von Fritz, qui, dans son œuvre d'intérêt linguistique *Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. und V. Jahrhundert*[19] consacre une part de l'introduction (pp. 4-24) à la tradition manuscrite des *opuscula*, en ajoutant à la recension les manuscrits des Météores et du Mont Athos. Au texte de Krabinger remonte la traduction en langue anglaise faite par Augustin Fitzgerald[20], avec introduction et notes. Par la suite, à l'édition de Krabinger et aux études de von Fritz remonte aussi l'édition critique mentionnée ci-dessus de Terzaghi, surtout pour les manuscrits anglais et français qu'il ne pouvait pas vérifier du fait de la deuxième guerre mondiale[21]. Cette dernière édition se distingue par son riche *apparatus locorum similium*, qui documente la mimèsis littéraire employée par Synésios dans ses œuvres. L'édition de Christian Lacombrade (*op. cit*.) ajoute au texte de Terzaghi la traduction en langue française, introduction et notes de commentaire, qui remontent aussi à la traduction et aux notes de Fitzgerald. Sur le texte de Terzaghi et le commentaire de Lacombrade se fonde la traduction de 1973 d'Antonio Garzya *(op. cit*.), qui ajoute des notes de commentaire et des références bibliographiques, surtout sur l'idéologie impériale. Enfin, la dernière édition critique établie par Lamoureux et Aujoulat (*op. cit*), se fonde aussi sur le texte de Terzaghi, en ajoutant à sa *recensio* un seul manuscrit et cinq

[15] J. Lamoureux – N. Aujoulat 2008.
[16] Turnebus 1553.
[17] Petavius 1612; 1633[2].
[18] Krabinger 1850.
[19] Von Fritz 1898.
[20] Fitzgerald 1930.
[21] Pp. XLV – XLVI.

testimonia. L'édition se distingue par une riche introduction, consacrée aux aspects historiques, philosophiques et rhétoriques de l'œuvre, et constitue une bonne systématisation des études précédentes.

2.3. *Les études sur la tradition manuscrite et sur la réception du* De regno

D'après les préfaces des éditions de Terzaghi et de Lamoureux – Aujoulat, le *De regno* est transmis par 74 manuscrits. Il n'y a pas, actuellement, d'étude portant spécifiquement sur la tradition du *De regno,* mais on peut trouver quelques notes dans des contributions traitants de la tradition des opuscules de Synésios. Parmi celles-ci, on rappelle les travaux sur la tradition des lettres de Synésios menés par l'école de Naples, représentée par Antonio Garzya, et par Denis Roques[22].

Sur la réception et le *Fortleben* du *De regno* et des autres opuscules, on peut signaler seulement la contribution posthume de Denis Roques, sur les lecteurs des Synésios dans l'époque byzantine *Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours (VIe – XXIe s.)*[23]. La tradition du *De regno* diffère en partie de celle de la *Correspondance* et des *Hymnes* de Synésios et se rapproche plutôt de celle des autres *opuscula*, qui semblent constituer un corpus bien défini déjà à partir du VIe siècle. Il y a, d'abord, certains manuscrits (*Vat. Gr*. 78, s. XV ; *Oxon. Laud. Gr*. 10, s. XV ; *Paris. Suppl. gr*. 676, s. XVIII) qui présentent le *De regno* sans les autres *opuscula* du corpus. La plupart des manuscrits transmettent le *De regno* avec autres œuvres modèles de la rhétorique et de l'idéologie politique ancienne (Lysias, *Epitaphios* ; Démosthène, *Epitaphios ;* Platon, *La Republique* ; *Les Lois*, Dion Chrysostome, *Discours sur la royauté I - IV* ; le corpus des discours de Thémistios ; Julien l'Apostat, *Discours* I – III).

L'importance de l'œuvre dans le monde byzantin est attestée aussi par les commentaires et traductions en δημοτική du XVIII siècle (*Paris. Suppl. gr*. 676, sièc. XVIII;*Paris. Suppl. Gr.* 698, sièc. XVIII ; *Paris. Gr.* 1043 A sièc. XVIII). À ce sujet, on peut citer la paraphrase du *De regno* de Sevastos Kyminitis, traduite en italien par Adriana Pignani[24].

[22] Garzya 1958, pp. 29-39; Garzya 1960; Garzya 1960a; Garzya 1973; Garzya 1980-1981 ; Roques 1989 ; Garzya-Roques 2000.
[23] Dans Seng-Hoffmann 2012, pp. 276-387.
[24] Pignani 1987.

L'étude de la tradition manuscrite, des ateliers de production, des copistes, des possesseurs et de la réception de l'œuvre jusqu'à la Turcocratie, comme Roques l'a souligné, démontre la valeur littéraire, philosophique et politique, ainsi que historique du *De regno*, surtout dans des périodes très importantes pour la définition de la royauté byzantine : l'âge comnène et paléologue, dans lesquels les auteurs des Περὶ βασιλείας se réfèrent à Justinien pour fonder la conception de la royauté.

3. L'idéologie impériale de Synésios de Cyrène dans le *Discours sur la Royauté*

Le *De regno* s'inscrit dans la tradition de la littérature antique sur la royauté, qui a fleuri dans les milieux académiques et stoïciens, que nous connaissons par des auteurs comme Plutarque, Dion Chrysostome, Thémistios, mais qu'illustraient aussi des auteurs perdus comme Ecphante, Diotogène et Sthenidas. Son auteur avait également une connaissance approfondie des théories monarchiques judaïques, transmises en particulier par Philon. Le Cyrénaïque ne semble pas non plus étranger aux polémiques théologiques dont il a sans doute été le contemporain : la connaissance directe de Jean Chrysostome et le voisinage des patriarches d'Alexandrie ont dû contribuer à la formation d'un néoplatonisme chrétien singulier, qui s'épanouira dans les années de la maturité et de l'épiscopat. À la connaissance probable de ces auteurs s'ajoutait chez Synésios une solide culture rhétorique, qui lui ont fourni les *topoi* nécessaires à la réélaboration philosophique de la structure du λόγος βασιλικός.

Une analyse attentive de la *mimesis* littéraire dans le *De regno* révèle la manière dont Synésios dérive de la philosophie politique d'Eusèbe, nourrie de *topoi* issus de Dion Chrysostome et Thémistios, une conception de l'Empire comme don de la divinité au βασιλεύς. Celui-ci est tenu de préserver ce don à travers l'ἄσκησις continue de sa propre vertu. De ces mêmes auteurs, qui se réfèrent également à la *République* et aux *Lois* platoniciennes, Synesios tire des idées, des tournures et des formes topiques de définition de la royauté, telle l'image du roi bon pasteur et père, que certains considèrent à tort comme étant exclusivement d'inspiration chrétienne.

Une autre pierre angulaire de l'idéologie impériale sinésienne est la supériorité du νόμος sur la manière dont le βασιλεύς conduit sa propre vie. La

vie de l'Empereur, qui a valeur exemplaire pour ses sujets, est elle-même le reflet de l'Idée d'une loi transcendante, respectueuse de l'ordre cosmique et providentiel. Cette théorie s'avère déterminante dans la résolution du désaccord entre la Loi et l'Empereur, qui occupe la réflexion politique des Ve et VIe siècles, et dont l'image de l'Empereur νόμος ἔμψυχος chez Procope de Gaza constitue un exemple. La position sinésienne exercera une influence importante sur l'idéologie impériale, comme le montre notamment une référence directe chez Jean le Lydien.

L'idée de l'Empereur comme νόμος ἔμψυχος n'est formulée qu'implicitement par Synésios, alors que l'idée du souverain μιμητὴς τοῦ θεοῦ, sur laquelle la première se fonde, est tout à fait explicite. Imitateur de Dieu, le souverain est son homonyme. Il partage ses attributs, mais pas sa nature. Les définitions de Dieu et des prérogatives impériales deviennent ainsi complémentaires, dans la mesure où la divinité fournit à la fois une justification métaphysique de la royauté elle-même et un paradigme de la figure impériale. Le fait que l'imitation de la divinité soit une fin à atteindre pour l'Empereur - bien davantage que la cause de son pouvoir - ne le décharge pas de la responsabilité de bien gouverner, tout en protégeant l'action politique de l'arbitraire.

Les vertus que le souverain doit démontrer, φρόνησις e ῥώμη, sont tout à fait classiques, de même que les attributs de la royauté, à savoir bonté, piété et autarcie, dont la possession est garantie au souverain par la relation d'homonymie qui le relie à la divinité. Ces vertus ont une valeur universelle mais pas absolue, dans la mesure où elles existent seulement selon une relation de cause à effet entre la divinité et l'objet qui en expérimente les qualités. Sur cette justification du principe de l'ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, l'influence de la métaphysique aristotélicienne est évidente avec l'ontologie du premier principe, auquel Synésios fait une allusion efficace et directe, tout en la conjuguant avec l'idée néoplatonicienne de la divinité surabondante et dispensatrice de bienfaits.

Au-delà du traitement aristotélicien de la bonté de Dieu, on notera l'importance du thème classique de l'autarcie du souverain, issu du socratisme, avec des occurrences fréquentes chez Dion Chrysostome et chez le rhéteur Libanios. Dans le *De regno*, le thème est investi d'une force particulière grâce à la théorie platonicienne de l'âme complexe. L'autarcie constitue le fondement du bon gouvernement, dans la mesure où le roi est celui qui parvient à réunir sous l'égide de la raison le peuple agité, esclave de ses propres passions (*De regn.* 10 οὗτός ἐστι ὁ θεῖος καὶ ἰδιώτης καὶ βασιλεύς). L'unification des

éléments dissonants de l'âme dans une même volonté constitue une autre caractéristique topique du souverain depuis Dion Chrysostome, à savoir son aspect hiératique et ataraxique, que confirme l'iconographie de l'époque.

L'esthétique de la royauté joue un rôle paradigmatique et fonctionnel dans la transmission de l'*eusychia* divine au monde. L'étiquette attachée à la figure impériale n'admet pas que le souverain soit séparé de son environnement mondain, et l'exclut même tout à fait. Le conservatisme sinésien se montre ainsi très polémique à l'égard de la ségrégation opérée progressivement par la cour de Constantinople en suivant un modèle oriental. L'exemplarité de la vie du souverain exige qu'il communie avec l'ensemble de la vie sociale, que ce soit avec les fonctionnaires qu'il a choisis, à travers la φιλία comme vertu, ou avec l'armée, par le biais de l'ἔρος que fait naître au sein des troupes la vision du souverain comme membre d'une seule et même famille.

Un autre aspect important de la théorie politique sinésienne est la conception unitaire de l'Empire, dont témoigne le recours fréquent à l'adresse conjointe à Arcadius et à son frère Honorius, expression unique d'une institution universelle dont la division entre la partie orientale et la partie occidentale est seulement administrative. L'union culturelle du monde oriental et du monde occidental est attestée de manière complémentaire dans la définition constante de l'Empire comme Ῥωμαίων. La σύγκρισις idéologique issue de la renaissance de l'ἀγροικία / *rusticitas* de certains personnages historiques, comme les Empereurs romains Carus et Carin, ou les figures exemplaires de Cyrus et d'Agésilas, connues grâce à la tradition issue de Xénophon, confirme la conscience d'une identité politique jalousement conservatrice, et d'une tradition culturelle qui entend réunifier la *paideia* grecque et l'héritage impérial romain. C'est sur ce type de conservatisme, sans doute aveugle d'un point de vue politique par rapport au caractère extrémiste de l'œcuménisme de Thémistios, que se fonde l'anti-barbarisme ou plutôt l'opposition virulente au gothisme dans les derniers chapitres du *De regno*. Chargé de faire la paix comme la guerre, conformément aux *topoi* du genre du *logos basilikòs*, le souverain aura pour tâche primordiale de maintenir sa vertu philanthropique, l'amour du genre humain. La valeur de psychagogie que revêt la philanthropie impériale, et dont dépend le salut de l'État, est elle-même un dérivé de la philosophie comme vertu suprême, et traditionnellement attachée à la royautén (Syn., *De regn.* 29).

