

Calvo è bello? La società tardoimperiale allo specchio deformante della satira nell'*Elogio della calvizie* di Sinesio di Cirene

Gianluigi Tomassi

Independent Scholar

Abstract Synesius' *Encomium calvitii* can be interpreted as an excellent example of late-antique satyr, which aims to denounce the decline of contemporary society by criticising its most prominent members; philosophers, rhetoricians, religious people, soldiers, romanized barbarians, characters of dubious morality. The conceptual complexity and the ideological proximity to the *De Regno* and the *Dio* confirm the opinion of modern scholars that the work is a product of the writer's intellectual ripeness that can be dated to the years 403-404 CE.

Keywords Synesius of Cyrene. Second Sophistic. Ancient satire. Paradoxical encomium. Roman empire.

Sommario 1 L'*Elogio della calvizie* di Sinesio di Cirene: capolavoro della retorica e della satira di età imperiale. – 2 'Io narrante' e 'io autobiografico' nell'*Elogio della calvizie*. – 3 La satira contro gli intellettuali. – 4 Sinesio e la decadenza della sofistica contemporanea. – 5 Le responsabilità degli uomini di Chiesa. – 6 L'attacco contro gli uomini di potere incapaci. – 7 La corruzione della società contemporanea. – 8 L'avversione profonda di Sinesio verso la componente barbarica dell'Impero. – 9 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-07-31
Accepted	2020-10-06
Published	2020-12-21

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Tomassi, G. (2020). "Calvo è bello? La società tardoimperiale allo specchio deformante della satira nell'*Elogio della calvizie* di Sinesio di Cirene". *Lexis*, 38 (n.s.), 2, 509-534.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/02/011

1 **L'Elogio della calvizie di Sinesio di Cirene: capolavoro della retorica e della satira di età imperiale¹**

L'elogio paradossale, eccentrica variante del genere epidittico, impegna il sofista a nobilitare ciò che è umile, insignificante o sgradevole e a cimentarsi in una prova di abilità all'apparenza impossibile da superare: persuadere intorno a ciò che di per sé non risulta persuasivo e infrangere il principio di verosimiglianza su cui si fonda la stessa arte retorica.² È per questo che risulta praticato dai sofisti più esperti ed è destinato a diventare popolare per le sue potenzialità umoristiche e spettacolari, capaci di fare sicura presa sul pubblico, e per la sua carica eversiva, in grado di suscitare gravi riflessioni sulla società e sui suoi valori prendendo le distanze dai modelli imperanti.³ Per l'antichità ce ne restano esempi straordinari, che si dipanano attraverso un percorso plurisecolare che ha inizio dall'*Encomio di Elena* di Gorgia e giunge fino all'*Elogio della calvizie* di Sinesio, «probablement le chef-d'oeuvre du genre paradoxal».⁴ Eclettica ed elaboratissima è l'operazione letteraria compiuta da Sinesio, che intesse argomenti di tipo psicologico, letterario, storico, filosofico, artistico e scientifico per costruire un discorso coerente e sistematico con cui nobilitare un elemento degradante della natura umana, tradizionalmente vituperato sia a livello popolare⁵ sia in ambito letterario fin dall'epica omerica, diventando bersaglio privilegiato della commedia, dell'epigramma e della satira.⁶

2 Figorilli 2008, 6 s. Di tale genere conserviamo scarni riferimenti teorici: Arist. *Rhet.* I, 9, 1366a; Dem. *Eloc.* 170; Quint. *Inst.* 3, 7, 28; Men. Rh. III, 346, 9-19 Spengel.

3 Pernot 1993, 2, 532-46.

4 Pernot 1993, 2, 546; cf. Lamoureux, Aujoulat 2004, 10-13.

5 A livello popolare farsi gioco della calvizie è un'inveterata abitudine: Apul. *Met.* 5, 9 (*cucurbita calviorem*); Andreassi 2004, 22-4. Sinesio stesso ricorda che ai calvi sono affibbiati nomignoli come 'σελήνια', «lunelle» (*Calv. enc.* 10, 7 L.-A.), e non è infrequente che ci si burli di loro nei momenti conviviali (*Calv. enc.* 2, 3 L.-A.; cf. Petr. *Sat.* 109, 8: *Eumolpus et ipse vino solutus dicta voluit in calvos stigmatosque iaculari*).

6 *Il.* 2, 218-19; Ar. *Nub.* 540; Plut. *Quaest. Conv.* 2, 1, 12, 634d; AP 11,68, 190, 310, 398, 434; Mart. 5, 49; 12, 45; Petr. *Sat.* 109, 8-10. Nelle scuole di retorica, in cui i difetti fisici sono considerati ottima materia di ridicolo purché non si superi il limite e non si dicano insulsaggini, la calvizie è ritenuta particolare di cui ridere senza offendere i diretti interessati: Cic. *Orat.* 2, 59, 239; Plut. *Quaest. conv.* 2, 1, 9, 633b-e. Non mancano esperimenti letterari che affrontano l'argomento con serietà, come il *De cura capillorum* di Domiziano: Svet. *Dom.* 18; Morgan 1997. Una storia della fortuna del tema in ambito letterario è in Stöcker 1969, 12-16.

L'operetta risulta costantemente basata su un equilibrato bilanciamento di leggerezza e gravità, con cui l'autore rinnova esemplarmente la tradizionale idea che un uomo pubblico, autorevole e rispettato, debba essere serio e compassato, ma anche affabile e arguto, temperando la serietà (σεμνότης) con la grazia (χάρις) e l'urbanità (ἀστειοσύνη).⁷ A far da collante alla fitta trama di rimandi, citazioni e allusioni presenti nel testo contribuiscono la straordinaria capacità immaginifica e la vena fantastica di Sinesio che, in non pochi passi, ravvivano lo scritto e tengono desta l'attenzione del lettore:⁸ a un tempo, Sinesio sfrutta i meccanismi della comicità e della parodia per sottoporre testi fondanti l'identità greca a bizzarre esegesi - proprie dell'elogio paradossale - per muovere al riso.⁹

Condizionata dalla categoria letteraria in cui l'*Elogio della calvizie* si iscrive, una buona parte della critica si è limitata a considerarlo una prova di abilità retorica più o meno mirabile.¹⁰ A ben vedere, tuttavia, l'opera si inserisce nel fertile terreno della satira tardoantica, come pure alcuni critici hanno notato, pur se fino ad oggi, a quanto sembra, il bersaglio complessivo della critica di Sinesio non è stato individuato pienamente e si è definito genericamente l'*Elogio* una satira rivolta agli intellettuali contemporanei, in particolare ai sofisti o agli pseudocinici, oppure ancora ai costumi corrotti della società dell'epoca, in particolare di quella di Cirene.¹¹ Scopo del presente studio sarà quello di contestualizzare compiutamente l'*Elogio della calvizie* all'interno della temperia socio-culturale in cui viene composto e dar fondamento alla possibilità di interpretarlo come una gustosa satira dell'intera società contemporanea, originalmente celata in una tortuosa serie di assurdità, perfettamente consonante alla vena polemica tipica dell'elogio paradossale. Tale operazione metterà in risalto l'opera come un vero e proprio concentrato del mondo interiore della componente intellettuale di età tardoimperiale e, al

⁷ Isoc. *ad Nic.* 34: ἀστεῖος εἶναι πειρῶ καὶ σεμνός; Cic. *Orat.* 2, 228; Chor. *or.* 1, 91-92, p. 25, 11-23 F-R.

⁸ Bregman 1982, 22; Lamoureux, Aujoulat 2004, 25 s.

⁹ Garzya 1989, 26-8; Pernot 1993, 2: 729; Lamoureux, Aujoulat 2004, 20-8.

¹⁰ Fino alla metà del secolo scorso ha pesato sull'*Elogio* una generale svalutazione della produzione retorica di età imperiale, per cui Druon 1878, 169 s. ha ritenuto l'opera una di quelle «bagatelles étudiées, [...] ténuités laborieuses» tipicamente sofistiche, Lacombrade 1951, 82 s. un semplice «traité bouffon», fin troppo celebrato dalla posterità bizantina. Pur riconoscendone le alte qualità letterarie, la critica coeva non è andata molto oltre nel catalogare lo scritto come «a show-piece, a fictitious speech praising the beauty and advantage of baldheadedness» (Roos 1991, 19), o «ein einziges Scherzo und ein Muster für die hohe Kunst der Parodie» (Golder 2007, 106s.).

¹¹ Interpreta l'elogio come una critica della sofistica tardoimperiale Fitzgerald 1930, I: 91 ss. e, più tardi, Seng 2012; come un attacco rivolto agli pseudocinici Asmus 1900, 119-34; come una satira contro la corruzione dei costumi Lamoureux, Aujoulat 2004, 23 ss.

tempo stesso, permetterà di riconsiderare la datazione del pezzo e di presentarlo come un prodotto della maturità di Sinesio prossimo al *Dione* e al *De regno*.

2 'Io narrante' e 'io autobiografico' nell'*Elogio della calvizie*

La caduta dei capelli e l'*Elogio della chioma* di Dione di Prusa sono considerati da Sinesio i due motori che lo spingono all'azione (*Calv. enc.* 1-2 L.-A.).

