

Elementi magico-rituali nel *De providentia* di Sinesio di Cirene Dalla liturgia di PGM IV 475–824 all’immagine di Helioros

Il capitolo I 16 del sinesiano *De providentia* dedicato all’esilio di Osiride, conseguenza del “colpo di stato” organizzato con successo dal fratello Tifone, si apre con una programmatica dichiarazione del narratore, volta a ribadire la propria intenzione di non spingersi troppo oltre nel rivelare le vicende più infelici della saga osirica, nel rispetto della finzione narrativa enunciata sin dall’introduttiva προθεωρία¹. Va infatti ricordato in via preliminare che l’intero *De providentia* è strutturalmente concepito come mito sacro incentrato sulle vicende di Osiride, uno ἱερὸς λόγος destinato a essere divulgato solo in parte, e per molti versi serbato come ἀπόρητον. Questo perché Sinesio pensò i due libri degli Αἰγύπτιοι come interpretazione in chiave simbolica di una realtà storica aberrante², apparentemente estranea all’ordine razionale e lontana da una possibile logica comprensione degli eventi. La narrazione diventa così, dietro la copertura mitologica, rivelazione dei meccanismi più segreti che condizionarono gli sviluppi storici³, con un “disvelamento” che non supera mai certi confini, ma osserva invece i limiti del silenzio mistico. È questo appunto il caso del lutto dovuto all’esilio di Osiride (I 16, 110 D–111 A, p. 101, 20–24 Terzaghi):

Λέγει τοίνυν ὁ μῦθος οὐκ ἐμφιλοχωρήσειν τοῖς Ὀσίριδος πάθεισιν· οὐ γὰρ εἶναι φύσιν ἔχον λιπαρῶς τινα προσκαρτερεῖν ἀνιαρῶ διηγήματι. Ἄγονται δέ γε τῶν ἱερῶν δακρῶν ἀποφράδες ἡμέραι μέχρι νῦν ἐξ ἐκείνου, καὶ οἷς θέμις ὄραν, κινουμένας τὰς εἰκόνας αὐτῶν ἐποπτεύουσιν.

Si tratta di un brano che ha suscitato diversi dubbi soprattutto nella parte finale in cui il genitivo plurale αὐτῶν pare complicare l’interpretazione generale⁴. In un articolo del 1988, apparso su *Byzantion*⁵, Cameron, Long e Sherry, proponevano, insieme ad alcuni altri interventi sul testo del *De providentia*, di

¹ *Protheoria*, 88 B, p. 64, 7–10 Terzaghi: ... καὶ ἕκαστα διηκρίβωται, καὶ βίοι γράφονται, κακίας καὶ ἀρετῆς ἐσόμενοι παραδείγματα, καὶ τῶν παρεστώτων πραγμάτων ἱστορίαν ἔχει τὸ σύγγραμμα καὶ διὰ πάντων ὁ μῦθος ἐξείργασται πρὸς τὸ χρήσιμον ποικιλλόμενος. Cfr. anche I 1, 89 A, p. 64, 12–15: Ὁ μῦθος Αἰγύπτιος· περιττοὶ σοφίαν Αἰγύπτιοι. Ταχ’ ἂν οὖν ὄδε, καὶ μῦθος ὢν, μύθου τι πλέον αἰνίττειτο, διότι ἐστὶν Αἰγύπτιος. Εἰ δὲ μηδὲ μῦθος, ἀλλὰ λόγος ἐστὶν ἱερὸς, ἔτι ἂν ἀξιώτερος εἶη λέγεσθαι τε καὶ γράφεσθαι.

² Com’ è noto, il retroscena storico è rappresentato dal colpo di mano del generale goto Gainas nel 399 a Costantinopoli, che costò l’esilio, tra gli altri, al protettore di Sinesio (in quel periodo in ambascieria nella capitale come rappresentante della Pentapoli cirenaica) Aureliano. Ho fornito un quadro degli studi sul *De providentia* nel mio *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: TAXIS ed EUKOSMIA* (I), Prometheus 27 (2001) 73–74: per una ricostruzione generale si vedano soprattutto A. Cameron, J. Long, L. Sherry, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1994; W. Hagl, *Arcadius Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart 1997.

³ Caratteristico è appunto lo svolgimento del cap. I 16, in cui l’esilio di Osiride e il successivo sprofondare dell’Egitto nel caos (una tematica già comune al Corpus Hermeticum, rintracciabile soprattutto nell’*Asclepius*, per cui v. infra n. 35; sulle tradizioni operanti in questo testo ermetico, v. D. N. Wigtal, *Incorrect Apocalyptic: The Hermetic ‘Asclepius’ as an Improvement on the Greek Original*, ANRW II 17, 4, 2282 ss.) vengono presentati come decisi dal destino (I 16, 111 B–C, p. 102, 12–17 Terzaghi): Ὁ μὲν δὴ θεοῦ τε πομπῇ καὶ ἀγαθῶν ἡρώων ἐστέλλετο, χρόνοις εἰμαρμένους ἐκστησόμενος· οὐ γὰρ ἦν θέμις τὰ χεῖρω κρατήσειν ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ δι’ ἐλαχίστου μεταπεσεῖν εἰς ἀκοσμίαν ἅπαντα καὶ κατήφειαν, τῆς ἱερᾶς ψυχῆς ἐνδημούσης.

⁴ Anche la traduzione di Garzya (Sinesio di Cirene, *Opere. Epistole. Operette. Inni*, a cura di A. Garzya, Torino 1989, p. 499) testimonia quest’imbarazzo: “Da quel momento ad oggi i giorni delle sacre lacrime sono tenuti per nefasti e coloro a cui è concesso vedere, vedono agitarsi le immagini di quegli eventi”. Più aderente al testo greco rimane invece S. Nicolosi (*Il ‘De Providentia’ di Sinesio di Cirene*, Padova 1959, 200): “ma da allora fino ai nostri giorni si commemorano i giorni dolorosi delle sacre lacrime; e quelli cui è lecito assistere, vedono muoversi le loro immagini”.

emendare in αὐτοῦ ἡ ἀποφράδες ἡμέραι τῶν ἱερῶν δακρύων. In questo modo si arriva a semplificare notevolmente la lettura del passo: le κινουμέναι εἰκόνες sarebbero infatti statue in movimento di Osiride (αὐτοῦ)⁶ e si eviterebbe di dover attribuire il genitivo plurale alle ἀποφράδες ἡμέραι τῶν ἱερῶν δακρύων. Per quanto però, a prima vista l'idea di "immagini in movimento dei nefasti giorni delle sacre lacrime" possa creare qualche perplessità, occorre domandarsi se l'intervento di Cameron, Long e Sherry sul testo, pur calzante ed economico, sia davvero necessario. Il presente contributo prenderà allora le mosse dal tentativo di mantenere il testo tradito, cercando di offrire nello stesso tempo nuovi spunti per l'esegesi di questo e altri passi del *De providentia*.