La définition de l'Empereur comme philosophe drapé dans la pourpre, formulée par Thémistios, n'est pas reprise dans la royauté sinésienne en raison

d'une opposition vigoureuse au luxe d'inspiration cynique que l'on trouve chez Synésios. En revanche, l'amour de la philosophie et du cursus de la *paideia* classique devient chez lui la cause et la fin de la royauté.

En définitive, le *De regno* apparaît comme la synthèse originale du discours classique sur la royauté et des théories monarchiques issues de l'Ancien Testament, transmises à l'Antiquité tardive et systématisées sur une base platonicienne par Philon d'Alexandrie, avant Eusèbe de Césarée. L'influence du syncrétisme culturel alexandrin est le trait caractéristique du *De regno*, et ce qui fait de cet ouvrage, pourtant de taille modeste, un document précieux sur la culture philosophique et politique de la *Spätantike*. Il s'agit d'un maillon dont l'importance semble cruciale au regard de son influence sur les penseurs qui suivront, et de la constitution de l'idéologie impériale à l'époque justinienne.

4. L'influence du *De regno* de Synésios sur l'idéologie impériale byzantine des Ve et VIe siècles

4.1. *La valeur pédagogique du discours* Περὶ βασιλείας

Le premier aspect que l'on retiendra pour retracer l'influence du *De Regno* de Synésios dans la chaîne des discours sur la royauté vise à en cerner la valeur pédagogique et didactique. La polarité maître-élève, présente de manière implicite entre l'auteur et le destinataire d'un écrit de ce genre à l'époque hellénistique, devient à partir de Synésios une constante littéraire, au point de s'étendre bien au-delà de la rhétorique propre à ce type de discours. La finalité pédagogique qu'elle poursuit, finalité transversale aux genres littéraires choisis, doit être rapportée à partir de Synésios à deux objectifs : le premier concerne la définition de l'espace légitime d'intervention du penseur, dont la liberté de parole reste limitée par la sujétion politique au destinataire ; le second vise à lever tout soupçon d'opposition politique explicite chez l'auteur, l'approche critique des événements contemporains étant consentie *sub specie laudis*. La relation pédagogique entre le penseur et le prince crée une situation fictive qui permet à l'orateur-auteur de jouer un rôle qui lui serait sinon refusé, car socialement inadmissible. Le phénomène est évident dans le *De Regno* de Synésios dès l'*incipit*, dans lequel la revendication affirmée du rôle du philosophe à l'égard de la rhétorique d'adulation est une manière d'ébaucher la

relation entre le pédagogue et l'élève, le *pepaideumenos*, que l'orateur entend instaurer avec son destinataire. La fin didactique du discours est clairement énoncée, en déterminant ce que le roi doit faire ou pas (*De regn*. 3.4 λέγωμεν δὴ ἅ τε χρεὼν εἴη βασιλέα ποιεῖν, ἅ τε μὴ χρεών, ἀντιπαρατιθέντες αἰσχρὰ καὶ σεμνά). Le processus d'apprentissage de l'interlocuteur donne lieu, en de nombreux passages, à diverses questions et à un suivi : ainsi, la phase introductive du discours explique comment la parole philosophique peut conduire à travers la honte, αἰδώς, à la connaissance vraie (*De regn*. 5) ; on trouve dans le discours des rappels ponctuels à ἄγαλμα du *basileus,* édifiée par la parole du philosophe[25].

On peut considérer *L'Éloge de l'Empereur Anastase* de Procope de Gaza comme un *speculum principis a posteriori,* dans lequel la singularité de la figure historique d'Anastase est érigée en modèle général et universel de royauté, selon un processus rétrospectif d'attribution au *laudandus* de caractères de la βασιλεία, déjà en grande partie codifiés, mais pas encore systématisés dans une théorie politique. Dans cette forme d'éloge, l'auteur dessine le portrait de l'Empereur comme s'il était déjà réel. L'auteur poursuit ainsi « à la fois des objectifs d'éducation et de propagande, dans la mesure où il rabâche d'un côté des arguments de l'idéologie impériale qui font consensus aux yeux de son public, mais avance d'un autre côté, pour ou contre celle-ci, des arguments nouveaux pour tracer une orientation particulière de la politique officielle[26] ».

La portée didactique et pédagogique est encore plus évidente dans la structure gnomique de la *Scheda Regia* d'Agapet de Constantinople, qui se réfère implicitement à la tradition hellénistique, mais aussi à la tradition judéo-chrétienne, en matière de recherche de la connaissance et de la sagesse. Le bréviaire du bon gouvernement proposé par Agapet remplit une finalité immédiatement pratique : instruire le prince dans les sciences politiques, en lui fournissant une technique efficace de mémorisation.

Dans le *Dialogue sur la science politique*, le but pédagogique est contenu dans le choix du genre du dialogue philosophique et la caractérisation des personnages. Thaumasios apparaît ainsi comme l'interlocuteur le moins instruit, sans doute parce qu'il est le plus jeune, qui s'adresse en tant que *pepaideumenos* au sage Ménodoros, en lui posant des questions qui fournissent l'occasion narrative de formuler ses théories et d'exprimer également, comme intermédiaire *loquens*, celle de l'Anonyme.

[25] Cf. Syn., *De regn*. 9.4, 10.1, 19.3, 29.1
[26] Cf. Garzya 1983, pp. 35-72, en particulier p. 51.

La portée didactique est également évidente dans le genre littéraire du traité historique antiquisant, auquel on peut rattacher le *De magistratibus* de Jean le Lydien. Puisant dans la tradition romaine du discours sur les institutions politiques et la rattachant à l'État byzantin naissant, l'œuvre poursuit elle aussi des buts idéologiques et de propagande à travers la *facies* didactique qu'elle montre au premier abord. La prétention à l'objectivité du récit historique devient le moyen d'échafauder une construction politique, et de faire passer les opinions de son auteur.

4.3. *Une royauté élective et charismatique*

Un élément qui revêt une importance fondamentale dans la définition de l'idéologie protobyzantine et semble cautionner l'influence du *De Regno*, c'est la préfiguration d'un modèle de royauté élective et charismatique : les éléments issus de la tradition grecque sur la royauté, que l'on peut rattacher à la culture politique historique, se combinent ici à des emprunts à la théorie judéo-chrétienne. Même si Eusèbe a été le premier à théoriser de manière systématique la destinée divine de la royauté terrestre, et à fournir à cette dernière un fondement ontologique, Synésios est le premier auteur de l'Antiquité tardive à énoncer explicitement la nécessité d'une concomitance, dans l'exercice de la royauté, entre des éléments métaphysico-divins et d'autres facteurs - à savoir l'intellect (νοῦς), la technique (τέχνη) et le bon moment (καιρός[27]). Pour mieux théoriser cet aspect de l'idéologie impériale, Synésios se prévaut d'un *topos* d'origine aristotélicienne, la distinction classique entre les biens primaires et secondaires, entre *fortuna* et *vertus*. La Fortune et les richesses deviennent ainsi des conditions de la royauté, et non ses causes ; c'est la vertu personnelle de l'Empereur qui constitue la cause première du bon gouvernement. Synésios emprunte au modèle judéo-chrétien l'idée de la royauté comme don divin ; toutefois, ce don n'est pas inaliénable, dans le *De regno*, dans la mesure où la volonté humaine et la providence divine doivent coopérer à sa perpétuation (*De regn.* 5.3). Concernant la préférence accordée à un modèle de royauté qui serait fondé sur des critères méritocratiques et non dynastiques, Synésios prend ses distances avec la conception de l'Empereur

[27] *De regn*. 4.4

comme κληρονομία défendue par Eusèbe[28], inaugurant ainsi une tendance politique qui trouvera ses adeptes au cours des siècles suivants.

Le principe général de la royauté élective et méritocratique établi par Synésios s'enrichira de processus plus concrets chez ses successeurs. Chez Procope, des facteurs à la fois humains et divins interviennent dans le choix de l'Empereur. L'élection d'Anastase est le fruit d'un dessein providentiel, que légitime l'εὐσέβεια du souverain. Celle-ci doit encore être ratifiée par le « vote juste » (§6 ψῆφον δικαίαν) du peuple, l'accord du Sénat de Constantinople et le consentement de l'Impératrice Ariadne. L'Église, en la personne de l'évêque Euphémius de Constantinople, ne figure pas ici dans la fresque historique de Procope. Il est évident que l'insistance sur l'élection et la piété religieuse de l'Empereur correspond à la volonté de garantir à l'institution impériale son indépendance par rapport à l'institution ecclésiale, et en même temps sa suprématie.

La théorie de l'émanation divine de la royauté est reprise par Agapet, qui présente sous un jour chrétien non seulement l'origine divine de la royauté comme fondement ontologique de l'institution monarchique, mais aussi comme condition du contrôle de la moralité impériale. La nécessité de limiter la volonté impériale, qui apparaissait de manière évidente dans le *De Regno*, est ainsi déclinée par Agapet à travers la mise en valeur du concept de χάρις. Débiteur à l'égard de la divinité, l'Empereur est invité à rendre à la divinité encore davantage que ce qu'il a reçu (*Agap*. §§1-3).

La théorie politique exposée par l'Anonyme dans le *Sur la science politique* présente des affinités avec Synésios, Procope de Gaza et Agapet, sur le thème de l'origine de la royauté et de la préférence accordée au modèle charismatique et électif, par rapport au modèle dynastique. Dans la perspective qu'adopte l'Anonyme, la monarchie est d'origine divine mais reste légitimée par la volonté populaire (5.18: παρὰ θ(εο)ῦ τε διδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην).

Parallèlement, dans le traité *De magistratibus populi romani*, Jean le Lydien voit dans le principe électif l'axe central de l' ἔννομος βασιλεία, conjonction harmonieuse de caractères romains, grecs et chrétiens (1.1.3-7).

[28] Sur David et Constantin, voir Tantillo 1998, pp. 251-264, en particulier pp. 262-264.

4.4. *L'Empereur* νόμος ἔμψυχος

L'idée de l'Empereur comme loi vivante (νόμος ἔμψυχος) trouve chez Synésios un développement remarquable, dont les implications deviennent de plus en plus déterminantes entre le Ve et le VIe siècle. Synésios exprime la relation entre l'Empereur et la loi dans l'expression βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος (*De regn*. 6.5). Par le biais de celle-ci, le Cyrénaïque adapte au contexte grec de l'Empire oriental la tradition romaine du rapport entre la loi et le pouvoir impérial, et théorise la soumission de la figure impériale au νόμος. À cette tradition s'ajoute la matrice judaïque véhiculée principalement par Philon, pour qui le roi est la loi vivante, et en tant que tel non pas supérieur à la loi, mais παράδειγμα de la Loi divine. Synésios récupère cet aspect de la conception de la royauté en conférant ainsi à la figure impériale une valeur morale exemplaire et psychagogique vis-à-vis des sujets (*De regn.* 28). Une telle conception de la loi vise à tracer des limites au pouvoir impérial en le soumettant à la primauté de l'ordre divin et moral[29].

Dans l'*Éloge de l'Empereur Anastase*, Procope de Gaza suit la vision de Synésios : l'Empereur n'est pas supérieur à la loi, il est ce qui lui donne vie de manière exemplaire, par sa propre vie et l'ordre moral qu'il a lui-même instauré (*Paneg. Ad Anast.* 23). La formulation de Procope (τὸν σὸν βίον νόμον ἔμψυχον καὶ παράδειγμα πρὸς σωφροσύνην τοῖς ἀρχομένοις ἀπέδειξας) dépasse la dichotomie entre la loi et l'Empereur que l'on trouve au IVe siècle, et dont Synésios s'est lui aussi fait l'interprète.