La descrizione della perdita dei capelli, paragonata a una vera e propria azione di guerra (*Calv. enc.* 1, 2 L.-A.: ὁ πόλεμος λαμπρὸς ἦν, ἀγομένης καὶ φερομένης τῆς κεφαλῆς), simile a quella con cui gli Spartani di Archidamo distrussero il bosco di Acarne, e tale da farlo apparire come quegli «sciatti Eubei» (ἀνεπιτήδευτος Εὐβοεύς) cantati da Omero, «che partirono per Troia coi capelli pendenti dietro alla testa» (οὐς «ὄπιθεν κομῶντας» ἐστράτευσεν ἐπὶ Τροίαν ἢ ποίησις), è condotta iperbolicamente attraverso dotti riferimenti letterari (*Ar. Ach.* 1; *Thuc.* 2, 19; *Il.* 2, 542; *Calv. enc.* 1, 2 L.-A.). Che l'autore intenda giocare con la tradizione per divertire il suo pubblico è evidente anche dal modo in cui prosegue, sostenendo che una volta diventato calvo, incolpò qualsiasi dio e demone per la sua sfortuna, e pensò di rivalersi su di loro componendo una lode di Epicuro (*Calv. enc.* 1, 3 L.-A.). Si tratta di una spiritosa, ma forzata manipolazione della dottrina epicurea, che pone gli dèi in una dimensione diversa da quella umana e lontani dalle preoccupazioni degli uomini, ma certamente non ne svilisce la grandezza né tantomeno ne denigra la natura. Il retore si schernisce poi da solo, dicendo di non essere un professionista della retorica (ῥητορικὴν δὲ οὐκ ἐργάζομαι), ma di fare del suo meglio per esprimersi «mettendo in evidenza la nuda espressione dei pensieri» (ψιλὰς αὐτὰς τῶν νοημάτων τὰς φάσεις εἰς μέσον κατατιθέμενος), pur essendo più abile come agricoltore e addestratore di cani che come letterato (*Calv. enc.* 4, 5 L.-A.). E mentre confessa la propria inadeguatezza nell'arte della parola, Sinesio la ostenta, giacché impiega tradizionali armi retoriche come l'autodenigrazione e il *topos* dell'«affettazione di modestia» (finalizzato alla *captatio benevolentiae*) per ingraziarsi amabilmente il pubblico.¹² Strumentale è anche il netto distinguo che Sinesio opera fra la facilità di trattare soggetti cari al pubblico, come la chioma celebrata da Dione, e la difficoltà di nobi-

¹² Si tratta di un luogo comune «diffusissimo in tutte le letterature e determinante a livello di persuasione psicologica nell'oratoria, perché 'c'è un moto naturale di simpatia per chi si trovi in difficoltà»: Mortara Garavelli 2005, 63 ss., che cita Quint. *Inst.* 4, 1, 9 (*est enim naturalis favor pro laborantibus*).

litare argomenti 'scomodi' come la calvizie (*Calv. enc.* 4, 2 L.-A.): tale contrapposizione ha la finalità di rafforzare ulteriormente nell'uditorio l'idea che il retore stia compiendo un'operazione inusitata e dalla complessità tale da richiedere un'abilità fuori dal comune. Inoltre, facendo (finta) professione di modestia nella bonaria forma dell'autodenigrazione, Sinesio opera un netto distinguo fra sé e la genia dei sofisti contemporanei: tutto il proemio serve a spargere, infatti, una certa ironia socratica in direzione di coloro che costituiscono il primario bersaglio dello scritto, quei professionisti della parola arroganti e vanesii che «armano i loro discorsi da competizione così come con i rostri si armano le triremi» (τοὺς ἀγωνιστικούς λόγους οἱ ῥήτορες ὡσπερ ἐμβόλοις τὰς τριήρεις ὀπλίζουσιν: *Calv. enc.* 4, 3 L.-A.) e si compiacciono di vuoti esibizionismi «arrotondando periodetti, proemii, preludii» (στρογγύλλων λογάρια, προοίμιά τινα καὶ προνόμια: *Calv. enc.* 4, 5 L.-A.).

È da chiedersi quanto le esperienze narrate nell'elogio siano frutto della necessità artistica e quanto siano genuinamente autentiche e, dunque, in quale misura l'io narrante' si sovrapponga all'io autobiografico'. Di fatto, il primo si sovrappone al secondo fino a soverchiarlo, come dimostra non solo la presentazione dell'autore attraverso una serie di citazioni e di invenzioni letterarie che coinvolgono Omero, Aristofane, Tucidide, Epicuro, ma anche il processo autodenigratorio con cui Sinesio sminuisce se stesso rifiutando di considerarsi un professionista della parola. La costruzione dell'io narrante è condotta in tal modo tramite le categorie dell'iperbole e dell'incongruenza, che forniscono una decisa coloritura comica all'opera: Sinesio ingigantisce la vicenda personale che l'ha portato alla calvizie e la trasforma in un evento tragico in cui il contrasto fra la banalità della sua esperienza e l'alto livello di elaborazione letteraria in cui questa è riferita fa sorridere. L'io narrante si costruisce, così, attraverso procedimenti comici, motivi caratteristici e parodia letteraria che fanno seriamente dubitare della veridicità della sua caratterizzazione e della genuinità della sua figura.¹³

Se tutta letteraria e chiaramente decifrabile è la costruzione del sé da parte di Sinesio, più complesso e problematico è il rapporto che lega l'*Elogio della calvizie* al perduto *Elogio della chioma* dioneo.¹⁴ A quel che sembra, l'opera di Sinesio non ha alcun intento polemico nei confronti dell'illustre ipotesto dioneo, ma ne costituisce una raffinata caricatura e, al tempo stesso, una sofisticata provocazione con cui lo scrittore, per sua stessa ammissione, cerca di superare il

¹³ Cf. Seng 2012, 126-30.

¹⁴ Sulla dibattutissima autenticità dell'*Elogio della chioma* dioneo vd. da ultimi Ventrella 2013 (a favore) e Amato 2014 (contro), entrambi con dettagliata esposizione dello *status quaestionis* bibliografico.

proprio modello sotto la spinta di quello spirito di imitazione attiva che rappresenta l'anima stessa della retorica imperiale (*Calv. enc.* 4, 3 L.-A.: εἰ δὲ καγὼ φαλακρὸς εἶμι, καὶ δύναμαι λέγειν, καὶ τὸ πράγμα τοῦ πράγματος πλέονι κάλλιόν ἐστιν, ἢ ἐγὼ Δίωνος χείρων, τί οὐκ ἀνταποδύομαι καὶ λαμβάνω πείραν ἑμαυτοῦ τε καὶ τῆς ὑποθέσεως).¹⁵

3 La satira contro gli intellettuali

La dicotomia fra essere e apparire imperante nella vita umana costituisce un tema di riflessione fondamentale per il pensiero greco, attento non solo a celebrare le superiori qualità dell'animo rispetto a quelle corporee, frutto di artificio e di vanità, ma anche a considerare la parvenza di un individuo indice di virtù o di vizio. Fra tutti, è il sapiente a essere oggetto di giudizio per il suo aspetto esteriore prima ancora che per la sua dottrina nella considerazione popolare, in particolare con l'avvento dell'età ellenistica, quando barba, pettinatura, abbigliamento e modo di atteggiarsi diventano emblema della diversità sociale dell'intellettuale e nasce, addirittura, tutto un «sistema di segni mediante barba e capelli» che rende possibile assegnare un individuo a una determinata scuola filosofica in base al tipo di acconciatura adottata.¹⁶ Un sistema tanto elementare di distinzione finisce inevitabilmente per comportare un penoso rovescio della medaglia in età imperiale, quando per molti farsi crescere barba e capelli diventa sufficiente testimonianza di una conversione alla filosofia, attirando le critiche di moralisti severi come Dione, Seneca, Luciano, Epitteto, Giuliano.¹⁷ E se il biasimo dei finti intellettuali diventa una vera e propria tendenza della cultura di epoca imperiale, la principale preoccupazione dei veri intellettuali è quella di mantenere accuratamente le distanze da quanti fondano la loro esistenza su una parvenza artefatta e su un'oratoria roboante e vuota.¹⁸

¹⁵ Sinesio utilizza più volte il lessico agonistico o militare per esprimere lo spirito di competizione esistente fra i sofisti: *Calv. enc.* 4, 3 L.-A. (τοὺς ἀγωνιστικούς λόγους οἱ ῥήτορες ὡσπερ ἐμβόλοις τὰς τριήρεις ὀπλιζουσιν); 4, 6 (ἀγωνιοῦμαι τοῖς πράγμασι... δεῖ γέ τοι πνεύματος ἀρκοῦντος ἐπιχειρήμασιν).

¹⁶ Zanker 1997, 124-9. L'importanza dell'aspetto come segno distintivo di prestigio nella società è messo in risalto dagli inviti dei moralisti ad aver cura di barba e capelli quali simboli di virilità e integrità morale: si vedano a tal riguardo, ad esempio, le raccomandazioni di Musonio (1, 2, 28) e di Epitteto (1, 16, 9-14; 3, 1; 4, 11, 25) e le considerazioni di Zanker 1997, 286-95.

¹⁷ Desideri 1978, 68-76; Goulet-Cazé 1990, 2763-81; Zanker 1997, 276-86. È soprattutto sotto Adriano e per imitazione di questi che si diffonde la moda della barba 'colta': Zanker 1997, 227-302.

¹⁸ La Penna 1990. Dione dedica un buon numero di discorsi a propagandare la sua immagine di vero filosofo: Desideri 1978, 91-6. I lunghi capelli sontuosamente curati in età imperiale diventano emblema di effeminatezza e lascivia (Quint. *Inst.* 12, 10,

L'ostentazione di sapienza da parte di chi è indegno del nome di sapiente diventa un vero e proprio *leitmotiv* della produzione di Sinesio. Esempio in tal senso è l'*epistola* 56, in cui lo scrittore lamenta il fatto che quanti ritornavano da Atene facevano professione di sapienza, reputandosi filosofi e aggirandosi fra il popolo «come se fossero semidei in mezzo a muli» (ὥσπερ ἐν ἡμιόνοις ἡμίθεοι) solo perché avevano visto l'Accademia, il Liceo e il Portico dipinto (*epist.* 56, I, p. 74, 8-16 G.-R.).¹⁹ In più occasioni Sinesio descrive il mondo che lo circonda come corrotto e decadente e si lascia andare a un amaro sfogo circa l'apparente inutilità dell'azione di filosofi e amministratori virtuosi sulla società (*epist.* 103, II, p. 228, 15-21 G.-R.), pur se la filosofia rimane per lui più utile di qualsiasi arte o scienza nell'armonizzare e nel volgere al meglio le incombenze della gestione delle cose pubbliche (*epist.* 103, II, p. 230s., 72-88 G.-R.).²⁰ Per tale motivo vagheggia un ideale di uomo e di filosofo che sia protagonista attivo della società in cui vive e mostra di credere fermamente, nonostante le innumerevoli smentite della storia, al modello di governante-filosofo proposto dalla *Repubblica* platonica, che individua nell'amico Penio, uomo pubblico e di cultura (*Paion.* 1, 1-3, 2 L.-A.).

La filosofia per Sinesio ha in sé una componente sacra che va preservata con cura, come nelle antiche religioni misteriche: perciò si deve rifuggire «il filosofare per le masse» (δαμοσίᾳ φιλοσοφέν), proprio di quanti affascinano per tornaconto personale uomini ignoranti e volgari e insozzano i «divini dogmi» (θεσπέσια δόγματα) della scienza filosofica «pretendendo d'insegnare ciò che non erano riusciti ad apprendere» (μεταποιήσῃ διδασκαλίας, ὧν οὐκ εὐτύχησαν μάθησιν), restando in realtà sprovvediti (ιδιῶται) pieni di boria (*epist.* 143, II, p. 285, 13-20 G.-R.). Data la preminenza accordata da Sine-

47; *Sen. Brev. Vit.* 12, 3; *Mart.* 8, 52; *Strat. AP* 12, 192, 1-3): non a caso il filosofo Apollonio mette causticamente in rilievo la differenza fra la chioma selvaggia del vero filosofo e la capigliatura curata dei sofisti, la cui effeminatezza palesa una dubbia moralità (*Philostr.* *VA* 8, 7, 7).

