

Ramelli, Ilaria L. E.

*Dione di Prusa filosofo: teologia e provvidenza
nell'Olimpico e nel Caridemo*

Stylos N° 17, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ramelli, Ilaria L. E. "Dione di Prusa : teologia e provvidenza nell'Olimpico e nel Caridemo" [en línea]. *Stylos*, 17 (2008). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=dione-di-prusa-filosofo-teologia>
[Fecha de consulta:]

DIONE DI PRUSA FILOSOFO: TEOLOGIA E PROVVIDENZA NELL'OLIMPICO E NEL CARIDEMO

ILARIA L.E. RAMELLI*

Secondo Frontone, 133² Hout,¹ Dione studiò con lo Stoico Musonio in giovinezza, probabilmente verso la fine degli anni Sessanta del I secolo, quando, per perfezionare gli studi, si recò a Roma, dove era presente anche il cinico-stoico Demetrio, amico di Trasea e bandito dall'Urbe nel 66, alla condanna a morte di quest'ultimo; ci è noto grazie alle testimonianze di Seneca, *ben. 7* ed *ep. 5*. Sebbene Dione abbia forse criticato Musonio in un'opera –ma sembra anche averlo lodato grandemente nel discorso 31, 122²–, e alcune lettere «a Rufo» tramandate sotto il suo nome sono probabilmente false,³ vari aspetti del suo pensiero sembrano effettivamente vicini a quelli dello stoicismo imbevuto di socratismo e cinismo delle diatribe musoniane, dalla finalità eminentemente etico-pratica della filosofia, estranea agli interessi logici o fisici⁴ ma non teologico-religiosi, e improntata alla *ωφέλεια* e alla

* Università Cattolica del S. Cuore, Milano.

¹ *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus M.P.J. van den Hout, Leipzig: 1988. Anche Luciano, *Peregr.* 1, collega Dione a Musonio e ad Epitteto.

² Sembra infatti che Dione si riferisca a Musonio, quando parla di un filosofo «che era l'unico a vivere in stretta conformità con i suoi principi filosofici». Cfr. qui *infra*.

³ Ed. R. HERCHER, *Epistolographi Graeci* (Paris: 1873 [rist. Amsterdam: 1965]), p. 259; cfr. DESIDERI, P. «Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei». *ANRW* II, 33/5, 3903-3959: 3925-3926; KLAUCK, H.J. *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (Paderborn: 1998); Id., H.-J. *Dion von Prusa, Olympikos und Peri tes proteas tou theou ennoias, Olympische Rede*, eingel., übers. und interpretiert; mit einem archäologischen Beitr. von B. Bäbler (Darmstadt: 2000), p. 19-20.

⁴ A testimoniare questo atteggiamento è anche, in modo esplicito, Sinesio: *ὁ Δίων εἶοιξε*

terapia dell'anima, e dalla riflessione sull'esilio⁵ alla condanna dell'abbandono dei neonati, ad esempio,⁶ o spunti meno essenziali come la polemica contro la

θεωρήμασι μὲν τεχνικοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ μὴ προσταλαιπορῆσαι μηδὲ προσανασχεῖν φυσικοῖς δόγμασιν (Dio, 1, 37B).

⁵ HÄSLER, B. *Favorin. Über die Verbannung* (Berlin: 1935), p. 28-60 studia la riflessione di Dione sull'esilio (soprattutto nell'or. 16, ἐν Ἀθήναις περὶ φυγῆς) parallelamente a Musonio (diatriba ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγῆ), a Telete (περὶ φυγῆς), a Seneca (*ad Helviam matrem de consolatione*) al *de exilio* di Favorino, e ad altri autori che affrontano la topica, come Plutarco nel *περὶ φυγῆς*: significativamente, sono pressoché tutti Stoici o stoico-cinici.

⁶ Per questi aspetti del pensiero di Musonio cfr. RAMELLI, I. *Musonio Rufo: Diatribe, frammenti, testimonianze* (Milano: Bompiani, 2001), soprattutto l'introduzione, anche per una possibile conoscenza del Cristianesimo da parte di Musonio, sul quale cfr. anche ENGEL, D. «The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus». *AncPhil*.2000; 2: 377-391; WHITMARSH, T. *Greek Literature and the Roman Empire* (Oxford: 2001), 141-155; NUSSBAUM, M. "The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman", 283-326. In: SIHVOLA, EAD.-J. (ed.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (Chicago: 2002); MORFORD, M. *The Roman Philosophers: from the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius* (London-New York: 2002), p. 292; WÖHRLE, G. «Wenn Frauen Platons Staat lesen, oder: Epiktet und Musonius knstruieren Geschlechterrollen». *WJA*. 2002; 26: 135-143; GACA, K.L. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity* (Berkeley: 2003), p. 60; 82-86; 90-93; 113-15. LAURAND, V. "Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus: Perspectives politiques de la *krâsis* stoïcienne", 85-116. In: GROS, F.; LÉVY, C.(éd.). *Foucault et la philosophie Antique* (Paris: 2003); REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection* (Chicago: 2005), cp. V e *passim*; RAMELLI, I. «Transformations of The Household and Marriage Theory Between Neo-Stoicism, Middle-Platonism, and Early Christianity», in pubbl. in *RFN*; EAD. «Ierocle Neostoico in Stobeeo: i *Kathêkonta* e l'evoluzione dell'etica stoica». In: *Stobaeus: The Implications of His Doxographical Method*, ed. G. Reydamas-Schils, Turnhout: 2008. Vari punti di convergenza, del resto, sono riscontrabili tra Dione e gli Stoici: cfr. BRUNT, P.A. «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics». *PCPS* n.s. 199 = n.s. 1973; 19: 9-34. Per Dione, sono stati riscontrati parallelismi con il Nuovo Testamento da MUSSIES, G. *Dio Chrysostom and the New Testament* (Leiden: 1972), il che ovviamente non implica in sé dipendenza; JOLY, R. «Remarques sur Dion Chrysostome et le Nouveau Testament», 189-194. In: *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation in Honour of C.J. De Vogel* (Assen 1975), = in Id., *Glane de Philosophie Antique. Scripta minora* (Bruxelles: 1994), p. 173-180; per riscontri contenutistici cfr. MOXNES, H. «The Quest for Honor and the Unity of the Community in *Romans* 12 and in the Orations of Dio Chrysostom», 203-230. In: ENGBERG-

rasatura negli uomini o contro il piacere e la ricercatezza nei cibi e nel vestiario.⁷ Perfino il carattere orale della loro predicazione filosofica sembra accomunare Dione e Musonio –salvo che di Dione ci rimangono le orazioni, mentre Musonio, come il suo modello Socrate, non scrisse nulla e le sue diatribe furono redatte dal discepolo Lucio qualche tempo dopo–, e in generale l’eredità stoico-cinica che caratterizza la predicazione diatribica.

Come nota Sinesio, dal punto di vista dell’etica Dione si ispira primariamente allo Stoicismo: ὄνασθαι τῆς Στοᾶς ὅσα εἰς ἡθος τείνει (*Dio* 1, 37B). In effetti Dione,⁸ la cui capacità oratoria gli valse il soprannome di Crisostomo, Boccadoro,⁹ e che fu definito da Luciano senz’altro un filosofo (*Paras.* 2)¹⁰ e considerato da Filostrato (*Vit. Soph.* 1, 7)¹¹ un filosofo da porsi

PEDERSEN, T. (ed.), *Paul in His Hellenistic Context* (Edinburgh: 1994).

⁷ Ad es. cfr. *Dio, or.* 33, 13 con Muson. *Diss.* 18 e 19.

⁸ Sulla vita e la personalità di Dione cfr. SALMERI, G. «Per una biografia di Dione di Prusa: politica ed economia nella Bitinia imperiale (I-II sec. d.C.)» *SicGym* n.s.1980; 33: 671-715; un aggiornato *status quaestionis* è in KLAUCK, *Dion von Prusa, Olympikos*, 9-17.

⁹ Questo soprannome sembra essere stato introdotto nel III sec., se non forse già nel II. Sinesio, il vescovo di Cirene che nel IV-V sec. scrisse un’opera dedicata a Dione, in essa ricorda l’appellativo (*Dio* 1, 2); il primo esempio di questo epiteto sembra comparire nel retore Menandro (390, 1-2 Spengel). Cfr. CRIMI, C.U. *Dione di Prusa. Χρυσόστομος ο ὄζόστομος?*, II, 389-393. In: *Studi classici in onore di Q. Cataudella* (Catania: 1972), DESIDERI, P. *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell’impero romano* (Messina-Firenze: 1978), p. 189-191; MOROCHO-GAYO, G. *Dión de Prusa. Discursos I-XI* (Madrid: 1988) con ampia *Introducción* (7-126), che ricalca, aggiornandoli, gli studi di von Arnim e di Desideri si legge un esaustivo profilo dell’autore e rilievi sull’opera, la lingua e lo stile (part. 7-61); bibl. a 117-125. Per Sinesio e la sua opera su Dione cfr. TREU, K. *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion* (Berlin: 1958); Id., *Synesios von Kyrene: Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild* (Berlin: 1959); BRANCACCI, A. *Rhetorike philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina* (Napoli: 1985), p. 137-197; DESIDERI, P. «Il Dione e la politica di Sinesio» *AAST.M* 1972-73; 107: 551-593; ASMUS, J.R. «Synesius und Dio Chrysostomus» *ByzZ* 1900; 9: 85-151.

¹⁰ Secondo GARGIULO, T. «Dione filosofo in Luciano, *Paras.* 2» *Maia*(1989; 41: 119-121, è precisamente il Crisostomo il Dione di cui parla Luciano nel c. 2 del *Parassita*, laddove, in un dialogo con Tichiade, Simone dichiara che quella del parassita è un’arte e afferma di essere

tra i sofisti,¹² criticava egli stesso questi ultimi per la loro vanità e ambizione

orgoglioso di essere chiamato «parassita»: se le lettere gli saranno indirizzate con la dicitura «Al parassita Simone», se ne compiacerà più che nel caso di una destinazione «Al filosofo Dione».

¹¹ La trattazione di Dione da parte di Filostrato, *vit. soph.* 1, 7, 487-488, è estremamente elogiativa; si apre con le parole: «Rivolgendomi a Dione di Prusa, non so proprio che cosa dovrei dire, a causa del suo valore e capacità [ἀρετή] in tutto». Egli ricorda la sua misura sia nel biasimare le città, cercando di riportarle a retti costumi, sia nell'esaltarle, e soggiunge che ἦν αὐτῷ καὶ τὸ τῆς ἄλλης φιλοσοφίας ἥθος οὐ κοινὸν οὐδὲ εἰρωνικόν, ἀλλὰ ἐμβριθῶς μὲν ἐγκείμενον, κεχρωσμένον δέ, οἷον ἡδύσματι, τῇ προότιητι. Quanto alle opere minori e più frivole, come l'elogio del pappagallo, Filostrato le considera proprie più del Dione sofista che del filosofo. Filostrato ricorda anche che Dione fu amico dei filosofi Apollonio di Tiana ed Eufrate di Tiro, sebbene questi fossero molto diversi tra loro nei loro caratteri, al di là della filosofia. L'esilio stesso di Dione è detto un volontario sottrarsi alla vista sotto la tirannide, che per altro esiliava tutti i filosofi, categoria in cui, ancora una volta, viene incluso Dione. Filostrato ne ricorda inoltre un discorso anti-tirannico alle truppe in cui egli stesso si presenta come Δῶν ὁ σοφός. Concludono il ritratto l'osservazione che egli era in grado di ammalare il suo pubblico e che sapeva impostare molti tipi di discorsi differenti, sempre armonizzando ottimamente stile, contenuti e occasioni.

¹² Generalmente Dione è contemplato nelle opere che trattano della Seconda Sofistica e di retorica: ad es. REARDON, B.P. *Courants littéraires grecs des I^{er} et III^e siècles après J.-C.* (Paris: 1971), p. 38; 133 e *passim*; KENNEDY, G.A. *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 BC - AD 300* (Princeton: 1972), p. 566-581; ANDERSON, G. *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London-New York: 1993), p. 216-219. Giustamente è classificato tra filosofia e retorica da BOWIE, E.L. "The Literature of the Empire. Between Philosophy and Rhetoric: Dio of Prusa", 669-672. In: EASTERLING, P.E.; KNOX, B.M.W. (ed.): *The Cambridge History of Classical Literature*, I (Cambridge: 1985), e da FERRANTE, D. *La Semantica di logos in Dione Crisostomo alla luce del contrasto tra retorica e filosofia* (Napoli: 1981), con bibl. a 115-118. MICHEL, A. «Rhétorique et philosophie au second siècle ap. J.-C.». *ANRW* II 1993; 34(1): 5-74. In effetti, lo si trova trattato anche in opere e repertori filosofici: cfr. ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/1 (Leipzig: 1923⁵ [rist. Hildesheim: 1963⁶]), p. 847-851; DESIDERI, P. "Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome", 841-856. In: GOULET, R.(dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (1994). Sul rapporto antagonista e complementare di retorica e filosofia specialmente nel II sec. cfr. PERNOT, L. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (Paris: 1993), p. 493-515 e 591-605; KARAMIDAS, D. *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: The Conflict between Philosophy and Rhetoric in the II Century A.D.* (Lund: 1996); SCHENKFELD, D.M. «Philosophical Prose», 195-264: 197-202. In: PORTER, S.E.(ed.) *Handbook of Classical*

(*or.* 4, 131; 8, 33; 32, 39; 35, 8-10),¹³ vizi da lui esecrati,¹⁴ attaccando i sofisti del suo tempo attraverso quelli dell'epoca di Socrate e di Diogene il Cinico, e si considerava con ogni probabilità un filosofo stoico. Certamente, la formulazione del suo pensiero comprende pure forti elementi cinici e platonici, anche afferenti ormai al Medioplatonismo,¹⁵ per altro talora difficili da

Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400 (Leiden: 1997); AMATO, E. *Favorinos d'Arles. Oeuvres*, I (Paris: 2005), p. 162-166; KASULKE, C.T. *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr.* (München-Leipzig: 2005).

¹³ Come ricorda BOST POUDERON, C. *Dion Chrysostome: Trois discours aux villes: Le premier Tarsique (discours XXXIII), Le deuxième Tarsique (discours XXXIV), Le discours à Célènes de Phrygie (discours XXXV)*, édition critique, traduction et commentaire, thèse pour le grade de Docteur de l'Université Paris IV-Sorbonne, 2002, p. 457-458, in Dione il σοφιστής, professore di retorica e oratore di scuola, è distinto dal ῥήτωρ, l'oratore che parla nella piazza o in tribunale, come in Plutarco (*mor.* 131A): e Dione non vuole presentarsi né come sofista né come oratore, bensì primariamente come filosofo. Su retori e sofisti al tempo di Dione cfr. BOWERSOCK, G. *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford: 1969), p. 12-15; SIRAGO, V.A. «La seconda Sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II sec.» *ANRW* II 1989; 33(1): 36-78; ANDERSON, G. «The Second Sophistic: Some Problems in Perspective», 91-110. In: RUSSELL D. (ed.) *Antonine Literature* (Oxford: 1990); BRUNT, P. «The Bubble of the Second Sophistic» *BICS* 1994; 39: 25-52; SWAIN, S. *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250* (Oxford: 1996), p. 97-100; PUECH, B. *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale* (Paris: 2002), p. 10-15. Sia Filostrato sia Fozio ricordano comunque che il nome di sofista era anticamente attribuito anche ai filosofi, in *primis* ovviamente i sofisti dell'epoca di Socrate: in *vit. soph.* 1, 484 Filostrato ricorda che σοφιστὸς οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντάς τε καὶ λαμπροὺς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ξὺν εὐροίᾳ ἐρμηνεύοντας, ὑπερ ὧν ἀνάγκη προτέρων λέγειν, ἐπειδὴ οὐκ ὄντες, σοφισταὶ, δοκούντες δὲ παρήλθον ἐς τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην.

¹⁴ Cfr. ad es. le *or.* 66 e 67 con i recisi attacchi alla φιλοτιμία e alla φιλοδοξία.

¹⁵ Sul Medioplatonismo, categoria filosofica acquisita appieno in tempi solo relativamente recenti, cfr. ad es. LILLA, S. «Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrian Philosophy» *Archivio Italiano per la Storia della Pietà.* 1962; 3: 3-36; Id., *Introduzione al Medio platonismo* (Roma: 1992); DILLON, J. *The Middle Platonists, 80BC to AD 200* (Ithaca: 1977); ZINTZEN, C. (Hrsg.) *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt: 1981); OPSOMER, J. *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* (Bruxelles: 1998); CALABI, F. (a cura di). *Arrhetos theos* (Pisa: 2002); GIOÈ, A. *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti* (Napoli: 2003); REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*, VIII (Milano:

distinguere nettamente da quelli stoici:¹⁶ già nella Media Stoa erano entrati spunti platonici che caratterizzano anche il Neostoicismo,¹⁷ il quale aveva assorbito anche spunti cinici. Inoltre, il suo pensiero si esprime in discorsi e non in trattati; le sue orazioni, tuttavia, talora assumono l'andamento del dialogo, e precisamente del dialogo filosofico.

Accanto alle sue orazioni, che presentano, soprattutto nel periodo più tardo, motivi filosofici, oltre ad altri politici o puramente retorici, e che prediligono tematiche etiche,¹⁸ conformemente alla sensibilità neostoica in generale, sappiamo dalla *Suda*, s.v. Δίων ὁ Πασικράτους (d 1240), che Dione

2004), p. 89-183; per l'inserimento del Medioplatonismo nella storia della tradizione platonica cfr. DORRÉ, H.; BALTES, M. *Der Platonismus in der Antike*, II (Stuttgart - Bad Cannstatt: 1990); JOYAL, M.A.(ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition* (Aldershot: 1997); VAN OPHUIJSEN, J.M.(ed.), *Plato and Platonism* (Washington DC: 1999); FRONTEROTTA, F. «L'unità del Platonismo», c. 9. In: BRISSON, L.; PRADEAU, J.F. (par). *Études Platoniciennes*, I (Paris 2004).

¹⁶ Cfr. GILL, C. «The School in the Roman Imperial Period», 33-58: 52-54. In: INWOOD, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge: 2003). Cfr. già FRANÇOIS, L. *Essai sur Dion Chrysostome. Philosophe et Moraliste cynique et stoïcien* (Paris: 1921). KLAUCK, *Dion von Prusa*, 10, richiama precisamente la «kaiserzeitliche Stoa» per le coordinate filosofiche di Dione; di questo volume cfr. la rec. di AMATO, E. *Plekos* [www.plekos.uni-muenchen.de] 2002; 4: 133-142. Inquadramento dell'autore e documentazione in HARRIS, B.F. «Dio of Prusa: A Survey of Recent Work» *ANRW*. (1991; II(33/5): 3853-3881; SWAIN, S.C.R. «Reception and Interpretation», 13-50. In: Id. (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000); cfr anche REARDON, B.P. «Travaux récents sur Dion de Pruse» *REG* 1983; 96: 286-292.

