

# THÈSE DE DOCTORAT DE

L'UNIVERSITE DE NANTES

ECOLE DOCTORALE N° 595

Arts, Lettres, Langues

Spécialité : *Langue et littérature grecques anciennes*

L'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

SCUOLA DI DOTTORATO IN LETTERE

*Dipartimento di Studi Umanistici*

Curriculum : *Filologia e Letteratura Greca, Latina e Bizantina*

Par

« **Sara TIRRITO** »

« **Les discours 18 à 21 de Dion de Pruse** »

« Étude littéraire et rhétorique, édition, traduction et commentaire »

Thèse présentée et soutenue à Nantes, le 29 septembre 2021

Unité de recherche : L'Antique, le Moderne (EA 4276- L'AMo)

## Rapporteurs avant soutenance :

Aldo Corcella  
Jacques Champ

Professeur des Universités, Université de la Basilicate (Italie)  
Professeur émérite, Université de Fribourg (Suisse)

## Composition du Jury :

Président : Jacques Champ

Professeur émérite, Université de Fribourg (Suisse)

Examineurs : Aldo Corcella  
Jacques Champ

Professeur des Universités, Université de la Basilicate (Italie)  
Professeur émérite, Université de Fribourg (Suisse)

Dir. de thèse : Eugenio Amato

Professeur des Universités, Université de Nantes (France);  
Membre de l'Institut Universitaire de France (Paris)

Co-dir. de thèse : Elisabetta Berardi

Professeur associé, Université de Turin (Italie)

*À Gustavo, cher ami et mentor*

*À ma famille, mon ancre*

## Remerciements

Si mon parcours doctoral voit sa conclusion c'est aussi grâce à tous ceux qui ont eu la patience et la bonté de m'accompagner tout au long de ces dernières années de recherche, et auxquels je dois mes remerciements les plus sincères.

Je remercie tout d'abord mes directeurs de thèse, Eugenio Amato et Elisabetta Berardi, qui m'ont initiée et guidée dans la connaissance de Dion de Pruse.

L'enthousiasme et l'esprit vif pour la recherche de M. Amato, conjointement à ses enseignements, ont nourri mon intérêt pour ce projet dès le début. Je n'oublierai jamais les jours où nous avons choisi ce sujet, ni les séances de corrections qui duraient des après-midi entières : c'est pendant ces heures de travail, continu et sans fatigue, que j'ai appris un nombre incalculable de choses et cultivé mon amour pour l'ecdotique.

Pendant des rendez-vous également infinis dans le bureau de Mme Berardi, j'ai pu voir comment interroger le texte en profondeur. J'essaierai de faire trésor de sa clarté, de son talent herméneutique et de son intuition scientifique lucide, parce qu'elle m'a montré avec quel attitude il faudrait toujours s'adresser à la traduction et au commentaire historico-littéraire d'un texte grec. Elle a été une guide excellente dans mon travail et un vrai point de repère. De plus, je ne la remercierais jamais assez pour toutes les fois qu'elle a répondu à mes questions à n'importe quelle heure de n'importe quel jour de la semaine sans aucune hésitation.

Je souhaite exprimer ma reconnaissance aussi à Messieurs Enrico V. Maltese et Giampiero Scafoglio pour avoir accepté de faire partie de mon comité de suivi. J'ai toujours trouvé en eux des interlocuteurs disponibles et savants, capables de me donner des indications très utiles bien au-delà de l'évaluation annuelle de réinscription.

C'est pour moi un privilège le fait d'avoir eu comme rapporteurs Aldo Corcella et Jacques Schamp, dont les corrections ont été précieuses et m'ont aidée à réfléchir sur des approfondissements nécessaires dans l'éventualité d'une publication de cette thèse. Je n'ai pas encore pu mettre pleinement à profit leurs indications mais avec leurs pré-rapports ils m'ont donné la lime avec laquelle polir mon travail.

Je veux remercier aussi Sylvie Dilhan, gestionnaire du laboratoire L'Antique, le Moderne (L'AMo), pour sa bienveillance et sa cordialité. Un grand merci également à Gwenola Leroux, qui a toujours montré une disponibilité infatigable face aux maintes questions que je lui ai posées tout au long de ces années.

C'est le tour des collègues, Déborah Boijoux, Paola D'Alessio, Pasqua De Cicco, Matteo Deroma, Allison Le Doussal, Carlo Manzione, Anne Morvan, Nunzia Pendino, Emilia Pierro, brillants chercheurs qui sont passés à L'AMo avant ou avec moi et qui maintes fois ont été disponibles pour m'indiquer la route et partager leurs regards et expériences.

Je remercie doublement Anne, pour le soutien réciproque et constant dans les années : nous avons construit dans le temps une sincère affection de sœurs.

Merci à Francesco Bertani et Sara Racca, amis et collègues, avec qui j'ai partagé ce parcours à Turin et sur lesquels j'ai toujours su pouvoir compter pour recevoir un avis intéressé et constructif sur mes idées.

Merci à Virginia Calabria, Laura Di Vita, Giulia Lodato, Andrea Marra, pour leur « amitié illuminée » ainsi que pour avoir révisé l'orthographe et la mise en page de cette thèse.

Je considère comme un cadeau précieux la rencontre avec Gustavo Vagnone au début de mon doctorat. Je le remercie pour m'avoir transmis son esprit de vie et de recherche, et pour m'avoir accueilli chez lui, et Dida, sans me connaître, en m'offrant beaucoup de thés, de livres sur Dion et de bons conseils.

Pour clore, je remercie ma famille : mes parents, ma sœur Federica, mon frère Salvo et Lorenzo, pour m'avoir soutenue et encouragée avec amour.

## Résumé substantiel

Introduction générale.....	V
I. Objectifs de la thèse .....	VII
II. Structure de la thèse, critères méthodologiques et aperçu des résultats .....	VIII
III. <i>Sur l'entraînement oratoire</i> (or. 18).....	IX
III. 1 Le genre littéraire.....	IX
III. 2. Le destinataire.....	XI
III. 2. 1. Un romain avec une connaissance basique du grec .....	XI
III. 2. 2. Un futur empereur .....	XIII
III. 2. 3. Trajan? .....	XIV
IV. <i>Sur son goût pour l'audition</i> (or. 19) .....	XVIII
V. <i>Sur l'anachorèse</i> (or. 20).....	XX
V. 1. La datation .....	XXI
VI. <i>Sur la beauté</i> (or. 21) .....	XXI
VI. 1. La datation.....	XXII

## Introduction générale

Jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les ouvrages de référence pour une vue d'ensemble sur l'œuvre de Dion de Pruse étaient essentiellement au nombre de quatre : l'édition critique d'Adolf Emper<sup>1</sup>, extrêmement précieuse du point de vue philologique, la première dotée d'un véritable apparat critique<sup>2</sup>; celle en deux volumes fournie par Hans von Arnim<sup>3</sup>, qui doit se lire en parallèle de sa monographie sur la vie et les œuvres de Dion<sup>4</sup>; pour clore, les *Analecta* d'Athaulf Sonny<sup>5</sup>.