19 Nel IV secolo Atene basa la sua fama più sul suo glorioso passato e sulla celebrità dei suoi monumenti che sulla qualità delle sue scuole, che risultano inferiori a quelle di altri centri come Antiochia, Costantinopoli, Alessandria. Le critiche di Sinesio risultano così più che giustificate e si accordano con quelle di altri noti intellettuali come Libanio ed Enea di Gaza: Cribiore 2007, 42-82.

20 Garzya 1989, 34. È assai significativo che per Sinesio la filosofia varchi la soglia della corte imperiale di Costantinopoli col suo arrivo in città (*Regn.* 1, 2 L.-A.; cf. Bregman 1982, 41-59), in particolare se consideriamo l'*epistola* 148, in cui l'autore riserva probabilmente una stoccata all'imperatore e ai suoi esattori, oltre che alla lussuosa e corrotta vita della corte costantinopolitana (*epist.* 148, II, p. 295, 63-71 G.-R.), lodando la serena vita dei campi «lungi dalla città, dalle strade, dai commerci, dalla furbizia dei costumi» (πῶρρω πόλεως καὶ ὁδῶν καὶ ἐμπορίας καὶ τρόπων ποικίλων), in cui si ha tempo «solo per filosofare, non per fare del male» (ἡμῖν γὰρ ἐστὶ σχολὴ μὲν φιλοσοφεῖν, ἀσχολία δὲ κακουργεῖν) e «né uomini né cavalli usano prendere cibo senza esserselo sudato» (οὐδὲ γὰρ νόμος ἡμῖν, οὐτ' αὐτοῖς οὐθ' ἵπποις, ἀνθρώπῳ σίτον αἰρείσθαι).

sio alla filosofia come guida della società intera, non sorprende che nella chiusa dell'*Elogio della calvizie* i primi destinatari dello scritto siano individuati nei filosofi (*Calv. enc.* 24, 1 L.-A., su cui vd. *infra* al § 9). Così non stupisce nemmeno che nello scritto eminenti figure di sapienti come Socrate e Diogene e altri antichi saggi, imponente e comicissima «platea di calvi» (φαλακρῶν θέατρον), siano spiritosamente invocate per sostenere le argomentazioni dell'autore e per denunciare la dicotomia fra la grandezza dei filosofi antichi e la corruzione di quelli contemporanei, attenti più all'apparire che all'essere, volgari impostori della sapienza (*Calv. enc.* 6, 1 L.-A.). E con felice estro la figura di Apollonio di Tiana, possibile obiezione al ragionamento per cui se si è sapienti si è anche calvi, viene tirata in ballo per essere immediatamente depotenziata della sua carica confutativa: il saggio non costituisce in verità un problema, perché seducendo le folle abusando del suo talento si mostra equivalente a un incantatore (γόης) e a un esperto di magia (περιττὸς τὰ δαιμόνια) (*Calv. enc.* 6, 1 L.-A.).²¹ Sinesio così recupera con briosa inventiva un abusato motivo polemico, rivolto contro i filosofi e parimenti contro i cattivi sofisti, accusati di non coltivare la vera sapienza, quella che venera la ragione, ma la falsa, che fonda la sua essenza su immagini ed emozioni capaci di affascinare e incantare il pubblico.²²

4 Sinesio e la decadenza della sofistica contemporanea

Oltre che nelle degenerazioni della filosofia contemporanea, la decadenza della società tardoimperiale per Sinesio è principalmente rispecchiata dalla decadenza della sofistica coeva.

Per Sinesio, l'arte della parola deve essere strumento di piacere intellettuale e, in quanto amica e compagna della verità, mezzo di elevazione spirituale e non espediente per ottenere credito e avanzamento sociale, come fa «il pubblico conferenziere, lo schiavo della folla, a disposizione di tutti» (ὁ δημολόγος ... ὁ δοῦλος ὁ δημόσιος, ὁ πᾶσιν ἐκκέιμενος), «che mira non alla verità, ma all'apparenza» (δόξαν ἀντ' ἀληθείας ἐραυζόμενος) e vive in angustie pur di compiacere

²¹ Robio 1994, 62. È Sinesio stesso a denunciare la speciosità delle sue argomentazioni mostrando simpatia per Apollonio e dichiarandosi pronto a inserirlo nella schiera dei calvi (*Calv. enc.* 6, 1 L.-A.: φίλα μοι πρὸς τὸν ἄνδρα, καὶ βουλοίμην ἂν αὐτὸν εἶναι τοῦ καταλόγου). Il ragionamento di Sinesio resta comunque difficile da seguire: si vedano le osservazioni di Lamoureux, Aujoulat 2004 *ad loc.*

²² È un'accusa che in età imperiale accomuna i filosofi ai sofisti e diventa «a dangerous aspect of the competition between the pagan intellectual elite and the new political establishment under Christian emperors»: Swist 2017, 433; cf. ancora Criboire 2013, 123 s.: Libanio denuncia il degrado in cui versa la sofistica contemporanea e accusa di magia i sofisti della sua epoca.

i suoi esigentissimi e mai contenti ammiratori (*Dio* 12, 4-8 L.-A.).²³ Al tempo stesso, Sinesio fa proprio la tradizionale critica agli eccessi della pratica declamatoria e allo smodato ossequio alle leggi scolastiche imperante in molti maestri, accusando la retorica contemporanea di sviluppare temi avulsi dalla realtà e di comporre solo per la gloria del momento, non per la fama imperitura (*Insomn.* 20, 2-3 L.-A.), e giungendo persino a farsi beffe del grande, ma ormai attempato Libanio.²⁴ E la critica sinesiana non può non puntare il dito anche sul pubblico coevo, a cui non interessa se non in minima parte il contenuto delle *performances* declamatorie, ma va in visibilio per la cura maniacale dell'aspetto esteriore, la maestria nell'uso della voce e del gesto, i virtuosismi più arditi e le trovate stilistiche più brillanti dei sofisti.²⁵

Pur restando un uomo del suo tempo nel ricercare l'approvazione e il plauso dei contemporanei suoi pari, Sinesio rivendica parimenti il proprio magistero intellettuale, formato su una vita semplice e dedicata agli studi, lontana dalle lusinghe del successo e del plauso popolare (*epist.* 41, I, p. 52, 331-334 G.-R.) e dagli eccessi della pedanteria costantinopolitana (*epist.* 101, II, p. 226, 69-72 G.-R.).²⁶ Così, mentre depreca il profondo degrado in cui, a suo giudizio, versa la sofistica coeva, Sinesio ha cura di proporre una propria immagine di intellettuale e sofista ideale che identifica espressamente con Dione di Prusa, che alla nobiltà e alla severità di costumi e alla ricerca della verità propria di che segue la via della filosofia unisce una straordinaria capacità di comunicazione, andando a sommare in sé le migliori vir-

23 Sinesio considera «mezzi sapienti» (τοὺς ἡμιπαιδεύτους τούτους) coloro che cercano il plauso pubblico con volgari espedienti in grado di far presa su gente indotta, giacché «il farsi banditore di se stesso cercando con ogni mezzo di mettersi in mostra è proprio non della filosofia, ma della sofistica» (τὸ κηρύττειν ἑαυτὸν καὶ πάντα ποιεῖν ὑπὲρ ἐπιδείξεως, οὐ σοφίας, ἀλλὰ σοφιστείας ἐστίν): *Paion.* I, 4-6 L.-A. Il dibattito creato da Platone sul legame fra retorica e verità tiene impegnati gli intellettuali per tutta l'antichità, da Isocrate ai rappresentanti della Scuola di Gaza: Reboul 2006, 38; Corcella 2008. Come nota già Crawford 1901, 170-2, i motivi di attrito fra Sinesio e i sofisti coevi non risiedono nella diversità di estrazione sociale, per cui, come alcuni hanno pensato, l'aristocratico Sinesio sarebbe oggetto dell'invidia degli intellettuali coevi e sfrutterebbe la sua vena satirica per render loro pan per focaccia. Del resto le rivalità fra sofisti costituiscono il 'sale' della sofistica imperiale: Criboire 2007, 91-5.

24 Lacombrade 1951, 32; sulla critica ai temi declamatori vd. da ultimo Lentano 2019 (con bibliografia). Anche Libanio ritrae con tinte fosche la cultura costantinopolitana e disprezza finanche il pubblico delle sue *performances*, che giudica rozzo e superficiale: or. 1, 75-6; Criboire 2007, 60-6.

25 Pernot 2000, 181-4, *praes.* 183 s.; Castelli 2006; Whitmarsh 2005, 29-32.

26 Lacombrade 1951, 32-5; sulla comunione d'intenti fra Sinesio e i *pepaideumeno* contemporanei vd. *epist.* 101, II, p. 224, 3-20 G.-R.; sul desiderio del primo di trovare approvazione presso i secondi si veda in particolare *Dio* 18 L.-A. Sinesio dipinge uno splendido e impietoso affresco della sofistica contemporanea nel *Dione*, in cui contrappone la penosa *δοξοκρατία* dei sofisti alla sua libertà intellettuale (*Dio* 12, 3-10 L.-A.).

tù del filosofo e quelle dell'oratore.²⁷ E risiede in questo il senso profondo della sua presentazione all'insegna dell'umiltà nell'*incipit* dell'*Elogio della calvizie*, in cui *en passant* rivela il bersaglio primario delle sue polemiche, quei sofisti che amano le schermaglie verbali, i discorsi roboanti e stilisticamente elaboratissimi, il facile successo (*Calv. enc.* 4, 3-6 L.-A.), da cui lui si tiene distante e contro i quali primariamente compone la sua opera e dispiega la sua satira.²⁸

L'arte retorica viene così strumentalmente piegata nell'*Elogio* in funzione della risata per confezionare argomentazioni capziose e fallaci nella forma dei peggiori e più divertenti sofismi.