¹⁷ REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*, VI (Milano: 2004); del resto, già dalle origini lo Stoicismo, che nasce rifiutando la metafisica platonica e assumendo un altro versante della tradizione socratica, ha in realtà molti tratti mutuati da Platone, ad esempio, per rimanere nell'ambito etico, le cosiddette quattro virtù cardinali. Un altro caso eloquente è la derivazione in realtà platonica del concetto di νόμος ἔμψυχος, sviluppato nello Stoicismo e spesso considerato tipicamente stoico: cfr. RAMELLI, I. *Ἡ βασιλεύς come νόμος ἔμψυχος tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardoantica* (Napoli: Bibliopolis, 2007).

¹⁸ Cfr. BERRY, E. «Dio Chrysostom the Moral Philosopher» *G&R* n.s.1983; 30: 70-80.

compose anche opere filosofiche perdute,¹⁹ quali Εἰ φθαρτὸς ὁ κόσμος, un tema variamente dibattuto nelle scuole filosofiche di età imperiale; Ἐγκώμιον Ἡρακλέους καὶ Πλάτωνος, in cui al filosofo ateniese, che faceva anche parte dei modelli retorici di Dione²⁰ e certamente di quelli filosofici,²¹ è accostato l'eroe stoico-cinico per eccellenza; Ὑπὲρ Ὀμήρου πρὸς Πλάτωνα, in quattro libri, probabilmente in riferimento all'estromissione di Omero dalla Repubblica ideale del filosofo.²² Dione scrisse anche altre opere polemiche,

¹⁹ Alcuni frammenti papiracei delle opere filosofiche (*Sulla schiavitù e la libertà, Il cosmo è corruttibile? e Contro i sofisti*) ci sono pervenuti e sono editi ed ampiamente commentati da LUZZATTO, M.T. *Dio Prusaensis*, in CPF I.1** (Firenze). 1992; 45: 34-85. Per la questione delle opere perdute di Dione cfr. BRANCACCI. "Rhetoriké philosophousa", 245-263, di recente KLAUCK. *Dion von Prusa*, 18-20. Oltre a quelle citate, possono rivestire un certo interesse filosofico anche un *Economico* e una raccolta di apoftegmi (χρῆται), attestate da Stobeo.

²⁰ Lo attesta bene Filostrato (*vit. soph.* 1, 7, 487), secondo cui Dione riecheggiava Demostene e Platone: βλέπων πρὸς τὴν Δημοσθένους ἤχῳ καὶ Πλάτωνος. Inoltre, Filostrato ricorda che durante il suo esilio Dione recò con sé soltanto due libri: il *Fedone* di Platone e l'orazione di Demostene su *L'ambasceria*. BOST POUDERON, *Dion Chrysostome*, p. 500, esprime dubbi sulla validità della testimonianza filostrata, che potrebbe essere stata inventata per simboleggiare l'eloquenza filosofica e quella politica di Dione.

²¹ Per la ripresa di Platone da parte di Dione, sia nello stile sia in aspetti del pensiero, cfr. RAHN, H. *Platon und Dio von Prusa. Zur Geschichte des platonischen Stil* (Frankfurt a.M.: 1944); l'introduzione di MENCHELLI, M. *Dione di Prusa, Caridemo* (Napoli: 1999); con rec. di AMATO, E. *GFA* 2002; 5: 1149-1170 [webdoc.sub.gwdg.de/edoc/p/gfa/5-02/amato.pdf]; TRAPP, M. «Dio's Plato», 213-239. In: SWAIN S. (ed.) *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000), che con buoni argomenti indica nei discorsi 7 (*Euboico*), 30 (*Caridemo*) e 36 (*Boristenitico*) i momenti di massimo influsso di Platone su Dione, in particolare con il *Fedone* sul *Caridemo*; si aggiungono l'or. 13 e l'or. 4 Περὶ βασιλείας. I dialoghi platonici di cui Dione sembra dimostrare conoscenza sono quelli noti all'educazione retorica dell'epoca e al pubblico colto: *Fedone, Gorgia, Fedro, Repubblica, Clitofonte, Alcibiade I*.

²² Documentazione in RAMELLI, I. *Allegoria, I, L'età classica* (Milano: 2004), c. I. Dione fu allievo del «Socrate romano» (Musonio); a chi gli domandava di chi fosse allievo Socrate, rispondeva che lo era di Omero, di cui egli era ζηλωτής e μαθητής (or. 55, 1; 3; 5). Ritorniamo ampiamente sull'atteggiamento di Dione di fronte a Omero; segnalo intanto l'introduzione di VAGNONE, G. *Dione di Prusa. Troiano: or. XI*, ed. critica, trad. e comm. (Roma: 2003); anche Id., «Note al testo e all'interpretazione del *Troiano* di Dione di Prusa» *QUCC* 2003; 73: 139-

quali quelle, entrambe attestate da Sinesio (*Dio* 1, 9), *Κατὰ τῶν φιλοσόφων* e *Πρὸς Μουσώνιον*, *Contro Musonio*, oppure *A Musonio* o *In replica a Musonio*, sebbene Sinesio affermi che si tratta di un'opera «dello stesso tipo» della precedente. La lode di Musonio Rufo nel § 122 dell'orazione ai Rodi di Dione e la sua opera perduta *Πρὸς Μουσώνιον* non implicano, in effetti, una mancanza di coerenza da parte dell'oratore: potrebbe trattarsi di un'opera dedicata a Musonio e non contro di lui: la preposizione stessa è diversa rispetto a quella del *Κατὰ τῶν φιλοσόφων*²³ e sembra suggerire un'impostazione differente. In ogni modo, stante la scarsità della nostra documentazione, non possiamo escludere che si trattasse di un'opera in cui Dione, ad esempio, prendeva le distanze da un particolare aspetto del pensiero del maestro, senza dover pensare per questo ad un ripudio della sua dottrina e della sua eredità intellettuale. Anzi, Dione si mantenne sempre fondamentalmente aderente al Neostoicismo, che già di per sé inglobava elementi platonizzanti, socratici e cinici, e con enfasi sull'etica; in essa, le virtù stesse maggiormente valorizzate da Dione, che inoltre impiega sovente il vocabolario filosofico vulgato dalla Stoa, sembrano essere le quattro cardinali, già platoniche –saggezza, giustizia, forza e temperanza, e in particolare quest'ultima, la *σωφροσύνη*²⁴–, più la *ὁμόνοια* e la *φιλανθρωπία*.

Un discorso eminentemente filosofico, con forti tracce stoiche, ma anche

145.

²³ Per una discussione dell'opera *Πρὸς Μουσώνιον*, cfr. MOLES, J.L. «The Career and Conversion of Dio Chrysostom» *JHS* 1978; 98: 79-100: 82-83 e 85-88, che tuttavia considera l'orazione ai Rodi come una palinodia, una «elegant recantation (at least with regard to Musonius)», pur ritenendo che il *Πρὸς Μουσώνιον* contenesse una critica meno aspra rispetto a quella dell'opera *Κατὰ τῶν φιλοσοφῶν*. Anche se Dione poteva essere d'accordo con l'espulsione dei filosofi voluta da Vespasiano nel 71, e poteva avere scritto la sua opera contro i filosofi precisamente per assecondare l'imperatore (come suggerisce KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 13), Musonio non fu espulso in quell'occasione.

²⁴ Su questa virtù e sul suo sviluppo semantico si veda oggi l'ampia e sistematica trattazione di RADEMAKER, A. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint* (Leiden: 2005). È un termine che, insieme con quelli della sua stessa famiglia, compare davvero di frequente nelle orazioni dionee, come anche una semplice ricerca sul *TLG* elettronico consente di verificare.

platoniche, e definito dal von Arnim uno dei «più importanti monumenti della storia religiosa antica»,²⁵ è il 12, intitolato *Olimpico*²⁶ a somiglianza degli omonimi discorsi di Gorgia, Lisia ed Isocrate. Fu infatti pronunciato ad Olimpia al ritorno di Dione dalle rive del Danubio, ove Traiano stava incominciando la seconda guerra dacica, probabilmente nel 97.²⁷ Dinnanzi ad una folla di Greci venuti ad assistere ai Giochi, al cospetto della statua di Zeus Olimpico, opera di Fidìa,²⁸ Dione decide di parlare non della Dacia e della guerra imminente, bensì del concetto della divinità,²⁹ tema suggeritogli dal simulacro del dio. Introducendo un motivo tipico dello Stoicismo, quello delle κοινὰ ἔννοια –di cui Dione impiega il lessico tipico stoico–,³⁰ e

²⁵ VON ARNIM, H. *Leben und Werke des Dio von Prusa* (Berlin: 1898), p. 477: «zu den wichtigsten Denkmälern der antiken Religionsgeschichte [gehört]».

²⁶ Cfr. RUSSELL, D.A. *Dio Chrysostom: Orations* [n. 75], p. 62-88; LUZZATTO, M. «Dio Prusaensis», 34-85, n° 45. In: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I. *Autori noti*, I** (Firenze: 1992); NADDEO, C. *Dione di Prusa, Olimpico* (Salerno: 1998), con introduzione e traduzione; KLAUCK, *Dion von Prusa*, con ampia introduzione, traduzione, commento; HARRIS, B.F. «The Olympian Oration of Dio Chrysostom» *JRH* 1962; 2: 85-97 (86 per la datazione).

²⁷ Questa sembra la data accettata dalla maggior parte dei critici; cfr. tuttavia KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 25-27, che lascia comunque aperte altre possibilità, specialmente quelle del 101 e del 105, quando pure si celebrarono i giochi olimpici ed era in corso, rispettivamente, la prima o la seconda guerra dacica; per il 105 propendono ad es. DESIDERI. *Dione di Prusa*, p. 267 e *passim*; NADDEO, *Dione. Olimpico*, p. 27-29.

²⁸ Su questa statua, la sua struttura, la tecnica di realizzazione, la datazione e la recezione nell'iconografia divina posteriore cfr. il saggio archeologico di B. BÄBLER in KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 217-238. Cfr. anche FAZZO, V. *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al Cristianesimo*, I (Napoli: 1977), p. 21-59.

²⁹ La struttura del discorso è presentata da KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 28-30.

³⁰ Sulle κοινὰ ἔννοια nello Stoicismo cfr. RADICE, R. introduzione a RAMELLI. *Allegoria*. Ad esse fa chiaramente riferimento, nel § 27, l'espressione ἐπίνοια κοινή, riferita alla prima rappresentazione che abbiamo del divino; ἐπίνοια ritorna anche nei §§ 39 e 84 e, in contesto differente, nei §§ 28 e 57. Importante è la definizione, tutta stoica, del § 39: «La prima fonte dell'opinione e della concezione relativa al divino [περὶ τὸ θεῖον δόξης καὶ ὑπολήψεως] è l'idea innata in tutti gli uomini [τῆν ἐμφυτον ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοιαν]». Che l'esistenza di dèi sia un'idea innata in tutti gli uomini è infatti tesi stoica riportata da Cic. *Nat. Deor.* 2, 12-13.

distinguendolo da quello delle idee apprese, Dione osserva che il concetto dell'esistenza e della natura degli dèi, e specialmente della divinità somma, è innato in ogni essere razionale (ἔμφυτος ἐν παντὶ τῷ λογικῷ, § 27) e comune a tutti (κοινὴ ἐπίνοια, § 39),³¹ un pensiero espresso già da Cicerone, per probabile influsso del mediostoico Posidonio, in *Leg.* I 8, 24; a questo concetto innato, presente fin dalle origini negli uomini, vanno aggiunte le nozioni apprese (ἐπίκτητοι, § 39) sul conto degli dèi, classificate nei §§ 43-47 in quelle provenienti dai poeti e dai legislatori, quindi dai pittori e scultori, che sono tutti ἐρμηνεῖς καὶ διδάσκαλοι, e dai filosofi, che sono ἐξηγηταὶ καὶ προφήται (§ 47). Questa classificazione sembra risentire di quella istituita da Crisippo in SVF II 1009³² riguardo alle fonti della teologia,³³ ossia alla provenienza delle nostre ἔννοιαι οἱ ἐπίνοιαi relative agli dèi e al divino³⁴ (una classificazione che aveva esercitato influsso su molti altri autori, come

³¹ Sulle idee degli dèi come presentate in questo discorso dioneo cfr. KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 192-213; anche CHIRASSI, I. «Il significato religioso del XII discorso di Dione Crisostomo» *RCCM* 1973; 5: 266-285.

³² Credo infatti che si debba risalire più addietro rispetto a Panezio e a Posidonio, a cui rinvia KLAUCK. *Dion von Prusa* [n. 1], p. 189. Si vede risalire infatti alla Stoa Antica, dove la teorizzazione sull'allegoria filosofica parte precisamente da una classificazione quale quella indicata nel fr. II 1009: cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. II.

³³ Sulla teologia stoica, naturalmente connessa alla fisica proprio attraverso l'esegesi allegorica, oltre a RAMELLI. *Allegoria*, cap. II e IX, cfr. LONG, A.A.; SEDLEY, D. *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: 1987), I, p. 274-279; 323-333; II, p. 271-277; 321-332; FURLEY, D. «Cosmology, III. The Early Stoics», 432-451. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFIELD, J.; SCHOFIELD, M. (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: 1999); MANSFELD, J. *Theology*, *ibid.* 452-478.

³⁴ Per un'analisi della terminologia del divino, ora più ora meno impersonale, e ora politeistica ora monoteistica, come era tipico della teologia stoica, che concepiva gli dèi come manifestazioni parziali dell'unica divinità somma (per cui cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. II), si veda KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 196-216, che studia i termini θεοί, θεός, τὸ θεῖον, τὰ θεῖα, τὸ δαιμόνιον, ed il lessico differenziato delle immagini religiose. E per la teologia stoica si vedano anche BOYANCÉ, P. «Les preuves stoïciennes de l'existence des Dieux d'après Cicéron» *Hermes* 1962; 90: 45-71; FREDE, M. «Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity», 41-67. In: P. ATHANASSIADI, M. F. (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: 1999).

Varrone con la sua *theologia tripartita*,³⁵ a sua volta nota ad Agostino³⁶): «Quanti ci hanno tramandato la venerazione degli dèi la presentarono in tre modi: in primo luogo in forma fisica [φυσικὸν εἶδος], in secondo luogo in forma mitica [μυθικόν] e in terzo luogo nella forma testimoniata dalle norme [νόμοι]: la forma fisica è espressa dai filosofi, quella mitica dai poeti, quella normativa dalle usanze rituali delle singole città». Questa classificazione, ripresa poi anche dallo stoiceggiante Strabone, che presenta in I 2, 7-9 la stessa ripartizione di Dione, e, ai tempi del nostro retore-filosofo, da Plutarco (*Amat.* 18, 763CD),³⁷ è importante anche per la teorizzazione

³⁵ Sulla storia della *theologia tripartita* documentazione in RAMELLI, *Allegoria*, cp. II, con dimostrazione delle derivazioni da Crisippo; cfr. anche LIEBERG, G. «Die *theologia tripartita* in Forschung und Bezeugung», *ANRW* 1973; I(4): 63-115; FREDOUILLE, J.C. «La théologie tripartite, modèle apologetique», 220-235. In: PORTE, D.; NÉRAUDAU, J.P. (éd.) *Res Sacrae. Festschrift H. Le Bonniec* (Bruxelles: 1988), e, specificamente per Dione, DESIDERI, P. «Religione e politica nell'Olimpico di Dione» *QSt* 1980; 15: 141-161: 145-151; KLAUCK, *Dion von Prusa*, p. 186-191. Per Varrone e le sue fonti cfr. PÉPIN, J. «La théologie tripartite de Varron» *REAug* 1956; 2: 265-294; Id., *Mythe et allégorie* (Paris: 1976³), p. 13-32 e 276-392; LEHMANN, Y. *Varron théologien et philosophe romain* (Bruxelles: 1997), p. 193-225. Che Dione si richiami nell'Olimpico alla dottrina della *theologia tripartita* è suggerito anche da BECKER, A.S. «The *theologia tripartita* in Dio Chryostom' Olympian Oration» *CW* 1993-94; 87: 67-71, secondo cui questo schema teorico concilia in qualche misura due divergenti sistemi classificatori delle fonti delle nozioni umane relative al divino.

³⁶ Cfr. *Civ. Dei* 4, 27, ove l'utore richiama questa teorizzazione per bocca del sacerdote Q. Muzio Scevola, console nel 95 a.C. Agostino, nel libro VI della stessa opera, è anche fonte su Varrone per questa dottrina dei tre *genera* della teologia, *unum mythicon, alterum physicon, tertium civile* (*Civ. Dei* VI 5 = fr. 7 Cardauns); *theologiam mythicen, physicen, politicen* (VI 12 = fr. 6 Cardauns). Cfr. CARDAUNS, B. *M. Terentius Varro: Antiquitates rerum divinarum*, I. *Die Fragmente*; II. *Kommentar* (Wiesbaden: 1976), fr. 6-22 con commento in II, 139-150.

³⁷ In termini identici a quelli attestati per Crisippo, Plutarco qui afferma che la *ἐννοία* dèi sorge per noi grazie al mito, alle norme e al Logos, e che quindi le nostre guide in questo sono i poeti, i legislatori (anche iniziatori di norme e usanze, ad es. liturgiche o figurative) e i filosofi. Per un accostamento tra Dione e Plutarco, entrambi filosofi ed entrambi di fronte ai sofisti del loro tempo, cfr. WINTER, B.W. *Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge: 1997), p. 126-144. Nel catalogo di Lampria delle opere plutarchee compare anche un titolo *Dione*, che potrebbe riferirsi al Crisostomo (come suggeriva ZIEGLER, K. *Plutarco*, ed. it. a c. di B. Zubbelli, tr. M.R.

dell'interpretazione allegorica degli dèi³⁸ applicata dagli Stoici sia ai miti narrati dai poeti sia alle usanze rituali, sia anche alle rappresentazioni figurative delle divinità, come testimonia ad es. Crisippo stesso quando interpreta allegoricamente alcune rappresentazioni scultoree di Zeus ed Era (SVF II 1071-1074).

Precisamente sulle raffigurazioni plastiche delle divinità si appunta l'attenzione di Dione, il quale fa parlare Fidia stesso e gli fa dire di avere derivato la propria concezione di Zeus da Omero,³⁹ e gli fa quindi confrontare le capacità della poesia e della scultura di rappresentare gli dèi, favorendo la poesia. Anche questa idea sembra risentire delle posizioni degli Stoici, in particolare degli allegoristi stoici, che, a partire dai vetero-stoici ma soprattutto in età tardo-ellenistica e imperiale, dedicavano grande attenzione ai poeti, specialmente antichi, e a Omero prima di ogni altro, in quanto depositari di un'originaria sapienza: possiamo ricordare almeno Cratete di Mallo, Anneo Cornuto, o Eraclito Grammatico:⁴⁰ il primo attribuiva ad Omero conoscenze scientifiche e filosofiche e una sapienza eccellente; questa linea fu ripresa da

Zancan Rinaldini [Brescia: 1955], 52): in tal caso si potrebbe ipotizzare che i due intellettuali si conoscessero, forse tramite Favorino che aveva rapporti con entrambi.

³⁸ Cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cp. II.