Dans les années suivantes, les principales contributions qui ont éclairé des nombreux aspects de la personnalité et de la biographie de l'orateur ont été publiées par Arnaldo Momigliano<sup>6</sup>, Paolo Desideri<sup>7</sup>, Christopher P. Jones<sup>8</sup>, John L. Moles<sup>9</sup>.

Quant à la principale traduction disponible en langue moderne du *corpus* intégral de Dion de Pruse, elle demeure celle de James W. Cohoon et Henry Lamar Crosby, publiée dans la collection *The Loeb Classical Library*<sup>10</sup>. Les traductions en allemand<sup>11</sup> et espagnol<sup>12</sup> ont fait également date. Bien que ces études restent fondamentales pour la compréhension

---

<sup>1</sup> Emper 1844.

<sup>2</sup> Emper se révèle "ad avviso di molti, per taluni aspetti anche superiore al von Arnim" (Amato 2011, 3) et avec son édition "segnò una svolta decisiva negli studi dell'opera dionea" (Vagnone 2017, 95). Cela a été possible avant tout parce qu'il pouvait profiter des collations et de la collaboration de Geel, de son élève Cobet, de Kayser et d'autres érudits, ce qui lui a permis de recenser quarante manuscrits, apportant ainsi une amélioration remarquable aux éditions précédentes du corpus intégral – à savoir Morel 1604 et Reiske 1784 – ainsi que partiel – comme l'*Olympique* publié par Geel 184 (Amato 2011, 136-138 et nn. 57, 58). De plus, c'est à lui que l'on doit la première classification des manuscrits. Bien que dépassée, grâce à la compétence d'Emper sur la pensée et sur la langue de Dion, cette division en classes fait encore aujourd'hui autorité sur la valeur de la tradition manuscrite déjà connue au XIX<sup>e</sup>.

<sup>3</sup> Von Arnim 1893-1896. Le premier volume, dans les rares occasions où nous l'avons utilisé est indiqué avec la date de 1893. Puisque les discours qui font l'objet de cette thèse se trouvent uniquement dans le deuxième volume de l'édition, sorti en 1896, à partir de ce moment nous ferons référence principalement à von Arnim 1896.-Dorénavant, et de même que dans notre bibliographie, nous ne nous référons qu'à l'édition complète.

<sup>4</sup> Von Arnim 1898.

<sup>5</sup> Sonny 1896.

<sup>6</sup> Momigliano 1969.

<sup>7</sup> Particulièrement intéressante est la monographie de Desideri 1978, mais également importantes sont les autres études de ce même auteur publiées entre 1978 et 1994, figurant dans la bibliographie de cette thèse.

<sup>8</sup> Jones 1978.

<sup>9</sup> Moles 1978. Nous citons ici le travail qui a connu le plus grand écho. Cependant d'autres travaux considérables de Moles nourrissent notre bibliographie, à laquelle nous renvoyons.

<sup>10</sup> Cohoon-Crosby 1951 et 1962.

<sup>11</sup> Elliger 1967.

<sup>12</sup> Cerro-Calderon 1988-2000.

panoramique de la pensée dionéenne et témoignent, avec toute évidence, de l'intérêt toujours vif suscité par le sujet, aujourd'hui les connaissances concernant Dion de Pruse ainsi que la tradition manuscrite de ses œuvres ont fait des avancées considérables, qui ont requis l'élaboration d'une nouvelle édition critique pour plusieurs textes<sup>13</sup>.

Les dernières décennies en effet ont vu émerger trois des progrès les plus emblématiques de l'esprit novateur qui anime en ce moment les spécialistes de Dion de Pruse: d'abord un examen nouveau et soigneux de la tradition manuscrite de Dion de Pruse fourni par Amato<sup>14</sup>; en deuxième lieu le dépassement de la dichotomie traditionnelle entre l'œuvre philosophique et rhétorique de Dion<sup>15</sup>; enfin, la publication d'importantes corrections (inédites jusqu'ici) proposées par de Jacques Philippe D'Orville<sup>16</sup> et Lodewijk C. Valckenaer<sup>17</sup>, ainsi que le commentaire d'Adolf Emper<sup>18</sup>, matériaux mis en lumière grâce à Eugenio Amato<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> C'est pourquoi par exemple la *Collection des Universités de France* a entamé la publication des discours aux villes (*Premier et second discours à Tarse*, orr. 33-34; *Discours à Célènes de Phrygie*, or. 35; *Discours Borysthénitique*, or. 36) édités dans Bost-Pouderon 2011 et les discours *Olympique, ou sur la conception première de la divinité* (Or. 12) publiés avec le discours *À Athènes, sur sa fuite* (Or. 13) dans Ventrella 2017.

<sup>14</sup> Amato 1999, Amato 2005 et Amato 2010a.

<sup>15</sup> Il est notoire que cette perspective, fondée sur l'interprétation par Synèse des écrits dionéens, est à la base de l'édition de von Arnim 1893-1896 (et de la monographie von Arnim 1898.). Une série de contributions visant à rétablir une vision plus appropriée de l'œuvre de Dion de Pruse se doit à Desideri 1978 (et suivants) et Amato et alii 2016.

<sup>16</sup> Conservées auprès de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (ms. D'Orville 508, 158v-159r), les annotations de D'Orville (1696-1751) concernent une trentaine de points et traitent, dans l'ordre, les discours *Aux Rhodiens* (or. 31), *Euboïque* (or. 7), *Mythe libyen* (or. 5), *Sur la beauté* (or. 21), *Aux Alexandrins* (or. 32), *Sur la richesse* (or. 79), *À ceux de Cilicie, sur la liberté* (or. 80). Les observations et les conjectures avancées par D'Orville ont été publiées dans leur ensemble pour la première fois par Amato (Amato 2011, 80-84).

<sup>17</sup> Élève de Hemsterius et représentant parmi les plus prestigieux de ladite *Schola Hemsterhusiana*, Valckaener (1715-1785) nous laisse un riche corpus d'observations et propositions d'*emendatio* à 150 cent-cinquante passages environ du texte de Dion, concernant la moitié des discours parvenus, parmi lesquels ceux qui font l'objet de cette thèse. L'ensemble des conjectures de Valckaener est conservé dans la bibliothèque universitaire de Leyde (ms. BPL 389, 4r-20v) sous le titre *Observationes in varios scriptores graecos*. Aujourd'hui le manuscrit érudit a été numérisé et il est consultable en ligne sur le site de la bibliothèque. Cependant, le petit corpus d'observations a été réuni, édité et parfois corrigé pour la première fois par Amato (2011, 99-125). Comme nous montrons dans notre commentaire philologique aux discours, les conjectures de Valckaener, malheureusement négligées par les experts de Dion, révèlent une connaissance très solide du grec dionéen et elles anticipent souvent les corrections des éditeurs postérieurs.