Innanzitutto, le ἀποφράδες ἡμέραι τῶν ἱερῶν δακρύων menzionate da Sinesio rappresentano, come già è stato riconosciuto, i giorni nefasti della saga isiacca, in cui le sacre lacrime sono quelle versate dalla dea che raccoglie le membra disperse dello sposo Osiride⁷; giorni di lutto, che precedono la rinascita e la vittoria delle forze di Oros contro Seth.

Grazie poi alla notazione μέχρι νῦν ἐξ ἐκείνου si può apprezzare la convivenza, caratteristica della narrazione sinesiana, di elementi di attualità facilmente individuabili dal lettore e di elementi tradizionali genuinamente egizi. Sinesio, nel ricordare che i giorni di lutto sono ancora celebrati ai suoi tempi, allude in effetti a quei *dies aegyptiaci*⁸, infausti, menzionati nei calendari romani di età tardoantica — e quindi riconosciuti nella pratica corrente —, ricollegando così un costume ai suoi tempi non ancora dismesso alla sua presumibile matrice mitico-culturale⁹. È noto infatti come già il calendario egiziano conoscesse giorni nefasti, in coincidenza con gli eventi luttuosi della saga isiacca¹⁰; del resto Sinesio si inserisce in una tradizione ben consolidata, poichè il collegamento delle ἡμέραι ἀποφράδες col mito isiacco è istituito anche dalle fonti letterarie: Plutarco, ad esempio, in *De Iside et Osiride* 12, 355 F–356 A spiega come il giorno ἀποφράς, connesso alla nascita di Tifone e corrispondente al terzo dei cinque epagomeni, collocati dopo il 30 Mesore (24–28 agosto), fosse considerato esiziale dai faraoni egiziani¹¹. Sempre Plutarco (13, 356 C–D) riferisce che l'assassinio di Osiride avvenne il 17 Atyr (13 novembre), data in cui, ancora secondo il *De Iside et Osiride* 39, 366 D–E si svolgeva una "Trauerfest", durante la quale i sacerdoti esprimevano

⁵ A. Cameron, J. Long, L. Sherry, *Textual Notes on Synesius' de Providentia*, Byzantion 58 (1988) 54–64.

⁶ Il riferimento sarebbe all'uso, frequente nei rituali misterici e teurgici, di "mettere in scena" automi in grado di muovere diverse parti del corpo. Nella monografia dedicata al *De providentia*, A. Cameron e J. Long (*Barbarians* [n. 2], 263) accennano ad alcuni luoghi in cui fanno la loro comparsa questo genere di meccanismi (Procl., *In Tim.* I 51, 25; III 6, 12; III 155, 18; *Asclepius* 24, p. 326, 9 N.-F.; Eunap., *VS* 475). Sull'uso teurgico delle statue nella tarda antichità pagana, si veda più in generale P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris 1990, 246–52.

⁷ V. Plut. *De Iside et Osiride* 17, 357 D.

⁸ Diverse sono le testimonianze rimasteci in questo senso, e particolarmente in età tardoantica. Oltre ai passi già ricordati da Th. Hopfner in: *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* I, Amsterdam Repr. 1974 (SPP XXI), § 832, 563–564 (Aug., *Epist. Galat. Exposit.* 35, PL XXXV 2129; *Kalendarium romanum Constantini Magni temporibus, ipso anno Christi 325, quo synodus prima Nicaena celebrata, confectum* in PG XIX coll. 927–934, §§ 67–72; *Versus de diebus aegyptiacis*, in *Poetae latini minores* V pp. 354–356 Baehrens; Mar., *Vita Procli* c. 19, p. 75, 470 ss. Masullo τὰς παρ' Αἴγυπτιοῖς δὲ ἀποφράδας ἐφύλαττε μᾶλλον ἢ αὐτοὶ ἐκεῖνοι, καὶ ἰδικώτερον δὲ τινὰς ἐνήστευσεν ἡμέρας ἐξ ἐπιφανείας), altri luoghi in cui viene fatta menzione dei giorni nefasti egiziani sono Xenocr. *ap. Plut. De Is. et Os.* 361 b; Schol. in Luc., *Tim.* 43, p. 117, 14 Rabe; Ambr. *Ep. extra coll.* XIII 13 (23 Maurini), 4 (*Sed aliud est ... gentilicio more ... cavere quosdam dies, quemadmodum plerique posteros dies vel Aegyptiacos declinare consuerunt*); Zen. Veron., *Tract.* I 25 (15), 6, 11 (*qui dies observant, qui Aegyptiacos de candidis faciunt*) e soprattutto i fasti di Furio Dionisio Filocalo (a. 354) in CIL I 332 ss. (e cfr. p. 411 sui carmi *De diebus Aegyptiacis*). Su Filocalo v. M. R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990 (*dies aegyptiaci* menzionati alle pag. 13; 33; 242).

⁹ La presenza dei *dies aegyptiaci* nel calendario romano non pare infatti implicare una ripresa cosciente e sistematica del sistema egiziano, come sottolinea J. Rüpke in *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin 1995, 93 n. 206; 574 (con bibliografia precedente), il quale mostra anche la quasi sinonimia tra *dies religiosus* o *atrus* e *dies Aegyptiacus*. Quest'ultimo mantiene comunque una più spiccata e marcata caratterizzazione astrologica.

¹⁰ Basterà qui rimandare ancora alla classica trattazione di Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (n. 8), §§ 830–831, 557–563.