Con un sillogismo apparente, che sfrutta premesse fallaci per giungere a conclusioni prive di fondamento, intelligenza e peli sono posti in rapporto inversamente proporzionale, per cui dove la prima abunda, i secondi vengono a mancare, e viceversa, come prova la pecora, il più villosa e il più stupido degli animali domestici (*Calv. enc.* 5, 1-3 e 6 L.-A.); e premendo sul pedale dell'ironia, a corroborare tale assunto Sinesio invoca l'iconica calvizie di Socrate e Diogene e l'arbitrario assunto che la vecchiaia porta la calvizie, perché è l'età della saggezza, mentre i capelli abbondano in gioventù (*Calv. enc.* 6 L.-A.).²⁹ Con un secondo sofisma, Sinesio spiazza e diverte il suo pubblico associando in maniera del tutto inopinata geometria, astronomia e fisionomia umana, secondo il ragionamento per cui, se la sfera è una figura perfetta, e sferici sono i corpi celesti e simile a una sfera è la testa del calvo, la calvizie è dunque simbolo di perfezione (*Calv. enc.* 8 L.-A.).³⁰ Poco oltre, un terzo equilibrismo sillogistico associa una prima premessa, potenzialmente valida, a una seconda, basata su una illecita generalizzazione, senza che fra le due ci sia un connettivo logico di congiunzione, per giungere a una conclusione priva di consistenza: se la luce è preferibile all'ombra come la vita è preferibile alla morte, e una testa calva è lustra e splendente, mentre una

27 Garzya 1989, 17s. Lo stesso *Elogio della chioma* di Dione, che ispira a Sinesio l'*Elogio della calvizie*, può essere visto come un'opera di denuncia dell'irriducibile dicotomia esistente fra il vero filosofo (lo stesso Dione), il cui aspetto esteriore spontaneo e naturale ne attesta l'autenticità delle azioni e delle parole, e i sofisti che si pavoneggiano della loro bellezza e la cui pomposa e artefatta parvenza è solo indizio dell'artificiosità e della vacuità dei loro discorsi: Ventrella 2013; sulla differenza fra la chioma dei sofisti e quella dei filosofi vd. Castelli 2006; per Seng 2012, 139-42, le critiche alla sofistica di Sinesio in *Calv. enc.* paiono riecheggiare quelle formulate da Platone in opere antisofistiche come *Fedone* e *Eutidemo*; sul complesso rapporto fra retorica e filosofia in Sinesio si vedano in particolare Roques 2006 e Quevedo Blanco 2011.

28 Vd. supra al § 3.

29 Sull'inconfondibile iconografia di Socrate e Diogene vd. Zanker 1997, 196-203.

30 Di conseguenza le comete, corpi celesti 'chiomati' (come indica il loro nome), sono imperfetti e la loro apparizione è presagio di sciagure (*Calv. enc.* 10, 6 L.-A.). Tali ragionamenti, relativi ai corpi celesti e al mondo astrale, risentono dell'insegnamento di Ippazia: Lacombrade 1951, 38-71.

chiamata è priva di luminosità, allora esser calvi è preferibile all'esser chiomati come ciò che è migliore è preferibile a ciò che è peggiore (*Calv. enc.* 11 L.-A.). Come si vede, Sinesio si diverte a inventare stupidità che devono fare il verso alle manipolazioni sofistiche contemporanee, che tante volte biasima nella sua opera, e agli artificiosi sillogismi con cui i sofisti del suo tempo amano catturare l'attenzione del pubblico. In tal modo fa scorrere indietro le lancette della storia fino alla Prima sofisticata, in cui i sofisti, primo fra tutti Protagora, confezionavano astrusi sofismi sfruttandoli come esibizionismi pubblicitari, e prestigiosi maestri, come Isocrate, li criticavano cercando di vincerli sul loro stesso terreno.³¹ Con le sue astrusità, dunque, Sinesio implicitamente denuncia quel «mondo senza verità, un mondo senza quella realtà oggettiva atta a produrre l'accordo di tutti gli animi» che è il mondo del sofista, in cui, «privato di una verità oggettiva, il *logos*, il discorso umano resta privo di referente e non ha più altro criterio che la propria riuscita» tramite la sua apparenza di logicità e il suo stile accattivante.³²

5 Le responsabilità degli uomini di Chiesa

Per Sinesio il sacerdote, al pari del filosofo, è una colonna portante e una componente imprescindibile della società contemporanea, perché deve essere luminoso esempio di virtù e instancabile guida dei fedeli demandati alle sue cure, come lui stesso ha modo di sperimentare in seguito alla consacrazione a vescovo di Cirene nel 411 d.C.³³ A suo giudizio, dunque, il sacerdote ha il compito altissimo di provvedere alle esigenze spirituali e ai bisogni materiali dei suoi concittadini senza lasciarsi corrompere dalle lusinghe del mondo e fungendo parimenti da modello per gli altri: ciò comporta responsabilità gravissime, il cui peso può essere sopportato unicamente da personalità eccezionali.³⁴ A un tempo l'accettazione del sacro ministero deve comportare «non un distacco verso il basso dalla filosofia» (φιλοσοφίας ἀπόβασιν), bensì «un'ascesa verso di essa» (εἰς

³¹ Reboul 2006, 34s. ricorda due sofismi di Protagora che competono con quelli di Sinesio: «il topo (*mvs*) è un animale serio perché è da lui che derivano i misteri [Arist. *Rh.* 2, 24, 1401a]; si può essere a un tempo bianco e non bianco, perché l'Etiopio è nero (quanto a pelle) e bianco (quanto a denti)».

³² Reboul 2006, 36 s.

³³ Garzya 1989, 12.

³⁴ Si veda in particolare una lettera indirizzata al fratello, in cui Sinesio confessa l'opprimente sensazione di incapacità avvertita, in qualità di vescovo, nel tenere testa al mondo esterno con le sue mille problematiche e i suoi tanti svaghi: *epist.* 105, II, 236, 30-238, 60 G.-R. Per gli stessi sentimenti di inadeguatezza e di spaesamento di Sinesio si vedano ancora ad es. le *epistole* 11 e 13 G.-R.

αὐτὴν ἐπανάβασιν) e una progressione verso la virtù (*epist.* 96, II, p. 219, 6-7 G.-R.),³⁵ in base a quella necessità di conciliare la nuova cultura cristiana con l'antica sapienza pagana a cui esortavano le migliori menti della Chiesa cristiana.³⁶ Ciò premesso si capisce perché per l'autore una vita contemplativa spesa indossando il 'mantello nero' dei monaci non rappresenti il modo migliore per servire Dio e operare in suo nome (in particolare se tale scelta degeneri in una fallace e ipocrita pratica di virtù: *Dio* 7, 4 L.-A.), a meno che tale decisione non porti a fare esperienza di una vita beata, costantemente lontana dalle cure terrestri (*epist.* 147, II, p. 291s., 1-5 G.-R.).³⁷

Dato l'altissimo valore concesso da Sinesio alla figura sacerdotale, non stupisce che nell'*Elogio della calvizie* le sia concessa una parte di notevole rilievo nell'economia del discorso, che non può non contemplare il riferimento alla nota abitudine dei sacerdoti egizi di radersi completamente la testa e il corpo in segno di purificazione prima dell'ingresso nei templi (*Calv. enc.* 7, 6-7 L.-A.).³⁸ Allo scaltrito pubblico sinesiano non deve passare inosservata, però, l'originalità con cui l'autore rielabora un noto dettaglio etnografico, premettendogli l'ironico riferimento secondo cui fra gli uomini di fede ci sono «cattive teste, non partecipi dell'elemento divino, avviluppate per buona parte in materia morta» (εἰσὶ καὶ κακὰ κεφαλαί, τοῦ θείου μὲν ἀμυροῦσαι, πολὺ δὲ τὸ νεκρὸν περικείμεναι) con cui, probabilmente, vuol stigmatizzare con velenosa ironia la corruzione della Chiesa contemporanea (a cui altrove nell'opera sinesiana sono rivolti durissimi attacchi).³⁹

Ancora più interessante è un secondo passo dell'*Elogio della calvizie*, in cui dietro la maschera del sorriso Sinesio è inflessibile nel criticare chi pretende di servire Dio ignobilmente accantonando i beni dell'intelletto e affidandosi all'apparenza per inseguire il volgare favore della plebe. Questi ignoranti, che scrivono e parlano per ottenere il pubblico consenso e «tengono in onore la chioma» (τίμιον

³⁵ Stessa formulazione in *epist.* 11, I, p. 23, 22-24 G.-R., su cui vd. Garzya, Roques 2000, 112 nota 11.

³⁶ Ronchey 2010, 174.

³⁷ Bregman 1982, 171. Per Lizzi 1987, 13-32, *praes.* 30 Sinesio si inserisce pienamente nell'accesa polemica tardoantica «contro l'eccessivo rigorismo ascetico e la falsa mortificazione, celebranti un potere più demonico che spirituale», che si configura «come contrasto culturale fra due modi di concepire il comportamento religioso [...] propri di ceti e ambienti sociali diversi», e da aristocratico nutrito di sapienza ellenica celebra quella via della moderazione e del giusto mezzo come guida per l'uomo di Dio «che difficilmente poteva giungere a una classe incolta, o ai margini della cultura propriamente detta, quale quella di molti asceti 'entusiasti'». Pur mostrandosi critico nei confronti del monachesimo, Sinesio comunque non giunge ad atteggiamenti di aperto disprezzo come quelli di un Eunapio o di un Giuliano: Bregman 1982, 130-3, 136, 141 s.

³⁸ Plut. *De Isid. et Osir.* 4, 352c-e: i sacerdoti egizii si recidono i capelli e indossano vesti di lino per esser puri.

³⁹ Si vedano in particolare le epistole 4, 12, 44 e 67 G.-R.