<sup>18</sup> Découvert par Amato (2011, 127-164) et conservé dans la bibliothèque universitaire de Leyde (ms. Leid. BPG 89) le commentaire d'Emper n'a été que partiellement publié (Ventrella 2015 o Vagnone 2019).

<sup>19</sup> Ces découvertes sont réunies et présentées dans Amato 2011, une publication devenue essentielle pour l'ensemble de la bibliographie de Dion.

## I. Objectifs de la thèse

Lorsqu'il explorait la fortune dionéenne entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, Amato a en effet découvert des conjectures précieuses, devenues essentielles pour une connaissance des textes de Dion de Pruse et qui sont à la base de la recherche actuelle. Ces conjectures contribuent d'une part à reconstruire le cadre de la fortune dionéenne du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup>, de l'autre à renforcer la nécessité de revenir sur la totalité des discours transmis afin d'explorer de nouvelles interprétations ou émendations possibles.

À côté de ces découvertes, des hypothèses novatrices ont été avancées sur la vie de Dion ainsi que sur son rapport avec le pouvoir impérial. Deux exemples parmi d'autres : Ventrella propose de réévaluer la *φουγή*, période traditionnellement considérée comme un exil, en argumentant en faveur de son identification au statut formel de *adnotatus requirendus*<sup>20</sup>. En deuxième lieu, Ventrella suggère que le *Melancomas 1* (or. 29), dont la paternité n'est pas reconnue à Dion, puisse avoir été composé par Titus<sup>21</sup>.

De plus, ce qui s'avère déterminant pour le choix de notre sujet, les universitaires sont revenus sur l'identité du destinataire anonyme de *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18), qu'Amato propose d'identifier à l'empereur Trajan<sup>22</sup>.

C'est dans ce cadre tout à fait complexe que s'insère notre thèse, qui vise à fournir un texte, une traduction italienne et un commentaire aux discours *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18), *Sur son goût pour l'audition* (or. 19), *Sur l'anachorèse* (or. 20), *Sur la beauté* (or. 21). Ces discours ne bénéficiant pas actuellement d'une édition en langue italienne ni française<sup>23</sup>, notre travail s'efforce de combler ce vide.

Nous ne proposons pas une édition critique mais plutôt une édition raisonnée, qui tient en compte les travaux académiques les plus récents sur la production dionéenne. Notre commentaire, quant à lui, enquête au niveau littéraire sur les sources qui ont inspiré la pensée dionéenne; met en lumière au niveau ecdotique les conjectures avancées par les érudits entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> à propos des points les plus incertains du texte, tout en essayant d'en proposer une reconstruction textuelle.

---

<sup>20</sup> Ventrella 2009 e 2017, 529-548.

<sup>21</sup> Ventrella 2009b.

<sup>22</sup> Amato 2014a e Amato 2014b.

<sup>23</sup> Fait exceptionnel le discours *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18) bénéficie en effet d'une traduction française publiée par De Budé en 1948 et d'une thèse doctorale en italien discutée à l'Université de Salerne par Pinto et déposée auprès de la Bibliothèque nationale centrale de Florence en 1998. L'auteur de la thèse étant injoignable, nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès à son travail, qui demeure actuellement inédit.



## II. Structure de la thèse, critères méthodologiques et aperçu des résultats

Notre travail se compose de six parties. Après une introduction générale qui vise à fournir au lecteur les outils pour une connaissance de l'état de la recherche sur Dion de Pruse, le deuxième chapitre propose une vue panoramique de la bibliographie spécialisée sur notre sujet. Chacun des quatre chapitres suivants est consacré, dans l'ordre, aux discours *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18), *Sur son goût pour l'audition* (or. 19), *Sur l'anachorèse* (or. 20), *Sur la beauté* (or. 21).

De ces discours, nous présentons le texte grec tel que l'a établi von Arnim<sup>24</sup>, accompagné de notre traduction italienne, la première pour ces discours. Vient ensuite un commentaire littéraire, où nous avons prospecté les sources susceptibles d'avoir influencé la pensée de Dion, et un commentaire philologique. Dans les notes philologiques nous avons essayé de mettre à profit toutes les éditions, les traductions et les études existantes. Le critère qui a guidé le choix des passages a été celui de l'histoire de chaque corruption conjointement à l'influence de son émendation passée (parfois à peine essayée) dans la réception du texte. Même là où nous sommes d'accord avec von Arnim, nous avons commenté les corruptions les plus discutées par les *virī docti* qui ont dédié à l'œuvre de Dion tantôt des éditions tantôt des annotations, des *additamenta* ou des *schedae criticae*<sup>25</sup>.

Un apport exceptionnel dans notre exégèse critique et littéraire a été constitué par le commentaire inédit d'Emper, qui contient des annotations visant soit à expliquer le choix de son édition soit à corriger le texte imprimé.

Déjà annoncé dans l'édition critique publiée en 1844, le commentaire inédit d'Emper se compose de 678 feuilles recto-verso écrites à la main. Il fut conçu pour accompagner sa propre édition critique de l'intégrale de Dion et il contient des introductions et des annotations à la plupart des discours du Bithynien, ainsi que deux dissertations sur sa vie et son œuvre<sup>26</sup>.

Nous avons transcrit les parties du commentaire d'Emper concernant les discours 18 à 21<sup>27</sup> et nous les avons intégrées dans notre étude. Certaines de ses notes à nos discours apparaissent déjà en entier dans cette thèse, mais nous espérons que l'intégralité de notre transcription puisse bientôt devenir publique, de manière à contribuer à la recherche future.

---

<sup>24</sup> Bien que nous ayons consulté l'édition critique de De Budé 1919, la plus récente, les apparats critiques les plus complets restent ceux procurés par Emper 1844 et von Arnim 1896. Nous gardons le texte établi par von Arnim en tant qu'il est le plus récent des deux. Nous renvoyons aux notes philologiques pour l'analyse des contributions de chacun.

<sup>25</sup> C'est-à-dire : Torresano (1550), Casaubon (dans Morel 1604), Morel (1604), Reiske (1784), Goerlitz (1831), Pflugk (1835), Jacobs (1836), Emper (1844), Dindorf (1857), Breitung (1887).

<sup>26</sup> Emper 1844, V et Amato 2011, 3.

<sup>27</sup> Emper ms., 314-359v.