¹¹ ...εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὀσίριν ἐξ Ἡλίου καὶ τὸν Ἀρούρηριν, ἐκ δ' Ἑρμοῦ τὴν Ἴσιν, ἐκ δὲ τοῦ Κρόνου τὸν Τυφῶνα καὶ τὴν Νέφθυν. Διὸ καὶ τὴν τρίτην τῶν ἐπαγομένων ἀποφράδα νομίζοντες οἱ βασιλεῖς οὐκ ἐχρημάτιζον οὐδ' ἐθεράπευον αὐτοὺς μέχρι νυκτός.

nel rito il lutto per la morte dello sposo di Iside¹². Nel caso del passo del *De providentia* c'è però anche l'esplicito riferimento a una realtà misterico-iniziatica. Ora, è ben noto come proprio la religione isiacca avesse assunto a partire dall'età imperiale una connotazione spiccatamente misterica¹³; è ancora Plutarco a fornire una testimonianza illuminante sull'istituzione dei misteri isiaci (Plut., *De Iside et Osiride* 27, 361 D), in relazione alle sofferenze di Osiride: ἀλλὰ ταῖς ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναῖξιν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν.

Lo stesso contesto prospettato da Plutarco — sacre rappresentazioni legate al mito isiacco — bisogna immaginare per il brano sinesiano. Ma non è tutto. A mio parere è possibile, partendo proprio dall'ambito delle "rappresentazioni rituali", chiarire nel suo specifico anche la menzione dei giorni, espressi da quell'αὐτῶν che tanto ha fatto discutere, e mostrare come essa non faccia difficoltà nel quadro di una resa mimetica del lutto per la morte — trasformata nel racconto di Sinesio in esilio — di Osiride.

I *dies aegyptiaci*, collocati in date fisse nella scansione dell'anno, sono inseriti da Sinesio nell'ambito di un rituale — quello isiacco — ben preciso, a sua volta marcato dall'avvento dei giorni funesti che ne introducono una nuova fase. Ora, determinante per il corretto svolgimento dei rituali magico-misterici era proprio la precisa determinazione del giorno e dell'ora in cui essi avevano luogo¹⁴; questa si otteneva individuando l'esatta configurazione planetaria del segmento temporale a cui si era interessati. Ai pianeti che presiedevano quel determinato segmento erano poi, a loro volta, associate delle divinità, spesso invocate nel corso del rito. In certe circostanze si assisteva a una effettiva esperienza autoptica, in cui la cerimonia vera e propria (oracolo, visione iniziatica, o altro) era preceduta dall'apparizione delle divinità che presiedevano il giorno e l'ora prescritti per il rito. Si tratta di un carattere molto diffuso nei rituali magici conservati dai papiri; fra gli esempi più significativi si distinguono:

1.

a) PGM XIII 29–36 πρότερον δὲ συνιστάνου οἴα | δήποτ' οὖν νεομηνία κατὰ θεὸν τοῖς ὠρογενέσιν | θεοῖς, οἷς ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί'. Τελεσθήσῃ δὲ αὐτοῖς οὕτως: (...) λέγων τὸν ὠρογενῶν, | τὸν ἐν τῇ Κλειδί, καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν καὶ τοὺς ἐφεβδοματικούς τεταγμένους, καὶ ἔση τετελεσμένους αὐτοῖς.

381–383 εὐρήσεις καὶ τοὺς ὠρογενεῖς καὶ τοὺς ἡμερησίους | καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν ἐν τῇ Κλειδί τῇ Μοσέως· αὐτὸς γὰρ αὐτοὺς ἀπέσπασεν.

b) PGM XIII 734–739 προσλήμψη δέ, ὦ τέκνον, ἐπὶ τῆς αὐτοψίας | (a) τοὺς τε ἡμερησίους καὶ ὠρογενεῖς θεοὺς | {καὶ} τοὺς — ἐβδοματικούς, τοὺς κατὰ βίβλον, (b) καὶ τοὺς δώδεκα τριακοντάρχας (c) καὶ | (τὸ) τῶν (ἐπτὰ) γραμμάτων ὄνομα τὸ ἐν τῇ πρώτῃ βίβ(λ)ῳ, ὃ καὶ ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί' κείμενον, ὃ ἐστὶν μέγαν καὶ θαυμαστόν. Αὐτὸ γὰρ | ἐστὶν τὸ ἀναζωπυροῦν τὰς πάσας βίβλους (σου).

¹² 39, 366 D–E διὸ μὲν Ἰσὶς ἀφανισθῆναι τὸν Ὁσίριν λέγουσιν, ὅτε τῶν ἐτησίων ἀπολειπόντων παντάπασι μὲν Νεῖλος ὑπονοστεῖ, γυμνοῦται δ' ἡ χώρα, μηκυνομένης δὲ τῆς νυκτὸς αὐξεται τὸ σκότος, ἡ δὲ τοῦ φωτὸς μαραίνεται καὶ κρατεῖται δύναμις, οἱ (δ') ἱερεῖς ἄλλα τε δρῶσι σκυθρωπὰ καὶ βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι (βοῦν γὰρ Ἰσιδος εἰκόνα καὶ γῆς νομίζουσιν) ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἀπὸ τῆς ἐβρόμης ἐπὶ δέκα ἔξης.

¹³ S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden 1975, 40; U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in: *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1990, 13–36; R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart, Leipzig 1995, 161–74; R. Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford 1997, 104–21. Ma si possono chiamare in causa anche le famose celebrazioni del mese di Khoiak conservate a Dendra in un testo geroglifico di età tolemaica (editi da É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, fascicules I–II, Le Caire 1966, con l'ampia introduzione di vol. I, 9 ss.); sul tema v. anche J. Hané, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976, 344 ss.