Agapet suit la même tendance dans la définition de la relation entre l'Empereur et la loi. Le βασιλεύς idéal de la *Scheda Regia* est soumis à la loi humaine et divine, la pratique de la justice et de la légalité étant conçue comme mission confiée par la divinité (Agap. 1). Le respect de la loi devient la condition nécessaire et légitimatrice de la royauté. La perspective chrétienne dans laquelle Agapet retravaille le concept produira un certain brouillage du sens avec l'assimilation de l'injustice à une faute morale (Agap. 28).

Dans le *Dialogue sur la science politique*, l'Anonyme se réfère encore une fois à Synésios pour définir le concept de νόμιμον (5.46-47). Pour faire comprendre que le respect de la loi signifie la non-appropriation du pouvoir par une volonté personnelle, l'Anonyme adopte l'expression ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς ἂν εἴη νόμος, qui reprend la maxime élaborée par

[29] Voir aussi Plutarque, *Mor*. 50.3.780c ; Cuvigny.

Synésios de Cyrène dans le *De regno* (6) : βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος[30].

L'expression est citée littéralement par Jean le Lydien, contemporain de l'Anonyme (*Mag.* 1.1.3-7), en soutien à son traité de la royauté légitime, dans lequel il dessine un modèle de royauté élective et charismatique. La théorie de Jean le Lydien sur la relation entre le souverain et la loi constitue le point culminant de l'évolution de l'idée de l'Empereur comme νόμος ἔμψυχος qui a cours depuis le début de l'époque hellénistique. En accord avec le sens que ce *topos* avait pris à l'époque justinienne, la figure de l'Empereur idéal de Jean le Lydien, enrichie par l'apport de l'argumentation sinésienne, est celle d'une loi vivante investie du pouvoir qui lui a été conféré par Dieu et la société humaine. Incarnant la loi dans son existence propre, il peut adapter les normes à l'évolution de la société et contribuer à l'amélioration de l'exercice de la justice.

4.5. *Le roi et la divinité : imitation de Dieu, assimilation à la divinité*

Le *De regno* de Synésios joue un rôle fondamental dans l'élaboration des concepts de μίμησις θεοῦ et d'ὁμοίωσις θεῷ. Même si la théorie de la royauté hellénistique contenait déjà ces concepts, Synésios les enrichit de nouvelles argumentations philosophiques, ontologiques et métaphysiques (8-10). La μίμησις θεοῦ, surtout, est l'élément qui relie les différentes parties de l'univers dans le *De regno*. Le devoir de l'Empereur, à qui la divinité a confié la royauté, est de se conformer à celle-ci et de s'y assimiler. De cette manière, l'ὁμοίωσις θεῷ n'est pas une condition prédéfinie, mais une finalité d'élévation morale à laquelle doit tendre l'Empereur. Le fait que Synésios attribue au βασιλεύς l'homonymie avec la divinité est par ailleurs significatif : si le souverain peut réellement partager avec la divinité les attributs prédicables, il ne peut toutefois étendre la ressemblance à sa nature. L'argumentation sinésienne vise à justifier l'institution monarchique, tout en mettant l'accent sur la responsabilité et la liberté individuelles dans l'exercice du gouvernement. Au niveau du particulier, l'imitation de la divinité se traduira par la philanthropie envers les sujets.

L'*Éloge de l'Empereur Anastase* insiste peu sur le thème de l'assimilation à la divinité, même si le *topos* de l'εὐσέβεια impériale est largement repris.

[30] Sur ce point, voir aussi Matino 2016.

Dans la *Scheda Regia* d'Agapet, les thèmes de la μίμησις θεοῦ et de l'ὁμοίωσις θεῷ reçoivent pour la première fois une connotation chrétienne, et le référent du processus d'imitation pour le souverain devient explicitement le Christ (Agap. 72). C'est de Dieu que l'Empereur reçoit le sceptre de la καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας (Agap. 1) . L'ὁμοίωσις θεῷ devient ainsi le but que poursuit la royauté.

C'est dans le *Dialogue sur la science politique* que le traitement philosophique réservé par Synésios au thème de la μίμησις θεοῦ déploie toutes ses conséquences. La μίμησις divine devient le centre de l'argumentation ontologique sur l'origine de la divinité, et sert de méthode scientifique valide pour mettre en œuvre la πολιτική τέχνη[31], confiée par le Démiurge à l'humanité pour lui permettre de revenir vers sa patrie céleste[32]. Dans le *Dialogue sur la constitution de l'harmonie céleste* (ἐναρμόνιον τάξιν), le principe de la μίμησις θεοῦ trouve une finalité, à savoir la contemplation intellective de la divinité et de ses relations avec les hiérarchies célestes (Anon., *De scient. pol. dial*. 5.116-117). L'Anonyme reprend la définition sinésienne de l'homonymie entre l'Empereur et la divinité. Le souverain est lié à la divinité par un rapport de ressemblance et d'homonymie (ὅμοιός τε κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ὁμώνυμος), malgré sa nature précaire (Anon., *De scient. pol. dial*. 5.118-122).

Dans le traité *De Magistratibus populi romani*, le thème de l'imitation de la divinité n'occupe pas une place très importante, vraisemblablement en raison des limites imposées à la discussion d'éléments métaphysiques par le genre littéraire de l'historiographie antiquisante. Toutefois, dans le bref éloge de Justinien au chapitre 1.3., le Lydien affirme que l'Empereur a été donné à l'Empire par un dieu, sans doute le Dieu chrétien (ὁποῖον ἡμῖν θεὸς καὶ καιροῦ δεξιότης ἐχαρίσατο). De cette manière, l'Empereur, conformément au *topos* enrichi de la μίμησις θεοῦ, apparaît comme l'image de Dieu sur terre.

4.6. *Valeur de l'*εὐσέβεια *impériale*

Dans le *speculum principis* sinésien débute le processus de christianisation de l'institution impériale. La vertu de l'εὐσέβεια, chez Synésios, est le fondement de l'ἄγαλμα de l'Empereur. Son édification constitue le but même du discours (*De regn.* 10). La piété religieuse est également la justification du *topos* de l'ιερεύς βασιλεύς (*De regn.* 25).

[31] Anon., *De scient. pol. dial.,* 5.1.
[32] Anon., *De scient. pol. dial.,* 5.194-195.

La piété religieuse revêt une importance fondamentale dans le *De regno*, comme condition de l'exercice des vertus morales et par conséquent de l'effectivité de l'imitation divine, en même temps que la philosophie, la *paideia* et d'autres éléments. C'est dans L'*Éloge de l'Empereur Anastase* que l'εὐσέβεια est encore davantage mise en valeur. Dans le *De regno* de Synésios, la religiosité de l'Empereur et les attributs de prêtre qui en découlent sont évoqués sur un plan idéal. Procope de Gaza voit dans l'élévation d'Anastase à la chaire épiscopale une preuve, clairement chrétienne, de son εὐσέβεια (*Paneg. ad Anast* 3). L'idée du souverain pieux, formulée par Synésios, commence à trouver dans la réalité historique divers échos et à se confronter avec la complexité des relations entre l'Empire et l'Église. L'appel au sacerdoce devient προοίμιον e μαρτυρία de la βασιλεία ; l'Empereur réunit en sa personne la dignité impériale (βασιλέως σχῆμα) et la dignité sacerdotale (ἱερέως γνώμη).

Dans le *speculum* d'Agapet également, l'εὐσέβεια concrétise la gratitude impériale et devient la base de la royauté, le fondement de la μίμησις θεοῦ (Agap. 5). Dans la *Scheda Regia*, la religiosité de l'Empereur reçoit encore une autre signification, liée à sa valeur eschatologique : celle-ci devient en effet l'instrument du salut de l'Empereur dans l'au-delà, et par son intermédiaire, du salut de l'État (Agap. 15).

4.7. *Un Empereur philosophe*

Le caractère authentiquement philosophique du *De regno* et la sensibilité platonicienne de son auteur apparaissent au grand jour dans la déclaration sur la nécessité de la philosophie pour l'État *(De regn*. 29). La définition de l'Empereur comme philosophe drapé dans la pourpre, formulée par Thémistios, n'est pas applicable à la royauté sinésienne, en raison de l'hostilité personnelle de Synésios au luxe, une position d'origine cynique ; l'amour de la philosophie et de la *paideia* classique devient toutefois chez lui la cause et la fin de la royauté.

Dans l'*Éloge de l'Empereur Anastase*, Procope de Gaza ne fait pas allusion au *topos* de l'Empereur philosophe, peu adapté au type d'éloge qu'il met en place. Le concept réapparaît chez Agapet, selon une perspective tout à fait nouvelle par rapport à la pratique ordinaire du panégyrique, également transmise par Synésios. Conformément au *Zeitgeist* de l'époque, Agapet institue une analogie entre la philosophie et l'amour de Dieu, sur la base de la formule de l'Ancien Testament Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ (Agap. 17). La

connaissance théologique et la connaissance philosophique sont alors inextricablement liées.

Dans le *Dialogue sur la science politique*, la philosophie constitue la base sur laquelle s'élabore la science politique. La distinction opérée entre la philosophie pure et la science politique permet de circonscrire le statut épistémologique propre à la science politique. En même temps que la dialectique, celle-ci est octroyée aux hommes par la divinité, afin de les guider vers une vie conforme à la nature et à la raison (Anon., *De scientia pol. dial*. 5.179-181). Les gouvernants sont appelés à devenir experts en philosophie, et en particulier en science politique, moyen pour réaliser le bien-être de l'État.

Quant au *De magistratibus* de Jean le Lydien, on n'y trouve pas de vrai traitement du *topos* de l'Empereur philosophe. Pourtant, l'éloge de Justinien se justifie aussi au regard de ses connaissances et de son intelligence, qui le rendent supérieur à l'Empereur philosophe par excellence, Marc Aurèle (*Mag.* 2.28.3).

4.8. *Un Empire universel, éternel et salvateur*

Dans le *De regno* de Synésios, on trouve un argument destiné à devenir un élément important dans les représentations futures de l'Empire, à savoir son caractère universel. Dans ce bref ouvrage, l'aspiration à un Empire universaliste se reflète dans l'allocution conjointe à Arcadius et à son frère Honorius, qui représentent une institution universelle dont la division entre la *pars Orientis e Occidentis* serait seulement d'ordre administratif[33]. La vision universaliste de l'État se déploie dans la conception d'une union organique et providentielle entre souverain, magistrats et administrateurs, fondée sur l'idée de *sympatheia* unissant les différents éléments du cosmos. Chez Synésios, la divinité s'exprime dans la réalité à travers le roi et ses hypostases, les fonctionnaires, reliés par un lien de κηδεμονία universelle (*De regn.* 27). Cette conception se reflète dans la métaphore, que l'on trouve déjà chez Hérodote au sujet des fonctionnaires de l'État, des yeux et des oreilles du roi, membres du corps étatique (*De regn*. 11). Une brève allusion à l'un des traits de l'idéologie impériale, qui connaîtra par la suite un grand succès, contribue à construire l'image d'un Empire universel : il s'agit de la conception de l'Empereur comme Sauveur de ses sujets et de l'Empire comme moyen du Salut, à la fois terrestre

[33] Sur la référence explicite à l'unité de l'Empire sauvée par Honorius et Arcadius, à travers le pronom ὑμεῖς, voir Syn., *De regn.* 5.

et céleste. Cette fonction eschatologique est garantie à l'Empereur et à l'Empire par la possession conjointe de la piété religieuse et philosophique (*De regn.* 29).

Dans *L'Éloge de l'Empereur Anastase*, l'optique universaliste dans laquelle l'Empire est présenté prend une tournure plus marquée. Les villes de l'écoumène deviennent les personnages principaux de l'éloge de l'Empereur, délimitant le cadre d'un Empire multicentrique et cosmopolite (*Paneg. ad Anast.* 1-2). Le corps de l'État (*Paneg. ad Anast.* 8), purgé des luttes intestines qui ont suivi la rébellion de l'Isaurie, devient l'emblème de l'harmonie universelle restaurée par l'Empereur. Dans la conclusion de *L'Éloge,* on trouve une brève allusion au caractère salvateur de l'Empereur et de l'Empire : la paix restaurée assure à l'Empire la prospérité et le salut, que prouve le retour à l'ordre naturel de la vie et des saisons, dans l'adhésion à la volonté divine.