Pour en venir aux discours, chacun d'entre eux est précédé par une notice, qui en identifie la structure comme le contenu, et s'efforce d'en examiner les caractéristiques les plus importantes afin d'éclairer au lecteur notre approche. C'est pourquoi dans *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18) nous avons décidé d'approfondir le genre littéraire et le destinataire, dont l'identité divise sans cesse les experts de Dion. Ensuite, pour le discours *Sur son goût pour l'audition* (or. 19), nous avons interrogé le texte à la recherche d'indices sur les buts de cet écrit, qui s'avère intéressant pour sa brièveté. De plus, dans les discours *Sur l'anachorèse* (or. 20) et *Sur la beauté* (or. 21) nous avons plutôt abordé les aspects littéraires et politiques. Dans le cas du *Sur l'anachorèse* (or. 20) nous avons donc avancé une hypothèse de périodisation.

Une liste des éditions, des traductions et des annotations que nous connaissons pour les discours 18 à 21 est fournie dans la version italienne de cette thèse.

Nous demandons au lecteur de bien vouloir excuser les inexactitudes qu'il remarquera sans doute. Nous espérons que ce travail sera jugé sur la base des lacunes qu'il essaie de combler plutôt que pour les erreurs et les manques qu'inévitablement il présente.

### **III. *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18)**

Sous le titre de *Περὶ λόγου ἀσκήσεως* nous est transmis un discours de taille moyenne<sup>28</sup>, rassemblant à une épître parénétiq<sup>29</sup> que Dion adresse à un interlocuteur anonyme afin de lui donner des conseils pour progresser dans l'oratoire politique. Le texte se compose de quatre sections: après un prologue (§§ 1-6), Dion fournit à son élève d'abord une liste des modèles littéraires (§§ 6-17) et une série de techniques d'apprentissage sur lesquelles il faut qu'il s'entraîne (§§ 18-19); le discours se termine avec un épilogue, où Dion prend congé de son interlocuteur en lui proposant de se retrouver de visu (§§ 20-21).

#### **III. 1 Le genre littéraire**

Bien qu'il ne présente pas les caractéristiques conventionnelles des épîtres – il est dépourvu d'un en-tête, des formules de congé ainsi que d'un destinataire clairement nommé – le *Περὶ λόγου ἀσκήσεως* pourrait avoir été rédigé comme une lettre à la lumière de certains éléments.

En premier lieu, Dion s'adresse à son destinataire au discours direct, en utilisant la deuxième personne du singulier<sup>30</sup>, ce qui présuppose une communication personnelle entre les

---

<sup>28</sup> Le texte se compose de 182 lignes, distribuées en 21 paragraphes dans l'édition de von Arnim 1896.

<sup>29</sup> C'est ainsi que l'a définie déjà Amato 2014b, 101.

<sup>30</sup> Il suffit de regarder les occurrences du pronom σύ dans l'épître: σύ μοι δοκεῖς φρονεῖν (§ 2); ἐπαινῶ σε καὶ θαυμάζω, χρήσιμον σαυτῷ νενόμικας, σὺ δέ με ἐπαίρεις καὶ θαρρεῖν ἀναπεῖθεις, σὺ δέ με ἐπαίρεις καὶ θαρρεῖν ἀναπεῖθεις (§ 4); σὺ δέ οὔτε ἄπειρος τοῦ ἔργου (§ 5), ὅτι οὐ δεῖ σοὶ πόνου καὶ ταλαιπωρίας, οὕτω σοὶ περὶ τοὺς

deux, plus qu'un discours public. En deuxième lieu, ce texte a l'air d'être une réponse, notamment parce que Dion dit d'avoir été poussé par son interlocuteur à rédiger une liste de conseils (ἐμὲ προτρέψαι...γράψαι, or. 18, 20). Pour finir, le fait que Dion invite son destinataire à ce qu'ils se rencontrent de vis à vis (βουλοίμην δ' ἄν...ἐν τῷ αὐτῷ ποτε ἡμᾶς γενέσθαι, § 20) laisse reconnaître un motif topique du genre épistolaire, à savoir la distance entre les interlocuteurs.

En raison de son contenu, fait de préceptes, le *Περὶ λόγου ἀσκήσεως* est souvent associé au traité *Sur l'imitation* de Denys d'Alicarnasse (I-II a.C.) et à l'*Institution oratoire* de Quintilien. Cette perception a mené les universitaires à s'interroger sur la conception du discours comme lettre ou plutôt traité fictif. Lemarchand, qui suppose une périodisation avant la *φυγή* de Dion, c'est-à-dire pendant sa jeunesse, considère ce discours comme "un traité en miniature"<sup>31</sup>. Pour Lemarchand, cela ne serait qu'un exercice de rhétorique se basant sur un sujet imaginaire, le modèle des exercices pratiqués par les sophistes. Avec une analyse rigoureuse des points communs entre le traité *Sur l'imitation* de Denys d'Halicarnasse et l'*Institution oratoire* de Quintilien, Lemarchand ne montre aucun doute sur le fait que le texte reflète les démarches des manuels d'oratoire. À son avis, *Sur l'entraînement oratoire* serait donc un faux traité, loin de la forme épistolaire que l'on reconnaît ailleurs, par exemple dans la *Lettre à Fuscus* de Pline le Jeune (Pl. *Ep.* 7, 9), où l'auteur trace un programme d'études pour son ami, qui souhaite apprendre la rhétorique avec l'âge<sup>32</sup>.

À côté de l'hypothèse de Lemarchand, c'est un article de Cécile Bost-Pouderon qui a fait date pour l'encadrement du genre littéraire<sup>33</sup>. Selon son étude, Dion aurait conçu cet écrit sous forme d'épître, pour ensuite y revenir et le remanier en vue de sa publication. Il s'agit, dans son jugement, d'un texte à mi-chemin entre la *Lettre à Fuscus* de Pline – de laquelle s'inspire Dion – et les *Préceptes politiques* de Plutarque – que Dion aurait retenu comme modèle pour les contenus rhétoriques et politiques ainsi que pour le style, tout en y s'opposant pour la forme choisie<sup>34</sup>.

Cependant, dans la querelle sur l'appartenance du discours au genre épistolaire ou aux traités, il faut retenir la considération de Owen Hodkinson qui, dans une étude sur l'épître en

---

λόγους ἐπιμελείας, συμβουλεύσαιμ' ἄν σοι (§ 6); εἴ ποτε εὐφροσύνης σοι <δεῖ> (...) ἐντεύξει, ὥστε σε λυπῆσαι (§ 10); ὕπιον (...) σοι οὐκ ἐπιτήδειον (§ 11), συμβουλεύσαιμ' ἄν ἐντυγχάνειν σοι (12); εὐρήσεις τῶν ὑπὸ σοῦ λεχθῆναι δυνασομένων (§ 15), οὐ συμβουλεύω σοι, οὐ ταῦτά σε ἀξιῶ (§ 18); εἴ σοι ῥάδιον μεμνησθαι, εἴ τί σοι σφόδρα ἀρέσειε, σοι δὲ ἀρκεῖ (§ 19), σὺ δὲ αἴτιος ἀναπέισας καὶ προκαλεσάμενος (§ 20), εἰ (...) σοῦ ἀκροωμένου, τῆς σῆς (...) ὠφελείας, στέργων τέ σε, τῆς σῆς φιλοτιμίας (§ 21).