¹⁴ In genere, nelle preghiere dei testi magici, la determinazione temporale esprime, quando è sottolineata con particolare evidenza, l'auspicata sollecitudine per la realizzazione del desiderio; così nel papiro magico pubblicato nel 'pacchetto' comparso su SCO 29 (1979) 94–112, *Nuovi papiri magici in copto, greco e aramaico*, Pap. 6, rr. 7–8, p. 110 (per cui cfr. PGM VIII 39; III 569; IV 237; 1469 ecc ...) e nell'amuleto pubblicato e commentato da W. M. Brashear in *Magica Varia*, Bruxelles 1991, 39, 15 (P.Carlsberg 52; inv. 31) e 49, per il commento. Evidentemente, in ogni caso, la determinazione del giorno assumeva un ruolo di primaria importanza, proprio perché permetteva di evitare configurazioni astrali negative e di scegliere invece un giorno propizio al rito.

2.

PGM IV 487 Γένεσις πρώτη τῆς ἡμέρας· Α Ε Η Ι Ο Υ Ω

544–547 ὄψη γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας | καὶ τῆς ὥρας θεῖαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας | ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν θεοῦς, ἄλλους | δὲ καταβαίνοντας

651 “ἵνα συμπαραλάβῃς τὸν τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὠρονόμον, ᾧ ὄνομα — — —, ἵνα φανεῖς χρηματίσῃ ἐν ταῖς ἀγαθαῖς ὥραις — — —”¹⁵.

Nei casi 1.a e 1.b, rispettivamente dalla cosiddetta “Cosmopoiia di Leida”¹⁶ e dal formulario per la consacrazione di un amuleto¹⁷, il miste deve propiziarsi, durante i giorni in cui prepara il rito, gli dei che presiedono il giorno e l’ora in cui questo si svolge e gli dei dei giorni della settimana. L’autopsia, la visione del dio avrà successo solo se il miste riuscirà ad attrarli a sé (προσλαμβάνειν)¹⁸.

L’esempio al punto 2. è invece tratto da quella che Merkelbach ha ribattezzato “Pschai-Aion-Liturgia”¹⁹, più spesso citata come “Liturgia di Mitra”²⁰; in questo caso, il miste è sottoposto a una cerimonia che, destinata a innalzarlo a una dimensione immortale, si svolge secondo le caratteristiche di una “sacra rappresentazione”²¹. Egli individua in un primo tempo la configurazione astrale che aveva governato la sua nascita (PGM IV 487), per assistere in un secondo tempo alla visione dell’avvicinarsi dei pianeti che presiedono la sua ri-nascita²²; lo schema planetario del suo genetliaco di individuo mortale fa così posto a quello del giorno della rigenerazione, del giorno cioè in cui la cerimonia ha luogo (PGM IV 544–546). Si tratta di una parte essenziale per lo sviluppo successivo del rito, che ha il suo culmine nel momento in cui

¹⁵ Cfr. anche PGM VII 506–507 Χαίρετε, Τύχη καὶ Δαίμων τοῦ τόπου | καὶ ἐνεστῶσα | ὥρα | καὶ ἡ ἐνεστῶσα ἡμέρα | καὶ πᾶσα ἡμέρα; PGM XXXVI 214 ss. χαίρέ μοι, ὃ ἐπὶ τοῦ ἀπηλιώτου τεταγμένους καὶ τοῦ κόσμου ὄν δορυφοροῦσιν οἱ θεοὶ πάντες, | ἀγαθῆ σου ὥρα, ἀγαθῆ σου ἡμέρα, ὃ Ἄγαθος Δαίμων | τοῦ κόσμου, PGM IV 1817 ἐπικαλοῦμαι Ὁρας ἀγαθὰς (le citazioni seguono l’edizione di R. Merkelbach, M. Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, II. *Gebete. Fortsetzung*, Opladen 1991).

¹⁶ V. R. Merkelbach, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, III. *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung. Die Pschai-Aion-Liturgia)*, Opladen 1992, 7–24; 77–93. Il testo è stato riportato seguendo l’edizione fornita dal Merkelbach, le due citazioni, analoghe per contenuto, rappresentano le due versioni (il papiro conserva infatti una duplice Fassung del rito — v. *Abrasax* III, 77–83 — da cui la diversa numerazione) della stessa fase della cerimonia.

¹⁷ V. R. Merkelbach, M. Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, I. *Gebete*, Opladen 1990, 170–22 (180 e 208–209, per testo e commento del passo riportato).

¹⁸ Questa particolare forma di “prosopopea” trova una corrispondenza nelle fonti iconografiche: per l’età tardoantica basterà ricordare il celebre dittico dei Simmaci, conservato al British Museum, con una delle ultime rappresentazioni di assunzione celeste di un imperatore (inizi V sec.: v. L. Cracco Ruggini, *Apoteosi e critica senatoria del IV s. d. C.: il dittico dei Simmaci al British Museum*, RSI 89 [1977] 425–489; S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, London 1981, 141–144, Tav. 36); in alto a sinistra si osservano proprio gli dei dei pianeti che governano i giorni della settimana in forma antropomorfa che attendono di accogliere l’imperatore divinizzato.

¹⁹ R. Merkelbach, *Abrasax* III (n. 16), passim e specialmente 155 ss. e 234. Sul nome egiziano di Aion, Pschai, spesso evocato onomatopeicamente, v. A. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la Magia)*, Roma 1995, 106, n. 367, che rammenta PGM III 144; IV 1642; XXXVIII 16 (si vedano invece complessivamente le pp. 104–120 per una nuova traduzione e un breve commento della “liturgia”).

²⁰ Non si affronterà in questa sede il problema del carattere mitraico della liturgia. Per il dibattito, acceso dalla diatriba tra Dieterich e Cumont (per le rispettive posizioni, v. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ed. O. Weinreich, Leipzig, Berlin 1923, 29–30; 230–232; 234–240; 250), si leggano M. W. Meyer, *The ‘Mithras Liturgy’*, Missoula, 1976; R. Merkelbach, *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, Opladen 1982; Id., *Mithras*, Königstein 1984, 77–146; M. J. Vermaseren, *La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae*, in: *La sotériologia dei culti orientali nell’impero romano*, ed. U. Bianchi and M. J. Vermaseren, (EPRO 93), Leiden 1982, 17–30; H. Betz, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in: C. A. Faraone, D. Obbink, *Magica Hiera*, New York, Oxford 1991, 251–252. Da ultimo, si confronti anche lo *status quaestionis* tracciato da Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo* (n. 19), 117, n. 422.