³⁹ Che Fidia si fosse ispirato alla descrizione omerica del *nutus* di Zeus si trova anche in un altro autore stoiceggiante, Strabone (534A) e in Plutarco (*Aem. Paul.* 28). Sulle idee espresse da Fidia a proposito dell'arte della scultura cfr. FERRI, S. «Il discorso di Fidia in Dione Crisostomo». In: *Id., Opuscula. Scritti vari* (Firenze: 1962) = SCO 11, 165-191; ΡΙΤΟΪΚ, Ζ. *Some Aesthetic Views of Dio Chrysostom and Their Sources*, 125-134. In: *Grek literary Theory after Aristotle. Festschrift D.M. Schenkeveld* (Amsterdam: 1995); BILLAULT, A. «Dion Chrysostome avait-il une théorie de la sculpture?» *BAGB* 1999; 211-229, che analizza vari discorsi di Dione, e specialmente l'*Olimpico*, rilevando che l'atteggiamento di Dione verso l'arte è incentrato sul rapporto tra la scultura ed il tempo, la perpetuità dei monumenta, la loro fedeltà nel riprodurre il passato che rappresentano, la relazione tra il concreto e l'astratto nella produzione artistica, il loro valore civile e politico. In base a questi elementi, Dione formula le sue risposte nel confronto tra scultura e poesia operato da Fidia in favore della seconda.

⁴⁰ Cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cp. III per Cratete di Mallo, VI per Cornuto e VIII (curato da G. Lucchetta) per Eraclito.

Eraclito, che, approssimativamente contemporaneo di Dione, nelle sue *Allegorie omeriche* interpretava l'*Iliade* e l'*Odissea* in base al presupposto della profonda sapienza del poeta e della sua competenza in varie discipline, comprese quelle filosofiche, sia pure *ante litteram*.⁴¹ Cornuto, colto Stoico di età neroniana, nel *Compendium theologiae Graecae* aveva offerto una sintesi delle interpretazioni allegoriche stoiche degli dèi del *pantheon* greco.⁴² Nel cap. 35 egli afferma che «gli antichi non furono gente di poco conto, bensì erano anche capaci di comprendere la natura del cosmo e ben portati ad esprimere verità filosofiche su di essa attraverso simboli ed enigmi». Il compito del filosofo è quello di interpretare questi simboli presenti nei poeti antichi ed anche nelle secolari tradizioni, rituali e figurative, disvelandone il contenuto razionale, la verità che essi trasmettono sugli dèi, la quale è al contempo anche una verità di tipo fisico, dato l'immanentismo teologico stoico, ed etico.

Queste idee erano ben note, credo, anche a Dione,⁴³ il quale nel § 22 elogia la sapienza degli antichi poeti relativa agli dèi e la loro ispirazione,⁴⁴ e nei §§ 76-77 propone un'esegesi degli epiteti di Zeus tipologicamente simile a quelle dell'esegesi allegorico-etimologica stoica, e ancora impiega un termine

⁴¹ Anche l'elogio di Omero che troviamo qui in Dione ha molti punti in comune con il *De vita et poesi Homeri* dello Ps. Plutarco, altro autore *grosso modo* contemporaneo di Dione (l'opera, attribuita a Plutarco ma assente nel Catalogo di Lampria, potrebbe essere anche di Plutarco stesso, o comunque di un autore a lui contemporaneo) e convinto della profonda competenza di Omero nelle varie discipline e nella sua espressione allegorica di verità filosofiche: cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. VII. Nel § 73 Dione, per bocca di Fidia, definisce Omero σοφώτατος τῶν ποιητῶν.

⁴² Cfr. RAMELLI. *Anneo Cornuto*, con ampio commento al cp. 35.

⁴³ La conoscenza della tradizione allegorica stoica è fuor di dubbio anche per KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 202: «Dass Dion die allegorische Exegese, wie sie besonders in der Stoa gepflegt wurde, kannte und beherrschte, steht außer Frage».

⁴⁴ BILLAULT, A. «La folie poétique: remarques sur les conceptions grecques de l'inspiration» *BAGB* 2002; 4: 18-35 mostra come la concezione dell'ispirazione poetica in Dione sia analoga a quella di Democrito e di Platone.

tecnico dell'allegoria, ὑπόνοια, precisamente in riferimento alle rappresentazioni del divino, nel § 45.⁴⁵ Egli si ispirava notevolmente alla tradizione stoica,⁴⁶ come il suo maestro Musonio, di cui Dione condivide l'ammirazione per Socrate: nel § 5 proclama, all'esordio, di non sapere nulla e di non pretendere di sapere (μηδὲν εἰδότης μηδὲ φάσκοντος εἰδέναι), e ancora nel § 13 afferma di non assumersi allievi poiché non avrebbe nulla da insegnare, non sapendo nulla egli stesso (οὐδὲν ἂν ἔχοιμι διδάσκειν, ἄτε οὐδ' αὐτὸς ἐπιστάμενος), e ricorda espressamente l'analogo caso di Socrate. Comunque, malgrado le proteste di ignoranza da parte di Dione, questo discorso, molto attentamente strutturato e retoricamente curato,⁴⁷ mostra particolarmente bene la cultura filosofica del nostro intellettuale, soprattutto stoica,⁴⁸ e la sua attitudine a porsi come trasmettitore di questi contenuti.

⁴⁵ Per l'uso di ὑπόνοια in riferimento al significato simbolico e come termine antenato di ἀλληγορία cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cp. I, con riferimenti, e KLAUCK, H.J. *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Münster: 1986²), p. 32-62. Nel § 45 Dione afferma che «gli artisti riempirono le città con πολλῆς ὑπονοίας della divinità», in riferimento alle rappresentazioni simboliche degli dèi nell'arte, la cui esegesi allegorica lo Stoicismo considerava compito della filosofia al pari dell'esegesi delle opere poetiche. Nel § 59, Dione parimenti richiama «il potere evocativo del simbolo [συμβόλου δυνάμει]».

⁴⁶ Anche la critica all'Epicureismo in quanto ateo e seguace del piacere, presentata nel § 36, ha toni stoici che ricordano quelli del *De natura deorum* di Cicerone, nelle argomentazioni di Balbo; ovviamente si tratta di critiche poco obiettive, in quanto gli Epicurei negavano solo la provvidenza, e il piacere catastematico cui aspirava Epicuro era ben lontano dall'immagine grossolana e gaudente (ispirata piuttosto ai piaceri cinetici) che ne danno gli avversari stoici. Cfr. anche FORNARO, P. «Dione Crisostomo (12, 35 ss.), gli epicurei e Lucrezio» *Latomus* 1982; 41: 285-304.

⁴⁷ KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 27-30 per la struttura del discorso; 160-185 per un'analisi delle sue sezioni dal punto di vista retorico e letterario, a partire dal genere del discorso, per passare attraverso alcuni aspetti salienti (προλαλιά, σύγκρισις, prosopopea), e terminare sulle citazioni e sullo stile.

⁴⁸ La presenza della teorizzazione crisippea della «teologia tripartita» presso autori fortemente influenzati dallo Stoicismo come Strabone, Cornuto o lo stesso Dione induce a non sottovalutarne troppo la componente stoica, come sembrano fare LIEBERG. «Die theologia tripartita», 107 e LEHMANN. *Varron théologien*, 211; giustamente KLAUCK. *Dion von Prusa*, p.

Coerentemente con queste posizioni, Dione sviluppa una polemica contro l'Epicureismo, presente sia altrove sia nel medesimo *Olimpico*, dove la suddetta teoria della presenza innata delle nozioni delle divinità negli esseri umani fin dall'inizio e l'idea della vita dei primitivi in armonia e vicinanza con quella divina (presente già nel vetero-stoicismo, SVF II 1121-1122), appoggia la teologia stoica ed il provvidenzialismo che l'Epicureismo, invece, non ammetteva, anche se gli epicurei erano tutt'altro che atei. Infatti, Gli Epicurei, negavano la provvidenza, ma non l'esistenza degli dèi, come risulta da Epicuro⁴⁹ e da Filodemo, Περὶ Θεῶν III, col. 10, 34-38, nonostante l'accusa di ateismo evidente nel fr. 177 Arr., «Epicuro di fatto elimina gli dèi», e nel fr. 179 Arr. Ciò è stato messo in luce dagli studi sulla teologia epicurea a partire dagli inizi del secolo scorso⁵⁰ all'opera di André-Jean Festugière e agli studi successivi spesso ispirati da questa,⁵¹ fino alla ricerca dell'ultimo trentennio.⁵²

190-192, sottolinea anche alcune innovazioni ed aggiunte di Dione alla teoria tradizionale, in una certa maggiore complessità e a tratti incoerenza nella classificazione, nella centralità delle ἐννοιαὶ innate e nell'importanza attribuita all'arte.

⁴⁹ *Ep. Men.* 123; *Ep. Pyth.* 77; fr. 336-339, 255, 352-366 Us.; fr. 175 Arr.

⁵⁰ PASCAL, C. «La venerazione degli dèi in Epicuro» *RFIC* 1906; 34: 241-256; HADZSITS, G.D. «Significance of Worship and Prayer among the Epicureans» *TAPhA* 1908; 39: 73-88; DIELS, H. *Kleine Schriften* (Darmstadt: 1969), p. 288-311 (da un art. del 1916); HADZSITS, G.D. «The Personality of Epicurean Gods» *AJPh* 1916; 37: 317-326; PHILIPPSON, R. «Die epikureischen Götterlehre» *Hermes* 1918; 51: 568-608; MANZONI, A. «Perché gli dèi di Epicuro hanno il loro Olimpo negli *intermundia*» *Boll. Filol. Class.* 1919; 27: 186-189; KROKIEWICZ, A. «De dis Epicuri» *Eos* 1929; 32: 91-120; MERLAN, Ph. «Zwei Fragen der epikureischen Theologie» *Hermes* 1933; 68: 196-217; PHILIPPSON, R. «Die Götterlehre der Epikureer» *RhM* 1934; 83: 171-175; ARMSTRONG, A.H. «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *CQ* 1938; 32: 190-196; PHILIPPSON, R. «Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Cicero *ND* 1» *SO* 1939; 19: 15-40; DE WITT, N.W. «The Gods of Epicurus and the Canon» *Trans. Royal Soc. Canada* 1942; 36: 33-49; Id., «The New Piety of Epicurus», *ibid.* 1944; 38: 79-88.

⁵¹ FESTUGIÈRE, A.J. *Épicure et ses dieux*. Paris: 1946; 1985³; MARTINAZZOLI, E. «Epicuro teologo» *PP* 1947; 2: 278-299; VICOL, C. «Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro» *GIF* 1949; 2: 193-205; ALFIERI, V.E. «Il divino in Democrito e in Epicuro», 85-120. In: Id. - UNTERSTEINER, M. (ed.). *Studi sulla filosofia greca in onore di R. Mondolfo*. Bari: 1950; CAPONE BRAGA, G. *La religione di Epicuro*. Milano: 1951, p. 92-106; SCHMID, W. «Götter und

Menschen in der Theologie Epikurs» *RhM* 1951; 94: 97-156: 133-140; AMERIO, R. «L'Épicureismo e gli dèi» *Filosofia* 1953; 4: 97-137; FREYMUTH, G. *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*. Berlin: 1953; ARRIGHETTI, G. «Sul problema dei tipi divini nell'Épicureismo» *PP* 1955; 10: 404-415; BARIGAZZI, A. «Uomini e dèi in Epicuro, P.Oxy. II,30-32» *Acme* 1955; 8: 37-55; FREYMUTH, G. «Methodisches zur epikureischen Götterlehre» *Philologus* 1955; 99: 234-244; PERELLI, L. «Epicuro e la dottrina di Crizia sull'origine della religione» *RFIC* 1955; 33: 29-56; SODNIK-ZUPANEK, A. «La doctrine épicurienne sur les dieux» *ZAnt* 1955; 5: 283-295; PFLIGERSDORFFER, G. «Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter, ND I 49» *WS* 1957; 70: 235-253; KLEVE, K. «Die Urbewegung der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter» *SO* 1959; 35: 55-62; SPOERRI, W. *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*. Basel: 1959; KLEVE, K. «Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus» *SO* 1960; 36: 116-126; LUCK, G. «Epikur und seine Götter» *Gymnasium* 1960; 67.: 308-315; SCHMID, W. «Textprobleme eines epikureischen Fragments über Gottesverehrung, POxy. 215» *RhM* 1962; 105: 368-376; KLEVE, K. *Gnôsis theôn: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*. Oslo: 1963, rec. J. BRUNSCHWIG in: *REG* 1964; 77: 352-356; FRASSINETTI, P. «Recenti contributi alla gnôsis theôn» *Athenaeum* 1964; 42: 214-222; FARRINGTON, B. *The Faith of Epicurus*. London: 1967; MERLAN, Ph. «Aristoteles' und Epikurs müssige Götter» *ZPhF* 1967; 21: 485-498; MOREAU, J. «Épicure et la physique des dieux» *REA* 1968; 70: 286-294; ISNARDI PARENTE, M. «Gli dèi di Epicuro nello scolio a Κυρία Δόξα I» *PP* 1974; 29: 171-179; LEMKE, D. *Die Theologie Epikurs*. München: 1973, rec. LAKS, A. *Gnomon* 1977; 49: 123-127.

⁵² MUNRO, T. «Les dieux d'Épicure», 53-62. In: *Approches de l'art: Mélanges A. Soreil* (Bruxelles: 1973); KLEVE, K. «Empiricism and Theology in Epicureanism» *SO* 1977; 52: 39-51; MALHERBE, A. «La théologie matérialiste d'Épicure» *ArchPhilos* 1977; 40: 363-377; ATTRIDGE, H.W. «Philosophical Critique of Religion» in *ANRW*, II, 16, 1 (1978), 45-78: 51-60; FRASSINETTI, P. «Aggiornamenti di teologia epicurea» *SRIC* 1978; 2: 111-119; KLEVE, K. «On the Beauty of God» *SO* 1978; 53: 69-83; contro la nozione di fede negli dèi in Epicuro è SAKHNOVIC, M. «Critique des interprétations théologiques de la doctrine d'Épicure» *Leningrad Musej Istorii Religii* 1980; 116-130; MEIJER, P.A. «Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas», 216ss. In: Versnel, H.S. (Hrsg.) *Faith, Hope and Worship*. Leiden: 1981; KAHL, J. «Der Fels des Atheismus» *G. Büchner Jahrbuch* 1982; 2: 99-125; SAKHNOVIC, M.M. *Épicure et le problème de l'athéisme*. Leningrad: 1982; OBBINK, D. «POxy. 15 and Epicurean Religious theoria», 607-619. In: GIGANTE, M. (ed.), *Atti del XVII Congresso Internaz. di Papirologia* (Napoli: 1984); MANSFELD, J. «Aspects of Epicurean Theology» *Mnemosyne* 1993; 46: 172-210, che contrasta l'idea che Epicuro non credesse nell'esistenza degli dèi; GIANNANTONI, G. «Epicuro e l'ateismo antico», 21-64. In: GIANNANTONI, G.; GIGANTE, M. (ed.), *Épicureismo greco e romano*, I (Napoli: 1996); TEPEDINO, A.; TORRACA, L. «Etica e astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni» *ibid.* 127-154: 139-154 sulla mancata determinazione dei

Epicuro, nella *Lettera a Meneceo* (123-124) e nei frammenti, dichiara che dagli dèi, composti da atomi sottilissimi costituenti un «quasi-corpo»,⁵³ provengano simulacri, che, dagli *intermundia*, possono giungere a noi in sogno e in veglia,⁵⁴ e dai quali deriva la nostra nozione degli dèi, una preconcezione chiara (ἐναργής): per la loro sottigliezza, cogliamo tali simulacri non con i sensi, ma con una intuizione rappresentativa della mente.⁵⁵ Le prenozioni degli dèi sono comuni a tutti, indipendentemente da cultura e stirpe: questa universalità delle prolessi del divino prova l'esistenza degli dèi (fr. 352 Us.). Altra via con cui arrivare agli dèi, secondo Epicuro, è per inferenza: in forza di un principio di isonomia nell'universo, agli uomini nei mondi devono corrispondere altrettanti dèi negli *intermundia*.⁵⁶ La perdita di atomi per l'emanazione continua dei simulacri è compensata da un afflusso continuo: per questo gli dèi non giungono mai a distruzione (Cic. *ND* I 19,50; 39,109) e

fenomeni celesti da parte degli dèi; MANSFELD, J. «Epicurean Theology», 452-478. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; ID.; SCHOFIELD, M. (ed.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: 1999); SANTORO, M.C. «Il pensiero teologico epicureo» *CE* 2000; 30: 63-70; PURINTON, J.S. «Epicurus on the Nature of the Gods» *OSAPh* 2001; 21: 181-231; KONSTAN, D. *Lucrezio e la psicologia epicurea*. Ed. it. I. Ramelli (Milano: 2007) cp. 2-3.

⁵³ Cfr. Cic. *ND* I 18, 49; Ermarco, fr. 32-33 Longo Auricchio; fr. 19, 1 Arr. e *Sent. Vat.* 24. Per la struttura argomentativa di *Ep. Men.* 123-124: ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere* (Torino: 1960; 1973²) p. 536-539.

⁵⁴ Fr. 353 Us., su cui KLEVE, K. *Gnôsis*, p. 87-90; cfr. fr. 72 Arr.

⁵⁵ Cfr. fr. 194-195 Arr.; Cic. *ND* I 39, 109; fr. 352 Us.; fr. 355 Us. = 257 Arr.; fr. 357 Us.; fr. 39 Arr.; *Lucr.* IV 722-748.

⁵⁶ Cfr. fr. 352 Us. = 176 Arr.; MERLAN. «Zwei Fragen» 196-217; SCHMID. «Götter und Menschen» 133-140; FRASSINETTI, P. «Cicerone e gli dèi di Epicuro» *RFIC* 1954; 82: 113-132; FREYMUTH, G. «Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz, Cic. *ND* I 50» *Philologus* 1954; 98: 101-115; KLEVE. «Unvergänglichkeit» 116-126; ISNARDI PARENTE, M. *Opere di Epicuro* (Torino: 1983²) 32-33, 374 n. 1; GIANNANTONI. «Epicuro e l'ateismo» 25-26. Commento a Cic. *ND* 34,95; A.S. PEASE, M. *Tulli Ciceronis De natura deorum* (Cambridge: 1955-58) I, 457, per l'opposizione con la dottrina stoica. Cfr. anche fr. 358 Us. e fr. 179 Arr. e Demetrio Lacone. *De diis*, col. XXIV, 79-80 De Falco.

allontanano gli atomi distruttivi (fr. 183 Arr.).⁵⁷ Gabriele Giannantoni ritiene a ragione che per Epicuro gli dèi siano composti atomici realmente esistenti, non meri prodotti della mente umana che solo nel I sec. a.C., in autori quali Lucrezio, Filodemo⁵⁸ o Cicerone, sarebbero assurti allo statuto di entità spazialmente discrete.⁵⁹ Nello scolio alla *Κυρία Δόξα* I («gli dèi sono contemplabili tramite la ragione, non sussistenti separatamente *per numero*»; cfr. fr. 355 Us.) *κατ' ἀριθμὸν* è interpretato come indicativo di un'«esistenza spazialmente discreta»,⁶⁰ o della citata isonomia tra uomini e dèi.⁶¹ Gli dèi, per

⁵⁷ Cfr. *Ep. Men.* 124; fr. 33 Arr. ARRIGHETTI, *Epicuro*, 538-540 adduce il fr. 361 Us. = fr. 181-182 Arr.. Sull'immortalità degli dèi: KLEVE, «Ewigkeit» 55-62; SWOBODA, M. «Epicureae doctrinae de deorum natura beatitudine aeternitateque apud Ciceronem interpretatio» *Eos* 1966; 56: 273-280; sulle preconcezioni degli dèi: KLEVE, *Gnôsis*, p. 25-30.