<sup>31</sup> Lemarchand 1926, 10.

<sup>32</sup> Lemarchand 1926, 6-10.

<sup>33</sup> Bost-Pouderon 2008.

<sup>34</sup> Bost-Pouderon 2008.

tant que forme littéraire en concurrence avec le discours dans la Seconde Sophistique, souligne comment la définition du genre épistolaire, au vu de son extension, peut inclure « meditations or treatises »<sup>35</sup>.

En effet, la limite entre *logoi* et *epistolai* est très subtile déjà à partir des aspects élémentaires, notamment quand ils sont composés par des orateurs ou des philosophes, qui ont parfois tendance à adopter la forme épistolaire soit pour pouvoir écrire un texte plus court que pour un discours soit pour introduire des discours<sup>36</sup>.

À la lumière de ces théories, nous avons pu conclure que, malgré l'absence de caractéristiques conventionnelles de la forme épistolaire, le texte pourrait avoir été conçu comme lettre de réponse à une demande de l'interlocuteur pour ensuite être réadaptée sous forme de discours ouvert. Il s'agirait dans ce cas d'un dialogue *in absentia*, qui est d'ailleurs aux origines du genre épistolaire. C'est pourquoi, à notre avis, *Sur l'entraînement oratoire* s'avère à la fois une épître et un discours oratoire.

### **III. 2. Le destinataire**

Savoir à qui Dion adresse les conseils listés dans le *Περὶ λόγου ἀσκήσεως* est une question sur laquelle la critique s'interroge depuis longtemps. Cependant, dans notre travail nous avons examiné les raisons pour lesquelles il pourrait être quelqu'un d'origine romaine, probablement sur le point de devenir empereur, peut-être à identifier à Trajan.

#### **III. 2. 1. Un romain avec une connaissance basique du grec**

Isaac Casaubon est parmi les premiers à tracer un profil du destinataire, qu'il considère comme un homme appartenant aux *Romani imperii procerum*<sup>37</sup>. Sa définition est très proche de celle de Ioannes Goerlitz, qui présente le *De eloquentiae studio* (or. 18) comme un texte voulu par l'un des notables romains (*quidam ex proceribus Romanis*), qui dans sa maturité avait manifesté à Dion son intention de se dédier à l'éloquence (*eloquentiae operam erat daturus*)<sup>38</sup>.

De même, Emper suggère qu'il puisse s'agir d'un roman, en particulier de Flavius Sabinus<sup>39</sup>. Wilhelm Schmid<sup>40</sup>, Jonas Palm<sup>41</sup> et Donald Russell<sup>42</sup> s'expriment en faveur d'une origine romaine.

---

<sup>35</sup> De plus, les épîtres grecques à l'âge impérial avaient tendance à appliquer les motifs épistolaires à d'autres genres littéraires également, y compris les déclamations publiques (Hodkinson 2007, 283-300).

<sup>36</sup> Casevitz 2008, 11-16.

<sup>37</sup> Casaubonus in Morel 1604, 31.

<sup>38</sup> Goerlitz 1832, 3.

<sup>39</sup> Emperius ms., 314.

<sup>40</sup> Schmid 1887, 79.

<sup>41</sup> Palm 1959, 20-22.

<sup>42</sup> Russell 1992, 8.

Von Arnim, en revanche – qui considère le texte parmi les écrits composés avant l’exil et l’associe à une production sophistique destinée à l’usage privé – exclut que le destinataire soit un fonctionnaire romain. Il s’agirait plutôt, à son avis, d’une personnalité d’origine grecque qui travaillait dans l’une des villes soumises aux Romains : Dion s’adresserait à lui avec déférence à cause de sa jeunesse. Le considèrent aussi de langue grecque Arnaldo Momigliano<sup>43</sup>, John Moles<sup>44</sup>, Giovanni Salmeri<sup>45</sup> et Harry Sidebottom<sup>46</sup>, qui avance l’hypothèse qu’il s’agit d’un officiel local important qui travaillait dans une grande ville grecque en Asie Mineure.

Cependant, au moins trois indices peuvent suggérer que le destinataire est un romain.

1. Il a demandé à Dion un guide à la pratique des discours (τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν, or. 18, 1) et Dion répond à sa question avec une liste d’auteurs grecs sans faire mention d’aucun auteur en langue latine. Cela laisse imaginer que le destinataire connaissait déjà les œuvres circulant dans les milieux romains de langue latine.

2. Il est censé être un homme doué d’une certaine formation culturelle (παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντι, or. 18, 4), pourtant il ignore les œuvres les plus illustres de la littérature grecque, comme les poèmes homériques et les tragédies d’Euripide. Par contre, s’il était un grec, dans l’acmé de sa vie (ἡλικίας τε ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ, or. 18, 2), cultivé (or. 8, 4) et destiné à une charge publique (τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένῳ, or. 18, 9), il devrait forcément connaître les œuvres fondamentales de la littérature de ses origines<sup>47</sup>.

3. Pour finir, de son petit canon personnel, Dion exclut les auteurs les plus compliqués du point de vue de la langue. Au contraire, il guide son destinataire vers des représentants essentiels et sobres des divers genres littéraires<sup>48</sup>. Il faut donc que le destinataire lise les auteurs qui sont accessibles à tous, ce qui pourrait indiquer une connaissance rudimentaire de la langue grecque.

---

<sup>43</sup> Momigliano 1969, 259.

<sup>44</sup> Moles 1978, 93 n.122 e 1990, 333.

<sup>45</sup> Salmeri 1982, 20 e 1999, 239 n. 14.

<sup>46</sup> Sidebottom 1996, 450.

<sup>47</sup> Cet avis est déjà exprimé par Amato 2014b, 102.

<sup>48</sup> Hypéride et Eschine par exemple, parce que leurs δυνάμεις sont plus simples (ἀπλούστεραι) par rapport à celles de Démosthène et Lysias. Lycurgue parce qu’il possède quelques choses de simple par nature (τινα ἐν τοῖς λόγοις ἀπλότητα τοῦ τρόπου, or. 18, 12). Avant tout il suggère Xénophon parce que ses concepts (τὰ διανοήματα) sont clairs, simples, et faciles pour tous (σαφή καὶ ἀπλὰ καὶ παντὶ ῥάδια, or. 18, 14).