δὲ ἀμαθέσιν ἢ κόμη), «sono affatto lontani dall'intelletto e da Dio» (πῶρρω γάρ εἶσι νοῦ καὶ θεοῦ); «invece dell'intelletto e di Dio li governano la natura e la fortuna; gli stolti dunque esaltano quelli che sono doni della sorte e della natura» (ἀντὶ νοῦ καὶ θεοῦ φύσις αὐτοὺς διοικεῖ καὶ τύχη... μακαρίζεται δ' οὖν ὑπὸ τῶν ἀνοήτων ὅσα τύχης δῶρα καὶ φύσεως) (*Calv. enc.* 9, 3-4 L.-A.). Il brano si iscrive compiutamente nella insistente critica sinesiana contro quegli uomini di Chiesa che fanno dell'ignoranza e della protervia uno scudo e sono attenti a ricercare il plauso delle masse nell'aspetto esteriore e in un'eloquenza gradita al popolo piuttosto che nell'esercizio della virtù e della cura delle anime. Tale critica ricorre peraltro nell'*Elogio* con una durezza non indifferente per il contesto ridanciano in cui è espressa, ma che riflette bene l'atteggiamento della società intera verso determinati uomini di fede e, in particolare, verso i monaci, visti dai contemporanei «with a mix of awe, dread, and reverence».⁴⁰

6 L'attacco contro gli uomini di potere incapaci

In un'epoca turbolenta come quella in cui si trova a vivere, ormai lontana dalla rassicurante tranquillità offerta dalla *Pax romana* dei primi due secoli dell'Impero, in cui percorrere la Pentapoli può costituire un rischio mortale, Sinesio pretende che ognuno compia il proprio dovere nell'amministrare e nel difendere la patria senza risparmiarsi e senza cedere alle tentazioni della corruzione e dell'avidità.⁴¹ Se dunque non si esime dal porre sotto una luce positiva o negativa nella sua opera i funzionari governativi romani, a seconda del caso, nel contempo dà un'immagine di sé come colui che, di fronte all'autorità romana, è l'unico a difendere il suo popolo.⁴²

⁴⁰ Szigorich 2009, 130 (vv. 81-107 per la violenza legata alla predicazione religiosa nella tarda antichità alla luce delle testimonianze di Libanio e Ambrogio e 108-43 sul binomio ascetismo-violenza). Nella celebre *epistola* 154 ad Ipatia Sinesio traccia un quadro impietoso dei tanti pseudointellettuali che spinti da avidità o vanagloria si pavoneggiano del loro *status* di uomini di Dio (II, p. 301 s., 1-65 G.-R.).

⁴¹ Sul pessimismo di Sinesio nei confronti dell'insicurezza della sua epoca si vedano le allusioni ai danni provocati alla Pentapoli dalla terza invasione barbarica, dall'indisciplina delle truppe e dalla rapacità dei soldati nelle *epistole* 59 e 62 G.-R.; cf. Cribrione 2013, 123 s. sulle identiche rimostranze di Libanio contro la corruzione dei governanti e l'ambizione smodata dei giovani per il successo e le ricchezze.

⁴² Sinesio dà effettivamente il buon esempio con i suoi interventi politici e con la sua collaborazione alla difesa della Pentapoli, arrivando a creare una milizia privata per affiancare le inefficaci truppe di *limitanei* e *comitatenses* contro il minaccioso assalto dei barbari Ausuriani: De Salvo 2004, 200-3; Francisco Heredero 2011. Per Desideri 1973, il *Dione* dimostra che l'ideale filosofico di Sinesio comporta un attivo impegno politico che non accetta compromessi né demagogia. Il complessivo giudizio di Sinesio sulla gestione della difesa dell'Impero pare comunque condizionato non solo dall'effettivo operato del funzionario, ma anche dal suo rango sociale, per cui da nobile conservatore non ri-

Tale contestualizzazione permette di comprendere meglio la lunga sequenza incentrata sul mondo della guerra presente nell'elogio sinesiano, con vari riferimenti alla gloriosa impresa degli Spartani alla Termopili, all'impresa orientale di Alessandro Magno e alle gesta di Achille (*Calv. enc.* 15-18 L.-A.). Oltre alla necessità di confutare le argomentazioni di Dione sulla cura della chioma da parte degli Spartani (*Calv. enc.* 3, 3 L.-A.) e di Achille (*Calv. enc.* 3, 5 L.-A.) e alla volontà di trovare piacere nel racconto fine a se stesso nel ricordo delle imprese di Alessandro, possiamo ritenere che fine ultimo di Sinesio sia quello di coinvolgere nel suo attacco satirico quanti hanno il delicato compito di preservare la pace e la sicurezza dei confini dell'Impero. Esaltando quanto è sostanzialmente inutile in battaglia come una capigliatura folta e curata, l'autore per converso vuol ricordare che la *virtus* bellica non risiede in un'inappuntabile parvenza esteriore, ma in un'animo saldo e coraggioso, e così richiamare alla massima moralità e al maggior rigore possibili i servitori di Roma. Non a caso altrove Sinesio afferma che l'apparato scenico che ruota intorno alla figura dell'imperatore (τὴν περὶ τὸ βασιλικὸν σῶμα σκηνὴν) è solo vuota ostentazione che ha minato alla base la grandezza del compito imperiale, giacché «ostentazione e verità non amano stare insieme» (ὥς οὐ φιλεῖ συγγίνεσθαι φαντασία τε καὶ ἀλήθεια: *Regn.* 14, 2 L.-A.); di contro, campione di umiltà e modestia è Carino, che sfoggia la sua calvizie di fronte al nemico facendosi forte della sua grandezza e della sua potenza (*Regn.* 16, 7-9 L.-A.).⁴³ Così Sinesio non esita a realizzare, alla maniera di Archiloco (*fr.* 114 West²), un ritratto impietoso dell'inetto Giovanni III, curiale di Cirene incapace di fronteggiare con decisione le cruente incursioni dei nomadi del deserto all'interno della Cirenaica, perché impegnato a circondarsi di gente della sua risma, «capelluti come lui (κομήται καὶ οὔτοι), nient'altro che dei poco di buono (II, p. 232, 29-37 G.-R.), e a ostentare un'immagine molle e una chioma curata (II, p. 234, 88-90, 93-95 G.-R.) che ne nascondono la pusillanimità e non fanno che confermare il proverbio «non c'è capellone che non sia un cinedo'» (οὐδεὶς κομήτης ὅστις οὐ ψηνίζεται: *epist.* 104, II, p. 231, 6-12 G.-R.).⁴⁴ È assai indicativo che lo stesso proverbio non solo venga citato nell'*Elo-*

sparmia i suoi attacchi contro coloro che giudica volgari *parvenus*, come Andronico di Berenice, governatore della Pentapoli nel 411, ritenuto una sorta di demone più dannoso per la Libia del terremoto, delle cavallette, dei barbari: De Salvo 2004, *praes.* 204-6.

43 Sull'identificazione di questo personaggio con Caro o, forse, con Probo vd. Lamoureux, Aujoulat 2008 *ad loc.* (116 nota 98).

44 Lacombrade 1951, 76; sul personaggio, più volte citato da Sinesio come campione di vigliaccheria, vanità, leggerezza e disprezzo della legge vd. Garzya, Roques 2000, I, *ad epist.* 2, n. 2, p. 84; sull'evoluzione della vita municipale in età tardoantica e sulla differente posizione di Sinesio in politica rispetto ai *curiales* della sua epoca vd. Liebeschuetz 1985.

gio della calvizie, ma sia anche oggetto di un accurato commento da parte di Sinesio, che nel lodare la saggezza della formula si produce allusivamente nell'ironica derisione di personalità come il nostro Giovanni (*Calv. enc.* 22 L.-A.).

7 La corruzione della società contemporanea

Amanti della chioma sono per Sinesio anche gli adulteri (οἱ μοιχοί), «una classe di uomini che ha distrutto molte famiglie, e già alcune città», come mostra l'illustre esempio di Troia (*Calv. enc.* 21, 1-3 L.-A.). L'accostamento fra cura estrema dei capelli e lascivia è tradizionale (Quint. *Inst.* 12, 10, 47; Mart. 8, 52; Sen. *Brev. vit.* 12, 3; Ap. *Flor.* 3, 17-49), e lo stesso Sinesio associa i φιλόκομοι, «gli amanti della chioma», a uno stile di vita sregolato e dedito a comportamenti contrari alla morale, secondo un archetipo che rintraccia nel ratto di Elena. Infatti «Omero descrive il seduttore [Paride] come attaccato allo 'splendore della pettinatura' [*Il.* 11, 385], nell'idea che la sua chioma ben acconciata serva a corrompere le donne.⁴⁵ E un adultero, il non plus ultra degli adulteri, è quest'uomo contro cui vien rivolto il rimprovero» (Ὁμηρος ἐχόμενον τοῦ 'κέρα ἀγλαοῦ' τὸν παρθενοπίπαν ἐποίησεν, ὡς ἐπὶ διαφθορᾷ γυναικῶν ἠγλαϊσμένης τῆς κόμης· καὶ μοιχός ἐστιν αὐτὸς οὗτος· τὰ κράτιστα μὲν οὖν τῶν μοιχῶν· εἰς ὃν ἀπέρριπται τοῦνειδος: *Calv. enc.* 21, 1 L.-A.). Tali parole hanno fatto ipotizzare che l'autore voglia condannare i costumi depravati della sua epoca, in particolare degli abitanti di Cirene, e forse che a spingerlo a scrivere sia stata la vergogna per un comportamento infamante tenuto o subito da un familiare.⁴⁶ Pur senza arrivare a tanto, si può credere che vivendo in una società ossessionata dal rischio dell'adulterio femminile e della contaminazione del sangue, in cui una delle grandi preoccupazioni delle aristocrazie provinciali è la salvaguardia dell'εὐγένεια, pare normale e, addirittura, scontato che Sinesio condanni senza mezze misure il tradimento e chi lo commette in un'opera che si pone l'obiettivo di denunciare le deviazioni della società contemporanea.⁴⁷

⁴⁵ È notevole che la rasatura di chioma e barba fosse il castigo solitamente riservato agli adulteri, come attesta già Anacreonte (*fr.* 82 Gentili), descrivendo il rozzo *parvenu* Artemone, un tempo «gran compagno di puttane e di ruffiani», «un miserabile che viveva di espedienti», che «spesso pose il collo sul ceppo e sulla ruota, | conobbe la frusta sulla schiena, | e gli rasarono la chioma e la barba» (trad. Del Corno).

⁴⁶ Lamoureux, Aujoulat 2004, 23 s., per la cui ipotesi si veda in particolare *Calv. enc.* 21, 2 L.-A.