²¹ V. R. Merkelbach, *Abrasax* III (n. 16), 29–32; Id., *Isis Regina*, 178–181; sulle modalità di queste rappresentazioni v. M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (Subsidia Epigraphica XII), Hildesheim 1985, 184–192 (Text n. 78, tratto da Hipp., *Refutatio omnium haeresium*, IV 28–32, pp. 115–119 Marcovich, in cui vengono rivelati i trucchi impiegati dai sacerdoti egiziani per far presa sulla credulità del pubblico pagano).

²² Θέσις equivarrebbe a γένεσις nel senso che si ritrova anche negli oroscopi greci su papiro: cfr. D. Baccani, *Oroscopi greci. Documentazione papirologica*, Messina 1992, 96 e 109 (ad P.Med. inv. 163 = 5 Baccani).

l'iniziando viene portato alla θεωρία superiore, al di là delle θύραι πυρίνοι (PGM IV 583–584), prima ἀποκεκλεισμένοι e poi (PGM IV 623–624) ἀνεωγύια: ὄψη τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὃς ἐν τὸς τῶν θυρῶν (PGM IV 625–626). Si ha quindi una vera e propria autopsia, durante la quale il preciso istante in cui avviene l'iniziazione-rinascita del miste è visualizzato sotto forma di configurazione astrale.

Un quadro dello stesso genere avrà allora immaginato Sinesio per il rituale delle “sacre lacrime”: la rappresentazione vera e propria del lutto per Osiride sarà stata preceduta dalla corretta identificazione dei giorni prescritti per il rito. Cade così la necessità di intervenire sul testo.

D'altra parte, il riferimento alla liturgia del papiro parigino risulta particolarmente significativo nel caso del *De providentia*: l'intero rito trova un parallelo stringente, anche se fino ad ora completamente ignorato dagli studiosi di Sinesio, nei capitoli centrali del primo libro dell'operetta (I 8–11, 96 A–102 D, p. 77, 8–88, 9 Terzaghi) in cui il βασιλεύς padre inizia Osiride ai misteri della regalità, con una cerimonia che culmina proprio in una visione-illustrazione della struttura superiore del cosmo, nell'affermazione della necessità assoluta della θεωρία, col ricorso all'uso simbolico di statue e congegni semoventi²³, quasi uno ἱερὸς λόγος ulteriore all'interno dello ἱερὸς λόγος complessivo del *De providentia*. La liturgia parigina offre così la rappresentazione concreta del tipo di cerimonia immaginata da Sinesio; anche in questo caso si assiste alla ripresa di elementi radicati nel passato egiziano: non bisogna infatti dimenticare che l'iniziazione del PGM IV 479–829, caratteristicamente trasmessa di padre in figlio e di ambiente alessandrino, viene interpretata per l'appunto come originario rito di accesso alla regalità. R. K. Ritner²⁴ ha mostrato la presenza di elementi riconducibili agli antichi testi egiziani (ad esempio la nomina a re di Tuthmosis III da parte di Re²⁵); per contro nello stesso documento sono state dimostrate a più riprese le notevoli influenze di elementi ellenici, sovrappostisi in via sincretistica alla struttura originaria del rito²⁶. D'altronde la stessa alternanza sincretistica si osserva anche nel testo sinesiano in cui gli spunti legati alle tradizioni e alle credenze egizie si fondono con la tradizione ellenica, esplicitamente ricordata, nella veste dei misteri eleusini, proprio nella σφραγίς programmatica del racconto (II 8, 128 B–129 B, pp. 129, 19–131, 17 Terzaghi).

Qui di seguito segnalo alcuni paralleli significativi²⁷ tra il PGM IV 475–824 e i capitoli sinesiani dell'“iniziazione”:

— Trasmissione del sapere da padre in figlio, caratteristica di questi contesti di tipo “mistico-iniziativo”:

PGM IV 475–576 Ἰλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι | τὰ πατροπαράδοτα μυστήρια· μόνῳ δὲ τέκνῳ | ἀθανασίας ἀξίῳ μύστη τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης.

535 ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱός --- | ΠΡΟ --- ΠΡΩΑ, ἐγὼ εἰμι --- ΠΡΩ --- ΠΡΩΕ.

De providentia I 8 96 A–B, p. 77, 8–18 Terzaghi Ἐπειδὴ οὖν τὴν βασιλείαν τελετὴν ὑπὸ τε τῶν θεῶν ὑπὸ τε τοῦ πατρὸς ἐτετελέετο, προαγορεύουσιν αὐτῷ σαφῶς, ἅτε σαφῶς εἰδότες, τὰ μὲν ἄλλα πάντα, ἐσμούς δὲ τινὰς ἀγαθῶν, ὅτι δὲ χρεῶν εἶη τὸν ἀδελφόν, κακῇ μοίρῃ καὶ Αἰγυπτίοις καὶ τῇ τοῦ πατρὸς ἐστία γενόμενον, ... παραδιδόασί τε αὐτῷ τὴν διττὴν τῶν ψυχῶν οὐσίαν, καὶ τὴν ἀναγκαίαν ἀντίθεσιν, κτλ.

— Τάξις della stirpe di dei superiore che, da un certo punto in poi, non si occupa più del destino umano:

²³ I 11, 101 B–C, p. 86, 4–12 Ἡγάσω πάντως, ὃ καί, τὴν ἐν ταῖς ἱεραῖς εἴκοσι τῶν πατέρων ἐπίνοιαν. Τὸν Ἑρμῆν, Αἰγύπτιοι διπλῆν ποιούμεν τὴν ιδέααν τοῦ δαίμονος, νέον ιστάντες παρὰ πρεσβύτη, ἀξιούντες, εἴπερ τις ἡμῶν μέλλει καλῶς ἐφορεύσειν, ἔννουν τε εἶναι καὶ ἄλκιμον, ὡς ἀτελὲς εἰς ὠφέλειαν θάτερον παρὰ θάτερον. Ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ Σφιγξ ἡμῖν ἐπὶ τῶν προτεμενισμάτων ἴδρυται, τοῦ συνδυασμοῦ τῶν ἀγαθῶν ἱερὸν σύμβολον, τὴν μὲν ἰσχὺν θηρίον, τὴν δὲ φρόνησιν ἀνθρώπου.