⁵⁸ GIANNANTONI. «Epicuro e l'ateismo», 22-27. Teologia di Filodemo e Lucrezio: MARCHETTA, *A. I versi teologici nel proemio del De rerum natura di Lucrezio* (L'Aquila: 1988); OTÓN SOBRINO, E. «Superstición y religión verdadera en-Lucrecio» *CFC(L)* 1997; 12: 29-38; SIER, K. «Religion und Philosophie im ersten Proömium des Lukrez» *A&A* 1998; 44: 97-106; SANTORO. «Il pensiero teologico», 63-70; OBBINK, D. «All Gods are True», 183-221. In: FREDE - LAKS, *Traditions of Theology*: per Epicuro gli dèi esistono come conglomerati di atomi che assumono reale esistenza quando entrano nella nostra mente; similmente PURINTON, *Epicurus*.

⁵⁹ Come sostengono LANGE, F.A. *Geschichte der Materialismus*, I (Iserlohn: 1866, 1873²) p. 79-80; BOLLACK, J. *La pensée du plaisir* (Paris: 1975, tr. it. Genova: 1985), p. 237-39; LONG - SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: 1987) I, p. 144-147; II, 143, si fondano principalmente sul fr. 352 Us. e sono seguiti da WOODWARD, P.G. «Star Gods in Philodemus» *CE* 1989; 19: 29-47 con bibl. *Status quaestionis* in KRÄMER, H.J. *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin: 1971), p. 131-146; ISNARDI, M. *Opere*², p. 31 n. 1. Critiche a tali tesi in MANSFELD. «Epicurean Theology» n. 86; GIANNANTONI, «Epicuro e l'ateismo» 32 ss.

⁶⁰ Cfr. SCOTT, W. «The Physical Constitution of the Epicurean Gods» *JPh* 1883; 12: 212-247; DIANO, C. *Epicuri Ethica et Epistulae* (Florentiae: 1974²); Id., «Questioni Epicuree» *GCFI* 1949; 27: 205-224; FREYMUTH. *Lehre von den Götterbildern*; KRÄMER. *Platonismus*, p. 131-135; ARRIGHETTI. *Epicuro*², p. 545; RIST, J.M. *Epicurus. An Introduction* (London: 1972), p. 172-178; LEMKE. «Die Theologie», 88-90.

⁶¹ ISNARDI, M. *Opere*², 34-35, rende *κατ' ἀριθμὸν* non «per individualità» ma «per legge numerica»; concorda GIANNANTONI, G. *Epicuro e l'ateismo*, p. 29-30. Cfr. fr. 192 Arr.. Per *κατ' ἀριθμὸν* e *κατὰ ὁμοειδειαν* cfr. Arist. *Met.* 1016b31; *Top.* 103a9; fr. 193 Arr.; fr. 194 Arr.: «l'essenza e la natura degli dèi è tale da poter essere scorta, in primo luogo, non con i sensi, ma

Epicuro, non solo esistono, ma, in quanto paradigmi di felicità, sono modelli etici per l'uomo;⁶² poiché, tuttavia, la loro felicità perfetta riposa sull'assenza di turbamento (fr. 184 Arr.),⁶³ non si curano degli uomini, con conseguente negazione di provvidenza, fato, mantica e teleologia.⁶⁴ Ciò valse a Epicuro una fama immeritata di ateo,⁶⁵ tanto che il suo nome compare nelle liste degli atei

con la mente, senza essere percepita né sotto l'aspetto di una solidità, né dal punto di vista numerico – come nel caso di quegli oggetti che Epicuro, a motivo della loro compattezza, chiama “solidi” –, bensì grazie alla percezione di immagini, in virtù della loro somiglianza (con gli dèi) ... la nostra intelligenza, fissa ad esse, comprende che caratteristiche abbia la natura beata ed eterna»; simile è fr. 195 Arr. Lo scolio a *Κυρία Δόξα* I solleva la questione se si debba pensare a due classi di dèi (cfr. GIANNANTONI. *Epicuro e l'ateismo*, p. 28-29), come fecero DIELS, H. «Ein epikureisches Fragment über die Götterverehrung» *SPAW* 1916; 37: 885-909, per cui si parlerebbe di dèi veri e dèi astrali; DE WITT, N.W. *Epicurus and His Philosophy* (Minneapolis: 1954), p. 264-267; MERLAN, Ph. *Studies in Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden: 1960) p. 38 (dèi veri e dèi popolari). La prima classe di divinità è identificabile con uomini divinizzati per LONG - SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, 23 G e II, 151; cfr. GIGON, O. *Epikur. Von der Überwindung der Furcht* (Zürich: 1949) XLVIII; LEMKE. *Theologie Epikurs*, p. 77-80. ARRIGHETTI. *Epicuro*², p. 545-548, citando i fr. 192 e 193 Arr., sostiene che Epicuro distinguesse due specie di simulacri degli dèi, determinate dalla mescolanza o meno di simulacri degli astri, e che lo scolio abbia frainteso, facendone due categorie di dèi. Che la differenza sia a livello gnoseologico e non ontologico è ritenuto anche da ISNARDI, *Gli dèi*, p. 171-179. Per il testo critico dello scolio cfr. l'ed. Marcovich del Laerzio e le mie note e introduzione in REALE, G. *Diogene Laerzio* (Milano: 2006); per i tentativi di ricostruzione cfr. GIANNANTONI. *Epicuro e l'ateismo*, p. 29 n. 20.

⁶² Cfr. fr. 33 e 184 Arr.; BIGNONE, E. *Epicuro* (Torino: 1920), p. 44 n. 7 e 45 n. 1; ARRIGHETTI. *Epicuro*², p. 539-540; MASSA. *Epicurea*, 61 n. 1; ISNARDI. *Opere*², 272 n. 1; anche 46-47 sull'imitazione della divinità da parte del sapiente.

⁶³ Cfr. fr. 88 Us. = 28 Arr., che con il 41 Us. (= 19,5 Arr.), è l'unica testimonianza di Περὶ φύσεως XIII, ove, come nel l. XII e nella *Ep. Men.*, si trattava il rapporto dèi-uomini. Cfr. fr. 180 Arr.: «non contaminare il divino con fallaci opinioni umane».

⁶⁴ Cfr. fr. 374 Us., da collegare a Sext. Emp. *PH* III 9-11; fr. 27,1; 28; 33; 179 Arr.; *Ep. Men.* 124; sulla negazione della provvidenza: fr. 178 e 180-182 Arr.; 364-383 Us. e Lucr. II 167-183; 1090-1104; Cic. *ND* I 20, 54-55 con le note di ISNARDI. *Opere*², 391-393; contro divinazione e teodicea stoica: fr. 395 Us.; Lucr. V 146-234; fr. 179 Arr.; Cic. *ND* I 20, 53-56.

⁶⁵ OBBINK, D. «The Atheism of Epicurus» *GRBS* 1989; 30: 187-223. È malevolo Plut. *Non*

antichi, ove sono costanti Diagora di Melo e Teodoro di Cirene, cui si accostano variamente Protagora, Evemero, Prodico, Crizia e altri. Eppure Filodemo attesta che Epicuro osservò il culto pubblico e raccomandò ai seguaci di fare altrettanto; tale reverenza verso gli dèi, detti «nature sommamente buone e beate»,⁶⁶ è confermata da altre attestazioni.⁶⁷ La

posse, 21, 1102 B (p. 103,7-22 Us.), secondo cui Epicuro avrebbe finto preghiere e culto per timore del popolo (nel fr. 384 Us. Plutarco osserva che, per eliminare la paura degli dèi, è meglio credere che non esistano, piuttosto che negarne la provvidenza). La tradizione sull'ateismo di Epicuro, che diverrà preponderante nei cristiani, annovera già le testimonianze di Cicerone (fr. 177 Arr.), "Aezio" (fr. 393 Us.); D.L. II 97 (= fr. 391 Us.: Epicuro avrebbe desunto le sue idee dall'ateo Teodoro); Sext. Emp. *AM IX* 58: «Epicuro, secondo alcuni, ammette l'esistenza di Dio rivolgendosi alla folla; non l'ammette affatto, invece, spiegando la natura del reale»: omissa da Usener e Arrighetti, questo passo è ricordato da GIANNANTONI. *Epicuro e l'ateismo antico*, p. 42: a questo lavoro tutto rinvio, e anche a Id., «L'ateismo», 208-228. In: VEGETTI, M. (ed.). *L'esperienza religiosa antica* (Milano: 1992).

⁶⁶ Fr. 13 Us. = 134 Arr.; cfr. *Ep. Herod.* 78; *Men.* 123; *Κυρία Δόξα* I; fr. 386-387 Us.; Cic. *ND* I 18,47; 20,26; *Fin.* I 24,68; II 27,88; *Sen. Ben.* IV 19.

⁶⁷ D.L. X 10; Cic. *ND* I 20,56; Philod. nei fr. 85 Us. = 135 Arr.; 142 Us. = 66 Arr.; 157 Us. = 86 Arr.; 169 Us. = 93 Arr.; 386-387 Us. (su cui CAPASSO, M. *Margini ercolanesi*. Napoli: 1991², 30); NESTLE, W. *Griechische Religiosität* (Berlin: 1930), p. 394-395; BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto*, II (Firenze: 1936), p. 369; FESTUGIÈRE. *Épicure*, 65-66 e 86-90; DES PLACES, É. *La religion grecque* (Paris: 1969), p. 262; SALEM, J. *La mort n'est rien pour nous* (Paris: 1990), p. 42-55. Sono passi discussi relativi all'aspetto culturale del Giardino, insieme al fr. 8 col. I del PHerc. 1232 di Filodemo, *Su Epicuro* (assente nell'Usener e nell'Arrighetti, ma presente in parte nel *Glossarium Epicureum* dell'Usener s.v. φύσις), nella nuova restituzione offerta da TEPEDINO, A. «Nuove letture del fr. 8 col. I PHerc. 1232», 225-232. In: MANDILARAS, B.G. (ed.) *XVIIIth Internat. Congress of Papyrology*, I (Athens: 1988). Si tratterebbe qui non tanto di un banchetto in onore degli dèi, ma in memoria degli amici defunti ed eroizzati, secondo CLAY, D. «The Cults of Epicurus» *CE* 1986; 16: 11-28. Sull'aspetto culturale del Giardino, con bibliografia, cfr. CAPASSO, M. *Trattato etico epicureo* (PHerc. 346) (Napoli: 1982), p. 41-50. Per questo passo di Filodemo cfr. BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto*, I (Firenze: 1973²), p. 558-565; SCHMID, W. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, a c. di I. Ronca (Brescia: 1984), p. 102-104. Secondo TEPEDINO. *Nuove letture*, p. 226, Filodemo sta riferendo l'invito di Epicuro ad alcuni discepoli, per un banchetto comune, per unire gli amici nel ricordo di quelli defunti, la cui vita sia di modello per tutti: cfr. BIGNONE. *Aristotele*, I, p. 518, 559 n. 314; CLAY. *Individual and Community*, p. 276-277; Id., *Cults*, p. 17-18.

massima «è empio non chi elimina gli dèi del volgo, ma chi attribuisce agli dèi le concezioni del volgo» (*Ep. Men.* 124) sembra una risposta a un'accusa di empietà; analoga finalità autoapologetica può avere la critica a Prodicò, Diagora e Crizia in *Περὶ φύσεως* XII.⁶⁸ Per Festugière, Epicuro ammetteva l'esistenza degli dèi e ne aveva una concezione elevata, contraria a ritenere che siano vendicativi o invidiosi, come credeva il volgo, o implacabili, secondo la teologia astrale.⁶⁹ L'espressione più celebre della sua teologia, e una delle non molte, data la perdita dei suoi *Περὶ θεῶν*, *Περὶ ὁσιότητος* e *Περὶ εὐσεβείας*, è la *Κυρία Δόξα* I, da cui risulta l'esistenza degli dèi e la negazione della provvidenza.

Secondo Dione, per i primi uomini, a livello di nozioni comuni e spontanee, era immediatamente evidente la presenza di un piano divino dietro

⁶⁸ Fr. 87 Us. = 27,2 Arr.: «Come anche nel XII libro, biasima Prodicò, Diagora, Crizia e gli altri, dicendo che essi sragionano e sono pazzi, e li assimila a Baccanti». Tolti i fr. 85-86, i fr. 82-84 e 87 Us., insieme con il 19,5 Arr. (= 41 Us.) sono le nostre sole fonti di informazione sul l. XII: i temi sarebbero i fenomeni celesti e il fatto che i primi uomini avessero concetti di nature incorruttibili, e la polemica con Prodicò, Diagora e Crizia, considerati atei. Forse questo libro trattava delle origini della civiltà (cfr. LONG - SEDLEY. *The Hellenistic Philosophers*, II, p. 151); cfr. fr. 84 Us. Per l'unione di temi teologici e di altri relativi ai fenomeni celesti in questo libro come nella *Lettera a Pitocle* e in una parte della *Lettera a Erodoto* cfr. STECKÉL, H. «Epikuros». In: P.-W. Suppl., 11 (1968) 579-652: 605; ARRIGHETTI, *Epicuro*², 691-695 e 728-729; ERLER, M. «Epikur», 98. In: UEBERWEG, F.; FLASHAR, H. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, 1 (Basel: 1994).

⁶⁹ Come la matematica, era avversata da Epicuro: cfr. il l. XI *Sulla natura*, e la *Lettera a Pitocle*, contro le spiegazioni univoche dei fenomeni celesti; cfr. FESTUGIÈRE. *Épicure et ses dieux*, p. 88-97, che ricorda anche (26-27 e 37) Menandro, compagno di efebìa di Epicuro, quando fa dire a Onesimo nell'*Arbitrato* che pensare che gli dèi si occupino di tutti significherebbe avvilirli con un'infinità di problemi e attribuire loro una vita indegna degli dèi. Cfr. anche, da *Περὶ φύσεως* XII, fr. 84-85 Us., e, da Filodemo, fr. 27,1 Arr.: «i primi uomini assunsero concetti di nature incorruttibili, etc.»; *Ep. Men.* 124. Per la connessione di questo passo con la negazione che sussista un rapporto tra dèi e leggi che regolano i movimenti dei corpi celesti cfr. ARRIGHETTI. *Epicuro*², 707 e n. *. ERLER. *Epikur*, 98 pone il frammento fr. 135 Arr. (= 85 Us.) tra quelli del l. XII per affinità tematica («möglichlicherweise ist wegen gleicher Thematik auch [135] Arr. mit Usener zu Buch 12 zu rechnen»): esso tratta dei danni o della salvezza che dalla divinità possono derivare agli uomini, su cui cfr. *Ep. Men.* 124.

i fenomeni naturali – e poiché le nozioni comuni si mantengono in ogni tempo e per tutti, Dione, come gli Stoici, riteneva che questa evidenza sussistesse sempre ed ovunque, e che tutti potessero riconoscere spontaneamente il divino manifesto nella natura e la sua provvidenza; negarlo, infatti, come faceva l'Epicureismo, che poneva gli dèi negli *intermundia* e li faceva disinteressare completamente del mondo (§§ 36-37), significava negare l'evidenza con ragionamenti falsati. Si coglie infatti tutta l'ironia della definizione degli Epicurei da parte di Dione come σοφώτεροι τῆς ἀπάσης σωφίας. Anche la critica del piacere come criterio fondamentale dell'etica epicurea è un aspetto della polemica anti-epicurea molto ben evidente in questa orazione e non isolato nella produzione dionea.⁷⁰

Del resto, sia il provvidenzialismo sia gli ideali etici stoici sono riflessi in altre orazioni dionee in modo chiaro. Tra i discorsi che riguardano la filosofia morale e i cui contenuti rientrano nella più ortodossa linea stoica, il cui messaggio Dione intende trasmettere investendosi del ruolo di filosofo, troviamo l'*or.* 23, Ὅτι εὐδαίμων ὁ σοφός. È uno dei dodici discorsi strutturati

⁷⁰ Nei §§ 29-31, dove Dione a suffragio delle proprie argomentazioni adduce la teoria della generazione spontanea, egli sembra invece presentare concezioni simili a quelle lucreziane. Qui Dione, infatti, sostenendo che i primi uomini, nati dalla terra, avrebbero tratto da essa il loro primo nutrimento, di fango commestibile, sembra porsi in parallelo con la teoria epicurea della generazione spontanea degli esseri viventi dalla terra madre quale esposta da Lucrezio (V 783-825). Cfr. AMATO, E. *Un aspetto della polemica anti-epicurea in età imperiale* (Salerno: 1999), che mostra come la matrice di questa teoria non fosse epicurea, ma stoica; e cita, opportunamente, SVF II 806, in cui Crisippo sosteneva che il piccolo nel grembo materno fosse nutrito dalla natura come una pianta, e II 757, secondo cui l'anima si unisce al piccino subito dopo la sua nascita, una volta che questo si sia raffreddato. Aggiungo anche le attestazioni dello stoico Ierocle, che riprende entrambe le idee: solo alla nascita il piccolo diviene un animale per aggiunta dell'anima; prima è come una piantina: il *pneuma*, che prima è *physis*, alla nascita diviene *psyché*, come spiega ampiamente Ierocle negli *Elementi di Etica* (ed. BASTIANINI, G.; LONG, A. in CPF, I 1 ** [Firenze: 1992], p. 296-362), col. 1a. Si tratta di una concezione ottimamente attestata nello Stoicismo. Amato osserva che la teoria della generazione spontanea dei primi uomini dal suolo e del loro nutrimento direttamente dalla terra è attribuita ad Epicuro solo dal fr. 333 Us., da Censorino, fonte tarda, di un'epoca, il III sec., in cui non si sa se circolassero più testi epicurei originali.

in forma dialogica – ultimativamente sul modello platonico– tra Dione, in vesti di insegnante, ed un allievo. Il tema è del tutto stoico e l'argomentazione si svolge secondo il metodo ermeneutico etimologico che gli Stoici avevano impegnato, a partire dall'Antica Stoa fino all'età imperiale, soprattutto in connessione con l'allegoresi.⁷¹ Dione prende in esame l'etimologia dell'aggettivo, εὐδαίμων, da δαίμων, indicante lo spirito-guida presente in ogni essere umano; se questo è buono, l'uomo è εὐ-δαίμων, e quindi felice; se è cattivo, è κακο-δαίμων, pertanto sventurato ed infelice.⁷² Dallo stesso δαίμων dipendono sia la sapienza sia la felicità. Dione precisa ancora che, parlando di uno spirito buono o cattivo, egli ha fatto una concessione alla mentalità popolare –la cui opinione sull'esistenza di un δαίμων buono o cattivo che influenza il νοῦς di ciascuno è attribuita espressamente a Diogene nel discorso 4, 80–, in quanto, secondo la dottrina stoica che egli abbraccia, qui, palesemente,⁷³ tutti gli spiriti-guida sono buoni, e le differenze di felicità o infelicità tra le persone dipendono dall'obbedienza o meno che gli uomini tributano loro.⁷⁴ Nel § 8 Dione si riferisce precisamente agli Stoici come a coloro i quali «sostengono che solo il sapiente è felice, e che ogni sapiente è tale» (μόνον καὶ παντα φασὶ τὸν σοφὸν εὐδαίμονα εἶναι), istituendo un rapporto di duplice, reciproca ed esclusiva implicazione tra σοφία ed εὐδαιμονία, a cui fa eco egli stesso, con una ripresa letterale, quando afferma nel § 9: «La mia opinione è che ogni sapiente sia felice, e che solo il sapiente

⁷¹ Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. II e *passim*.