Dans la *Scheda Regia* d'Agapet, l'Empire devient *imperium universalis* (Agap. 2) et éternel, exempt des lois du devenir historique, en tant qu'émanation de la divinité (Agap. 15). Le peuple de l'Empire universel est le corps mystique de l'État, dont les membres ont été créés par Dieu pour assurer à l'humanité le salut éternel (Agap. 46). Le trait distinctif de la conception universaliste de l'État chez Agapet est le souffle eschatologique qui anime la totalité du *speculum,* un phénomène nouveau dans la tradition du Περὶ βασιλείας. L'Empire, grâce à sa nature universelle et éternelle et aux qualités de l'Empereur, revêt la qualité de vénérable (Agap. 20). La valeur salutaire de l'Empire trouve en outre dans la *Scheda Regia* une force particulière avec la métaphore du royaume comme échelle vers Dieu (Agap. 59 ; 72).

Dans le *Dialogue sur la science politique*, l'universalisme est partout présent comme résultat de la συμπάθεια universelle qui relie entre eux les êtres du cosmos dans une unité harmonique, à l'image de la divinité et de ses relations avec les hiérarchies célestes. Au niveau politique, cette vision du monde s'incarne dans la perception d'un État dont l'amplitude coïncide non pas avec ses propres limites, mais avec celle de l'écoumène. La proposition de recruter les fonctionnaires d'État plus largement, y compris dans des territoires qui seraient au-delà des limites de la juridiction de l'Empire byzantin, est l'un des fruits de cette vision cosmopolite et universaliste de l'Empire (Anon. *De scientia pol. dial.* 5.31-32).

La représentation de l'Empire universel dans le *De magistratibus* de Jean le Lydien se fait à travers l'éloge de Justinien (Mag. 3 1-2). Le climat d'exaltation de la *restitutio e renovatio imperi* qui entoure la politique justinienne s'appuie sur la mention des acquisitions territoriales faites par l'Empereur avec la

reconquête de la Lybie et la reprise du contrôle de Rome, mère de l'Empire byzantin, qui se revendique son héritage politique et culturel.

4.9. *Culture grecque, institutions romaines : l'identité byzantine*

Dans l'analyse des sources littéraires que nous avons examinées jusqu'à présent, nous avons trouvé des rencontres, des oppositions et des transformations culturelles qui contribuent à forger l'identité de l'État byzantin naissant. Grec de formation, mais romain par la citoyenneté et la dignité sénatoriale, Synésios est le premier interprète du déséquilibre entre ces mondes différents et pourtant conjoints dans la société de la *pars Orientis*. Dans le *De regno* apparaît pour la première fois une tentative de définition de l'institution impériale fondée sur une base historique et visant à faire converger les traditions politiques grecque et romaine. Au chapitre 11, la réflexion sur la signification historique des termes βασιλεύς et αὐτοκράτωρ, en lien avec la distinction entre royauté et tyrannie, renvoie à la conscience qu'a l'auteur de l'usage lexical en Orient du terme βασιλεύς pour signifier Empereur / αὐτοκράτωρ. La demande de Synésios, lorsqu'il propose à Arcadios de bannir βασιλεύς de l'usage officiel, témoigne de la volonté de rattacher la royauté contemporaine à la forme politique propre à l'Empire romain, méprisant à l'égard du *regnum*, et à la valeur militaire dont jouissait le στρατηγὸς αὐτοκράτωρ dans la culture grecque. À travers le rappel de l'histoire antique des deux civilisations, l'intention du Cyrénaïque est de critiquer d'un côté la rigidité hiérarchique de l'institution impériale, de l'autre la perte progressive du rôle central de l'Empereur en matière militaire. La perception de l'Empire comme étant à la fois unitaire et romain apparaît évidente dans le fait qu'il est toujours défini comme Ῥωμαίων[34]. La σύγκρισις idéologique, qui vise à rassembler des figures historiques comme les Empereurs romains Carus et Carinus, Valérien et Dioclétien[35], et des figures exemplaires comme Cyrus et Agésilas[36], connues par le biais de la tradition hellénistique, constitue encore un exemple de cet effort pour unifier la *paideia* grecque et la mémoire de l'institution impériale romaine.

Dans le *Dialogue sur la science politique*, la σύγκρισις est évidente, avec des citations ostentatoires de la littérature latine que connaît l'auteur, Cicéron,

[34] Sur les occurrences du terme Ῥωμαίων, cf. Syn. *De regn.* 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21.
[35] Cf. Syn., *De regn.* 16-17.
[36] Cf. Syn., *De regn.* 17.

Tite-Live, Sénèque et Juvénal, et qu'il revendique comme source importante de sa propre doctrine politique. L'Anonyme tente de relier idéologiquement ses propres théories au passé romain, tout en y ajoutant des justifications métaphysiques tirés du néo-platonisme de Damascios et du christianisme. L'auteur reflète ici le sentiment d'identité culturelle propre aux élites orientales, qui se sentent romaines par la citoyenneté et l'histoire politique, mais grecques par la langue et la culture.

La tentative pour surmonter la dichotomie entre culture grecque et institutions romaines est particulièrement évidente dans le *De magistratibus* de Jean le Lydien. Comme Synésios, en recourant au chapitre 1.3. à l'histoire de la prise du pouvoir par Romulus, le Lydien distingue entre le *regnum*, assimilé à la tyrannie, et la ἔννομος βασιλεία, ou gouvernement monarchique légitime, montrant ainsi qu'il est tout à fait conscient de la distorsion que crée l'usage du grec βασιλεύς en lieu et place d'*imperator*. Il est également révélateur que le Lydien définisse comme « romains » les exemples antiques du pouvoir de Rome et les figures contemporaines de la *pars Orientis* de l'Empire, appelant en revanche « italiens » les locuteurs de la langue latine en Occident par opposition à « notre » langue grecque. À travers l'étymologie souvent convoquée par l'auteur, la conscience d'une double identité linguistique et culturelle en train de s'installer dans la Byzance justinienne apparaît tout à fait évidente. La tentative de relier idéologiquement le passé romain au présent de l'État byzantin naissant se voit aussi clairement dans la reprise, par le Lydien, de la réflexion de Synésios sur la définition de l'institution impériale.

5. Conclusions

L'examen approfondi que nous avons réalisé au sujet du *De regno* de Synésios nous permet de considérer que cette œuvre occupe une place centrale dans l'histoire des idées politiques byzantines, et qu'elle marque le passage d'une idéologie de la royauté comprise et représentée selon les *topoi* de facture classique et hellénistique à une théorie politique qui enrichit ces *topoi* d'arguments métaphysiques et ontologiques néo-platoniciens d'un côté, de l'autre d'éléments moraux, universalistes et eschatologiques de plus en plus chrétiens. Sur le genre de discours auquel il appartient, le *De regno* de Synésios semble avoir exercé une influence importante, y compris sur la définition de la finalité de la littérature Περὶ βασιλείας : la pluralité des formes rhétoriques

analysées (le panégyrique, le *speculum principis* en forme d'acrostiche, le dialogue philosophique, le traité) traduit la recherche d'une forme d'expression qui puisse véhiculer un contenu philosophique et instituer un rapport de type pédagogique entre l'auteur et son destinataire. Il est difficile de dire avec certitude dans quels milieux culturels et géographiques le *De regno* a circulé entre le Ve et VIe siècles. Il est toutefois certain que les auteurs qui se réfèreront au *De regno* ont tous été en lien avec le courant du néo-platonisme chrétien. Alexandrie, Gaza, Constantinople, Antioche ou Beyrouth deviennent à cette époque des centres de propagation d'une nouvelle culture réunissant dans de nombreuses créations les apports de l'hellénisme, de la tradition politique romaine et de la morale chrétienne. Le *De regno* de Synésios constitue un apport remarquable à cette nouvelle culture et constitue l'une des œuvres les plus représentatives de la *Spätantike*.

Bibliografia

Indice dei luoghi citati

N.B.: nel presente indice si indicano tra parentesi in tondo le citazioni in corpo al testo, in corsivo le citazioni in nota.

A

Fr. 22 F 1a, 2, F (*28*); 22 F 4a (*28*) Jacoby

Acta conciliorum oecumenicorum 2.*i*.177 (*228*); 3.29 (*228*) Schwartz

Aelianus
VH 5.4.14 (*29*) Hercher

Aeschylus
Pers. 215 (*25*); 620 (*25*); 634 (*25*); 664 (*25*); 671 (*25*); 681-851 (25); 711 (*25*); 724-725 (*25*); 739-752 (*25*); 762-764 (*25*); 855 (*25*) Page

Agapetus Diaconus
1 (185; 187; 188; 191; 204; 306; 307; 308); 1-8 (190); 2 (185; 186; 190; 191; 200; 312); 3 (185; 186; 204; 306); 4 (185; 186; 189; 196); 5 (185; 186; 187; 188; 192; 212); 6 (185); 7 (185; 186; 187; 188; 189; 192; 213); 8 (186; 187; 216); 9 (186; 187; 190; 207); 9-14 (190); 10 (185; 186; 190; 201, 202); 11 (186; 187; 209); 12 (186; 187; 209; 210); 13 (186; 187); 14 (185; 186; 189; 196; 210); 15 (185; 186; 212; 315); 15-59 (190); 16 (186; 214); 17 (185; 186; 218; 310); 18 (186; 219); 19 (185; 186; 187; 188; 189; 215); 20 (186; 188; 219; 312); 21 (186; 206); 22 (186; 187; 210); 23 (186; 187; 188; 212; 216); 24 (186; 187; 190; 208; 210); 25 (187; 188); 26 (187); 27 (185; 187; 198); 28 (187; 199; 307); 29 (187); 30 (185; 187; 188; 193); 31 (186; 187; 210); 32 (186; 187; 210); 33 (186; 187; 210); 34 (186; 187; 211); 35 (187); 36 (185; 187; 199); 37 (185; 187; 188; 189; 205; 212); 38 (185; 186; 187; 188; 189; 215); 39 (188); 40 (186; 188; 217); 41 (188); 42 (188); 43 (185; 186; 187; 188; 215; *215*); 44 (185; 186; 187; 188; 189; 216); 45 (185; 187; 188; 189; 194; 205); 46 (188; 195; 315); 47 (188); 48 (187; 188; 189); 49 (188; *198*); 50 (188); 51 (187; 188: 190; 213); 52 (187; 188; 200; 202; 203); 53 (185; 186; 187; 188; 189; 216); 54 (187; 188); 55 (189); 56 (189; 210; 219); 57 (189); 58 (189); 59 (189; 220; 221; 315); 59-72 (190); 60 (185; 186; 187; 188; 189; 216); 61 (185; 186; 187; 188; 189; 195); 62 (189); 63 (186; 187; 188; 189; 205); 64 (189); 65 (189); 66 (189); 67 (185; 186; 189; 196); 68 (189); 69 (189); 70 (185; 186; 189; 190; 196; 200; 203; 204); 71 (185; 186; 189; 196); 72 (177; 189; 190; 220; 221; 311; 315) Riedinger

Alcaeus
Fr. 46 (*200*) Diels

Ambrosius
Ep. 51.7 = *PL* 16, pp. 1159-1164 (55)

Ammianus Marcellinus
14.2.4 (*127*) Selem

[pseudo]Ammonius
Introd. in Categorias (Ven. 1545, f. 9b) (*27*)