²⁴ *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire*, ANRW 18, 5 (1995) 3365–3366.

²⁵ Vd. J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II. *The Eighteenth Dynasty*, New York 1962, 61, §§ 141–142: impressionante il parallelismo con l'accesso alla regalità di Osiride nel *De providentia*.

²⁶ V. Betz, *Magic and Mystery* (n. 20), 251–252. Inoltre, già da tempo sono stati riconosciuti gli agganci del testo parigino con la letteratura ermetica (tipico termine di confronto per il *De providentia*: Cameron, Long, *Barbarians* (n. 2), 290–300), specie con C. H. XIII: in proposito si leggano A.D. Nock, *Greek Magical Papyri*, in: *Essays*, I, Oxford 1972, 194 e A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1990 (= Paris 1950²), III, 169–174 e IV, 220 (Festugière però non crede nella natura “liturgica” del testo). Più recente è invece l'associazione della cerimonia del PGM IV 475–824 con alcuni testi ermetici di Nag Hammadi — già chiamati in causa per l'operetta sinesiana — per cui v. ancora A. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo* (n. 19), 118–20.

²⁷ L'argomento meriterebbe un maggiore approfondimento, che andrebbe però ben oltre gli scopi e i limiti di questo contributo. Mi riservo quindi di tornare sul tema in altra sede.

PGM IV 565–569 καὶ τότε ὄψη τοὺς ἰθεοὺς σοι εὐμενῶς ἐμβλέποντας καὶ μηκέτι ἐπὶ σὲ ὀρμωμένους, ἀλλὰ πορευομένους ἐπὶ τὴν ἰδίαν τάξιν τῶν πραγμάτων.

De providentia I 9, 98 A, p. 80, 8 ss. Terzaghi “Οὐρανὸς δὲ τὸ πρῶτόν τε καὶ ἀκηρότατον, καὶ ψυχῆς τὸ ἀνάλογον εἶδος ἐνείματο. “Ὅπερ οὖν οἶδε ἐκεῖ”, δεικνὺς ἔφη τοὺς θεοὺς, “τοῦτο ὁ δαίμων ἐν τοῖς πολυκλονήτοις στοιχείοις, κτλ.”

De providentia I 10, 99 A–B, p. 82, 6–10 Terzaghi μὴ ἀπαίτει τοὺς θεοὺς σαυτῷ προσεδρεύειν, ἔργον ἔχοντας προηγούμενον θεωρίαν τε καὶ τὰ πρῶτα μέρη τοῦ κόσμου, ἐν οὐρανῷ τε οὔσι καὶ πλείστον ἀφροσύνη μῆτε ἀπραγμάτευτον ἡγοῦ μῆτε αἰδίαν τὴν κάθοδον γίνεσθαι.

— Simbologia legata alla θεωρία:

PGM IV 585–587 σὺ δὲ εὐθέως δῶκε τὸν ὑποκείμενον λόγον καμμῶν σου τοὺς ὀφθαλμούς.

622–628 εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ ὄψη ἀνεωγυίας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν, ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδονῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν ἰ καὶ ἀναβαίνειν.

De providentia I 9, 98 D, p. 81, 14–18 Terzaghi καὶ που τελετὴν ἐπόπτεισας, ἐν ἧ δὴ ἐστὸν συνωρίδες ὁμμάτων, καὶ δεῖται τὰ κάτω μύειν, ὅταν δεδῶρη τὰ ὑπερκείμενα. Τοῦτοιν δὲ μυσάντοι, ἀντιπερίσταται τὸ ἀνοίγνυσθαι. Οἴου τοίνυν αὐτὸ θεωρίας εἶναι καὶ πράξεως αἴνιγμα, κτλ.

A proposito di quest'ultimo esempio, va osservato che le immagini impiegate da Sinesio per descrivere emblematicamente la superiore istanza della θεωρία sono da considerare a tutti gli effetti caratteristiche di quest'ambito magico-misterico. Si può confrontare la *Cosmogonia di Strasburgo* v. 10r, con l'integrazione di Kaibel, ὀφθαλμοῦ[ς κάμ]μασε dove la chiusura degli occhi da parte dell'iniziando, come scrive D. Gigli Piccardi²⁸, rappresenta “un gesto mistico di grande importanza in ambito magico religioso e gnostico”. Così accanto ai paralleli di PGM IV 176 ss. (“rigenerazione” del miste durante l'iniziazione) e IV 958 (fase preliminare della lecnomanzia), VII 855 ss. (ablepsia) andrà ricordato anche IV 585 ss., in cui la chiusura degli occhi, accompagnata dall'invocazione del dio, precede immediatamente l'apertura delle porte infuocate e la visione suprema²⁹.

Sempre nell'ambito di questa prospettiva, il richiamo alla sfera mitico-culturale dei papiri magici può forse offrire spunti nuovi per la lettura di un altro passo molto controverso del *De providentia*. Si tratta del brano conclusivo del primo libro dell'operetta suggellato dall'αἴνιγμα del leone e del lupo (I 18, 115 B, p. 109, 13–18 Terzaghi):

Καὶ προσεδέχετο, μαθὼν τότε τὰ μὲν αὐτίκα ἐσόμενα περὶ Ὀσιριν, τὰ δὲ ἐς τοὺς οὐπω παρόντας ἐνιαυτούς, ὅταν Ὁρω τῷ παιδί γνώμη γέννηται συμμαχίαν ἐλέσθαι πρὸ τοῦ λέοντος, λύκων. ὁ δὲ λύκος ὅστις ἐστίν, ἱερὸς λόγος ἐστίν, ὃν οὐχ ὅσιον ἐξαγορεύειν οὐδὲ ἐν μύθου σχήματι.

Diversi sono stati i tentativi di dare una spiegazione coerente a questo passaggio oscuro del racconto sinesiano. Lasciando da parte le identificazioni di tipo prosopografico, mostratesi assai poco perspicue e convincenti, l'ultima tendenza degli studi sinesiani è stata quella di interpretare l'“indovinello” come una sorta di ibridazione di due fonti letterarie distinte, Plut. *De Iside et Osiride* 358 B-C e Diod. Sic. I 88³⁰. Ora,

²⁸ *La Cosmogonia di Strasburgo*, Firenze 1990, 103–104.