⁷² Sul concetto di δαίμων in Dione cfr. PUIGGALI, J. «La démonologie de Dion Chrysostome» *EtCl* 1984; 52: 103-114; RICCIARDI A. «*Eudaimon daimon*: Nota alla orazione XXV di Dione di Prusa», 85-97. In: VOLPE - FERRARI. *Ricerche su Dione di Prusa*, che mostra come il concetto di *daimon* fosse una tematica diffusa al tempo di Dione (osservo: anche in ambito cristiano, con l'apologetica e il tema del travisamento delle Scritture da parte dei φαῦλοι δαίμονες), e sostiene che il nostro filosofo l'abbia trattata in modo scarsamente filosofico, inserendo soprattutto molte reminiscenze storiche nell'or. 25, onde accattivarsi le simpatie del pubblico.

⁷³ Cfr. infatti l'opinione di Posidonio *ap. Galen., de plac. Hipp. et Plat.* 5, 6.

⁷⁴ Τοὺς πειθομένους τῷ δαιμονίῳ τοιοῦτῳ ὄντι [sc. ἀγαθῷ] εὐδαίμονας, τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας κακοδαίμονας.

sia tale» (μοι δοκεῖ πᾶς καὶ μόνος εὐδαίμων ὁ σοφός). La sua opinione è dunque quella di un filosofo stoico. Non a caso è una massima stoica a suggellare il breve dialogo: «chi è sapiente ed assennato è senz'altro anche felice, mentre chi è stolto è infelice, non perché sia cattivo il suo dèmon, ma perché non obbedisce ad esso, che pure è buono.

Soprattutto, il problema del provvidenzialismo è dibattuto in un'orazione la cui paternità dionea oggi non è più generalmente discussa e che viene datata al periodo post-esilico,⁷⁵ il *Caridemo*,⁷⁶ un discorso consolatorio pronunciato per i suoi cari dal giovane stesso che sta per morire e riportato dal padre a Dione, il quale a sua volta lo riporta nella sua orazione. In questo discorso Dione riflette sul tema della morte: si tratta infatti, entro una cornice narrativa, delle parole dettate dal giovane Caridemo in vista della propria morte. Il genere della letteratura consolatoria è quello a cui si richiama più direttamente l'orazione dionea, che su questa idea si chiude anche, oltre a contenere in se stesso un discorso appunto consolatorio quale è quello di Caridemo. Secondo Maria Giner Soria, quest'ultimo personaggio, che Dione presenta come un suo ammiratore, è fittizio.⁷⁷ Nella cornice iniziale il narratore, ossia Dione stesso che si presenta come un conoscente di Caridemo e della sua famiglia, parlando in prima persona presenta il fatto, la morte di Caridemo, e svolge un breve elogio del giovane, in un dialogo con il padre del defunto da cui emerge tutta l'ammirazione del ragazzo per Dione. Ma ben presto lo spazio è lasciato alle parole di Caridemo stesso, che sul letto di morte dettò personalmente un discorso consolatorio, un παραμυθητικὸς λόγος per la propria scomparsa, destinato primariamente ai genitori. Il padre ne riporta il contenuto a Dione, e

⁷⁵ In favore dell'autenticità si veda MOLES, J. «The Dionian *Charidemus*», 187-210. In: SWAIN, *Dio Chrysostom*; Id., «The Career and Conversion», 95; MENCHELLI, *Caridemo*, 81-89 per la datazione.

⁷⁶ L'orazione è disponibile con testo critico, introd., trad. e commento di MENCHELLI. *Caridemo*.

⁷⁷ GINER SORIA, M.C. «Acotaciones a un dialogo consolatorio» *Faventia* 1990-91; 12/13: 293-305. Uno studio dell'autenticità e della struttura del discorso è fornito da MENCHELLI, M. «La morte del filosofo o il filosofo di fronte alla morte: *epieikeia* e *praotes* nel discorso XXX di Dione di Prusa» *SIFC* 1997; 15: 65-80.

all'interno del discorso del giovane sono esposti a loro volta altri discorsi, che esprimono le idee di terzi uditi dal giovane, tra cui uno che ricorda Dione stesso: il ragazzo parla, infatti, di un girovago che aveva raggiunto soltanto tardi la sapienza filosofica. Nella sezione finale, Dione, come personaggio della cornice, commenta brevemente il discorso del giovane, elogiandolo, e dichiarando di non essere in grado di consolare egli stesso i parenti più stretti di Caridemo, da cui si desume che il discorso del giovane è presentato come un sostituto della consolazione che Dione stesso avrebbe dovuto pronunciare. Se ammettiamo che Caridemo sia un personaggio fittizio, la paternità del discorso consolatorio ritorna allo stesso Dione.

Il primo discorso, quello del girovago, sembra uno dei discorsi dionei in cui maggiormente si avverte l'influsso platonico, specialmente dal *Fedone*. Sin dall'inizio Caridemo presenta un'osservazione di teodicea platonica derivata dal mito di Er nella *Repubblica*:⁷⁸ la divinità è causa di soli beni, mentre del male non è responsabile. Dione, come vedremo, lo ripete nell'*or.* 32, 15: l'origine del male è l'uomo con i vizi e le passioni; per guarire gli uomini dai vizi, dunque, è necessario il *logos* filosofico, la persuasione razionale, altro tema platonico, quello della filosofia come *πειθῶ* opposta alla violenza e alla necessità.⁷⁹ Il discorso del giovane, inoltre, ingloba ulteriori discorsi, da lui sentiti pronunciare da persone più anziane, sul significato della vita e sul rapporto tra gli dèi ed il mondo, con attenzione focalizzata sulla provvidenza e sull'etica. Due concezioni fundamentalmente si contrappongono: una, più pessimistica, secondo cui le divinità si disinteresserebbero dei fatti umani, e un'altra invece più provvidenzialistica. Il primo discorso è attribuito ad un girovago che aveva raggiunto soltanto tardi la sapienza filosofica e vede il mondo, caratterizzato da una "natura matrigna", come luogo di espiazione per

⁷⁸ Cfr. LANZI, S. *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino* (Roma: 2000).

⁷⁹ Cfr. ad es. *Crit.* 51BC: «Bisogna fare quello che la Patria e la Città comandano, oppure persuaderle in che consiste la giustizia; invece, far uso di *violenza* non è cosa santa»; sulla *πειθῶ* filosofica nel *Critone* si veda da ultimo GERGEL, T.L. «Rhetoric and Reason» *AncPhil* 2000; 20: 289-310 e sull'opposizione persuasione-violenza in Platone il mio *Il Basileus*.

gli uomini, discendenti dei Titani teomachi ed invisibili agli dèi. Il contenuto consolatorio di questa teoria è chiaro: chi muore abbandona non un luogo di delizie ma un luogo di pena; pertanto, non si deve considerare la morte come un male, bensì piuttosto come una liberazione da un carcere in cui siamo tutti incatenati dalla catena della necessità e soggetti a malattie del corpo e dell'anima, secondo la linea filosofica ben espressa nel *Fedone*; poi, gli Stoici Seneca e Trasea, non esenti da influssi platonici, alla loro morte – un suicidio forzato in entrambi i casi – avevano invitato a libare a Giove Liberatore, vedendola come una liberazione: Socrate precisamente nel *Fedone* invitava a sacrificare un gallo ad Asclepio poiché vedeva nella propria morte una guarigione e l'inizio della vera vita. In vita, l'unica liberazione possibile, come diceva già Platone, è data dalla filosofia, caratterizzata dall'esercizio del *logos*, che allenta la catena della ἀνάγκη (il *logos* è assimilato ad una lima con cui allentare, se non spezzare, la catena della necessità che stringe tutti). Nella contemplazione filosofica, infatti, l'anima si stacca il più possibile dal corpo, come accadrà in maniera più piena al momento della morte. Questo discorso si richiama ai miti platonici, come il *Boristenitico*, ma è dichiarato irrispettoso verso gli dèi da Caridemo, che preferisce il successivo, esposto in forma innodica e, probabilmente, cantata o cantillata da un contadino: il mestiere ideale per un filosofo, secondo Musonio. Qui, gli uomini sono discendenti degli dèi, amati da loro e posti nel mondo come una loro colonia, retta dapprima da semidèi, poi dagli uomini stessi, il che richiama il mito platonico di *leg. 713*, secondo cui nei tempi antichi, sotto il regno di Crono, a governare gli uomini erano mandati dagli dèi esseri di natura semidivina, migliori degli uomini e quindi capaci di reggerli in modo migliore di quanto non sarebbero stati capaci di fare essi stessi. Il mondo, nel discorso del contadino, è visto nei suoi aspetti positivi e interpretato in chiave provvidenziale, come un grande banchetto al quale tutti sono invitati. Si può comportarsi con intemperanza e prepotenza, oppure con sobrietà e saggezza: su questo banchetto vigila la divinità, richiamando di volta in volta i migliori presso di sé (§ 44).⁸⁰ Sono qui

⁸⁰ AMATO, E. «Ῥητορικὴ δειπνίζουσα: il 'banchetto' di Dione di Prusa, Favorino e Luciano»

manifesti vari elementi di allegoria morale del tipo di quelle care agli Stoici e ai Cinici, e l'esaltazione della temperanza e dell'autocontrollo in contrasto con l'intemperanza e con la sfrenatezza. Alla concezione pessimistica del primo discorso fa da *pendant* quella ottimistica del secondo; nemmeno il primo, tuttavia, nega la provvidenza; soltanto, ne teorizza un'applicazione diversa: dopo l'espiazione terrena, si ha la salvezza per gli uomini. In entrambi i casi, inoltre, il perfezionamento etico si ottiene tramite la temperanza, il distacco dai beni e dai piaceri materiali, il dominio delle passioni. Nessuno dei due discorsi abbraccia l'edonismo, spesso confutato da Dione: entrambi privilegiano un ideale ascetico, sebbene ancor più accentuato nel primo.

Inoltre, va osservato che i discorsi che il padre di Caridemo riporta al narratore e che Caridemo a sua volta afferma di avere udito dai due personaggi assumono una veste mitologica e allegorica. Il primo, infatti, è decisamente mitologico e si richiama ai miti platonici, come vedremo fare da Dione anche, ad esempio, nel *Boristenitico*; il secondo si sviluppa pure in un'ampia allegoria morale, del tipo di quelle care agli Stoici e ai Cinici e ad autori come quello della *Tavola di Cebete*.⁸¹ Anche questi sono elementi di mediazione rispetto all'esposizione teoretica.

Un ulteriore elemento riconducibile in parte alla riflessione stoica, ma anche a quella platonica del *θεὸς ἀναίτιος* nel mito di Er alla fine della *Repubblica*, richiamata nel *Caridemo*, è un'affermazione dell'*or.* 32, il *Discorso agli Alessandrini*, pronunciato ad Alessandria in un momento storico dibattuto tra gli studiosi. Secondo Jones, esso risale agli anni tra il 72 d.C. e la morte di Vespasiano, che sarebbe identificabile con l'imperatore nominato nel presente discorso.⁸² La datazione vespasiana è stata sostenuta, ancora molto

Euphrosyne 2005; 33: 341-353, studia l'ideale del banchetto secondo Dione. Il banchetto diventa, specialmente nel *Caridemo*, metafora della vita stessa, secondo una precisa tradizione filosofica.

⁸¹ Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cap. I-II; IV-VII, e in part. quest'ultimo per la *Tavola*.

⁸² JONES, C.P. «The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration» *Historia* 1973; 22: 302-309. in effetti, i principali argomenti in favore di una datazione vespasiana del discorso sono di ordine

di recente, da Desideri, come pure da Moles e da Cécile Bost Pouderon.⁸³ Kindstrand,⁸⁴ invece, polemizzando con gli argomenti addotti da Jones, data il discorso sotto il regno di Traiano, come già von Arnim, che lo poneva dal 105 al 112.⁸⁵ In tal caso, esso apparterebbe al periodo postesilico: in favore di questa supposizione potrebbero deporre gli evidenti elementi filosofici, e in particolare cinici, che lo caratterizzano e lo apparentano ai discorsi stoico-cinici postesilici. Una datazione sotto Traiano è considerata la più probabile anche da Sidebottom, che propone una datazione unica per tutti i discorsi 31-34,⁸⁶ con argomentazioni e conclusioni riprese da Swain e da Salmeri,⁸⁷ Sheppard pure accetta la datazione traiana, stabilendo il 107-109.⁸⁸ Se nel *Discorso ai Rodii* traspare tutta la nostalgia di Dione per la grandezza della

storico: sia la maggiore corrispondenza della personalità di Vespasiano –rispetto a quella di Traiano, altro possibile candidato– alle frequenti allusioni all'imperatore in questo discorso, sia l'identificazione del Conone del § 72 con il prefetto d'Egitto L. Pедуceo Colono, sia la condizione di Rodi come città libera citata al § 52, che storicamente si adatta agli anni 69-75.

⁸³ DESIDERI, P. «City and Country in Dio», 93-107: 96. In: SWAIN, S. (ed.) *Dio Chrysostom, Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000); MOLES, J.L. «The Career and Conversion of Dio Chrysostom» *JHS* 1978; 98: 79-100; BOST POUDERON, *Trois discours aux villes*, p. 217.

⁸⁴ KINDSTRAND, J.F. «The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration. A reply» *Historia* 1978; 27: 378-383.

⁸⁵ VON ARNIM. *Leben und Werke*, p. 435-438.

⁸⁶ SIDEBOTTOM, H. «The date of Dio of Prusa's Rhodian and Alexandrian Orations» *Historia* 1992; 41: 407-419; Id., «Dio of Prusa and the Flavian Dynasty» *CQ* 1996; 46: 447-456: nel secondo articolo, in particolare, è sostenuto che Dione non sarebbe stato il confidente della dinastia flavia, e, pertanto, nemmeno l'inviato di Vespasiano nelle città orientali, come spesso si è ritenuto in base ai §§ 21-22 del presente discorso. Cfr. anche BORTHWICK, E.K. «Dio Chrysostom on the mob at Alexandria» *CR* 1972; 22: 1-3; CRIMI, C.U. «Sull'orazione agli Alessandrini di Dione Crisostomo» *SicGymn* 1973; 26: 356-362.

⁸⁷ SWAIN, S. *Hellenism and Empire* (Oxford: 1996), p. 428-429, pur non ritenendo sicura la datazione traiana, la considera preferibile; SALMERI, G. «Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor». In: SWAIN S. (ed.) *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000), p. 53-92: 82 nn. 140 e 142.

⁸⁸ SHEPPARD, A.A.R. «Dio Chrysostom, the Bithynian Years» *AC* 1984; 53: 157-173.

Grecia, e una riflessione sul rapporto tra la cultura greca e il mondo barbaro sarà particolarmente urgente nel *Boristenitico* (or. 36),⁸⁹ il tema della greicità ricorre anche nel *Discorso agli Alessandrini*.⁹⁰ Appaiono in effetti notevoli qui, e furono osservate già da von Arnim, le forti affinità con quello precedente ai Rodii, ribadite anche da Lemarchand e da Jones⁹¹ e minimizzate invece da Kindstrand, ma per poter meglio sostenere la distanza anche cronologica tra i due discorsi, il 31 negli anni Settanta del I sec. e il 32 sotto Traiano. Appare importante rilevare anche le profonde affinità che questo discorso presenta rispetto al *Tarsico I* (33), che pure non dovrebbe essere molto diffalcato nel tempo. Innanzitutto, entrambi hanno lunghi esordi (32, 1-29; 33, 1-30) e forti connotazioni del genere *σπουδογέλοιον*, in quanto in entrambi i casi il rimprovero rivolto alle popolazioni è dovuto ad un motivo irrisorio, ed il tono è sovente improntato al registro comico, ma, poiché Dione vede le cause immediate della sua critica come indizi di un male più profondo, morale, egli usa l'*amplificatio* per mostrare il dilagare del vizio (32, 20; 33, 6), che si estende perfino a donne e bambini (32, 42; 33, 34) ed è divenuto insopportabile (32, 20; 33, 35).⁹² Questo è uno dei discorsi in cui

⁸⁹ Cfr. il mio «Le origini della filosofia: greche o barbare? L'enigmatico mito del Boristenitico di Dione» *RFN* 2007; 99: 185-214.

⁹⁰ Per cui cfr. GANGLOFF, A. «Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome» *REG* 2001; 114: 456-477, che studia soprattutto l'importanza dei miti all'interno della *paideia* greca propugnata da Dione; i miti vengono scelti in funzione di una concezione di "ellenico" che non deriva solo dalla stirpe, ma anche dall'educazione.

⁹¹ LEMARCHAND, L. *Dion de Pruse: les oeuvres d'avant l'exil* (Paris: 1926), p. 103, 104, 107; JONES. «The date», 302-309.