### III. 2. 2. Un futur empereur

L'interlocuteur est décrit comme « digne d'être le premier parmi les meilleurs » (ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις, or. 18, 1), ce qui a invité à envisager une personnalité considérée excellente par le Bythinien au point de mériter d'occuper un rôle de prestige. Selon Desideri, il s'agit d'un homme destiné à une charge de très grande responsabilité, voire à l'empire<sup>49</sup>. En effet, les éléments suivants nous amènent à croire que l'interlocuteur de Dion peut être un futur empereur.

a. L'*aristeia*. Il est qualifié comme ἄριστος et φιλόσοφος (or. 18, 1), appellatifs qui dans l'imaginaire de Dion sont réservés au roi idéal, et il aspire à améliorer sa capacité oratoire, talent de base pour un gouverneur<sup>50</sup>. De plus, l'expression ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις (or. 18, 1) est très proche en premier lieu de l'expression πάντων ἄριστον δεῖν εἶναι, qui dans le discours *Sur la royauté 2* (or. 2, 65) est dit à propos du βασιλεύς; ensuite à la considération ὁ γὰρ βασιλεὺς ἀνθρώπων ἄριστός ἐστιν (*Sur la royauté 4*, or. 4, 24) s'ajoute le fait que dans le discours *Sur l'entraînement oratoire* Homère est considéré comme un modèle paradigmatique (or. 18, 8), et que le même auteur est vu comme le point de repère principal pour le bon roi selon Alexandre le Grand (=Trajan) dans le deuxième discours *Sur la Royauté* (or. 2, 65).

b. La matière historique. Dans la production dionéenne elle est réservée aux princes<sup>51</sup>. L'épître insiste en particulier sur l'importance de l'histoire pour l'homme politique, en affirmant deux fois l'ἀνάγκη. En effet, Dion dit d'abord qu'il faut que le politicien s'engage à lire les historiens; ensuite il réaffirme cette nécessité précisément pour le politicien qui a choisi de gouverner l'État (τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένων, or. 18, 9).

c. Xénophon. Dion invite son interlocuteur à se baser sur Xénophon parce qu'il lui apprendra les discours utiles. Dans l'*Anabase* il pourra trouver les mots pour toutes circonstances. Il y trouvera les discours pour commander pendant une bataille (ἐν πολέμῳ τις στρατηγῶν), pour guider une ville (πόλεως ἀφηγούμενος), pour discuter (λέγων) dans l'assemblée (ἐν δήμῳ) ou dans le Conseil (ἐν βουλευτηρίῳ) ou dans le tribunal (ἐν δικαστηρίῳ), pas en tant que rhéteur (ὡς ῥήτωρ ἐθέλοι μόνον) mais en

---

<sup>49</sup> Desideri 1978, 138.

<sup>50</sup> C'est ce que montre par exemple le deuxième discours *Sur la royauté* (or. 2). Après avoir exprimé à son père l'importance de la rhétorique d'Homère et d'Hésiode, Alexandre le Grand affirme en effet qu'il faut apprendre à la fois la philosophie et la vraie rhétorique (*Sur la royauté 2*, or. 2, 24).

<sup>51</sup> Desideri 2014, 191-197 (= Desideri 2019, 35-41); cf. *infra*, la nota di commento a § 9, 1: τοῖς δ' ιστορικοῖς.

qualité d'homme politique (ἀλλὰ καὶ ὡς πολιτικὸς) et roi (καὶ βασιλικὸς ἀνὴρ, or. 18, 14).

d. Le choix de gouverner l'état. L'interlocuteur de Dion ne se contente pas de s'occuper des affaires publiques (σὺ δὲ οὔτε ἄπειρος τοῦ ἔργου) à un niveau pour lequel il ne peut les négliger (οὔτε ἀπολιπεῖν τὸ πράττειν δύνασαι, or. 18, 5). Au moment où il demande à Dion de l'instruire sur l'oratoire politique, il semble plutôt prêt à gouverner, comme le laisse apercevoir l'expression τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένῳ (or. 18, 9) que Naogeorgus traduit comme *Rempublicam gerere destinanti*<sup>52</sup> et qui à notre avis pourrait signifier destiné à régner.

e. Le ton obséquieux. Un sentiment de dévotion envers l'interlocuteur semble animer toute l'épître, ce qui suggère que Dion s'adresse à quelqu'un qui occupe un rang plus élevé qu'un simple politicien et dont le jugement est particulièrement important pour lui. Le même ton, comme l'observent déjà Breitung<sup>53</sup> et Desideri<sup>54</sup>, se retrouve dans le premier et le troisième discours *Sur la royauté* (orr. 1 et 3), les deux adressés avec certitude à un empereur.

f. L'*utilitas*. Dion insiste sur l'ὠφέλεια des lectures (déjà annoncée en § 2) et le motif de l'absence de loisirs traverse tout le discours. Il faut que l'interlocuteur se concentre sur Homère en laissant de côté la poésie (or. 18, 8). De même, dans le discours *Sur la royauté 2* (or. 2), Alexandre (=Trajan) refuse tout genre de poésie sauf Homère (or. 2, 7). Pour clore, encore en raison du fait que le temps est précieux pour un roi, l'écriture est déconseillée dans notre discours (or. 18, 18). Dans le discours *Sur la royauté 2* (or. 2, 25), écrire est également considéré comme un gaspillage de temps.

### III. 2. 3. Trajan?

Parmi les Romains de rang élevé, trois sont les personnalités que les experts de Dion proposent comme possibles destinataires de *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18), avant leur accès à la charge d'empereur.

- Nerva. C'est Wilhelm von Christ qui le suggère en premier<sup>55</sup>. Il s'agit d'une hypothèse fascinante, d'autant plus que Nerva aimait les lettres et qu'il était notoirement lié à Dion par un rapport d'amitié solide. Cependant, du fait qu'il soit censé avoir demandé à Dion une formation dans l'oratoire politique (§ 5), l'interlocuteur montre déjà une certaine conscience que l'empire (ou une autre charge politique de très haut niveau) l'attend. Or, nous savons que l'accès au trône de Nerva

---

<sup>52</sup> Morel 1604, 256B.

<sup>53</sup> Breitung 1887, 18 n. 47.

<sup>54</sup> Desideri 1978, 138.

<sup>55</sup> Christ 1920, 363.

est soudain et imprévu<sup>56</sup>. De plus, comme l'a déjà observé Amato, Nerva succède à Domitien à l'âge de 60 ans environ, donc il n'est plus dans la *virilis aetas*, comme le semble l'interlocuteur de Dion (or. 18, 1); Nerva est en outre réputé pour son habileté oratoire, donc il n'a guère raison de demander à Dion son aide. Pour clore avec un argument accréditant l'impossibilité de cette identification, il est d'une dizaine d'années plus âgé que Dion qui, en revanche, dans le discours *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18) se déclare un *πρεσβύτερος νομεύς* (§ 4) pour son interlocuteur, ce qui laisse imaginer qu'il est alors plus âgé de son destinataire<sup>57</sup>.