²⁹ D'altra parte, anche negli *Inni*, Sinesio mostra una certa propensione per la terminologia misterica, con scelte lessicali talvolta molto circoscritte in quest'ambito. Come testimonianza si può citare, en passant, *Hymn.* I 112–132, in cui si succedono termini pertinenti alla sfera mistico-iniziatica e per cui già Terzaghi citava l'incipit della “liturgia” del PGM IV 475–824: μάκαρ, ἴλαθί μοι, ἰ πάτερ, ἴλαθί μοι, ἰ εἰ παρὰ κόσμον, ἰ εἰ παρὰ μοῖραν ἰ τῶν σῶν ἔθιγον. ἰ Τίνος ὄμμα σοφόν, ἰ τίνος ὄμμα πολύ, ἰ ταῖς σαῖς στεροπαῖς ἰ ἀνακοπτόμενον, ἰ οὐ καταμύσει; ἰ ἀπὸ τῶν δὲ δρακεῖν ἰ ἐπὶ σοὺς πυρσοὺς ἰ θέμις οὐδὲ θεοῖς ἰ πίπτων δὲ νόος ἰ ἀπὸ σᾶς σκοπίας ἰ τὰ πέλας σαίνει ἰ ἀκίχητα κίχηιν ἰ ἐπιβαλλόμενος ἰ προσιδεῖν αἴγλαν ἰ ἀκάμαντι βυθῷ ἰ ἀμαρυσσομέναν. Si veda l'analisi di S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985, 51, n. 165 (cfr. Plot. V 3, 10; VI 9, 4; Syn., *De insomn.* 7, 137 C, p. 156, 2–3; 11, 143 B–C, p. 166, 15–18 Terzaghi; Dion. 8, 48 B, p. 254, 19 Terzaghi). Sul tema del lessico dei misteri negli *Inni* sinesiani, v. H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, 105–118.

un'operazione di questo genere appare stridente non solo rispetto al consueto modo di procedere di Sinesio con le proprie fonti letterarie, ma anche con l'attenzione e il grado di conoscenza che l'autore mostra di possedere nei riguardi di usi, tradizioni e miti egiziani. A mio parere, in questa sede, va tenuto presente il fatto che sia il leone che il lupo appaiono particolarmente legati, nelle tradizioni egiziane, alla figura di Horos. Il primo è largamente testimoniato nel tipo di Helioros: è celebre l'istruzione per la costruzione di un amuleto con figura leontocefala, conservato da PGM I 144 ss. ἔστιν δὲ ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον ἢ Ἡλίωρος ἀνδρ[ίας] λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ ἢ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάστιγα, κύκλω δὲ αὐτοῦ δράκοντα οὐροβόρον; gemme di questo genere rappresentano una delle tipologie più diffuse e studiate nel campo dei cosiddetti amuleti magici³¹. Il lupo invece compare sia come ipostasi di Horos sincretizzato con Apollo, specialmente nella sede culturale di Licopoli³², sia come animale dotato di un suo particolare ruolo nella saga di Osiride: la divinità dall'aspetto di lupo Upuaut aveva guidato gli eserciti di Horos nella battaglia decisiva contro Seth³³. È a questa tradizione che fa riferimento Diodoro, fondendo però l'originaria divinità egizia (il cui nome significa 'colui che apre la via') con la figura di Osiride. Interessante è anche l'ἄϊτιον fornito da Diodoro per il nome di Licopoli³⁴: l'antica Elefantina sarebbe stata così ribattezzata in seguito alla cacciata degli Etiopi nemici da parte di branchi di lupi. È noto infatti come gli Etiopi — spesso insieme agli Indiani — fossero nella tarda antichità il simbolo deputato del male e del demonico, e come il loro predominio fosse diventato immagine della realizzazione dell'apocalisse. Essi avevano quel ruolo che nel racconto sinesiano è ricoperto dagli Sciti, presenti a loro volta nella letteratura ermetica, anch'essi in associazione con gli Indiani³⁵. Sono questi elementi che certo Sinesio avrà avuto presenti quando formulò il suo indovinello, destinato a diventare una delle croci degli interpreti moderni. Certo rimane da chiedersi il perché della scelta di un animale rispetto all'altro. Una risposta potrebbe essere appunto il particolare legame del lupo con la sconfitta di Seth-Tifone. È comunque certo che la particolare formulazione ὁ δὲ λύκος ὅστις ἐστίν, ἱερὸς λόγος ἐστίν, ὃν οὐχ ὄσιον ἐξαγορεύειν οὐδὲ ἐν μύθου σχήματι pare suggerire proprio il riferimento a un animale sacro.

³⁰ Per la prima interpretazione, di tipo prosopografico, vd. G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig 1913, 58; A. Fitzgerald, *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, London 1930, II, 432; Ch. Lacombrade, *Synésios et l'énigme du loup*, REG 48 (1946) 260–266; E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'Empire Romain, 395–410*, Paris 1951, 255; Nicolosi, *Il 'De Providentia'* (n. 4), 205; R. Lizzi, *Significato filosofico e politico dell'antibarbarismo sinesiano. Il De regno e il De providentia*, RAAN 56 (1981) 49–62; G. Albert, *Gothen in Konstantinopel*, Paderborn 1984, 139; per la lettura esclusivamente "letteraria", J. Long, *The Wolf and the Lion: Synesius' Egyptian Sources*, GRBS 28 (1987) 103–115; Hagl, *Arcadius Apis Imperator* (n. 2), 152–155.

³¹ V. di recente, E. Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen 1992, p. 17 ss.: delle varie rappresentazioni di Bes Pantheos, ci interessa quella classificata come VIII, "Löwenkopf mit Strahlen – Menschenkörper: *Helioros*" (tavola 11, 14 a: seconda metà del II sec. – prima metà del III sec.; cfr. tavola 27, 9 Würzburg, Universität, Kat. Nr. 854) nella descrizione della studiosa. Per questa particolare rappresentazione di Horos, v. ancora A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, 221 ss.; D. Wortmann, *Kosmogonie und Nilflut*, Bonner Jahrbücher 166 (1966) 62–66 e 80–85; C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor 1950, 19 e 149 ss.; 183–85, n. 283, tav. XIII (e v. anche K. Herbert, *Greek and Latin Inscriptions in the Brooklyn Museum*, New York 1972, 49, n. 24, per questa celebre gemma del museo di Brooklyn).