⁴⁷ Younger 2005, 3 s.v. «adultery»; cf. Schouler 1984, II: 642 s., 853 s.: per Libanio fra le doti di una sposa l'εὐγένεια risulta fondamentale insieme alla ricchezza, alla morderatezza e alla bellezza; in Sinesio è notevole il pesante sarcasmo riversato nell'e-

Al tempo stesso, per Sinesio curano la loro chioma coloro che si prostituiscono o gli omosessuali, «e tutti quelli che dispongono della loro bellezza per danaro, o se non per danaro, almeno per qualcos'altro; e se per nessuna cosa affatto, almeno per il loro abominevole piacere» (καὶ πάντες οἱ πρὸς ἀργύριον τὴν ὥραν διατιθέμενοι· καὶ εἰ μὴ πρὸς ἀργύριον δέ, ἀλλὰ πρὸς ἄλλο τι· καὶ εἰ μὴ πρὸς μηδοτιοῦν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξάγιστον ἡδονὴν), altrettanti «effeminati [che] hanno gran cura dei capelli» (οἱ θηλυδρίαί τριχοπλάσται πάντες εἰσίν), fra cui molti che «si sistemano apertamente nelle case di malaffare, per così mettere il meglio possibile in mostra la loro natura lasciva» (οἱ μὲν ἐπὶ τῶν οἰκημάτων ἄντικρυς οὔτοι· καίτοι νικᾶν νομίζουσιν, ὡς ταύτη μάλιστα τὸ θῆλυ τοῦ γένους ἐκμμησόμενοι), tutte persone dedite a pratiche sconce e orgiastiche (*Calv. enc.* 21, 4-5 L. - A). Dato che l'omosessualità viene ampiamente accettata dalla società grecoromana prima che il cristianesimo ne modifichi profondamente la morale e, addirittura, faccia sì che la stessa legislazione vigente condanni le pratiche omosessuali come crimine contro natura, possiamo ritenere che in perorazioni così infervorate - e del tutto isolate nel clima disteso e ridanciano dell'*Elogio della calvizie* - operi in Sinesio la nuova mentalità imperante nella società tardoantica influenzata dal Cristianesimo.⁴⁸ Che la nuova morale cristiana non mancasse di incidere sulla personalità di Sinesio è peraltro confermato dal fatto che l'autore, pur mostrandosi esperto conoscitore della produzione tragica e comica classica, associa espressamente presenza a teatro e immoralità (*Regn.* 19, 5 L.-A.), secondo un modo di ragionare proprio del primo cristianesimo abbracciato anche da illustri intellettuali pagani come Libanio.⁴⁹

pistola 3 G.-R. sulla scelta di una ragazza nobile di sposare il figlio di una poco di buono, famosa prostituta! L'importanza dell'εὐγένεια per la società greco-romana risalta in ambito letterario: nel romanzo di Caritone, ad esempio, Calliroe si duole di non godere più della παρρησία, una volta divenuta schiava (2, 10, 7), ma mantiene fermamente inalterato l'orgoglio della sua εὐγένεια preferendo suicidarsi piuttosto che patire una ignominiosa ὑβρις δουλική (3, 1, 6).

48 Younger 2005 s.v. «homoeroticism» (58), «male homosexuality» (72 s.), «laws and regulation» (66 s.). I Cristiani contrastano incesto, omosessualità e piaceri sessuali perversi in nome di una purezza di costumi di cui rintracciano gli elementi basilari nel *Vecchio* e nel *Nuovo Testamento* e che coincide singolarmente con l'ideale pagano della *sophrosyne*, tradizionalmente coltivato da retori e da filosofi, di cui campioni contemporanei sono Giuliano e Libanio: Cribiore 2007, 15-18; 2013, 120-4, *praes.* 120 s.

49 Lugaresi 2008, Cribiore 2013, 120 s. Il teatro serve anche a ospitare performance retoriche che possono terminare in lite e che Sinesio giudica ridicole (*Insomn.* 20, 2 L.-A.): Roques 1987, 148 s.

8 L'avversione profonda di Sinesio verso la componente barbarica dell'Impero

All'interno dell'*Elogio della calvizie* solo un accenno, ma assai indicativo della *forma mentis* dell'autore, è riservato alla componente barbarica della società romana tardoimperiale, vera e propria *bête noire* di Sinesio. Con una veloce menzione si ricordano quei servi sciti «che lasciano incolte le chiome alla maniera scitica», talmente fragili «che se assesti loro un pugno sono bell'e morti» (*Calv. enc.* 13, 3 L. - A: οϊκέται κάμοι καὶ συχνοῖς ἄλλοις εἰσὶν ἐν ἄστει Σκύθαι καὶ Σκυθικῶς ἀνεϊκότερες τὰς κόμας· τούτοις ἄν τις ἐντείνῃ κόνδυλον, ἀπολώλεκεν), mentre un uomo dal cranio rasato offre spettacolo a teatro mostrando la straordinaria resistenza della sua testa nuda (*Calv. enc.* 13, 4 L.-A.).⁵⁰ Tale passaggio, per quanto marginale nell'economia dell'elogio sinesiano e caratterizzato da un uso compiaciuto dell'iperbole e del paradosso, non è comunque senza importanza nel definire l'atteggiamento antibarbarico nei confronti dell'elemento straniero del provinciale Sinesio, che aveva assistito al tentativo del generale goto Gainas di prendere il potere e instaurare la tirannide a Costantinopoli nel 399-400, alla successiva rivolta contro i Goti che condusse al massacro delle forze di Gainas e alla vittoria del *praefectus Urbi* Aureliano.⁵¹ E gli 'Sciti' a cui l'autore fa riferimento non sono altro, d'altronde, che un tradizionale travestimento allegorico dei Goti, che dall'epoca di Valente varcano la frontiera naturale del Danubio e, progressivamente, penetrano nell'Impero come militari o come prigionieri di guerra, deportati in regioni come la Pentapoli e sfruttati come schiavi.⁵²

La divertita caricatura presentata nell'*Elogio della calvizie* contrasta in modo stridente con la realistica presentazione del carattere bestiale e della natura feroce della componente barbarica dell'Impero messi altrove in risalto da Sinesio (in particolare nel *De regno*)

50 Sia determinati capi di vestiario sia il modo di acconciarsi erano tratti distintivi degli schiavi, come ricorda la formula paremiografica ἀνδραποδώδης θρίξ, «capelli da schiavo», riferito a coloro che non hanno senno (ἐπι τῶν ἡλιθίων: Diogen. 1, 73; cf. Plat. *Alc.* 1, 120b).

51 L'autore ritorna su questa tragica vicenda, che rappresentò la fine della dipendenza dell'Impero dai mercenari germanici, nel *De providentia*, in cui attraverso il mito dei due fratelli Osiride, dio della luce, e Tifone, principe dell'oscurità, in lotta per il trono d'Egitto, si allude presumibilmente ad Aureliano, intransigente capo di un partito antigermanico formato da senatori e ministri legati alle tradizioni romane, e al fratello Cesario, alleato dei barbari, o allo stesso Gainas: Crawford 1901, 452-60; Lacombrade 1951, 100 s.; sull'importanza del *De Regno* e del *De providentia* nella ricostruzione della temperie socio-politica costantinopolitana e dei conflitti politici e religiosi fra Goti e Romani fra il IV e il V sec. d.C. rimando a Cameron, Long 1993.

52 Roques 1987, p. 146. Tale nomenclatura prende ispirazione dai celebri Σκυθικὸὶ λόγοι di Erodoto (4, 5-13, 59-82), secondo un gusto antiquario tipico del mondo bizantino: Spadaro 2000, 233-5.

e, per questo, pur nella sua modestia non deve passare inosservata al pubblico sinesiano.⁵³ Del resto l'atteggiamento ostile nei confronti dell'elemento barbarico, di quello gotico in particolare, è comune fra gli intellettuali di lingua e cultura greca. Considerevole a tal riguardo è la comunanza di pensiero fra Sinesio e Libanio, che parlando dei barbari al di là del Danubio non fa riferimento che ai Sarmati e agli Sciti (vale a dire i Goti), tracciando di questi ultimi un impietoso ritratto in cui risaltano la loro ignoranza, la loro ferocia, la loro bestialità, che li pongono a metà strada fra gli uomini e gli animali.⁵⁴ Così Sinesio, cercando di esorcizzare la paura del barbaro nelle molteplici e singolari forme della caricatura, dell'attacco polemico o del travestimento allegorico, anticipa un atteggiamento tipico del mondo bizantino, per cui «i barbari in generale, e i nomadi in particolare, diventano oggetto di un quadro etnografico ed etiologico a tesi, volto a dimostrare come tutto ciò che si pone, o sta, al di fuori dell'impero universalistico romeo rappresenti gli aspetti negativi dell'ecumene [...], quasi una sorta di ciclo storico negativo del genere umano».⁵⁵

9 Conclusioni

Come si nota, il fascino principale dell'*Elogio della calvizie* risiede nel suo essere in bilico fra serio e comico, fra satira della società contemporanea e gioco sofisticato. L'obiettivo di Sinesio è duplice: divertire il pubblico e suscitare in lui riflessioni profonde, così da coinvolgere quanti hanno a cuore sia la retorica sia la filosofia, vale a dire «chiunque sia in grado di afferrare in ogni discorso tanto l'ironia quanto la verità» (*Dio* 1, 11 L.-A.: ὅστις εὖστοχος ἦθους εἰρωνείαν τε καὶ ἀλήθειαν ἐκ παντοδαποῦ λόγου φωρᾶσαι), come il venerato maestro Dione predicava (*Dion* 3, 9 L.-A.: ἐσπουδάσθη γὰρ τῷ Δίῳ καὶ τὰ παίγνια).⁵⁶

53 L'attitudine antibarbarica di Sinesio risalta pienamente nel *De regno*, in cui l'autore invita Arcadio a scegliere con cura i componenti del proprio esercito e a espellere la massa barbarica, giacché questi 'Sciti' infettano il corpo immenso dello Stato come una malattia grave, ricoprendo indegnamente ruoli nel pubblico e nel privato, e rischiano di portare a una irrimediabile crisi delle istituzioni romane (*Regn.* 20-21 L.-A.). Si tratta, infatti, di una razza adatta a servire i Romani che tale deve restare: sono individui «biondi e lungochiomati alla maniera euboica» (τοὺς ξανθοὺς τούτους καὶ κομῶντας), che tuttavia fanno gli schiavi in casa e i padroni in pubblico (*Regn.* 20, 3 L.-A.): Heather 1988; Strano 2009-2010, p. 185, con bibliografia.

54 Schouler 1984, II: 824-7. Non meno intensa è l'antipatia per i barbari delle *élites* romane, motivata da una concezione dicotomica dell'umanità già propria del mondo greco, per cui i Romani, esseri superiori e pienamente razionali, si contrappongono naturalmente ai barbari, fautori di un mondo in cui la forza conta più del diritto e il vizio più della virtù: Heather 2006, 93-9.