Anaxarchus
Fr. 1 (*29*); 2 (*29*) Diels-Kranz

Anna Comnena
Alexias 12.5.2, p. 371, 85 (*11*) Reinsch/Kambylis

Anonymus *De scientia politica*
p. 18 (237); 4.42 (*227*); 4.43-44 (*227*); 4.63-68 (*227*; 234); 5 (243); 5.1 (*309*); 5.4 (239); 5.5 (239); 5.8-11 (*240*); 5.9 (*241*); 5.12-15 (240); 5.13 (260); 5.18 (260; 307); 5.28 (260; 261); 5.28-29 (*261*); 5.31-32 (262; 316); 5.33-34 (*262*); 5.35-37 (*262*); 5.37-38 (*263*); 5.40 (263); 5.41 (264); 5.46-47 (265; *289*; 307); 5.48 (266); 5.50-53 (269); 5.58-62 (269); 5.65-71 (270); 5.72-78 (*272*); 5.79 (*272*); 5.85 (*272*); 5.90-96 (273); 5.97-114 (*227*); 5.101 (274); 5.104 (274); 5.111-114 (275); 5.116-117 (242; 309); 5.118-122 (243; 309); 5.129 (245); 5.129-130 (245); 5.130-133 (245); 5.134-137 (246); 5.138 (247); 5.147 (249); 5.151-152 (250); 5.160-161 (251); 5.162-166 (253); 5.172-174 (253); 5.175-178 (255); 179-181 (256; 311); 5.183 (256); 5.183-184 (256); 5.188-192 (257); 5.194-195 (258; *309*); 5.203 (259) Mazzucchi

Antisthenes
Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας (= D. L. 6.16 Long) (*26*)
Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας (= D. L. 6.18 Long) (*26*)

Aphthonius
Progym. 4, 1-4 (182-183) Patillon

Apocalypsis Ioannis
17 (*201*) Tischendorf

Archinus
Titanomachia, fr. 6 Allen (*23*)

Aristeas Iudaeus
187 (*56*); 190 (*56*); 195 (*56*); 196 (*56*); 211 (*56*); 222 (*56*); 229 (*56*); 240 (*56*); 288-289 (*56*) Pelletier

Aristides
or. 35 *(In Regem oratio*) 14 (*43*); 15 (*43*); 24 (*43*); 35-37 (*43*) Lenz-Behr

Aristophanes Byzantinus
p. 247 Nauck (*23*)

Aristoteles
APo 85b (*117*); 97b (*117*) Bekker
Cat. 1a (*117*; 118; 119) Bekker
EE 2.1.1219 b (*90*) Bekker
EN. 1.1.1101a, 3-5 (*130*); 1.3.1096a 23-29 (*118*); 1096b14-26 (*118*); 1.11.1101b (*90*); 5.1.1129a (*117*); 8.12.1160b (*98*) Bekker
Fr. 646 (*27*); 646-647 (*27*); 647 (*27*); 649 (*27*); 654-663 (*27*) Rose
Metaph. 1006b (*117*) Bekker
Peri ideon, *fr*. 3 (*117*) Ross
Ph. 249a (*117*) Bekker
Pol. 2.8.1273a (139); 15.11.313b (*127*); 7.2.1324a (*90*) Bekker
Rh. 1.2.1358a, 36 (*20*); 1.9.1367b (90); 2.2.1401a (116; *116*; 117); 3.2.1404b (*116*); 3.11.1412b (*116*) Bekker
Rh. Al. 35.4 Spengel (*90*)
SE 165b (*117*); 166a (*117*); 168a (*117*); 169a (*117*); 175a (*117*); 175b (*117*); 177a (*117*); 178a (*117*); 179a (*117*); 182b (*117*) Bekker
Top. 110b (*117*); 139b (*117*); 140a (*117*); 148a (*117*); 150b (*117*) Bekker

[pseudo]Aristoteles
Epistulae, *fr*. 4-6 (*27*) Plezia

Athanasius
Synops., *PG* 28, p.348; p.356 (*204*; *205*)

[pseudo]Athanasius
Qu. Ant., *PG* 28, p. 604 (*201*)

Athenaeus
Deipn. 4.25 Kaibel (*28*)

B

Basilius Caesariensis Cappadociae
Ascet. 1-2. *PG* 31, p. 940 (*192*)
Ep. 189.5 (120) Courtonne
Eun. 2.4.580b-5.581a (120); 2.4.581 Sesboüé-Durand
Hex. 9.4 (*270*) Giet
Hom. in Divites 5 (221) Courtonne
Hom. in mart. Iulit., *PG* 29, pp. 573; 581; 748 (*119*; *120*)
Hom. in Ps., *PG* 29, p. 361 (*193*)
Liturgia, recensio brevior vetusta, *PG* 31, p.1636 (*201*)

C

Cassiodorus
Chron. a. 400 (*124*; *147*) Mommsen
Var. 6.17 (*228*); 12.20 (*147*) Mommsen;

Catenae in Sacras Scripturas
Cat. Gal. – Thess. p. 122 (*254*) Cramer

Chronica Gallica
511 n.540 *124*) Mommsen

Chronicon Edessenum
39 Guidi (*123*)

Chronicon Paschale
395 (*123*); 400 (*123*) Dindorf

Cicero
Off. 1.150 (*252*) Atzert
Rep. 1.4 (266); 1.31 (*252*); 1.35 (266); 2.41 (247); 2.42 (*247*); 3.4 (*268*); 5 (*268*) Ziegler

Claudianus
Carm. 2-5 (*In Rufinum*) 1.308 (*122*); 2.7 (*122*); 2.36 (*124*); 2.101 (*122*); 2.187-193 (*124*) Charlet
Carm. 8 (*De IV Consulatu Honori*) 214-220 (78); 212-352 (*81*); 222-223 (*81*); 258-261 (*81*); 273-275 (*81*); 279-280 (*81*); 281-283 (*81*); 282-283; 297-299 (*81*); 306-311 (82); 342 (*81*) Charlet
Carm. 15 (*De bello Gildonico*) 453 (*124*) Charlet
Carm. 18-20 (*In Eutropium*) 1.109 (*123*); 2. *praef*. (*123*); 2.50 (*123*); 2.69-561 (*123*); 2.176-180 (*129*); 2.198-201 (*124*); 2.214-215 (*124*); 2.214-218 (*129*) Charlet
Carm. 26 (*De bello Gothico*) 151-153 (*124*); 164-165 (*124*); 177-193 (*124*); 183 (*124*); 194-198 (*124*); 261 (*124*); 279-288 (*124*); 470-471 (*124*); 496-497 (*129*); 532 (*124*); 535-539 (*124*; *129*); 547 (*124*); 561 (*124*); 563 (*124*) Charlet
Carm. 27-28 (*De VI Consulatu Honori*) 44 (*124*); 442-443 (*124*) ; 483 (*124*) Charlet

Clemens Alexandrinus
Str. 1.6.36.1 (*29*) Früchtel-Stählin-Treu

Codex Theodosianus
2.8.23$^{\alpha}$ (*123*); 6.29 (128); 6.29.7-12 (*128*); 7.8.5 (*138*); 9.40 (*124*); 9.40.17 (*122*); 9.40.17$^{\alpha}$ (*123*); 12.1.163$^{\alpha}$ (*126*); 12.1.165$^{\alpha}$ (*126*); 12.8.23 (*124*); 15.6.2 (*124*); 15.6.2$^{\alpha}$ (*123*); 16.5.25.1-16.5.36pr (*121*) Mommsen-Meyer

Costantinus VII, Imperator Porphyrogenitus
Cerem. 1.86, pp. 389-393 (*228*); 1.87, p. 393-396 (*157*); 1.92, pp.418-420 (*164*); 2.15, pp. 588-589 (*168*) Reiske

Cyrillus Alexandrinus
Os.-Mal. 338 (*193*) Pusey
Io. 1.149-150 (*193*) Pusey
Glaph. Gen.-Dt., PG 69, p. 381 (*193*)

D

Damascius
In Parm. 175 (*256*) Ruelle
In Phaedonem 55 (*248*) Westerink

David philosophus
In Porph. 126.2, 3 (*109*) Busse

[pseudo]Demetrius Phalereus
Eloc. p. 13, 6 (*26*) Hercher

Didymus Alexandrinus
Trin., PG 39, p. 48 (*193*)
Fr. Ps. 849 (*193*) Mühlenberg
Gen. 162 (*194*) Doutreleau-Nautin

Dio Chrysostomus
or. 1.30 (*123*); 1.31 (*151*); 1.32 (*126*; 127); 1.37-39 (42)
or. 3.11 (*212*); 3.73-82 (*212*); 3.86 (*123*); 3.107 (*126*; *151*); 3.118 (*126*; *157*) von Arnim
or. 4.70 (*150*) von Arnim
or. 12.44 (*42*); 12.74 (*42*) von Arnim
or. 13.20 (*69*) von Arnim
or. 37 (*106*) von Arnim
or. 49.9 (*150*) von Arnim

Diogenes Laertius
VPh 2.110 (*29*); 3.58 (*26*); 3.107; 3.118; 4.14 (*27*); 5.22 (*27*); 5.42 (*28*); 5.47 (*28*); 5.49 (*28*); 5.59 (*29*); 5.87 (*29*); 6.16 (*26*); 6.18 (*26*); 7.36 (*28*); 7.175 (*28*); 7.178 (*28*); 10.28 (*29*); 10.141 (*29*) Long

[pseudo]Dionysius Aeropagita
C. h. 1.1-2 (*242*); 10.1-3 (*244*) Heil-Ritter
D. n. p. 205 (*248*) Suchla

Dionysius Halicarnassensis
A. R. 1.74-75 (*82*); 2.63.3 (*2964*; 3.46-73 (*82*); 4.3-11 (*82*); 4.27-85 (*82*); 5.73.3 (*28*) Jacoby
Dem. 23 (*26*) Radermacher-Usener

Diotogenes
7.61, p. 39 (35) Delatte

Disticha Catonis
1.31 (*250*) Boas

E

Ecphantus
7.64, pp. 27-28 (32-33); 7.64, p.30 (33); 7.65, p. 34 (34) Delatte

Elias philosophus
In Porph. 68.9 (*109*); 68.11 (*109*); 73.22 (*109*) Busse

Ephraem Syrus
Precationes ad dei matrem, PG 4, p.366 (*191*)
Περὶ φιλοπτωχίας, pp. 137-140 Phrantzoles (*217*)

Epictetus
Ench. 2.14.11-13 (37) Souilhé

Epicurus
De perditorum librorum reliquiae, 9t1 (*29*) Arrighetti
Sent. 6 (*29*) Arrighetti

[pseudo]Epiphanius
Homilia in laudes Mariae deiparae, *PG* 43, p. 497 (*201*)

Eunapius
Hist. fr. 62 (*122*); 63 (*122*); 75 (*123*); 80 (*129*); 82 (*125*) Dindorf
VS 7.3.4 (*124*) Giangrande

Euripides
fr. 420 Nauck (*57*)

Eusebius Caesariensis
Cant., *PG* 3, p. 534 (*205*)
H. E. 9.9.5-9 (*48*; *55*) Bardy
L. C. Prol. 1.1 (*64*); Prol. 2.1 (*64*); Prol. 2.5 (*64*); 1-10 (63); 1.3 (66-67); 1.6 (*64*); 2.5 (*66*); 3.2 (*65*); 3.5 (*64*); 3.6 (*65*; *121*; *190*); 4.1. (*65*); 5.4 (*64*; 65-66; *121*); 5.6-7 (*66*); 8.7 (*270*); 11-18 (63) Heikel
Ps., *PG* 23, p. 1076 (*193*)
V.C. 1.5 (*163*); 3.42.2 (*270*); 3.55.4 (*270*) Winkelmann

Eustathius
Commentarii ad Homeri Iliadem 221.20 (*20*) van der Valk

Eustratius
In EN 276.32 (*246*) Heylbut

Eutropius
9.18 (*78*); 9.19 (*78*); 9.25 (80; 81); 9.26 (*291*); 9.28 (81) Hellegouarc'h

Evagrius Scholasticus
H. E. 1.15 (*10*); 4.18 (*195*); 30 (*195*) Bidez-Parmentier