³² Anche in questo caso alle testimonianze letterarie si aggiungono quelle papiracee; nella fattispecie il n. 34 del *Supplementum magicum* (Vol. I [Supp. Mag. I], Edited with translations and notes by R. W. Daniel and F. Maltomini, Opladen 1990, 99–101), "amuleto cristiano contro la febbre", originariamente P.Köln inv. 851, edito da D. Wortmann, *Der weisse Wolf*, Philologus 107 (1963) 157–161.

³³ Per le fonti v. LdÄ s. v. *Upuaut*; H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 842 ss.; Th. Hopfner, *Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigsten Denkmälern*, Wien 1913, 52–55.

³⁴ I 88, 7 ἔνιοι δὲ λέγουσι, τῶν Αἰθιοπῶν στρατευσάντων ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον, ἀθροισθείσας παμπληθεῖς ἀγέλας λύκων ἐκδιῶξαι τοὺς ἐπελθόντας ἐκ τῆς χώρας ὑπὲρ πόλιν τὴν ὀνομαζομένην Ἐλεφαντίνην· διὸ καὶ τὸν τε νομὸν ἐκεῖνον Λυκοπολίτην ὀνομασθῆναι καὶ τὰ ζῶα τὰ προειρημένα τυχεῖν τῆς τιμῆς.

³⁵ Cfr. e. g.: C. H., *Ascl.* 24, 327, 14 ss. N.-F. *O Aegypte, Aegypte, religionum tuarum solae supererunt fabulae eaeque incredibiles posteris tuis solaque supererunt verba lapidibus incisa tua pia facta narratibus et inhabitat Aegyptum Scythes aut Indus aut aliquid talis, id est vicina barbaria*; *Orac. Sybill.* V 179 νῦν δὲ πάλιν, Αἴγυπτε, τὴν ὀλοφύρομαι ἄτην, 194 ss. Σὺν ἡν ἴδ' ὀλέσειε μέγας φῶς Αἰθιοπῶν· Ἰ Τεύχιραν οἰκήσουσι βίη μελαινόχροες Ἴνδοι. Ἰ Πεντάπολι, κλαύσεις· σὲ δ' ὀλεῖ μεγαλόσθενος ἀνὴρ. Ἰ Σάς, Λιβύη πάγκλαυστε, τίς ἐξηγήσεται ἄτας; Ἰ τίς δέ σε, Κυρήνη, μερόπων ἔλεινὰ δακρύσει; 207 Ἴνδοι, μὴ θαρσεῖτε καὶ Αἰθίοπες μεγάθυμοι. Sull'argomento v. l'ampia nota di Cameron, Long in *Barbarians* (n. 2), 299, n. 192.

Il mio tentativo è quindi quello di mostrare come, nell'analisi del testo del *De providentia*, programmaticamente nutrito di materia egiziana, non vada esclusa a priori la possibilità di rapporti con i testi "magici" diffusi nella cultura tardoantica. Le istanze filosofiche dell'opera sinesiana non vanno considerate inconciliabili con un genere³⁶ che può essere sì definito "paraletterario", ma i cui rapporti con la produzione "alta" non sono ormai più messi in discussione. Del resto è Sinesio stesso a spingere il lettore in questa direzione, suggerendogli di abbandonare la strada delle sole fonti letterarie, quando mostra il proprio alter ego chino sui geroglifici egiziani nel tentativo di trarne una lettura del futuro (I 18, 114 C, p. 107, 15–21 Terzaghi)³⁷. È ben noto d'altra parte come in età tardoantica la scrittura geroglifica, diventata ormai oscura ai più, fosse considerata latrice di poteri straordinari, e gli stessi simboli che compaiono negli incantesimi o nelle formule magiche su papiro sono parzialmente tratti dall'antica scrittura egiziana³⁸. Così il riferimento a questo particolare ambito, al confine con la letteratura vera e propria, può forse arricchire la lettura di un'opera da intendere comunque su più livelli. Laddove, come nel caso dell' "indovinello del lupo e del leone" ancora non si riesce ad arrivare a una conclusione definitiva è perché all'esegesi moderna si oppone il riserbo sinesiano, che sul suo ἱερὸς λόγος mantiene lo stesso silenzio adottato già da Erodoto per la materia egiziana: περὶ μὲν νῦν τούτων εἰδῶτι μοι ἐπὶ πλείον ὡς ἕκαστα αὐτῶν ἔχει, εὖστομα κείσθω (II 171).

³⁶ Un tentativo in questa direzione era già stato compiuto in parte da Cameron e Long, che avevano trovato paralleli significativi tra il *De Providentia* e il cosiddetto "Potter's Oracle" (*Barbarian* [n. 2], 294 ss.)

³⁷ Οὐ γὰρ ἐνιαυτούς, ἀλλὰ μῆνας ἔφη τοὺς εἰμαρτοὺς εἶναι, ἐν οἷς τὰ Αἰγύπτια σκῆπτρα ἀνατενεῖ μὲν τὰς χηλὰς τῶν θηρίων, κάτω δὲ ἔξει τῶν ἱερῶν ὀρνέων τὰ κράνη. Σύμβολον ἄρρητον τοῦτο. Καὶ ἐπεγίνωσκε μὲν τὴν γραφὴν ὁ ξένος ἐγκεκολαμμένην ὀβελοῖς τε καὶ ἀγίοις σηκοῖς· ὁ δὲ θεὸς αὐτῷ καὶ τὴν διάνοιαν τῆς ἱερογλυφίας ἠρμήνευσε καὶ δίδωσι σύνθημα χρόνου ...

³⁸ Su quest'ambito vd. G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, 63 e più in particolare, per i segni magici, Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (n. 8), § 819, 538–539; Bonner, *Studies* (n. 31), 253 ss.; R. Daniel, *Two Love-Charms*, *ZPE* 19 (1975) 259.