⁹² Inoltre, in entrambi i discorsi Dione ostenta modestia oratoria di fronte al suo pubblico (32, 22; 33, 1 e 3) e lo esorta ad ascoltarlo in quanto parla con franchezza e desidera essere utile (32, 5; 33, 7 e numerosi altri esempi); avvisa di stare per trattare solamente uno dei tanti problemi che affliggono la città in cui sta tenendo il discorso (32, 34; 33, 7); si serve delle stesse interrogative retoriche (32, 79; 33, 61); avvisa che a rovinare le città sono più i vizi dei cittadini che gli assedi esterni (32, 89; 33, 28); rileva quanto possano essere dannosi gli spettacoli teatrali (32, 4; 33, 10), e che la corruzione dell'anima entra per le orecchie (32, 3 e 67; 33, 48 e 50); ricorda che gli Ateniesi consentivano ai loro poeti di criticarli a teatro (32, 6; 33, 10); assimila

maggiormente emerge la caratterizzazione foziana di Dione: «Era considerato un oratore abile soprattutto nel genere di eloquenza che si impegna a regolare i costumi» (Phot., *Bibl.* 209). Nell'esordio, Dione insiste per ottenere l'attenzione degli Alessandrini, da lui presentati come persone disimpegnate, che amano soltanto gli spettacoli teatrali e le competizioni sportive. Egli volge dunque un elogio dell'ascolto, rifacendosi anche ad un aneddoto relativo agli Ateniesi e ad un oracolo di Apollo che suggeriva loro di introdurre le cose più preziose nelle orecchie dei loro bambini, ossia gli insegnamenti migliori. Gli Ateniesi sono nuovamente richiamati quale esempio in quanto accettavano le critiche rivolte loro a teatro, nel loro caso dagli attori comici. Se invece gli Alessandrini non si sentono mai rivolgere un discorso che li ammonisca e li istruisca, la colpa è anche dei loro filosofi, che non si preoccupano di educarli. Di qui Dione prende spunto per criticare, dal § 9, coloro che declamano soltanto al chiuso delle sale, quei Cinici che sono filosofi soltanto all'apparenza e in realtà sono ignoranti e non insegnano nulla, e coloro che pretendono di essere filosofi mentre fanno soltanto parlare in modo elegante, così da impressionare, ma non giovano a nulla dal punto di vista dell'insegnamento morale. Questo è quello che Dione proclama di voler portare, per ispirazione divina, agli Alessandrini (12): l'idea di essere indotto da Zeus a parlare ritorna nel § 21: Zeus, infatti, nello Stoicismo è il *summus*

l'oratore o il filosofo a un medico (32, 10 e 17; 33, 6-7 e 44); biasima i "cinici" alessandrini distinguendoli bene dai veri filosofi con le stesse parole con cui biasima i comici insolenti (32, 9; 33, 10), rimprovera agli Alessandrini di sconvolgersi per una stecca e di essere indifferenti alla perdita dell'armonia civile così come rimprovera ai Tarsii di sconvolgersi per l'inquinamento delle acque del Cidno e di restare indifferenti ai loro problemi morali – un inquinamento ben più grave (32, 46, 33, 29). Simili nei due discorsi sono poi le immagini e gli *exempla*: in entrambi è narrato l'aneddoto di Timoteo (32, 67; 33, 57) ed è ricordato l'esempio negativo di Tersite (32, 99; 33, 11); sia Alessandria sia Tarso sono paragonate all'isola delle Sirene (32, 47; 33, 35, 41); ad entrambe le città è proposto il monito di Troia, prospera materialmente ma non moralmente, e quindi perita (32, 88; 33, 19, 22), ed è rimproverata la passione per i cavalli (32, 43; 33, 5); un forestiero si sorprenderebbe enormemente nell'udire ad Alessandria tutti cantare, e a Tarso tutti produrre uno strano suono (32, 68; 33, 36).

deus garante del *logos* e identificantesi con il *logos* stesso.⁹³ Da esso dunque si sente ispirato Dione, ossia dal *logos* filosofico. Nei §§ 14-16 Dione incomincia quindi ad argomentare, insegnando che il bene viene dagli dèi e il male soltanto dagli uomini, dai loro vizi e dalle loro passioni. Il rimedio per questi vizi passa allora attraverso il *logos* filosofico, caratterizzato dalla persuasione e migliore del rimedio più aspro dato dalla punizione della legge, che nella sua necessità è caratterizzato dalla violenza. Dal § 25 Dione tratta quindi della natura del popolo e delle sue caratteristiche buone o cattive, al pari di quelle che differenziano i re dai tiranni, a partire dalle teorizzazioni politiche di Platone. E qui si innesta la critica al comportamento disordinato e confusionario degli Alessandrini, tanto più indecoroso rispetto all'importanza della loro città e della loro terra, di cui al § 35 egli apre un elogio. Ma subito dal § 37 avvisa che non è certo la prosperità materiale della città a costituire un motivo di lode per i cittadini, bensì la loro virtù. Invece, come prende a spiegare Dione nel § 41, gli Alessandrini, non appena si mettono ad assistere a spettacoli teatrali o circensi, perdono la testa e si comportano come invasati. Nell'esposizione di questi difetti, Dione non manca di inserire risvolti anche comici, spesso grazie allo strumento dell'ironia, o a quello dello straniamento.⁹⁴ Dione descrive a lungo la città di Alessandria come

⁹³ Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, I, cap. II, con ampi riferimenti.

⁹⁴ Come nel racconto dello Scita Anacarsi relativo ai ginnasi greci, che a lui parevano luoghi in cui gli uomini divenivano improvvisamente pazzi (cfr. il mio *I Sette Sapienti. Vite e opinioni*, ed. B. Snell, Milano: 2005). Dione insiste a lungo sull'indegnità del comportamento degli Alessandrini, notando anche che sono gli unici, fra tutti i Greci, a scatenarsi tanto indecorosamente a teatro, e che, così facendo, si screditano anche di fronte agli altri i quali, da altre città e popoli, vengono ad Alessandria e ritornano poi in patria a riferire quello che hanno visto. Sugli Alessandrini, la musica non ha l'effetto armonizzatore conferitole da Apollo e dalle Muse, ma quello sconvolgente della musica dionisiaca dei Coribanti. Dione denuncia in effetti la corruzione della musica moderna, riprovevole dal punto di vista morale in quanto induce alla mollezza. A questo proposito, Dione dal § 63 inserisce una storia, attribuita ad un Frigio, che rielabora il mito di Orfeo e si presenta come una sorta di mito eziologico, che spiega l'amore degli Alessandrini per la musica: essi sarebbero i discendenti di quei Macedoni di Alessandro che a loro volta discendevano dagli uomini risultati dalla trasformazione delle pecore che

conquistata, “presa”, ma non in guerra, bensì dalle passioni, nel che consiste, stoicamente, la vera cattività.⁹⁵ Uno degli aspetti più notevoli è che Dione vi conduce una polemica contro «i cosiddetti filosofi», dei quali alcuni non si degnano di parlare al popolo, ed altri si esibiscono soltanto nei locali di recitazione, davanti ad un pubblico scelto e già d'accordo con loro, mentre il filosofo deve giovare ai cittadini e curarli come un medico, se necessario anche criticandoli, in discorsi pubblici. Il primo argomento sostanziale presentato da Dione riguarda la provenienza del solo bene dalla divinità, secondo il principio *θεὸς ἀναίτιος*, in base al quale Dio non è responsabile dei mali umani, formulato da Platone nel mito di Er alla fine della *Repubblica* e poi ripreso da un'ampia tradizione filosofica. Infatti, nei §§ 14-17 Dione asserisce la necessità di non attribuire il male agli dèi, poiché il male deriva da un'altra fonte, vicina a noi, in quanto è opera nostra e risulta dal nostro agire:

avevano seguito Orfeo. Questo, però, comporta anche un aspetto meno bello per gli Alessandrini: poiché discenderebbero ultimativamente da pecore, si spiegherebbe anche la loro ottusità e scarsa intelligenza. Nel § 66, sempre allo stesso Frigio è attribuita anche la spiegazione dell'origine dei “cinici citaredi”, con cui Dione polemizza fortemente, dai cani che avevano seguito Orfeo e ne avevano imitato l'arte: aspetto precipuo di queste creature sarebbe dunque non solo la perizia tecnica, ma anche l'impudenza ritenuta tipica dei cani. L'esempio opposto, portato da Dione in persona (67), è quello degli Spartani, che non sopportarono un tipo di musica considerato immorale proposto da un citaredo. Il canto, in effetti, come Dione denuncia (§ 68), ad Alessandria non è esercitato solo dai musicisti, ma da retori e sedicenti filosofi, obbedienti alla moda “asiana”. Dopo un monito improntato alla difficoltà di porre un limite alla corruzione, un'idea che ricorre anche altrove nei suoi avvisi, Dione passa, al § 75, dal teatro al circo, descrivendo anche qui con tinte parodistiche e comicamente enfatiche la condotta esagitata degli Alessandrini. Addirittura nei §§ 82-85 Dione costruisce una sorta di divertente ed ironico centone omerico che descrive questo comportamento assurdo in versi epici.

⁹⁵ Nella perorazione finale Dione tira in campo anche il rapporto degli Alessandrini con l'imperatore, che ha mostrato grande benevolenza e generosità nei loro riguardi: così gli Alessandrini dovrebbero dimostrare gratitudine comportandosi in modo degno, così da ottenere un migliore rapporto anche con i governatori mandati dall'imperatore stesso. Questo discorso si segnala anche per le citazioni poetiche numerose che Dione vi inserisce, prevalentemente da Omero, ma anche dai comici, anche in omaggio al suo pubblico colto e amante della commedia e della poesia, e anche da Euripide.

14 E innanzitutto, per incominciare da ciò che bisogna, siate saldamente convinti del fatto che tutto ciò che accade agli uomini nel bene proviene sempre dalla divinità, ad esempio se uno, durante un viaggio per mare, c'è con un timoniere esperto, o se un popolo o una città hanno in sorte bravi governanti, o se un medico arriva ad assistere un malato nel momento opportuno, e bisogna considerare che questi giunge in aiuto per volere di Dio, e, se si vuole prestare ascolto a discorsi assennati, è stato mandato da esso. 15 In generale, infatti, non c'è nulla di felice o di utile che non ci giunga per decisione degli dèi e per la loro potenza, ma tutti i beni, dappertutto, dipendono da loro, che li distribuiscono abbondantemente a coloro che desiderano riceverli. I mali provengono a un'altra parte; sgorgano, per così dire, da un'altra fonte, che si trova qui vicina, presso di noi, come nel caso dell'acqua, qui: quello che in essa è salutare e nutriente discende dall'alto, da una fonte divina, mentre siamo noi a produrre i canali sporchi e maleodoranti: questi provengono da noi. Infatti, è a causa della stoltezza degli uomini, del lusso e dell'ambizione se la nostra vita è difficoltosa e piena di inganno, di malvagità, di sofferenza e di innumerevoli altri mali. 16 E per curarli c'è un unico rimedio, un'unica medicina creata dagli dèi: l'educazione fondata sul *logos*, che se uno sa usare per tutta la vita costantemente giunge ad un certo momento ad una fine sana e felice.⁹⁶ Quelli che invece si imbattono in essa occasionalmente, di rado e per qualche tempo, "ora vivono un giorno sì e uno no, /ora invece sono morti".⁹⁷ Tuttavia, alla fine, una volta o

⁹⁶ La filosofia, insegna Dione, è rimedio alle passioni e ai vizi; egli insiste soprattutto sul suo aspetto etico, come era nella linea dello Stoicismo romano.

⁹⁷ Hom., *Od.* 11, 303, in riferimento a Castore e Polluce, citato poi anche da Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX 37, 7. Anche Giovenale, un altro autore di I-II secolo influenzato dallo Stoicismo romano, presenta coloro che non vivono secondo la virtù come «morti»: *dignus morte perit, coenet licet ostrea centum...*, anche se è ricco e si immerge in tutti i piaceri, «chi è degno di morte è già morto», in quanto, come aveva già detto il Socrate di Platone, quello che importa non è vivere, ma vivere bene, cioè vivere con virtù e sapienza (cfr. la sezione dedicata a

l'altra, si volgono via da eventi sinistri e tremendi che incombono su di essi. Coloro che sono completamente ignari di questa medicina, invece, e che non hanno mai prestato orecchio ad un discorso assennato, sono assolutamente sventurati, in quanto non hanno nessun riparo, nessuna difesa dalle sofferenze, "ma sono sbattuti dalla tempesta in una vita / che non ha ove nascondersi, misera".⁹⁸ Come nel caso di un'imbarcazione marcia e disfatta, così è in una mente stolta e nella malvagità. Infatti, accade che i peggiori e più sventurati rifuggano quanto più lontano possibile dalla ragione e non vogliano ascoltare, neppure se costretti, come credo che anche le piaghe più difficili non si lascino toccare, e questo stesso fato è segno della loro condizione davvero cattiva. Costoro, pur non volendolo, vanno presso altri medici, più efficaci. La sollecita cura adatta al vizio, infatti, è duplice, come nel caso delle altre malattie: l'una assomiglia alla strategia a base di dieta e di medicine; l'altra, invece, assomiglia a quella che impiega la cauterizzazione e l'intervento chirurgico, e si addice maggiormente ai governanti, alle leggi e ai giudici, che eliminano ciò che è superfluo ed incurabile: sono migliori coloro che non lo fanno facilmente. 18 Quanto all'altro modo di prendersi cura del vizio, dico che sia opera di coloro che sono in grado di rendere più miti le anime attraverso la persuasione razionale, con il discorso.⁹⁹ Costoro sono i salvatori e custodi di quanti sono in grado di essere salvati, in quanto impediscono loro, trattenendoli, di giungere al

Giovenale nel mio *Stoicismo romano minore*. Milano:2008).

⁹⁸ Menandro fr.404, 6-7 Kock = fr. 4, 6-7 Meineke IV, commedia *Plo.* = Thierfelder - Körte 335, 6-7. Cfr. poi STOB., *Anth.* IV 22b, 31, 7-8. Ci sovviene naturalmente della metafora lucreziana (2, 1-13) della tempesta che rappresenta la vita in balia delle passioni, dei desideri e dei timori infondati, da cui soltanto la filosofia può offrire uno scampo. Cfr. da ultimo, per l'interpretazione del passo, KONSTAN. *Lucrezio*, cap. I.

⁹⁹ Di nuovo, si tratta della filosofia che opera attraverso il *logos* e la persuasione (*peithò*), opposta alla violenza (*bia*), un'idea fondamentale in Platone, ove, precisamente come in Dione, assume immediatamente anche risvolti politici.

colmo della malvagità. Le città, dunque, hanno bisogno di entrambi, tanto più coloro che rivestono poteri. È opportuno, quindi, cercar di evitare di punire, ma non evitare di insegnare. L'indulgenza è propria di un capo buono, ma il non essere aspro è proprio di un filosofo scadente. L'asprezza della punizione, infatti, fa perire, mentre quella del discorso razionale salva, per sua natura.

Già Cleante, nel suo *Inno a Zeus* (SVF I 537), aveva attribuito chiaramente agli uomini la responsabilità dei loro errori, lasciando al sommo dio soltanto il dono del Logos ad essi, ed esentandolo così da ogni responsabilità riguardo al male, specialmente nei vv. 17-27: sono gli uomini che, allontanandosi dal Logos, si attirano sciagure e una vita misera. Per questo il dio, immediatamente dopo, è pregato di liberare gli uomini dall'ignoranza funesta, e il pensiero stoico avrebbe continuato a ritenere la divinità somma come causa di soli beni nella concezione della Provvidenza, richiamata da Dione nell'*or.* 3, 50 e 73. Anche Platone, nel mito di Er, aveva proclamato che Dio non è colpevole delle sventure umane, ma che ognuno è libero di scegliere bene o male. Entrambe le riflessioni, stoica e platonica, sono probabilmente confluite qui in Dione, che si fa trasmettitore di queste conoscenze. Egli si sente infatti un filosofo investito della missione dell'insegnamento, e un filosofo neostoico, dello Stoicismo romano trasmessogli specialmente da Musonio: uno Stoicismo pratico, etico-politico, socratico-cinico, con riflessi platonici, e anche, nella fattispecie, popolare e diatribico.¹⁰⁰ Se in vari temi cari anche a Dione, come quello della sequela della natura quale criterio etico,¹⁰¹ nell'istanza della *παρρησία* e nella forma

¹⁰⁰ Questo potrebbe essere considerato eclettismo, e in effetti già ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 3, 1 (Leipzig: 1923³), p. 847-851, definiva Dione un eclettico, ma in questo senso anche la più gran parte del Neostoicismo era allora eclettico (Seneca, notoriamente, riprendeva molti spunti addirittura dall'Epicureismo). Cfr. anche ANDRÉ, J.-M. «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire» *ANRW* II, 36, 1 (1987; 5-77. GRIFFIN, M. *Philosophia Togata* (Oxford: 1989), p. 1-37.

¹⁰¹ Cfr. ad es. per i Cinici Diog. Laërt., *vit.* 6, 104, il quale attesta che Antistene nell'*Eracle*

diatribica stessa,¹⁰² Stoicismo e Cinismo finivano per convergere,¹⁰³ l'idea dell'attenzione sociale¹⁰⁴ e civile e dell'impegno politico, e la relativa teorizzazione del governo universale e locale, è invece uno dei punti più evidenti in cui il pensiero dioneo, come buona parte di quello neostoico,

afferitava che il fine etico è vivere secondo virtù, osservando che era anche la tesi degli Stoici e che queste due scuole spesso convergevano nelle loro posizioni filosofiche, soltanto che il Cinismo sarebbe stato una specie di scorciatoia verso la virtù; per Zenone cfr. Diog. Laërt., *vit.* 7, 87-89, che nella sua opera *Sulla natura dell'essere umano* definisce quale fine etico di quest'ultimo la vita secondo natura, coincidente con la vita secondo virtù: dal che si comprende che la natura che Zenone prende a criterio è primariamente la natura razionale umana, dunque il *logos* (ancora una volta, il cardine dello Stoicismo in tutte le discipline!); Cic., *off.* 3, 13, che attesta che secondo gli Stoici il sommo bene è vivere conformemente alla natura, il che è da lui interpretato come conformarsi sempre alla virtù; per il Neostoicismo: Muson., 17, per cui l'essere umano vive secondo natura quando vive secondo virtù; Epict., *diss.* 3, 1, 24-35.

¹⁰² E, con essa, i suoi temi: addirittura novantaquattro sono stati indicati da OLTRAMARE, A. *Les origines de la diatribe romaine* (Genève: 1926), p. 43-65.

¹⁰³ Questo, nell'età di Dione, accadeva anche per certe pose e atteggiamenti e modi di presentarsi. Come nota BOST POUDERON. *Dion Chrysostome*, p. 448, è significativo che Dione Cassio, nel discorso di Muciano, il favorito di Vespasiano, a sostegno dell'espulsione dei filosofi, gli Stoici si vedano rivolgere le stesse accuse e critiche che Dione rivolge ai Cinici, soprattutto di vanità e ciarlataneria.

¹⁰⁴ L'attenzione e il rispetto di Dione anche per i ceti più umili emergono chiaramente ad es. dall'*Euboico*, o dall'or. 34, 23 («Infatti, non è che basti sborsare cinquecento dracme per essere vostro amico e meritare subito la cittadinanza, mentre se uno è povero e gli è stato rifiutato il nome di cittadino all'atto dell'iscrizione, sebbene non solo sia nato personalmente presso di voi, ma lo siano anche suo padre e i suoi nonni, allora non può essere amico della vostra città, né può considerarla come la sua patria. E se uno lavora il lino, è forse peggiore di un altro e bisogna rimproverarlo e biasimarlo, mentre se è tintore, calzolaio o carpentiere non si deve affatto considerare male questi mestieri?»), e 34, 22, dove Dione raccomanda di integrare i lavoratori del lino nel corpo della città, senza lasciarli estranei ad essa (con la dialettica stoica di οἰκεῖον e ἀλλότριον opportunamente rilevata da BOST POUDERON. *Dion Chrysostome*, p. 477). Tale atteggiamento appare in linea con il pensiero vetero-stoico (mentre i mediostoici Panezio e Posidonio sembrano sdegnare maggiormente i mestieri manuali in quanto illiberali: cfr. Cic., *off.* 1, 42, 150; Sen., *ep.* 88, 21; 90, 25), ed anche neostoico: basti pensare a Musonio e alla sua lode dell'agricoltura quale attività manuale perfettamente adatta al filosofo, o allo schiavo Epitteto. Cfr. BRUNT. «Aspects of the Social Thought», 19-26.

misura le sue maggiori distanze dal Cinismo,¹⁰⁵ che pure per altri versi aveva assorbito. Era la tradizione platonica e stoica, piuttosto, a predicare l'opportunità e la bontà dell'impegno politico per il saggio, dai dialoghi politici platonici allo Stoicismo antico¹⁰⁶ –richiamato espressamente da Dione per questo in or. 47, 2-3¹⁰⁷– e medio, fino a Seneca nel Neostoicismo¹⁰⁸ e a Plutarco nel Medioplatonismo.¹⁰⁹ È a questa vocazione, non disgiunta da

¹⁰⁵ Cfr. Diog. Laërt., *vit.* 6, 29 per il cinico Diogene e la predicazione dell'astensionismo politico. Epitteto, che da buon Neostoico cercava di recuperare la tradizione cinica, in *diss.* 3, 22, 83-85, sostiene che il cinico in realtà, pur nel suo astensionismo, si occupa della forma di politica più nobile e più universale, sia riguardo al pubblico (tutta l'umanità) sia riguardo ai temi (felicità, libertà, etc.).