G

Gelasius I Papa
ep. ad Anast. p. 349-358 (165) Thiel

Gellius
Noctes Atticae 14.7 (*293*) Hosius

Graccanus
Libri de potestatibus, n° 13 (*281*) Bremer

Gregorius Nazianzenus
Ep. 21.1 (211); 29.1 (*209*) Gallay
Or. 1 *(In sanctum pascha)*, *PG* 36, p. 656 (*259*)
Or. 4.1 (*Contra Iulianum Imperatorem)*, *PG* 35, p. 565 (*270*)
Or. 14 (*De pauperum amore*), *PG* 35, pp. 565; 857-909 (*217*); 892 (194)

Gregorius Nyssenus
Beat. 1-8, p. 129 (208); p. 130 (208); 132 (211) Callahan

H

Herodianus
5.1.5 (*90*) Stavenhagen

Herodotus
1.105 (*135*); 1.207 (*209*); 3.80-82 (*23*) Legrand

Hesiodus
Op. 197-201 (*91*) Solmsen

[pseudo]Hesiodus
Fr. 170-176 Rzach = 283-285 Merkelbach-West = 218-220 Most (*23*); *fr*. 283 Merkelbach-West = 218 Most (*23*); *fr*. 285 Merkelbach-West = 220 Most (*23*)

Hesychius
Δ 1793 (*237*) Latte

Historiae Augustae Scriptores
Vita Carus, Carinus et Numeranius 8 (*77*); 9.18 (*77*); 16-17 (*78*) Paschoud
Vita Probi 17.4-6 (78) Paschoud

Homerus
Il. 1.73 (*20*); 1.74 (*20*); 1.74-75 (*20*); 1.74-83 (*20*); 1.76-79 (*20*); 1.78-79 (*21*); 1.80-83 (*21*); 1.83 (*21*); 1.100-108 (*21*); 1.253 (*20*); 1.254-284 (*20*); 1.259-279 (*20*); 1.260-273 (*21*); 1.263 (*21*); 1.275-281 (*21*); 1.277 (*20*); 1.279 (*21*); 1.280-281 (*21*); 1.282 (*20*); 1.282-283 (*21*); 1.282-284 (*21*); 1.284 (*20*); 2.24-25 (*96*); 2.78 (*20*); 2.86 (*21*); 2.243 (*21*); 2.434-605 (*22*); 2.284 (*20*) 2.434-605; 2.260-261 (*21*); 2.260-273 (*21*); 2.273 (*21*); 4.296 (*21*); 5.144 (*21*); 6.214 (*21*); 9.81 (*21*); 9.97 (*20*); 9.443 (*22*); 10.3 (*21*); 10.73 (*21*); 10.406 (*21*); 11.92 (*21*); 11.187 (*21*); 11. 202 (*21*); 11. 506 (*21*); 11.578 (*21*); 11.598 (*21*); 11.651 (*21*); 11.654 (*137*); 11.842 (*21*); 13.411 (*21*); 14.22 (*21*); 14.93 (*21*); 14.243 (*21*); 14.516 (*21*); 17.348 (*21*); 19.386 (*21*); 22.277 (*21*); 23.289 (*21*) Allen
Od. 2.47 (*22*); 2.78; 2.228 (*22*); 2.230-231 (*22*); 2.234 (*22*); 2.283 (*20*); 2.284; 3.469 (*21*); 4.532 (*21*); 5.9 (*21*); 5.12 (*22*); 7.158 (*20*); 8.41 (*21*); 8.47 (*21*); 16.399 (*20*); 17.109 (*21*); 24.53 (*20*) Allen
Scholia in Homeri Iliadem 1.73b-1.74 (*20*)*;* 2.283, 1-5 (*20*) Erbse

Hydatius
Chron. Hon. 15, *PL* 51, p. 580 (*147*)

I

Iamblichus
Myst. 3.16 (*254*) des Places
Theologoumena arithmeticae 21.1.21 (*107*), 27.15 (*107*), 86.1 (*107*) de Falco
VP 18.82 (*107*); 28.150 (*107*); 28.162; (*107*) 75-78 (*31*; *182*) Klein

Ioannes Antiochenus
fr. 188 (*122*); 190 (*122*; *124*; *125*); 214b (*172*); 214 (*173*); 214c (*172*) Müller

Ioannes Chrysostomus
Comp. 2, *PG* 47, p. 392 (68)
Hom. 21 (*Ecloga De imp., pot. et glor*.), XII, p. 695 (*68*; 69*;* 70; *96*; *103*) Montfaucon
Hom. 23 (*In Epist. Ad Rom*.) 1 = *PG* 60, p. 613 (70; *103*)
ep. ad Olymp 10 (99); 13.1 (*214*) Malingrey
ep. 240, *PG* 52, p. 246 (*254*)
Exp. in Ps., PG 55, p. 274; (197) p. 358 (*259*); p. 461 (*259*)
Hom. in Is. 6:1 (*In illud: Vidi dominum*) 4 (*214*); 4.5; 6.1 (*102*; *259*) Dumortier
Hom. In 1Cor. 11: 19 (in illud: oportet haeres esse), *PG* 51, p. 256 (*259*)
Hom. in Ephesios, PG 62, p. 19 (*254*)
Hom. in Gen. 1-67, PG 53, pp. 114 (*254*); 128 (*278*); 161 (*278*); 222 (*278*); 245 (*254*); 319 (*254*)
Hom. 1-88 in Io., PG 59, pp. 91-95 (*193*)
Hom. in 1*Tim., PG* 62, p. 562 (*103*)
In Eutrop. = *PG* 52, p. 391 (*123*)
Synops., PG 56, p. 373 (*201*; *204*)

[pseudo]Ioannes Chrysostomus
De iei., PG 60, p. 712 (*201*)
Prec., PG 64, p. 1064 (*201*)
Prodig. 1-2, *PG* 59, p. 521 (203)

Ioannes Lydus
1.1-6 (281); 1.1.3-7 (286; 306; 310); 1.3 (*10*; *150; 265*; *284*; 286; 288; 301; 309; 315); 1.3.1-2 (*283*; 285); 1.3-6 (*141*); 1.3.8 (291); 1.4 (283; *284*); 1.4.1-6 (290); 1.4.6 (*284*); 1.5 (*283*); 1.5.1 (*284*; *287*); 1.5.1-5 (292); 1.6 (283); 1.6.1-5 (294); 1.7 (291); 1.8 (*283*); 1.9-10 (*283*); 1.10 (*283*); 1.11 (*284*); 1.12 (*283*); 1.16 (*283*; *284*); 1.21 (*283*); 1.23 (*283*); 1.30 (*284*); 1.32 (*283*); 1.35 (*283*); 1.41.4 (*250*); 1.42 (*283*); 1.46 (*283*); 1.47 (*284*); 1.50 (*283*; *284*); 2.2 (*283*; 2.3 (*283*); 2.4 (*284*); 2.6 (*283*); 2.7 (*284*); 2.12 (*283*); 2.13 (*283*); 2.15 (*296*); 2.15.2 (296); 2.16 (*284*); 2.20 (*284*); 2.23 (*283*); 2.27 (*284*); 2.28 (283); 2.28.3 (296; 311); 2.30 (*283*; *284*); 3.1 (*283*); 3.1-2 (312); 3.1.2-3 (288; 297); 3.7 (*284*); 3.11 (*284*); 3.20 (*283*; *284*); 3.23 (*283*); 3.33-34 (*283*); 3.34 (283); 3.35 (*283*); 3.37 (*283*); 3.39 (*296*); 3.42 (*283*); 3.43 (*283*); 3.49 (*284*); 3.51 (*283*); 3.55 (*283*; *296*); 3.56 (*283*); 3.57 (*197*; 283); 3.57-58 (*193*); 3.59 (283; 284); 3.68 (*285*); 3.73 (*284*) Dubuisson-Schamp
Mens. 1.26, 22-25 (*292*); 4.111, p. 150, 22-23 (*295*); 4.112, p. 152, 3-7 (*295*) Wünsch

Ioannes Malalas
Chron. 18.42, p. 449 (*231*) Thurn
De insid. 39 (*173*) De Boor

Ioannes Scholasticus
Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus 5 *scholion* DN 184,18 (*244*) Suchla

Iordanes
Get. 29 (*147*); 147 (*124*; *147*) Mommsen
Rom. 319 (*122*) Mommsen

Iosephus Flavius
AI 4.200 (*175*) Niese

Isidorus Pelusiota
Ep. 232 (222); 418 (222); 1483 (*49*); 1516 (192; *192*); 1656-1658 (202); 1657 (201; 202) Évieux

Isocrates*Or*. 1 (*ad Demonicum*) 21 (*95*); 32 (*95*); 36 (*95*); 37 (*95*; 193); 51 (*95*) Brémond-Mathieu

Iulianus Imperator
or.1.7 (*106*) Bidez
or. 2.16 (*248*) Bidez
or. 3.2.51b-c (*94*) Bidez
3.21-34 (46) Bidez

Iustinianus Imperator
Codex Iustiniani
1.1-13 (*199*)
1.l.2 (*229*)
1.3.42; 43; 46-47 (*268*)
1.11.9 (*173*)
1.15.2 (*228*)
1.17.2 (*260*)
4.59.1 (*228*)
8.53.32 (*171*)
10.16.13 (*171*)
12.22 (128) Krueger
Edict. 13, pp. 784.l.11; 785.l.1 (267-269; *269*) Schoell-Kroll
Inst. 2.17.8 (198) Krueger
Nov. 7.11, p.61 (272); 12.7, p. 122, 1 (*272*); 17, p. 126-127 (274); 46.1, p. 282 (272); 69.4, p. 353 (*290*); 77, p. 381 (199); 105.2.4, p. 507, 7-10 (*290*); 105.4, p. 506 (198); 111, *pr*. = p. 521.13 (*240*); 145, *pr*. = p. 711.16 (*240*) Schoell-Kroll.

Iuvenalis

10.346-366 (249; *249*); 14.311-316 (249; 250) Clausen

L

Libanius
Ep. 324.1 (*90*) Foerster
or. 13.8 (*150*) = 2.65.21-66.3 Förster = 66 Criscuolo

Livius
2.2.3 (82-83); 6.23.7 (*252*) Conway-Walters

Lucianus
DDeor. 7.1 (*201*) Macleod

M

Malchus
fr. 8.14-24 (*169*) Cresci

Manuel II Comnenus
Ὑποθῆκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς, *PG* 156, pp. 320-384 (*225*)

Marcellinus Comes
a. 395 (*122*; *124*; *147*); a. 399 (*123*); a. 491 (*172*); a. 493 (*172*); a. 510.1-3 (*172*) Mommsen

Marcus Aurelius Antoninus
1.14 (*38*); 1.16 (*38*); 10.8 (38) Schenkl

Marcus Diaconus
V. Porph. 37 (*147*) Grégoire-Kugener

Menander Rhetor
II 368-377 (158); 368-377.30 (*159*); 368-369 (158); 369-371 (158); 371 (158); 372 (158); 372-374 (158); 374-376 (159); 376 (159); 377 (159); 422.5-423.5 (*87*); 422.5-6 (*87*); 422.5-423.5 (*22*); 422.7 (*88*); 423.1 (*88*); 423.2 (*88*); 423.3 (*88*); 423.3-423.4 (*88*); 423.5 (*88*) Russell-Wilson
III 414.31-418.4 (*159*) Russell-Wilson

Merobaudes
Paneg. 134, 138 (*147*) Niebhur

Musonius Rufus
Diatr. 8.36.23-37.5 (37) Ramelli

N

Nilus Ancyranus
Περὶ προσευχῆς = *PG* 79, p.1165c (*106*)