55 Spadaro 2000, 233 s.

56 Anche le perdute *Cinegetiche* dovevano proporre una *mixis* di serietà e comicità, per cui l'autore era stato sottoposto a una buona dose di critiche, come lui stesso ricor-

Nella chiusa dello scritto, Sinesio rivela di scrivere per un pubblico variegato che non comprenda esclusivamente i sapienti o gli uomini di Dio, ma in generale tutti coloro che possiedono temperanza e moderazione (*Calv. enc.* 24, 1-3 L.-A.):

A filosofi, sacerdoti, uomini temperanti di ogni classe ho fatto dono di questo scritto nel quale si mostra pia reverenza al divino e si danno agli uomini buoni consigli (φιλοσόφοις οὖν καὶ ἱερεῦσι καὶ τοῖς σωφρονικοῖς ἅπασι γένεσιν ἐχαρισάμην τὸν λόγον, ᾧ τὰ τε πρὸς τὸ θεῖον εὐσέβηται, τὰ τε πρὸς ἀνθρώπους εὖ συμβεβούλευται). Se esso, una volta pubblicato, riscuoterà l'apprezzamento dei più, con la conseguenza che gli amanti della chioma (τοὺς φιλοκόμους), coperti di vergogna, adottino per sé un taglio di capelli più misurato e temperante (μετριωτέραν κουρὰν καὶ σώφρονα) e si compiacciano con chi non abbia affatto bisogno del barbiere, di tutto ciò non bisognerà esser grati a me. Il merito sia dell'argomento. È grazie all'argomento che, anche a paragone coi migliori, il più mediocre oratore sembra esser qualcuno. Se, invece, il mio scritto non convince, si accusi allora soltanto me poiché non seppi, pur con gli argomenti in mio favore, tener testa all'esile grazia di Dione. Ma mi auguro che quest'operetta sia presa in mano dai più con vero profitto.

Destinatari del messaggio di Sinesio sono dunque sia coloro che rappresentavano, per lui, i due cardini su cui doveva ruotare la società, filosofi e uomini di Chiesa (φιλοσόφοις ... καὶ ἱερεῦσι), sia gli uomini dotati di temperanza (τοῖς σωφρονικοῖς). A un tempo, il filosofo non rinuncia a una stoccata ironica contro tutti quegli 'amanti della chioma' (τοὺς φιλοκόμους), vale a dire gli intemperanti e smodati uomini contemporanei, affinché adottino «un taglio di capelli più misurato e temperante» (μετριωτέραν κουρὰν καὶ σώφρονα), ossia, fuor di metafora, un comportamento improntato alla moderazione e a quell'ideale del giusto mezzo (μετριότης) che è principio basilare dell'etica greca fin dall'epoca arcaica.⁵⁷ E l'appello alla componente moderata della società è assolutamente rilevante sia per la ricostruzione del pensiero di Sinesio sia per la comprensione della temperie socioculturale di età tardoimperiale. È questa, infatti, un'epoca di conflitti in cui diventa imprescindibile prerogativa del saggio padroneggiare la virtù della temperanza (σωφροσύνη), vale a dire la capacità di sfruttare la propria intelligenza per scelte ponderate con l'ausilio di

da con amarezza (*epist.* 101, II, p. 224, 14-15 G.-R.).

57 Hes. *Op.* 694: μέτρα φυλάσσεσθαι.

un prudente giudizio.⁵⁸ *L'Elogio della calvizie* si configura in tal modo come una precisa dichiarazione programmatica del suo autore, che nelle forme dell'elogio paradossale rivendica un mondo in cui sia dia importanza alla concretezza, non all'apparenza, e si avvii una riforma della mentalità che sostituisca il pressapochismo, l'arbitrio e la corruzione con lo zelo, il rispetto e la temperanza.

I bersagli satirici di Sinesio offrono un affresco potente e variegato della società tardoimperiale, in cui agiscono: filosofi contemplativi, chiusi nelle loro astrazioni e sordi all'insegnamento di Socrate, o amanti del facile successo che viene dall'assecondare la massa (§ 3); sofisti e retori calati nell'effimero mondo delle declamazioni e 'schiavi' del pubblico (§ 4); uomini di Chiesa lontani dal mondo e dagli uomini, persi nella loro ricerca di una mistica comunione con Dio oppure, al contrario, incapaci di dedicarsi virtuosamente alla cura delle anime perché compromessi irrimediabilmente con le distrazioni e le beghe terrene (§ 5); amministratori e difensori dello stato incapaci di fornire alle periferie dell'Impero quadri validi (§ 6); pagani e cristiani dediti a pratiche moralmente deprecabili e potenzialmente in grado di distruggere la cellula fondamentale della società, la famiglia (§ 7); barbari, alieni dalla mentalità romana e responsabili del degrado dell'esercito, degli apparati amministrativi e della società (§ 8). Tutti gli obiettivi polemici presenti nell'opera riproducono e sommano insieme quelli presenti in altre opere sinesiane, segnatamente il *Dione* e il *De regno*, e se da una parte ci mostrano Sinesio come un uomo ben più calato nella temperie socioculturale della sua epoca di quel che a prima vista parrebbe, dall'altra ci offrono un vero e proprio spaccato dell'anima dell'autore, «intellettuale raffinato, «moraliste» e «honnête homme», aristocratico ma distaccato dalle ricchezze, «conservatore» ma mille volte più avanti di tanti rivoluzionari da strapazzo».⁵⁹

La densità concettuale, l'ampio spettro polemico e la maturità intellettuale palesati nell'*Elogio della calvizie* paiono contrastare con l'antica ipotesi di Christian Lacombrade, recentemente riportata in auge da Noël Aujoulat, secondo cui Sinesio avrebbe composto l'*Elogio* in gioventù, negli anni fra il 396 e il 399, e permettono, di contro, di confermare l'orientamento della maggior parte della critica moderna, propensa a ritenere l'opera un prodotto della maturità

58 Sul concetto classico di σωφροσύνη vd. Dover 1983, 218-30; sulle molteplici sfumature di σωφρων, che rimanda di volta in volta agli ambiti dell'intelligenza, della sobrietà, della prudenza, della saggezza, della castità, della ragionevolezza vd. Dover 1983, p. 115s. e LSJ⁹ s.v. «σωφρων».

59 Garzya 1989, 17 s.; cf. Brancacci 1985, 153. La difficoltà di evincere compiutamente il *Sitz im Leben* di Sinesio dalla sua opera è segnalata da Roques 2006, 271: «Synésios, tout en étant bien ancré dans son époque, vit, intellectuellement et spirituellement, dans un monde que le cours même de l'Histoire, dans son implacable logique, éloigne».

dello scrittore composto in un periodo successivo al soggiorno a Costantinopoli, fra la sosta ad Alessandria e il rientro a Cirene, intorno al 403-404 d.C., secondo un'idea già di Nicola Terzaghi.⁶⁰ Del resto nell'*epistola* 101, rivolta all'amico Pilemene a Costantinopoli, Sinesio mostra disprezzo per gli oratori della capitale, che non esita a definire γραμματεῖς, «scribacchini» (*epist.* 101, II, p. 226, 51-55 G.-R.), denuncia la sua sfiducia nella caratura morale e intellettuale dei contemporanei (II, p. 226, 59-65 G.-R.), rivolge critiche «ai pedantoni che si danno a ripulire ogni parola» (τοῖς πανδέκταις τοῖς ἀποσμιλεύουσι τὰ ὀνόματα) (II, p. 226, 69-72 G.-R.). La *vis polemica* dispiegata da Sinesio in tale scritto parrebbe confermare l'ipotesi che l'*Elogio della calvizie*, variopinta satira della società e della cultura contemporanea, venga composto dopo il ritorno da Costantinopoli di un autore ancora saturo di pedanteria, servilismo e vuoto apparire. E non è peregrino ipotizzare che nella forma dell'elogio paradossale Sinesio voglia farsi beffe delle critiche piovutegli addosso per la composizione delle *Cinegetiche*.⁶¹

Nella sua critica della realtà, l'*Elogio* si inserisce pienamente nel solco tracciato da altri autori che hanno coltivato il genere dell'elogio paradossale, quali Gorgia, che con l'*Encomio di Elena* offre un modello di prosa psicagogica e uno straordinario manifesto critico del potere della parola; Isocrate, che con il *Busiride* propone un personalissimo modello di τέχνη ῥητορική e una importante riflessione sul proprio ideale di πολιτεία; Luciano di Samosata, che nel *Falaride* I propone una sapiente e sottile satira delle degenerazioni del potere.⁶² Risulta assai significativo, peraltro, che la stessa oscillazione fra scherzo letterario e urgenti finalità comunicative stia alla base di un *Elogio della chioma* di età bizantina, composto in risposta all'*Elogio della calvizie* da un autore rimasto anonimo che, all'apparenza, si impegna a confutare le argomentazioni di Sinesio, ma nel concreto vuol celebrare l'architettura dell'universo creato dalla sapienza di Dio e

⁶⁰ Lacombrade 1951, 78 s.; Lamoureux, Aujoulat 2004, 1-10: l'*Elogio* dovrebbe datarsi al 396-397 e, comunque, non posteriormente al 405-406; *contra* Terzaghi 1917, 23 s.; Roques 1987, 146, 148; Roos 1991, 3; Schmitt 2001, 36 s.

⁶¹ Op de Coul 2012, 115 s.

⁶² Blank 2013; Giombini 2016; Tomassi 2019. In riferimento all'inserimento dell'*Elogio della calvizie* nella grande tradizione degli elogi paradossali è interessante la lettera (*epist.* 74), indirizzata a Pilemene, con cui Sinesio accompagna un suo scritto, definito «un opuscolo di fattura attica, accuratamente elaborato» (τὸν λόγον ἀττικουργῆ, τῆς ἀκριβοῦς ἐργασίας), in cui ci si diverte a «trattare con leggerezza temi leggeri» (παίζειν τὰ παίγνια). La conferma che in quest'*epistola* Sinesio si riferisca espressamente all'*Elogio della calvizie*, come pensa fra l'altro buona parte della critica moderna (così Garzya 1989 *ad loc.*, 214 nota 1; Roos 1991, 34; Schmitt 2001, 764 s.), parrebbe confermata proprio dal fatto che Sinesio parli della necessità di «trattare con leggerezza temi leggeri», cioè scherzosi (παίζειν τὰ παίγνια), utilizzando una terminologia con cui già Gorgia suggellava l'*Encomio di Elena* (§ 21: ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἐλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον).

per affermare l'uguaglianza fisica e spirituale fra uomini e donne.⁶³

In conclusione, l'*Elogio della calvizie* si può ben interpretare come un caleidoscopico catalogo satirico delle principali problematiche della società tardoimperiale a cui un nobile conservatore come Sinesio, autentico *laudator temporis acti*, deve guardare con sdegno misto a preoccupazione. Da aristocratico legato al passato, lo scrittore osserva con pena il lento disfacimento dell'antico mondo greco-romano e dà voce a un'intera categoria sociale che comprende più o meno lucidamente ciò che sta accadendo, ma non ha da modo di opporvisi.⁶⁴ È così nella forma dello scherzo, del *παίγνιον*, quale è l'*Elogio della calvizie*, che si concretizzano le aspettative e le ansie di un uomo di cultura che vede il suo mondo trasformarsi sotto la spinta di nuovi dominatori, differenti tradizioni e altri ordinamenti e a tale inesorabile cambiamento non ha altro da contrapporre che la forza dell'intelletto, la vitalità della *Ἑλληνικὴ διαγωγὴ* e l'energia della virtù.