- Titus. Desideri propose l'identification du destinataire avec Titus sur la base du fait que le fils de Vespasien, en plus d'être conscient de son avenir royal en vertu de son lignage le destinant au pouvoir, se serait trouvé à régner entre trente et quarante ans. Cet âge pourrait en effet coïncider avec celui qui se déduit du texte (ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ, § 1)<sup>58</sup>. Cependant, Titus aussi était plus âgé que Dion et, ce qui l'éloigne encore plus de notre destinataire, il était capable de tenir un discours public que ce soit en grec ou en latin (Suet. *Tit.* 2 e 3, 2).

- Trajan. La troisième possibilité, malheureusement longtemps négligée par la critique dionéenne, a été abordée avant tout par Arno Breitung. Dans une note en bas de page à son *Gymnasial-Programm*, Breitung affirme avec certitude que *Sur l'entraînement oratoire* s'adresse à Trajan<sup>59</sup>. Il le soutient sans trop approfondir, mais ajoute cependant des éléments importants. D'abord le ton avec lequel Dion ouvre le discours est très proche de celui du premier et troisième discours *Sur la royauté* (orr. 1 et 3), à son avis prononcé devant Trajan<sup>60</sup>. En deuxième lieu, le destinataire est censé être dans la *virilis aetas*; or, Trajan avait 47 ans environ<sup>61</sup>; ensuite, selon Pline le Jeune, cet empereur appréciait particulièrement les maîtres de rhétorique ainsi que ceux qui transmettent leur propre savoir<sup>62</sup>. Pour finir, le fait d'indiquer Xénophon comme point de repère pour un *πολιτικός* ou pour un *βασιλικός*, ainsi que la distance

---

<sup>56</sup> Desideri 1978, 138.

<sup>57</sup> Amato 2014b, 109.

<sup>58</sup> Desideri 1978, 138-139. Billault soutient l'hypothèse de Desideri, et il ajoute que Dion aurait été non pas seulement l'ami mais le tuteur en rhétorique du prince (Billault 2004, 515-517).

<sup>59</sup> Breitung 1857, 17 n. 47.

<sup>60</sup> En effet, bien que les discours *Sur la royauté* (orr. 1-4) appartiennent probablement à la maturité de Dion et à la période après l'exil de Dion, le débat sur les destinataires est toujours vif mais le troisième discours est censé être adressé à Nerva (Desideri dans Vagnone 2012, 9 n. 10).

<sup>61</sup> D'après l'étude d'Amato, la *virilis aetas* dont parle Dion se situe entre 29 et 49 ans (Amato 2014b, 106 n. 37).

<sup>62</sup> *Quem honorem dicendi magistris, quam dignationem sapientiae doctoribus habes!* (Plin. *Paneg.* 47).



entre les deux interlocuteurs, constituent selon Breitung des preuves que Dion était en contact épistolaire avec Trajan, qui lui avait demandé des conseils justement par le biais d'une épître<sup>63</sup>.

Dans une étude indépendante de celle de Breitung<sup>64</sup> bien qu'en accord avec ses conclusions, Amato avance l'hypothèse que Dion rédige la lettre pour Trajan, dans le but d'en devenir guide et enseignant. Il appuie son idée sur cinq éléments reportés dans le texte. L'âge du destinataire : Trajan était encore dans son acmé lorsqu'il devient empereur, ce qui coïncide avec l'interlocuteur de Dion (ἡλικίας ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ, or. 18, 1) qui devrait avoir entre 29 et 49 ans<sup>65</sup>. La distance entre les interlocuteurs : au moment de l'adoption de Trajan, période qui pourrait se rapprocher donc de la datation du discours selon Amato, Dion avait probablement abandonné Rome à cause d'une maladie (or. 45, 2) et Trajan était occupé à gouverner en Germanie supérieure. La vieillesse de Dion par rapport à son interlocuteur : Trajan était plus jeune que Dion<sup>66</sup>, ce qui expliquerait pourquoi il se considère un πρεσβύτης dans l'épître (or. 18, 4). L'absence de formation en rhétorique : le destinataire de Dion semble avoir négligé les études de rhétorique à cause de ses expériences publiques (or. 18, 5-6) ce qui pourrait correspondre au parcours de Trajan, dont la formation s'arrête probablement au statut de *grammaticus* puisqu'il commence la carrière militaire à quinze ans. Pourtant, ce qui constitue le cinquième argument dans l'analyse d'Amato, le discours suggère que l'interlocuteur de Dion avait quand même reçu l'éducation réservée aux nobles, ce qui est vrai également pour Trajan<sup>67</sup>, malgré sa culture limitée.

Tout en admettant notre précaution face au manque d'une preuve définitive, nous croyons que l'hypothèse mentionnée en passant par Breitung et présentée avec une étude systématique

---

<sup>63</sup> “Mit Trajan war er in brieflichem Verkehre geblieben. Der Kaiser verlangte von ihm Rat, wie er sich in der Rhetorik weiter ausbilden könnte”, Breitung 1887, 17 ainsi que n. 47.

<sup>64</sup> Amato lui-même, dans une note à son étude sur Dion « precettore » de Trajan, explique n'avoir appris qu'une fois son travail achevé que, avant lui, Breitung avait avancé l'hypothèse que Trajan serait le destinataire du discours 18 (Amato 2014b, 118 n. 96). Les deux théories, notamment parce qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre, se renforcent réciproquement. D'un côté en effet l'apport de Breitung, négligé néanmoins par la critique dionéenne contemporaine – même par von Arnim – est riche de suggestions qui s'avèrent souvent correctes et précieuses pour la reconstruction biographique et la périodisation des discours (Amato 2014b, 13). La proposition d'Amato, qui d'ailleurs a pu profiter de plus qu'un siècle d'études supplémentaires, est démontrée avec des preuves qui soutiennent l'intuition qui fut déjà celle de Breitung.

<sup>65</sup> Amato 2014b, 106 n. 37.

<sup>66</sup> Amato considère que Trajan est né en 56 sur la base de Bennett 1997, 14.

<sup>67</sup> D. C. 68, 7, 4. Jul. Caes. 28, 1-12; Paribeni 1926, 50-51.

par Amato est digne d'être soutenue, aussi en raison de l'argument de départ, à savoir la qualification de l'interlocuteur.