Novum Testamentum
Act. *Ap*. 22.8 (*36*; *37*)
Ep. Col. 2.10 (*62*)
Ep. 1*Cor*. 2.6 (62); 2.8 (62); 4.20 (*62*); 12.12-27 (*63*); 12.20 (*151*); 13.12 (207); 15.24 (*62*); 15.24-25 (*62*)
Ep. Ebr. 7.1-2 (*62*); 11.10 (*62*); 11.16 (*62*); 12.22 (*62*); 12.28 (*62*); 13.14 (*62*).
Ep. Eph. 1.21 (*63*); 2.1 (*50*); 2.10 (*62*); 2.12 (*61*); 2.19 (*61*); 5.5 (*62*)
Ep. Gal. 5.21 (*62*)
Ep.1 *Io*. 1 (*258*)
Ep. 1*Thessal*. 2.12 (*62*)
Ep. 2*Thessal*. 1.5 (*62*)
Ep. Rom. 1.17 (*63*); 1.24-32 (*63*); 2.12-15 (*63*); 2.26 (*63*); 3.27-31 (*63*); 8.38 (*62*); 10.2 (*36*; *37*); 13.1 (*48*; 69); 13.1-7 (60; 66; 69; *96*); 13.3 (62); 13.3-4 (62)
Ev. Io. 1.16 (193); 19.19 (*50*)
Ep. Philip. 1.27 (*61*); 2.20 (*62*)
Ep. Tit. 3.1 (62)
Ev. Matt. 1.6 (*59*); 2.2 (*59*); 3.2 (*59*); 4.17 (*59*); 5.3 (*59*); 5.19 (*59*); 6.10 (*59*); 6.33 (*59*); 8.11-12 (*60*); 9.35 (*60*); 10.7 (*59*); 11 (*59*); 13.1-7 (61); 13.19 (*60*); 13.24 (*60*); 13.31 (*60*); 13.33 (*60*);

13.41 (*60*); 13.44 (*60*); 13.45 (*59*; 192); 13.47 (*60*); 13.52 (*60*); 18.23 (*60*)

O

Olympiodorus Historicus
Fr. 3 (*147*) Dindorf

Olympiodurs Philosophus
In Cat. 29 (*119*); 30 (*119*); 32 (*119*); 37 (*119*); 114 (*119*) Busse
In Grg. 11 (*119*); 26 (*119*); 36 (*119*) Westerink
In Phd. 1 (*119*); 3 (*119*); 26 (*119*), 49 (*119*); 57 (*119*) Westerink
Proll. 13 (*119*) Busse

Origenes
Fr. in Pr., PG 13, p.33 (*204*)
In Io. 2.35.212 (*193*); 6.3.14-15 (*193*); 6.6.33 (*193*) Blanc

Orosius
7.37 (*122*); 7.37.1 (*122*); 7.37.2 (*147*) Zangemeister

P

Pausanias
9.31.5 Spiro (*23*)

Peanius
9.26 (*291*) Lampros

Persius, Aulus Flaccus
1.5-7 (*251*); 5.126-131 (249; *249*) Kissel

Philo Iudaeus
Legatio ad Gaium 8-113 (*58*); 43-51 (*58*); 143 (*58*); 143-146 (*58*); 146; (*58*) 149 (*58*) Cohn-Reiter
De migratione Abrahami 42-43 (*270*) Wendland
De providentia, fr. 1 (*270*) Colson
De Somniis 1.54 (*57*); 2.246 (*175*) Wendland
De virtutibus 42 (*270*) Cohn
De Vita Mosis 1.1 (*57*); 1.6.5 (*94*); 1.9 (*57*); 1.21 (*57*); 1.29 (*57*); 1.31 (*57*); 1.32 (*58*); 1.48 (*58*); 1.55 (*58*); 1.58 (*58*); 1.60-61 (*57*); 1.62 (*58*); 2 (*57*); 2.4 (102) Cohn
fr. 23 Lewy (*192*)
Legatio ad Gaium 8-113 (*58*); 43-51 (*58*); 143 (*58*); 143-146 (*58*); 146 (*58*); 149 (*58*) Cohn and S. Reiter
Quis rerum divinarum heres sit 116 (*270*) Wendland

Philostorgius
9.3 (*122*); 9.4 (*122*); 11.4 (*123*); 11.5 (*126*); 11.6 (*123*; *125*; *147*); 11.8 (*122*; *125*); 12.2 (*124*) Winkelmann

[pseudo]Phocylides
Epistologr. Gr. p. 601 Hercher = Iambl., *VP* 75-78 (*31*; *182*)
9-21 (*31*); 22-45 (*31*); 22-47 (*31*); 76-96 (*31*) Wilson

Photius
Bibl. 25.5b (*11*); 37.8a (226); 180.125a (280) Bekker

Pindarus
O. 1.23 (*24*); 1.23-27 (*24*) Snell
P. 1.19-28 (*24*); 1.47-50 (*24*); 1.50-55 (*24*); 1.57 (*24*); 1.62 (*24*); 1.62-66 (*24*); 1.69-71 (*24*); 1.88-89 (*24*); 1.90-92 (*24*); 1.92-94 (*24*); 2.1-2 (*24*); 2.14 (*24*); 2.65-66 (*24*); 2.86-88 (*24*); 3.70 (*24*);

3.71 (*24*); 3.85 (*23*); 3.85-86 (*24*); 6.21-27 (*23*) Snell

Plato
Alc. *I* 129c (*130*) Burnet
Ep. 7.330d (*26*) Burnet
Grg. 464b (*87*); 500b (*87*); 517e (*87*); 464b; 500b; 517e Burnet
Lg. 720 (*26*); 767d (*139*) Burnet
Lys. 221d (*123*) Burnet
Phd. 78d (*108*) Burnet
Phdr. 69b (*107*) Burnet
Plt. 300c (*26*); 302e (*146*); 303b (*146*) Burnet
R.. 1.297a-b (266); 1.332c-d (*87*); 1.338c (266); 1.341c (*200*); 1.343b (*98*); 1.345c (*98*); 2.375e (*130*); 3.399 c-d (*247*); 4.425 (*26*); 4.425d-e (*262*); 4.427e-434c (*107*); 5.473d (*104*); 6.500e (*258*); 6.504 (*107*); 8.546 (275); 9.580d-e (*109*); 9.588c (*108*); 9.592b (*258*); 10.612a (*108*) Burnet
Smp. 189d (109); 211b (*108*) Burnet

Plotinus
Enn. 1.2 (*107*); 3.6.17 (*119*); 6.1.11 (*119*); 6.3.1 (*119*) Henry-Schwyzer

Plutarchus
Art. 6.1 (*111*) Ziegler
Mor. 15 (*Regum et imperatorum apophthegmata*) 172b-208a (*28*) Cuvigny
Mor. 50 (*Ad principem ineruditum*) 3.780c (40; *102*; *307*); 780d (*40*; *101*); 780f (*40*) Cuvigny
Mor. 61 (*De facie quae in orbe lunae apparet*) 925c (*244*); 932b (*244*) Cuvigny
Mor. 67 (*Platonicae quaestiones*) 1006c (*244*) Cuvigny
Mor. 73 (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*) 1093d-e (*244*); 1095d (*29*); 1095c (*29*) Cuvigny
Rom. 16.8 (*82*); 18.1 (*82*) Ziegler
Them. 25.1 Ziegler (*28*)

Porphyrius
ad Il. 2.447 (*119*); 3.144 (*119*); 5.574 (*119*); 7.9 (*119*) Schrader
Christ. 73 (*119*) von Harnack
In Cat. 4.1.61 (*119*); 4.1.65 (*119*); 4.1.67 (*119*) Busse
Sent. 23 (*107*); 32 (*107*) Lambertz

Priscus Paniensis
Fr. 33 (235) Bornmann

Proclus
Hyp. 2.32 (*244*) Manitius
In Alc. 325 (*248*) Westerink
In Prm. 770 (*254*) Cousin
In Ti. 1.32.10-12 (*258*) Diehl
Theol. *Plat*. 4.22 (*270*) Saffrey-Westerink

Procopius Caesariensis
Aed. 1.9 (*195*) Haury
Arc. 13 (*193*); 13.11 (*210*); 14.2 (*228*); 24.13 (*197*) Haury
Pers. 2.23.6; (*228*) 2.22 (*220*); 4.7.18-21 (*227*) Haury
Vand. 1.2.7 (*124*) Haury

Procopius Gazaeus
ep. 53.4 (*163*); 75.11 (*163*); 136.5.6 (*163*) Garzya-Loenertz
Paneg. *ad Anastas*. 1 (158; *158*; 159; 160; *162*; 174); 1-2 (312); 1-2 (312); 2 (158; 159; 160; *162*; 174; 175); 3 (158; 160; 163; 310); 3-6 (158); 4 (159; 160; *163*); 4-6 (160); 5 (164; 169; 173; 174; *175*; 316); 5-6 (*289*); 6 (164; *176*; 306); 7 (156; *162*; 166-167; 174); 7-10 (158; 160); 8 (168; 312); 8-11 (169); 9 (169); 9-10 (*162*); 10 (170); 11 (*150*); 11-12 (170); 11-20 (159); 11-24 (160); 12 (171); 13 (171); 14 (170); 15 (310); 16

(172); 17 (162; 174); 18 (*162*; 175; *175*); 19 (156; *162*); 20 (*162*); 21 (155; *162*); 21-22 (159); 23 (155; 166; 169; *289*; 307); 23-24 (159); 25 (175); 25-27 (159); 26 (175); 26-27 (160); 27 (175); 28 (159; 160); 28-30 (159); 29 (176; 310); 29-30 (159; 160); 30 (157; 159; 160) Amato

Prosper Tiro
a.400 (*124*) Mommsen

Prudentius
Contra Symm. 2.696 (*124*); 700-702 (*124*) Cunningham

[pseudo-]Pythagoras
Carmen Aureum 3 (*30*); 4 (*30*); 6-7 (*30*); 13-16 (*30*); 665-71 (*31*) Diehl

Q

Quintilianus
Inst. 1.1.15 (*23*) Radermacher-Buchheit

R

Rutilius Namatianus
De redito suo 1.39-42 (*124*) Bährens

S

Seneca
Oct. 429-434 (*251*) Peiper-Richter

Septem Sapientes
Apophtegmata (ap. Auctores diversos) 24 (193) Mullach

Serenus Geometra
De sectione cylindri, p. 90.14 (*244*) Heiberg

Severus Antiochensis
Contra impium grammaticum, 3.69, p. 248 (*223*) Lebon

Sextus Pythagoreus
Sent. 4 (*205*); 183 (*192*) Elter

Sextus Empiricus
M. 8.270 (*248*) Mau-Mutschman

Shahnahmeh
11 (236) Khaleghi Motlagh

Simplicius
In Cat. 29.5 (*117*); 38.19-39.2 (*117*) Kalbfleisch

Socrates Scholasticus
H. E. 6.6.1 (*129*); 6.6.3 (*122*); 6.6.39 (*125*); 7.10 (*124*); 11.6 (*147*) Maraval-Périchon

Sophocles
Ai. 134-136 (287); 135 (*287*) Lloyd-Jones-Wilson

Sophronius
Anth. Pal. 1.93.1 (*106*)

Sozomenus
H. E. 8.4.2 (*131*); 8.4.5 (*129*); 8.4.19-21 (*125*); 8.20 (*147*); 8.25 (*147*); 9.46 (*147*) Bidez-Hansen

Sthenidas
7.63, pp. 45-46 (35) Delatte

Stobaeus
4 (*30*); 4.1.135 (100; *100*); 4.7.61 (*28*; 101) Hense-Wachsmuth

Suidas
A 3970, 12-20 (*169*) Adler
B 309.47 (*172*) Adler
I 465 (280); 629 (222); Adler
Σ 1511 (*11*) Adler
T 547 (*28*) Adler