Bibliografia

- Amato, E. (2014). *Traiani Praeceptor. Studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté. <https://doi.org/10.3406/ista.2014.3019>.
- Andreassi, M. (2004). *Le facezie del 'Philogelos'. Barzellette antiche e umorismo moderno*. Lecce: Pensa Multimedia.
- Asmus, J.R. (1900). «Synesius und Dio Chrysostomus». *ByzZ*, 9, 85-151. <https://doi.org/10.1515/byzs.1900.9.1.85>.
- Blank, Th.G.M. (2013). «Isocrates on Paradoxical Discours: An Analysis of *Helena* and *Busiris*». *Rhetorica*, 31(1), 1-33. <https://doi.org/10.1525/rh.2013.31.1.1>.
- Brancacci, A. (1985). *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*. Napoli: Bibliopolis.
- Bregman, J. (1982). *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Cameron, A.; Long, J. (1993). *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley: University of California Press.
- Castelli, C. (2006). «Ritratti di sofisti. Ethos e fisiognomica nelle 'Vitae sophistarum' di Filostrato». Amato, E.; Schamp, J. (éds), *ΗΘΠΟΙΙΑ. La représen-*

63 Lamoureux, Aujoulat 2004, 33-46; per il testo dell'anonimo vd. Miller 1840, Schmitt 2001, 37. Per Vogt 1985, 59-62, sulla scorta di Asmus 1900, 104 s., l'*Elogio della calvizie* di Sinesio rappresenta forse un attacco contro quei sofisti e quei finti intellettuali che Dione stesso nel corso della sua vita si era impegnato a combattere e da cui gli autentici sapienti, come Temistio e Giuliano, continuavano a prendere le distanze.

64 Nel *De regno* troviamo numerosi elementi che ci permettono di definire Sinesio come uomo intransigente e austero, orgoglioso componente di una delle più nobili e antiche famiglie della Pentapoli e abitante di Cirene, pur se «la gloriosa capitale dei Battiadi già celebrata da Pindaro era al tempo suo in piena decadenza», per cui «egli ne celebra un po' l'epicedio, ne è l'ultima voce»: Garzya 1989, 9; cf. Lacombrade 1951, 14.

- tation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*. Salerno: Helios, 1-10.
- Civiletti, M. (2002). *Filostrato. Vite dei sofisti*. Milano: Bompiani.
- Corcella, A. (2008). «Coricio di Gaza su retorica e verità (I, dialexis 4-5)». *MedAnt*, 11, 447-61. <https://doi.org/10.1400/148310>.
- Crawford, W.S. (1901). *Synesius the Hellene*. London: Rivingtons.
- Cribiore, R. (2007). *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton; Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400827671>.
- Cribiore, R. (2013). *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*. Ithaca (NY): Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9780801469084>.
- De Salvo, L. (2004). «Sinesio e i funzionari romani». Sfameni Gasparro, G. (a cura di), 'Ad Contemplandam Sapientiam'. *Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 199-211.
- Desideri, P. (1973). «Il 'Dione' e la politica di Sinesio». *AAT*, 107, 551-93.
- Desideri, P. (1978). *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'Impero romano*. Messina; Firenze: G. D'Anna.
- Dover, K.J. (1983). *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*. Brescia (tit. orig. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford: Basil Blackwell, 1974).
- Druon, H. (1878). *Oeuvres de Synésius*. Paris: Hachette.
- Figorilli, M.C. (2008). *Meglio ignorante che dotto: l'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*. Napoli: Liguori.
- Fitzgerald, A. (1930). *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*. Oxford: Oxford University.
- Francisco Heredero, A. de (2011). «Synesios of Cyrene and the Defence of Cyrenaica». Hernández de la Fuente, D. (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 163-90.
- Garzya, A. (1968). «Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico». *Maia*, 20, 301-20.
- Garzya, A. (1979). *Synesii Cyrenensis Epistolae*. Romae: Typis Officinae Polygraphicae.
- Garzya, A. (1989). *Opere di Sinesio di Cirene*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- Garzya, A.; Roques, D. (2000). *Synésios de Cyrène, II-III (Correspondance)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Giombini, S. (2016). «Há algo novo na Helena de Górgias?». *Nuntius Antiquus* 12(1), 27-45. <https://doi.org/10.17851/1983-3636.12.1.27-45>.
- Golder, W. (2007). *Synesios von Kyrene. Lob der Kahlheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1990). «Le cynisme à l'époque impériale». Haase, W. (Hrsgg), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, 36/4, *Philosophie (Epikureismus, Skeptizismus, Kynismus, Orphica; Doxographica)*, 2720-833. <https://doi.org/10.1515/9783110872880-012>.
- Grützmacher, G. (1913). *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Heather, P.J. (1988). «The Anti-Scythian Tirade of Synesius' *De regno*». *Phoenix*, 42, 152-72. <https://doi.org/10.2307/1088231>.

- Heather, P. (2006). *La caduta dell'Impero romano. Una nuova storia*. Milano: Garzanti (trad. it di *The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2005).
- La Penna, A. (1990). «L'intellettuale emarginato nell'antichità». *Maia* 42, 3-20.
- Lacombrade, Ch. (1951). *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lamoureux, J.; Aujoulat, N. (2004). *Synésios de Cyrène, IV (Opuscules, I)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lamoureux, J.; Aujoulat, N. (2008a). *Synésios de Cyrène, V (Opuscules, II)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lamoureux, J.; Aujoulat, N. (2008b). *Synésios de Cyrène, VI (Opuscules, III)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lemarchand, L. (1926). *Dion de Pruse, les oeuvres d'avant l'exil*. Paris: J. de Gifford.
- Lentano, M. (2019). «'Boliccine zuccherose di parole'. La declamazione nella cultura romana». Amato, E.; D'Alessio, P.; Pendino, N.; Scafoglio, G. (a cura di), *Declamazione e spettacolo nella tarda antichità = Atti della giornata di studi del Festival della declamazione e delle forme spettacolari del tardo-antico* (Salerno-Paestum, 3-5 maggio 2018). *Camenae*, 23, 16-26. <http://sapr.at.ephe.sorbonne.fr/revue-en-ligne-camenae-16.htm>.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (1985). «Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the 5th Century AD». *Byzantion*, 55(1), 146-64.
- Lizzi, R. (1987). *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Lugaresi, L. (2008). *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*. Brescia: Morcelliana.
- Miller, E. (1840). *Éloge de la chevelure. Discours inédit d'un auteur grec anonyme en réfutation du discours de Synésius intitulé 'Éloge de la calvitie'*. Paris: Brockhaus et Avenarius.
- Morgan, L. (1997). «Achilleae comae: Hair and Heroism according to Domitian». *CQ*, n.s. 47, 209-14. <https://doi.org/10.1093/cq/47.1.209>.
- Mortara Garavelli, B. (2005^a). *Manuale di retorica*. Milano: Bompiani.
- Op de Coul, M. (2012). «Aspects of Paideia in Synesius' *Dion*». *Seng, Hoffmann* 2012, 110-24.
- Pernot, L. (1993). *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, voll. 1-2, Paris: Institut d'études augustiniennes.
- Pernot, L. (2000). *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie générale française.
- Quevedo Blanco, R. (2011). «Retórica versus filosofía en el 'Dión' de Sinesio de Cirene». Quiroga Puertas, A.J. (ed.), *Ἐρὰ καὶ λόγος. Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*. Zaragoza: Libros Pórtico, 247-61.
- Reboul, O. (2006). *Introduzione alla retorica*. Bologna: il Mulino (tit. orig. *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1994).
- Robio, P. (1994). «Philostrate et la chevelure d'Apollônios de Tyane». *Pallas* 41, 57-65. <https://doi.org/10.3406/pallas.1994.1338>.
- Ronchey, S. (2010). *Ipazia. La vera storia*. Milano: Rizzoli.
- Roos, B.A. (1991). *Synesius of Cyrene. A Study in His Personality*. Lund: Lund University Press.
- Roques, D. (1987). *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*. Paris: Éditions du CNRS.

- Roques, D. (2006). «Synésios de Cyrène et la rhétorique». Amato, E.; Roduit, A.; Steinruck, M. (eds), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*. Bruxelles: Editions Latomus, 244-72.
- Schmitt, T. (2001). *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene*. München; Leipzig: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110961690>.
- Schouler, B. (1984). *La tradition hellénique chez Libanios*, voll. 1-2. Paris: Les Belles Lettres; Lille: Atelier national reproduction des thèses.
- Seng, H. (2012). «An den Haaren herbeigezogen. Sophistische Argumentation im *Encomium calvitii*». Seng, Hoffmann 2012, 125-43.
- Seng, H.; Hoffmann, L.M. (Hrsgg) (2012). *Synesios von Kyrene: Politik - Literatur - Philosophie*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/m.sbhceb.6.09070802050003050406060209>.
- Spadaro, M.D. (2000). «I barbari: luoghi comuni di etnografia bizantina presso gli storici». Criscuolo, U.; Maisano, R. (a cura di), *Categorie linguistiche e concettuali della storiografia bizantina*. Napoli: M. D'Auria, 233-47.
- Stöcker, Ch. (1969). *Humor bei Petron*. Diss. Erlangen; Nürnberg: J. Hogl.
- Strano, G. (2009-2010). «Le rappresentazioni del nemico. Realien e ideologia nella trattatistica militare bizantina». *Miscellanea di studi storici*, 16, 181-203.
- Swist, J.J. (2017). «Sophistry and Sorcery in Libanius' Declamations». *GRBS*, 57, 431-53.
- Szigorich, Th. (2009). *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812207446>.
- Terzaghi, N. (1917). «Sinesio di Cirene». *A&R*, 20, 1-37.
- Tomassi, G. (2019). «Luciano e i tiranni». *Aevum antiquum*, 19, 231-68.
- Ventrella, G. (2013). «Le prétendu 'Éloge de la chevelure' de Dion de Pruse: oeuvre de pure rhétorique ou déclaration de foi philosophique?». *Philologus*, 157, 263-82. <https://doi.org/10.1515/phil.2013.0020>.
- Von Arnim, H. (1898). *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin: Weidmann.
- Younger, J.G. (2005). *Sex in the Ancient World from A to Z*. London; New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203338070>.
- Zanker, P. (1997). *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*. Torino: Einaudi (tit. orig. *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München: C.H. Beck, 1995).