¹⁰⁶ Cfr. ad es. Diog. Laërt., *vit.* 7, 121: «Il sapiente parteciperà alla vita politica, a meno che qualcosa non glielo impedisca, come dice Crisippo nel I libro del suo trattato *Sui generi di vita*».

¹⁰⁷ «Prima mi meravigliavo che alcuni filosofi avessero lasciato la loro patria senza esservi costretti, e avessero scelto di vivere altrove, e questo pur dichiarando essi stessi che occorre onorare la propria patria e porla al di sopra di tutto, e che è naturale che l'uomo partecipi agli affari pubblici e alla vita politica; mi riferisco a Zenone, a Crisippo, a Cleante, nessuno dei quali rimase in patria, nonostante i suoi precetti. Essi, dunque, non pensavano veramente quello che dicevano? Ma sì che lo pensavano, e più di ogni altra cosa, io credo. A loro parere, infatti, occuparsi dell'amministrazione della città è per i sapienti un'attività moralmente bella, davvero felice e opportuna. Ma essi temevano le molestie e le difficoltà che tale attività comporta, l'ignoranza degli uni, l'invidia degli altri, la stoltezza di altri ancora; oppure bisognerebbe che, oltre ad essere sapiente, si potesse avere anche la forza e la potenza di Eracle. Ma ritenevano questo impossibile».

¹⁰⁸ Anche il neostoico Eufrate, *ap. Plin., ep.* 1, 10, 10, definisce l'esercizio delle cariche politiche come la parte più bella e nobile della filosofia. Eufrate, insieme con il pitagorizzante Apollonio di Tiana, è uno dei filosofi che Dione frequentò, secondo la testimonianza di Filostrato (*vit. soph.* I 7, 488). E nella biografia del Tiano, 5, 31-40, lo stesso autore descrive una riunione e un dibattito sul potere –considerato da alcuni storico, da altri inventato– tra Apollonio, Dione ed Eufrate, insieme con Vespasiano, ad Alessandria nell'inverno 68-69. Frontone, 133 Hout², attesta che sia Dione sia Eufrate sia anche Timocrate e Atenodoto erano allievi di Musonio e che tutti ebbero fama grazie alla loro eloquenza e al loro pensiero: «Quid nostra memoria Euphrates, Dio, Timocraes, Athenodotus? Quid horum magister Musonius? Nonne summa facundia praediti neque minus sapientiae quam eloquentiae gloria incluti exstiterunt?».

¹⁰⁹ Cfr. ad es. Plu., *lib. ed.*, 7F-8A, che consiglia di armonizzare esercizio politico e filosofia, il

quella di educatore morale e culturale, che Dione, da filosofo più che da oratore, si sente chiamato. Una parte importante del suo insegnamento si ricollega all'insegnamento stoico e socratico di Musonio, e la sensibilità religiosa del maestro si riflette anche in lui: di qui la centralità del tema teologico e della provvidenza in vari suoi discorsi, specialmente l'*Olimpico* e il *Caridemo*.

APPENDICE: traduzione del *Caridemo*¹¹⁰

1 Dione –Anche in precedenza, diverso tempo prima di vedervi, avevo sentito la notizia della morte di Caridemo. Quando venni qui, infatti, mi informai subito riguardo ad alcuni altri e, soprattutto, riguardo a questi due,¹¹¹ chiedendo dove fossero e come stessero. E un tale in cui mi imbattei, e che personalmente non li conosceva affatto, ma li aveva soltanto sentiti nominare, mi domandò se intendessi parlare dei figli di Timarco. Io risposi di sì, ed egli, riferendosi al più giovane, spiegò che era ancora a Messene con te a causa del lutto per il fratello, poiché il più grande dei due era morto. 2 Dunque, quell'uomo mi annunciò chiaramente che Caridemo era defunto: e allora mi sembrava che ci fosse una qualche incertezza, sebbene quello parlato chiaramente; ma poi siamo venuti a sapere tutto con maggiore precisione. E credo di essere rimasto straziato dal dolore non molto meno di voi. Non sarebbe né lecito né pio, infatti, dire «di più», come se qualcuno lo amasse più di voi, che eravate suo padre e suo fratello.

3 Eppure, la natura non sembra avere grande forza e valore negli stolti:¹¹² è il caso, ad esempio, di quell'uomo di Opunte, che, come sento dire, ha perso

primo utile alla comunità, il secondo fonte di serenità d'animo.

¹¹⁰ Traduzione mia.

¹¹¹ Si tratta di Caridemo e di suo fratello, i figli di Timarco, che è anch'egli un personaggio del dialogo.

¹¹² Φαῦλος è un termine pressoché tecnico della filosofia stoica ed indica il contrario del σοφός, ossia lo stolto e vizioso, che non persegue la conoscenza e la virtù.

un figlio giovane, amabile e garbato, anch'egli nostro compagno, e tuttavia, dicono, ne è meno addolorato che se avesse perduto qualsiasi altra persona o cosa appartenente alla famiglia e alla casa. Ma voi senz'altro, com'è naturale, sarete sconvolti dalla disgrazia; e non c'è sicuramente da sorprendersene, poiché un uomo tale quale Caridemo sarebbe senz'altro divenuto ben presto, se fosse vissuto, avrebbe giovato sia alla vostra città sia all'intera Grecia. Già quando era ancora un bambino, infatti, io non conoscevo nessuno dotato di un animo e di un'indole migliori.

4 Timarco –E se sapessi quali erano i suoi sentimenti verso di te, lo elogeresti molto di più. A me, infatti, sembrava che egli onorasse te non solo più degli altri uomini, ma perfino più di me, che ero suo padre, in quanto, sia durante la malattia, sia quando ormai era giunto a un passo dalla morte, davanti a noi, che eravamo nella sua stanza, e ad altri parenti, concittadini e conoscenti, pronunciò il tuo nome, anche se faceva già molta fatica a parlare, e ci pregò di dirti, quando ti avessimo incontrato, che era morto ricordandosi di te. Continuammo, infatti, a stare con lui e a conversare con lui fino all'ultimo. E non solo, ma anche quando era ancora vivo e sano, ti ammirava tanto da imitarti nel silenzio, nel modo di camminare e in tutto il resto, come dicevano quelli che vi conoscevano.

5 Dione –In realtà, non è che, in tutto questo, imitasse me o alcun altro, ma, piuttosto, era così di natura. Prima, forse, quando era ancora un bambino, non ve ne eravate accorti, ma poi, crescendo, manifestò più chiaramente queste caratteristiche. A lui, infatti, molto più che a chiunque altro, si addiceva un atteggiamento da uomo, dignitoso. Ma non vi dispiaceva un poco, con questi modi di fare, o non vi sembrava un po' troppo austero?

Timarco –A me, a dire il vero, sembrava più allegro di molti altri, e sempre pronto a giocare, in tutti i giochi degni di ragazzi liberi, e mi pareva che sorrisse sempre, per così dire, ai suoi amici. Però non l'ho visto molte volte ridere in modo incontrollato. <Dunque,> non ci dava nessun dispiacere. Anzi, era anche elogiato da molti, e per lui, che aveva ventidue anni –questa era la sua età quando è morto–, i concittadini provavano un rispetto maggiore che non per i più anziani e famosi.

6 Dione –Vi ha poi raccomandato qualcos'altro al momento della morte? Ha fatto qualche discorso?

Timarco –Ne ha fatti, e di sublimi, almeno a quanto sembra a me, che ero suo padre. Pur essendo sul punto di lasciare questa vita ad un'età così giovane, non si compiangeva affatto, né sembrava addolorato, ma, al contrario, era lui a consolarci. E alla fine, dopo aver chiamato il servo, come divinamente ispirato gli ordinò di scrivere una consolazione per noi, cosicché io ebbi il sospetto che stesse facendo questo perché forse era già uscito di sé a causa della morte – senonché, i presenti lo elogiavano meravigliosamente.

7 Dione –Ne hai il testo scritto?

Timarco –Come no?

Dione –Allora, me lo leggeresti ad alta voce, per favore?

Timarco –A dire il vero, mi vergogno e temo che non sia corretto, trattandosi di cose dette da uno più giovane, e per di più in una tale circostanza. Mi dava infatti l'impressione di avere soggezione della tua sola presenza, quando doveva dire qualcosa, più che di quella di tutti gli altri messi insieme.

Dione –Non è ad un estraneo che leggerai il suo discorso, o uomo eccellente, e inoltre non desidero conoscere le espressioni precise che ha usato, quanto piuttosto il pensiero e la disposizione di spirito che aveva mentre parlava, se veramente era di buon animo mentre stava morendo, e aveva coraggio.

8 Timarco –Ecco i contenuti del discorso: Quello che mi è accaduto è ciò che è sembrato meglio a Dio, e di tutto quello che accade per opera sua nulla va considerato molesto o sopportato malamente. A comportarsi così esortano anche altri sapienti e, soprattutto, Omero,¹¹³ quando dice che gli uomini non devono respingere in nessun caso i doni degli dèi, chiamando giustamente

¹¹³ Omero, ovviamente, come nella tradizione degli allegoristi stoici e degli *Homerapologeten*, è considerato un σοφός a pieno titolo, detentore di una sapienza che egli ha espresso in forma allegorica e che la filosofia, di cui egli è precursore, ha il compito di decrittare. Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cap. I-II, VIII (di G. Lucchetta)-IX e *passim*.

«doni» le opere degli dèi, n quanto sono tutte buone e sono fatte a fin di bene.¹¹⁴ 9 Io, dnque, sono di questo avviso e nutro questa disposizione di spirito, e accetto con mitezza il destino:¹¹⁵ e dico questo non in un'altra occasione, bensì proprio quando il mio stesso destino è qui presente accanto a me e vedo la morte così da vicino. Voi, però, anche perché mi sono preoccupato più di voi di conoscere la verità, credete a me, e, per quanto potrete, non cedete al dolore, nella convinzione che non mi è accaduto nulla di terribile, 10 neppure se qualcuno dovesse giungere al più spiacevole dei discorsi, che vi dirò, benché non sia per nulla gradevole o grazioso, poiché non credo che sia stato fatto per compiacerci, pur avendo comunque un che di mirabile. È il seguente.¹¹⁶

Tutti noi esseri umani discendiamo dalla stirpe dei Titani. Come dunque quelli erano nemici degli dèi e fecero loro guerra, così nemmeno noi possiamo essere amici degli dèi, ma siamo castigati da loro e siamo nati per essere puniti, e in questa vita stiamo come in carcere, per tutto il tempo in cui ciascuno di noi vive, e quelli che, tra noi, man mano muoiono vengono liberati, poiché sono stati puniti ormai abbastanza.¹¹⁷ In effetti, questo luogo che chiamiamo mondo è stato allestito dagli dèi come carcere duro e insalubre, che non mantiene mai un clima temperato e la medesima condizione dell'aria,

¹¹⁴ Questo è chiaramente un presupposto fondamentale della dottrina della Provvidenza, caposaldo del pensiero stoico. Per l'idea che dagli dèi vengano solo beni, e la sua ascendenza platonica, si veda qui *supra*.

¹¹⁵ Altro concetto tipicamente stoico, quello di accogliere di buon animo il fato, espressione del volere divino, come se fosse espressione del nostro proprio volere, poiché *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Dione, inoltre, crea un gioco di parole, sebbene non dotato di fondamento etimologico, *πράως* e *πεπρωμένη*, uno dei termini con cui era indicato il fato, insieme con *εἰμαρμένη*, anch'esso parte del lessico tipicamente stoico.

¹¹⁶ Incomincia il primo dei due discorsi, improntato a una visione del mondo come luogo di espiazione.

¹¹⁷ Appartiene alla tradizione orfico-pitagorico-platonica l'idea della morte come liberazione dalla vita terrena, sentita come punizione per l'anima. E come Platone, anche Caridemo esprime la verità servendosi del registro mitologico.

ma talora è freddo e gelido, pieno di vento, fango, neve e acqua, a volte invece caldo e soffocante, e soltanto una brevissima stagione dell'anno è temperata; vi scoppiano folgori, vi si formano tifoni, e spesso si scuote interamente in un terremoto fin dalle fondamenta. Ora, tutte queste cose sono punizioni tremende, e infatti gli uomini ne sono sconvolti e ne hanno paura, ogni volta in cui si verificano. E inoltre, non sopportando le cattive condizioni del clima e le sue variazioni, escogitano altri piccoli luoghi di detenzione, le case e le città, mettendo insieme pezzi di legno e pietre, come se in una grande prigione se ne costruissero altre più piccole. E le piante che vediamo, e i frutti della terra, spuntano per la nostra sopravvivenza, come il cibo che i dà ai prigionieri, sgradevole e cattivo; noi, tuttavia, lo apprezziamo a causa della necessità che ne abbiamo e della difficoltà a procurarcene. Anche a quanti vengono da noi puniti, infatti, qualsiasi cibo si porti loro sembra loro gradevole, per la fame e per l'abitudine. Ora, anche i nostri cibi quotidiani sono cattivi e producono corruzione, come risulta chiaro dalla debolezza dei corpi, e inoltre non sono nemmeno lì a disposizione, facili a procurarsi, né presenti in abbondanza per tutti, bensì richiedono tremende fatiche e disagi.

E noi siamo costituiti dai fattori stessi che vengono tormentati, l'anima e il corpo. L'una, infatti, ha in sé desideri, afflizioni, ire, paure, e innumerevoli passioni del genere, e giorno e notte è sempre mantenuta in tensione e torturata da esse: anche chi ha uno stato d'animo più equilibrato, infatti, non è che si sia liberato del tutto di alcuna di queste passioni,¹¹⁸ ma le tiene rinchiuso dentro come animali feroci, costringendole a starsene mansuete con la forza e, al contempo, con una certa dose di persuasione, ma se anche solo per poco dovesse smettere di tenerle incantate e di prestarvi attenzione, queste senz'altro si agiterebbero subito, e molto. Quanto al corpo, ecco coliche, spasmi, crisi epilettiche ed altre malattie, tante che non è neppure possibile

¹¹⁸ Questo principio sembra contraddire l'ideale stoico della *apatheia* o completa eliminazione delle passioni, anche se è vero che il perfetto saggio stoico era spesso concepito come un ideale che si realizza solo molto raramente o addirittura mai.

enumerarle ora parlando, in quanto è pieno di sangue e di *pneuma*,¹¹⁹ ed è costituito anche da carni, nervi e ossa, di elementi molli e duri, umidi e secchi, insomma dai fattori più opposti tra loro. E i cibi, essendo cattivi, come ho detto, e incontrando un clima non uniforme, alcuni esasperano le malattie, altri le risvegliano, poiché, sebbene sembri che prima non ci siano, in realtà esse sono insite nella natura dei corpi. E, questi mali sono all'interno di noi, mentre le punizioni che provengono dall'esterno sono più lievi, se le si confronta con quelle provenienti dalla nostra natura. Infatti, per loro natura, il fuoco e il ferro, le percosse ed altri aspri trattamenti tolgono anche ben presto alle loro vittime la sensibilità, liberandole, se si riesce ad averne ragione anche solo per poco, mentre nelle malattie i dolori si protraggono talora anche per moltissimo tempo.¹²⁰

Gli esseri umani, dunque, devono sopportare tormenti tali e tanto gravi, mentre rimangono sotto custodia, costretti in questo carcere, ciascuno per il tempo stabilito, E, per lo più, non possono andarsene prima di avere generato un'altra vittima da lasciare come successore nella punizione al proprio posto, e alcuni ne producono una sola, altri anche più d'una.

E rimangono nel mondo non volentieri, ma perché tutti sono legati, corpi e anime, da un'unica catena,¹²¹ piccoli e grandi, brutti e belli, tutti comunque in balia della medesima costrizione e necessità, 18 e similmente anche nella sorte, nella gloria, negli onori, gli uni sono superiori agli altri, come nei corpi. Alcuni, infatti, sono sovrani, altri sono privati cittadini; alcuni sono ricchi, altri poveri: e i cosiddetti fortunati, nella costrizione dello stesso vincolo, non

¹¹⁹ Secondo la concezione stoica, che vede il *πνεῦμα* in ottica del tutto materialistica, come soffio sottile, igneo, onnipervasivo e divino.

¹²⁰ Le torture violente provocano svenimento, morte o comunque insensibilità, mentre i dolori continui di certe malattie e problemi fisici devono essere sopportati sempre nella piena capacità di percepirli e torturano maggiormente, esercitando un tormento ininterrotto.

¹²¹ A questo punto l'ed. von Arnim espunge come spuria una similitudine: «come anche nella nostra esperienza comune è possibile vedere molti legati insieme da un'unica catena». Questa catena ricorda anche la catena della *εἰμασμένη*, di cui parlano gli Stoici, che è al contempo la Necessità e che è caratterizzata dallo *εἰσός* di tutto.

soffrono per nulla meno dei poveri privi di ogni rinomanza, ma anzi più di loro. **19** Ai poveri, infatti, che sono più esili, la catena che li lega sta più larga, e giace più allentata attorno a ciascuno di essi, mentre ai re e ai tiranni, in quanto sono più gonfi nell'anima e ben robusti, essa stringe di più e dà loro fastidio, come nel caso delle persone incatenate nel corpo: le catene affliggono coloro che sono grassi e pesanti più di quelli che sono leggeri e malnutriti. Alcuni, per la verità, molto pochi, godono di una certa tolleranza da parte di Dio, e si trovano sì legati, ma in modo molto blando, per mitezza: ne riparleremo presto.