Suetonius
Aug. 53.12 (*295*) Ihm

Synesius
Calv. Enc. 1 (*169*); 3 (*169*); 5 (*169*) Lamoureux-Aujoulat
De dono 2 (*107*) Lamoureux-Aujoulat
De prov. 1.5.1-2 (*49*); 1.6.2-5 (*49*); 1.7.2 (*49*); 1.15 (*147*); 2.1.2 (*95*); 2.3.1-2 (*49*); 2.8 (*107*) Lamoureux-Aujoulat
De regn. 1-2 (88); 1.1 (85); 2.1 (*87*); 2.3 (*86*); 3 (4; *87*; 88; *90*); 3.1 (89); 3.3 (*87*); 3.4 (91; 304); 3.5 (91); 3.6 (*87*); 4 (*80*); 4.1 (*87*); 4.3-4 (89); 4.4 (*58*; 92-93; 95; *305*); 4.5 (*92*; 96-97); 4.6 (*93*); 4-7 (88); 5 (306); 5.1 (*95*); 5.1-3 (*93*); 5.3 (95; 305); 5.4 (95-96); 5-6 (*149*); 6 (10; *10*; *80*; *98*; *102*; *265*; 287; 289; *289*; 308); 6.3-5 (98); 6.5 (307); 7 (*90*; *104*); 7.2 (104); 7.3 (105); 7.5 (105); 8 (112; *190*); 8-9 (113-114); 8-10 (*191*; *308*); 8-11 (88); 9 (*110*; 112; *149*; *240*; *245*); 9.4 (*91*; *160*; *304*); 10 (*150*; 151; 255; 309); 10.1 (*91*; 108; 160; 162; 163; *304*); 10.2-3 (*108*); 10.4 (109); 10.5; 10-11 (*80*); 11 (*80*; *122*; *214*; 312; 313); 11.1 (*110*); 11.4 (126); 12-13 (88; 111); 13 (*80*; *111*); 13.1 (129; *130*); 13.2 (*130*); 13.7 (130); 14 (*130*; *151*; *313*); 14-17 (88); 15 (*90*; *132*; *151*; *311; 313*); 16 (75-76; 212; 285); 16.7 (*94*); 16-17 (*142*; *151*; *315*); 17 (66; 80; 82; 141; *151*; 213; *313*; *315*); 17.1 (*94; 254*); 17.2-4 (142-143); 18 (*80; 151; 313*); 18-21 (88); 19 (*132*; *151; 313*); 19.1 (*130*); 19.2 (130); 19.3 (*91*; 131; *160*; *304*); 19.5 (132); 19-21 (*148*); 20 (*132*; *151; 313*); 20.1 (133; 136; *137*); 20.2 (*134*); 20.3 (*134*); 20.5 (134); 20.6 (*135*); 21 (*151; 313*); 21.2-3 (135); 21.3 (136); 21.5-6 (136-137); 22; 22.1 (*11*); 22.2 (137); 22-28 (89); 23.1 (138); 24.1 (*138*); 25 (*111*; 309); 25.1 (*138*); 25.3-4 (*138*); 25.4-5 (104; 109-110); 26 (*111*; 212); 27 (312); 27.2 (138); 27.3 (139); 27.4 (*139*); 28 (*102*; *152*; 307); 28.3 (140); 29 (*81*; *87*; 89; *112*; 152; *217*; 312); 29.1 (*91*; *92*; *160*; *217*; *304*) Lamoureux-Aujoulat.
Dio 2.4; 3 (*50*); 16 (*107*); 17 (*107*) Lamoureux-Aujoulat
Ep. 4 (*49*; *50*); 5 (50, *50*); 13 (*128*); 19 (*128*); 41 (*50*); 42 (*50*); 100 (*107*); 133 (*128*); 137 (*50*); 140 (106); 140.31-37 (106); 143 (106); 144 (*49*; 222) Garzya-Roques
Hymn. 1.89 (*50*); 3 (*50*); 5 (*50*); 7 (*50*); 9 (*50*) Lacombrade

Syrianus
In Hermog, περὶ στάσεων, p. 18 (*270*) Rabe

T

Themistius
In de an. 5.2.7 (*119*); 5.2.37 (*119*); 5.3.142 (*119*) Heinze
In Ph. 5.1.26, 49, 57 (*119*) Schenckl
or. 1.4b-6b, pp. 7-9 (*218*); 1.8a-c, pp.11-12 (*218*); 1.10d (*215*), p. 15; 1.15a-b, pp. 20-21 (*121*); 1.17c-d, p. 24 (127); 1.18a, pp. 24-25 (*210*) Schenkl-Downey
or. 5.64b, pp. 93-94 (44-45; *102*; *218*) Schenkl-Downey
or. 8.107c-d, p. 162 Schenkl-Downey (*27*)
or. 9.127b, p. 192 (*121*) Schenkl-Downey

or. 10.132b-c, pp. 200-201 (*218*) Schenkl-Downey
or. 11.146c-147b, pp. 221-222 (*218*); 150a, p. 250 (*270*) Schenkl-Downey
or. 15.192b, pp. 277-278 (45); 212d, pp. 303-304 (*102*) Schenkl-Downey
or. 16.208b-209d, p.208 (*124*); 210d, p.301 (*124*); 212d, pp. 303-304 (*121*) Schenkl-Downey
or. 21.247c-d, pp. 23-24 (99-100) Schenkl-Downey-Norman
or. 27.332b, pp. 154-155 (*91*) Schenkl-Downey-Norman

Theodoretus
Eranist., p. 299 (*247*) Ettlinger
H. E. 5.18.19 (*55*) Parmentier-Scheidweiler
Interpretatio in XII propthetas minores, *PG* 89, p. 1568 (*270*)
Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli, *PG* 82, p. 125 (*193*)

Theodorus Metochites
Sem. gnom. 17.2; 18; 19.1-4 (*11*) Hult

Theodorus Mopsuestenus
fr. 15 (*254*) Reuss

Theon Rhetor
Prog. 96.19-97.3 (*183*); 111 (116); 129 (*116*) Patillon-Bolognesi

Theophanes Confessor
Chron. 6022 = p. 276 de Boor (*231*; 232)

Theophrastus
fr. 125 (*28*);126-127 (*28*) West

Thomas Magister
Ecl. nom. et verb. attic. α, pp. 4, 8, 13, 15, 16, 18, 25, 30, 45, 47, 50; β pp. 52, 59; γ, p. 74; δ, pp. 83, 86, 87, 93, 96, 101; ε, pp. 115, 116, 124, 129, 130, 136, 138, 142, 146, 155, 160; η, pp. 170, 171; θ, 175, 179, 182, 183; κ, pp. 193, 194, 195, 197, 200, 201, 209, 210; λ, pp. 224, 227; μ, pp. 241; ν, pp. 244, 246, 248; ο, pp. 253, 258, 263, 265, 267; π, pp. 271, 280, 281, 283, 285, 287, 290, 291, 300, 302, 304, 317, 318; ρ, pp. 323, 326; σ pp. 334, 340; τ, pp. 352, 354, 363; υ, pp. 365, 368, 371, 372, 375; φ, pp. 377, 378; χ, pp. 392, 393 (*11*) Ritschl.

Tuditanus
Libri magistratuum, n° 11 (*281*) Bremer

V

Varro
L.. l. 5.89 (291) Goetz-Schoell

Vetus Testamentum
Ec. 1.14 (*219*)
Ge. 28.10-22 (*220*)
Ie. 3.2. (*50*); 27.9 (*50*)
Prv. 1.7 (*218*); 30.19 (*204*)
Ps. 5.3 (*53*); 9.37 (*53*); 17.51 (*54*); 18.10-11 (215); 19.7-10 (*54*); 20.2 (*54*); 20.8 (*54*); 21.29 (*53*); 23.8 (*53*); 23.10 (*53*); 23.11 (*53*); 28.10 (*53*); 43.5 (*53*; *54*); 44.7 (*53*); 44.7-8 (*53*); 46.3 (*53*), 46.7 (*53*); 46.8 (*53*); 47 (*53*); 48.3 (*53*); 60.6-7 (*54*); 62.12 (*53*); 67.25 (*53*); 71.1-2 (*54*); 73.12 (*53*); 75.13 (*53*); 83.4 (*53*); 88.19 (*53*); 93 (*53*); 94.3 (*53*); 96 (*53*); 97 (*53*); 97.6 (*53*); 98 (*53*); 98.4 (*53*); 99 (*53*); 101.16 (*53*); 102.19 (*53*); 110.10 (*220*); 137.4 (*54*); 143.10 (*54*); 144.1 (*54*); 144.11 (*54*); 144.11-12 (*53*); 144.12 (*53*); 145.8-9 (*53*); 145.10 (*53*); 148.11 (*53*); 149.12 (*53*)
1*Reg*. 1.28-40 (*53*); 3 (*54*); 5.9-14 (*54*); 11.1-3 (*53*); 15.11-12 (*50*)
4*Reg*. 24 (*50*)

1*Sam*. 2.11-12 (*54*); 8 (*53*); 10-11 (*53*); 11.1-13; 12.12 (*52*); 12.13 (*53*); 12.15 (*53*); 12.17 (*52*); 12.19 (*52*); 12.25 (*53*); 13.13 (*53*); 15.1 (*53*); 15.11 (*53*); 15.17 (*53*); 15.23 (*53*); 15.26 (*53*), 15.28 (*53*); 16.1 (*53*); 16-1-13 (*53*); 25; 28.17 (*53*).
2*Sam*. 7.8-16 (*53*; *54*); 7.14 (*54*); 8.14 (*54*); 11 (*53*); 12.1-13 (*53*); 12.24 (*53*); 22.51 (*54*)

Vita Danielis Stylites
91, p.86.4 (*163*; *229-230*) Delehaye

X

Xenophon
Ages. 5.2 (*96*) Marchant
Cyr. 1.6.8 (*96*); 8.1.22 (*26*); 8.2.10-11 (*126*); 8.7.13 (*123*) Marchant

Z

Zonaras
Epitome Historiarum 13.20.38b (*147*); 15.5.37 (*197*) Büttner-Wobst

Zosimus
1.33 (*79*); 1.68 (*79*); 5.3.2 (*123*); 5.3.2-6 (*123*); 5.2 (*122*); 5.4 (*124*); 5.4-6.5 (*124*); 5.6.1-5 (*125*); 5.7 (*122*); 5.8.1 (*122*); 5.13.1-2 (*123*); 5.13.2-4 (*126*); 5.13.3-4 (*134*); 5.14 (*131*); 5.16.5 (*133*); 5.17.3-18.1 (*125*); 5.17.4 (*123*); 5.18.4-7 (*129*); 5.18.4-9 (*125*); 5.18.7-8 (*124*); 5.18.7-9 (*125*); 5.18.7-9; 5.18.8 (*124*); 5.20.1 (*129*); 5.20-21 (*125*); 5.25.2-4 (*147*); 15.5 (*129*); 16.1-5 (*129*); 18.4-9 (*129*) Paschoud

Ringraziamenti

Al termine del percorso dottorale, desidero rivolgere i miei ringraziamenti a quanti mi hanno aiutato e sostenuto in questo triennio. Tutte le persone citate in questa pagina hanno svolto un ruolo fondamentale nella stesura della tesi; ogni errore o imprecisione è imputabile soltanto alla mia responsabilità.

Ringrazio la prof.ssa Giuseppina Matino dell'Università di Napoli Federico II per la guida preziosa offertami nella preparazione di questa tesi ed in tutto l'arco del triennio del dottorato; desidero ringraziare, inoltre, il prof. Laurent Pernot dell'Université de Strasbourg per il supporto scientifico fornitomi nell'ambito della cotutela di ricerca. I miei ringraziamenti vanno, inoltre, a tutta l'équipe di ricerca C.A.R.R.A. per l'accoglienza e le opportunità di crescita e formazione offertemi nel periodo di permanenza in Francia. Ringrazio, inoltre, i professori del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II per il sostegno, professionale ed umano, che mai hanno fatto mancare in questi anni.

Un grazie particolare va anche al dott. Gianfranco Del Giudice della Biblioteca di Ricerca di Area Umanistica ed al dott. Ing. Fabrizio Pietrafesa del Centro di Ateneo per i Servizi Informativi dell'Università di Napoli Federico II per la disponibilità mostrata nell'organizzazione della discussione in videoconferenza di questa tesi.

Ringrazio i miei colleghi ed amici Federica, Martina, Matteo, Gabriella, Daniela, Caterina e Sasi per l'impagabile e gioioso sostegno datomi in questi anni.

Infine, ringrazio la mia famiglia per avermi sempre supportata ed accompagnata in questo percorso.