20 Prima, però, vale la pena di esporre, come un tempo, da bambino, sentii dire da un povero girovago, di che natura sia, a suo dire, la catena: non è simile a queste che sono in uso presso di noi, non è fatta di ferro o di bronzo, ma è molto più robusta; tuttavia, è simile a queste nostre per forma e per intreccio. Come, infatti, queste che conosciamo sono costituite da maglie di ferro connesse le une alle altre, e sono fatte in questo modo dall'inizio alla fine, così è in verità anche quella dalla quale abbiamo detto che gli uomini si trovano legati dagli dèi. **21** È interamente costituita da una connessione ben stretta di piacere e dolore, e questi sono intrecciati tra loro, sia ciò che è piacevole sia ciò che addolora, e l'uno viene sempre necessariamente dopo l'altro, come, io credo, gli anelli della catena: ai grandi piaceri tengono dietro grandi dolori; ai piccoli, dolori più piccoli; e il piacere più grande viene dopo la morte: è per questo che prima di essa ci tocca il dolore maggiore; è evidente, infatti, che per un essere umano non ne esiste dolore e sofferenza più grande di questa che conduce alla morte. **22** Quell'uomo affermava anche che ciascuno ha catene diverse ad attorniarlo, alcune più piccole, altre più grandi, come ceppi ai piedi: queste sono da noi chiamate «speranze». Come dunque i ceppi sono nelle parti inferiori del corpo e nelle estremità, così anche le speranze si concentrano nel punto più basso e nella parte estrema della vita, e detengono gli uomini in loro potere in massimo grado, e li costringono a sopportare di tutto, con sofferenze. Ora, per gli stolti e per gli ingenui questi ceppi sono estremamente pesanti, mentre per i più intelligenti sono più allentati e leggeri. **23** E istituiva anche una similitudine con una lima, sviluppando questa

immagine in modo molto degno: a suo dire, la troverebbero soltanto coloro che sono intelligenti e acuti; si trova, infatti, chiusa sotto chiave molto accuratamente, come se qualcuno in un carcere avesse nascosto una lima in modo tale che nessuno dei prigionieri riesca a prenderla e quindi a liberarsi. Ora, coloro che amano gli onori e sono disposti a faticare riescono a trovarla: con difficoltà, ma comunque ci riescono. E da essi questa lima è chiamata *logos*.¹²² Dunque, non appena l'abbiano trovata, se ne servono subito, e limano le catene, e rendono i propri vincoli il più leggeri e deboli possibile, fino a quando non abbiano sottomesso, per quanto riescono, sia i piaceri sia i dolori. 24 Questo, tuttavia, accade lentamente. Poiché, infatti, sono duri e robustissimi, è soltanto a fatica che il loro *logos* riesce ad avanzare e ad erodere la catena a poco a poco, e senz'altro non sarebbe in grado di consumarla definitivamente e annientarla. Chiunque abbia in sé questo rimedio e lo adoperi in modo infaticabile,¹²³ notte e giorno, per quanto possibile, riesce ormai a sopportare facilmente la custodia, e, in confronto agli altri, se ne va in giro come libero, e si allontana facilmente dal fato che incombe su di lui, come se non ne fosse più dominato e oppresso con violenza. Talora, gli dèi trasformano alcune di queste persone in loro paredri, a motivo della loro virtù e sapienza, liberandole completamente dalla punizione.

25 Questi pensieri furono espressi da un uomo triste, secondo la mia impressione, il quale aveva subito molte afflizioni nella vita, e aveva conosciuto la vera educazione soltanto tardi,¹²⁴ ma non sono veri e non si addicono agli dèi.

C'è un'altra teoria migliore di questa, che seguirei molto più volentieri.

¹²² Ecco il valore salvifico e liberatorio della filosofia: la ragione riesce a liberare gli uomini dal carcere in cui la loro venuta in questo mondo li ha rinchiusi.

¹²³ Gr. φιλοπόνως: Dione ha ereditato da Musonio l'alto apprezzamento per il πόνος stoico-cinico.

¹²⁴ Sono tratti che ricordano Dione stesso, presentatosi già prima come girovago, nel periodo del suo esilio, e che dovrebbe essere inteso anche come il narratore della cornice. La vera *paideia* da lui conosciuta tardi è quella filosofica, che Dione apprese dopo quella retorica.

L'ho sentita esporre da un agricoltore, su un ritmo e una melodia agresti, che, tuttavia, noi probabilmente non dobbiamo tentare di riprodurre: cercheremo, piuttosto, di richiamare il contenuto del discorso. 26 Inneggiando a Zeus e agli altri dèi, diceva quanto siano buoni e ci amino, poiché siamo senz'altro imparentati con loro. Disse, infatti, che la stirpe umana discende dagli dèi, non da Titani o da Giganti. Quando, infatti, ebbero tutto, gli uomini fondarono una specie di colonia loro sulla terra, allora deserta, con minori onori e ricchezze, ma con le stesse leggi e lo stesso statuto giuridico, così come le città grandi e prospere colonizzano quelle piccole: a me, sebbene non facesse nomi, sembrava che egli intendesse dire, ad esempio, gli Ateniesi che mandarono coloni a Citnio o Serifo, o gli Spartani che ne inviarono a Ciera, istituendo nelle colonie le loro stesse leggi e usanze. E in effetti, presso ciascuna di queste colonie è possibile vedere delle imitazioni, che i coloni hanno, dei costumi e delle costituzioni della loro madrepatria, però tutti più deboli e peggiori. Tuttavia, lo scarto non è della stessa entità, 27 poiché gli uomini differiscono tra loro, ma la superiorità degli dèi rispetto a noi è infinita. Dunque, finché la vita umana era stabilita da poco, gli dèi assistevano personalmente gli uomini o mandavano presso di loro delle specie di governatori di colonie che se ne prendessero cura, come Eracle, Dioniso, Perseo e gli altri, che, come ci viene tramandato dalla tradizione, erano figli di dèi, o loro discendenti, e venivano a stare presso di noi; successivamente, gli dèi lasciarono che ci governassimo da soli secondo le nostre capacità.¹²⁵ E allora, senz'altro, si produssero gli errori e le ingiustizie.

28 Il contadino cantava poi anche un'altra canzone, secondo cui il mondo è una dimora bellissima e divina costruita dagli dèi, come ne vediamo alcune fatte edificare dagli uomini chiamati fortunati e ricchi, con pilastri e colonne, con soffitto, pareti e porte decorate con oro e con dipinti: similmente, il mondo

¹²⁵ Questo richiama il mito narrato da Platone nelle *Leggi*, 713 ss., secondo cui nei tempi antichi, sotto il regno di Crono, a governare gli uomini erano mandati dagli dèi direttamente degli esseri di natura semidivina, dèmoni, migliori degli uomini e quindi capaci di reggerli in modo migliore di quanto non sarebbero stati capaci di fare essi stessi. Documentazione in RAMELLI. // basileus.

è stato fatto per accogliere gli uomini e donare loro letizia, bello com'è e adorno di stelle, del sole, della luna, della terra, del mare e delle piante, tutte cose che provengono dalla ricchezza e dall'arte degli dèi. 29 E gli uomini giungono in esso come per partecipare ad una festa, invitati dal re degli dèi ad una sorta di splendido convito e banchetto, per godervi di tutti i beni. E sono disposti alcuni qui, altri là, come ad una cena: ad alcuni è toccato un posto migliore, ad altri uno peggiore. Tutto è simile a quello che accade nei nostri ricevimenti, se non che ad essere paragonate a realtà piccole e di scarso valore sono realtà divine e grandi. Gli dèi, infatti, ci offrono la luce attraverso una coppia di luminari, in misura sia maggiore sia minore, di notte e di giorno; 30 e sono a nostra disposizione tavole piene di tutti i cibi, grano e frutta, l'una che nasce spontanea, l'altra che richiede lavoro, e inoltre carni, alcune di animali domestici, altre di selvatici, e perfino quelle provenienti dal mare. Disse poi, parlando in modo senz'altro rustico, che le tavole sono i prati, le pianure, le vallate boschive e le coste, in cui alcuni cibi crescono in pianta, altri vengono allevati al pascolo, altri ancora vengono cacciati. Alcuni sono disponibili in maggiore quantità rispetto ad altri: dipende a quale tavola ciascuno si accomoda. Alcuni, infatti, capitano vicino al mare, altri vicino alle pianure, altri ancora presso i monti. 31 E a servire a tavola sono le Stagioni, in quanto sono le più giovani tra le divinità, ben vestite, di bell'aspetto, non adorne d'oro bensì di corone di fiori di ogni genere. E distribuiscono anche i fiori stessi, e si prendono cura di tutto il resto che riguarda il banchetto, porgendo alcune cose e togliendone altre secondo il momento opportuno; e hanno luogo anche danze e ogni altra delizia. 32 Questa fatica che ci sembra di dover fare nei lavori agricoli, nella caccia e nella coltivazione delle piante è tanto grande quanto lo è, per coloro che stanno sdraiati a banchetto, stendere la mano verso un cibo e prenderlo. E anche il fatto che uno si trovi a banchetto in un certo posto, un altro in un altro, dipende dalla varietà del clima. Quelli che occupano i primi posti e gli ultimi sono, soprattutto, coloro che vivono in un clima molto freddo e coloro che invece vivono in un clima torrido, essendo questi ultimi vicino alla luce, gli altri invece lontano.

33 Della letizia e della delizia, dunque, non godono tutti allo stesso modo,

bensi ciascuno secondo la propria natura. Gli intemperanti e gli sfrenati, infatti, non vedono né odono nulla, ma, rimanendo piegati verso terra, si limitano a mangiare, come maiali nel porcile, e poi dormire.¹²⁶ Alcuni di loro non si accontentano di quello che c'è a loro disposizione, ma tendono le mani verso i cibi che sono un po' più lontani, come ad esempio gli abitanti dell'interno che desiderano mangiare pesce e si danno pena per procurarselo; altri poi, insaziabili e degni di commiserazione, nel timore che il cibo possa loro venir meno, raccolgono e ammassano presso di sé tutto quello che possono: e dopo tutto questo, quando viene il momento in cui devono andarsene, partono senza avere partecipato di nulla, ma, completamente privi di tutto, lasciano queste ricchezze ad altri, poiché non è possibile portarsele con sé. Costoro, dunque, si fanno ben deridere e fanno una brutta figura. 35 Altri, poi, giocano a scacchi, e altri ancora agli astragali: e questi scacchi e astragali non sono quelli che pensiamo noi, ma alcuni sono d'oro, altri d'argento,¹²⁷ e per questi ciascuno litiga con gli altri e cerca di averne più degli altri. Ma a provocare il più grande scompiglio e disordine sono coloro che giocano a dama, e sembrano essere i più sgradevoli di tutti i invitati.¹²⁸ Talora, anzi, giungono perfino a combattere, e a menare le mani, e a ferirsi tra loro, e si comportano così coloro che sono ubriachi: 36 e lo sono non per effetto del vino, come nei nostri banchetti, ma per effetto del piacere. Nel banchetto comune, infatti, gli dèi offrono questa bevanda, in modo tale che il carattere di ciascuno viene messo alla prova e rivelato. In piedi, presso il banchetto, due addetti alla mescita del vino, un uomo e una donna: si chiamano rispettivamente Intelletto e Intemperanza; gli assennati hanno il primo versatore, e da lui soltanto ricevono, di rado e in bicchieri piccoli, vino diluito con acqua, in tutta sicurezza. 37 C'è, infatti, un unico cratere, quello

¹²⁶ Ricordiamo ad es. l'allocuzione di Persio, nota poi ai Cristiani: *O curvae in terras animae et caelesium inanes!*

¹²⁷ Come spiega una glossa ritenuta tale e quindi espunta da von Arnim (ὁ δὴ νόμισμα καλοῦμεν ἡμεῖς), si tratta del denaro, delle monete d'oro e d'argento.

¹²⁸ Dione sembra alludere ai potenti e ai Capi di Stato.

della Temperanza, ** e molti¹²⁹ si ergono nel mezzo del banchetto, di gusti diversi, come pieni di molti vini, e sono d'argento e d'oro, e all'esterno, tutt'attorno, hanno animali, volute, spirali e lavori a sbalzo. Quello della Temperanza, invece, è liscio, non grande, e, a quanto si può congetturare al vederlo, fatto di bronzo; è a questo, dunque, che bisogna attingere più volte, e, dopo avere ben mescolato, bere un piccolo sorso del piacere. 38 Ora, alcuni hanno per versatore l'Intelletto, il quale, nel versare, sta ben attento a non sbagliare per caso la miscela, e a non far barcollare e cadere a terra, in tal modo, il convitato. L'intemperanza, al contrario, versa da bere alla stragrande maggioranza delle persone il piacere puro, senza mescolarvi nemmeno un pochino di temperanza; ad altri, invece, ne dà una piccolissima quantità, in grazia del *logos*. Ma questo svanisce subito e non compare da nessuna parte. Coloro che stanno bevendo, invece, non smettono, ma incalzano la versatrice e le ingiungono di recarsi presso di loro più velocemente, e ciascuno tenta di assicurarsene il servizio prima degli altri. Ed ella cerca di affrettarsi, e corre qui e là, ansimando e sudando abbondantemente. 39 Dunque, i convitati che si fanno servire da lei danzano e si rotolano, gettandosi avanti nella mischia, e combattono e gridano, come fanno coloro che si sono ubriacati di vino, solo che alcuni lo fanno per poco e con moderazione, poiché basta poco per farli cadere addormentati, e poi si sentono meglio, poiché la loro ebbrezza era lieve; coloro che, invece, sono storditi dal piacere, come se fossero sotto l'effetto di una bevanda più forte, si comportano in quel modo per tutta la vita, e non riescono a liberarsi di quell'ebbrezza se non quando muoiono. È questo, infatti, il sonno di coloro che sono così ubriachi, ed esso solo è in grado di giovare loro. 40 Molti; poi, rigettano perfino a causa della sazietà eccessiva, ma l'espulsione del piacere avviene soltanto con una convulsione e una sofferenza estrema; chiunque, però, abbia avuto la forza di farlo, si alleggerisce e per il resto della sua esistenza vive più agevolmente. Questo, però, di rigettare di propria spontanea volontà, accade di rado, mentre è molto più

¹²⁹ Sembra trattarsi di altri crateri, diversi da quello della Temperanza, anche se c'è una lacuna immediatamente precedente.

comune che vogliono continuare a bere <sempre>. Ma non cessano di avere sete, anzi ne hanno sempre di più, come coloro che bevono il vino schietto. Costoro, dunque, sono tali, e coprono di vergogna e insolentiscono la grazia degli dèi. 41 Coloro che, invece, sono equilibrati e moderati gustano il piacere in modo limitato e di tempo in tempo, con timore: come una persona di nobile carattere, chiamata da un potente, re o dinasta, non si cura di mangiare e di bere, tranne la quantità necessaria, ma concentra la sua attenzione sugli ambienti interni, e di questi si compiace, così anche quelli non si curano di ubriacarsi o di giocare a scacchi o agli astragali, bensì guardano come siano gli interni, e la sala degli uomini in cui stanno sdraiati a banchetto, e provano meraviglia, e si domandano come sia stata fatta, e osservano tutto ciò che c'è in essa come dipinti splendidi e bellissimi, e tutta la restante organizzazione, l'ordine e le Stagioni, come fanno ogni cosa bene e in modo esperto: e concentrano il loro interesse su questi aspetti, ed essi soli, in verità, ne percepiscono la bellezza. 42 Sta loro a cuore non dare l'impressione di prender parte a tutto questo come se fossero ciechi e sordi, bensì poter descrivere qualcosa di quelle meraviglie anche dopo essere andati via, nel caso in cui qualcuno li interrogasse su ciò che hanno visto e che sono venuti a sapere. E vivono preoccupandosi di questo e partecipando del piacere con intelligenza e con moderazione, conversando uno con l'altro o in due o tre simili tra loro. Talora, se sorge un grande schiamazzo e scompiglio dalla parte degli ubriachi, essi danno un'occhiata anche là; tuttavia, subito dopo ritornano a intrattenersi tra di loro. 43 E quando è giunto il momento di andarsene, alcuni, dissoluti e intemperanti, si lasciano tirare e trascinare da coloro che li accompagnano, gridando e lamentandosi, con pene e malattie, senza sapere minimamente né dove fossero giunti né come avessero banchettato, anche nel caso in cui uno di loro sia rimasto davvero per molto tempo; altri invece se ne vanno via ben dritti e saldi sulle loro gambe, raggianti e sereni in volto, senza comportarsi per nulla in modo indecente. 44 Dio, dunque, notando tutto questo dall'alto, e osservando il modo in cui ciascuno banchetta, come se fosse in casa propria, chiama presso di sé, di volta in volta, i migliori, e se si imbatte in qualcuno che gli aggrada in modo particolare, lo invita a rimanere e ne fa un

suo compagno nel simposio e un suo amico, e questi ormai si nutre lautamente di nettare. Ora, questo assomiglia alla bevanda della temperanza, ma è molto più trasparente e più puro, in quanto caratterizzato dalla letizia divina e autentica.

Dione – Perbacco, Caridemo, che belle qualità avevi! E ci hai lasciati, tu che promettevi di superare di gran lunga i tuoi contemporanei. Che bella dimostrazione hai offerto a tuo padre e ai tuoi concittadini, na dimostrazione non della tua bravura nei discorsi, ma di un grande e vero valore. Io, personalmente, non ho mezzi per poter consolarvi in modo da non essere afflitti per essere stati privati di un giovane simile, dato che non sono nemmeno capace di consolare me stesso a sufficienza, nella circostanza presente. 46 Tu solo, Timarco, puoi dare sollievo a questo padre,¹³⁰ e curare la sua sventura, se ti sta a cuore non apparire molto inferiore a tuo figlio. E infatti sarebbe strano se tu, da una parte, fossi già entrato in possesso della sua eredità, che è ben ingente, e, dall'altra parte, abbandonassi l'altra sua eredità¹³¹ dopo la sua morte, e rinunciassi alla temperanza, al coraggio e all'amore per le cose più belle, come se sotto questi aspetti tu non fossi per nulla un suo congiunto.

ABSTRACT: In this article I analyze Dio of Prusa's philosophical thought in two orations, *Olympicus* and *Charidemus*, against the backdrop of Dio's philosophical formation. In the former, the treatment of theology is here shown to be strongly influenced by the Stoic tradition, even more than is commonly assumed. Above all, I argue that the relationship to Stoic allegoresis of myth, ritual, and iconographic representations of deities and Stoic theory of allegory, from Chrysippus onward, is close. Dio's polemic

¹³⁰ Ovviamente il padre di Caridemo è Timarco stesso, che dunque deve consolarsi da sé, poiché è l'unico che può farlo; nessun altro, infatti, può arrecargli sollievo.

¹³¹ Si tratta evidentemente del lascito spirituale del figlio.

against Epicureanism (although this did not entail atheism) ought to be understood in this connection and in the light of Dio's defence of providence, which becomes prominent in his *Charidemus*. A philosophical analysis of this oration is provided, from which further typical Stoic elements emerge.

Keywords: Dio of Prusa; theology; stoicism.

Resumen: En este artículo analizo el pensamiento filosófico de Dion de Prusa en dos discursos, *Olympicus* y *Charidemus*, contra el telón de fondo de la formación filosófica de Dion. En el primero, el tratamiento de la teología se ve fuertemente influido por la tradición estoica, más de lo que comúnmente se piensa. Sobre todo, sostengo que la relación de la alegorización del mito, ritual y representaciones iconográficas de deidades y la teoría estoica de la alegoría, desde Chrysippus en adelante, es cercana. La polémica de Dion contra el epicureísmo (aunque esto no implica el ateísmo) debe ser entendida en esta conexión y a la luz de la defensa de la providencia de Dion, que se hace pronunciada en *Charidemus*. Se proporciona un análisis filosófico de este discurso, del cual emergen más elementos típicamente estoicos.

Palabras-clave: Dion de Prusa; teología; estoicismo.