Comme nous l'avons vu, Dion le considère comme l'ἄριστος parmi les ἄριστοι, le meilleur dans l'absolu, qualification qui se rapproche en effet de celle du titre d'*Optimus*. Dans le monde romain ce titre est attribué aux empereurs à partir de l'âge de Tibère<sup>68</sup> et il est formellement assigné à Trajan, pendant son règne. Il le reçoit d'abord sur le monnayage impérial de 103, qui porte la gravure *Optimus princeps*. Ensuite, de manière stable à partir de 114, *Optimus* devient l'*agnomen* disposé entre *Traianus* et *Augustus*<sup>69</sup>. Lorsque Dion Cassius rapporte l'assignation de ce titre à Trajan par le Sénat, il glose le terme ὀπτιμος avec ἄριστος<sup>70</sup>, terme qui apparaît également dans le monnayage d'Alexandrie en Égypte<sup>71</sup> à partir de l'année 114, ce qui montre que le titre d'*Optimus* pourrait s'être transmis comme ἄριστος dans la partie hellénophone de l'empire<sup>72</sup>. De plus, même si la reconnaissance formelle du titre n'arrive qu'après, il est fort probable que Trajan commence à être appelé *Optimus* déjà lorsqu'il prend ses fonctions<sup>73</sup>. Dans ce cas, Trajan aurait été un ἄριστος absolu pour les communautés grecques bien avant 114<sup>74</sup>. La première date sûre ne se fixe néanmoins qu'en 100, année où le titre était avancé en assemblée, comme le montre la *gratiarum actio* de Pline

---

<sup>68</sup> Scardigli 1974, 58 e n. 6.

<sup>69</sup> Lepper 1948, 38; Scardigli 1974, 74; Werner 2006.

<sup>70</sup> ἐπεὶ δὲ πᾶσαν τὴν Ἀρμενίων χώραν εἴλε, καὶ πολλοὺς τῶν βασιλέων τοὺς μὲν ὑποπεσόντας ἐν τοῖς φίλοις ἦγε, τοὺς δὲ τινὰς καὶ ἀπειθοῦντας ἀμαχεῖ ἐχειροῦτο, τὰ τε ἄλλα ἐνηφιζέτο αὐτῷ πολλὰ ἢ βουλή, καὶ ὀπτιμον, εἶτ' οὖν ἄριστον, ἐπωνόμασεν (D. C. 68, 18, 3b).

<sup>71</sup> Burnett 2017, 217 ; Amato 2014b, 103 n. 22.

<sup>72</sup> L'inscription IG V, 1 380 venant de Sparte et datant de 115 suggère que la mention ἄριστος accompagnait le titre de Trajan aussi en Laconie. En voici le début : Αὐτοκράτορος Νερούα Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ θεοῦ ὑὸν/ Αὐτοκράτορα Νερούαν Τραϊανὸν ἄριστον Καίσαρα/ Σεβαστὸν Γερμανικὸν Δακικὸν Παρθικὸν (...). Smallwood date l'inscription de 116-117, la réassigne à Cythère et la présente en majuscule comme Ἀριστον (Smallwood 1966, 61 n. 137).

<sup>73</sup> Un primo decreto per il conferimento del titolo sarebbe stato proposto nel 99 (Scardigli 1974, 65 e 67) ma, non è chiaro perché, non ebbe seguito (Paribeni 1927, 2, 157 e 290 n. 84, Vannini 2019, 188 n. 9). Durry, distingue tre tappe nell'assegnazione del titolo a Traiano: "1° épithète *Optimus* (98); 2° dédicaces *Optimo principi* (103); 3° *Agnomen Optimus* (juillet 114)", quindi a suo avviso *Optimus* è un "titre donné tout au début du règne" (Durry 1938, 231-232).

<sup>74</sup> Una conferma potrebbe venire dalla testimonianza epigrafica IC I XVIII 19, rinvenuta a Lyttos, sull'isola di Creta e datata al 107: Αὐτοκράτορι Καίσαρι| θεοῦ Νερούα νιῶ Νερούα| Τραϊανῶ Σεβαστῶ Ἀρίστω| <Γε>ρμ<α>νικῶ Δακικῶ ἀρχι-|ερεῖ μεγίστω δημαρχι-| κῆς ἐξουσίας τὸ ια' ὑπάτω τὸ <ε> πατρι πατρίδος| τῷ τῆς οἰκουμένης κτί-| στη Λ<υ>ττίων ἡ πόλις διὰ| πρωτοκόσμου Βαναξι-| βούλου Κωμάστα τὸ β'. (cf. *The Packard Humanities Institute Greek Inscription* mais aussi IGRR 1, 984 e Smallwood 1966, 53 n. 96, pour laquelle la date bascule entre 106-107).

(Plin. *Paneg.* 2, 7)<sup>75</sup>. Cependant, cela pourrait confirmer d'un côté l'identification avec Trajan, de l'autre une périodisation à la maturité de Dion. En particulier, la possibilité que la réputation d'*Optimus* de Trajan soit bien reconnue avant qu'elle ne devienne officielle, pourrait constituer avant tout un élément en faveur de la datation proposé par Breitung en l'an 100<sup>76</sup>. Ensuite, puisque la circulation de ce titre précédait a priori l'an 100 (en 98-99 au moins), elle renforce aussi l'hypothèse d'Amato selon laquelle le discours a été composé entre 97, année de l'adoption officielle de Trajan, et 98, année où Dion était loin de Rome pour une maladie et où Trajan se trouvait en Germanie supérieure.

#### IV. *Sur son goût pour l'audition* (or. 19)

Le discours *Περὶ τῆς φιληκοίας*, *Sur son goût pour l'audition* (or. 19) est parmi les plus courts de la production dionéenne<sup>77</sup>. Le texte se déroule en trois sections : tout d'abord Dion introduit une anecdote vécue à Cyzique (§ 1), ensuite il raconte l'épisode avec quelques détails (§§ 2-3) puis démarre une digression avec deux comparaisons : l'une entre les expertises des acteurs ou des citharèdes et ceux des rhéteurs, l'autre entre l'état de conservation de la tragédie et celui de la comédie (§§ 4-5).

Contrairement à la date de composition, indéterminée bien que très postérieure aux faits narrés, la période de l'épisode que le texte reporte est clairement déductible à partir de l'incipit.

Dion ouvre le discours en disant qu'il s'était rendu à Cyzique pour faire plaisir à des amis qui depuis longtemps lui demandaient de les rencontrer (*Ἐδέοντο μὲν πάλαι τῶν οἰκείων τῶν ἐμῶν τινες ἐντυγχάνειν*) pour pouvoir le voir (*θεάσασθαι*) en voyant en lui quelque chose de supérieur en raison de ses pérégrinations et du changement de sa vie (*τὴν ἄλλην καὶ τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου* or. 19, 1). D'après cela et puisque Dion affirme ne pas s'être rapproché davantage des frontières pour éviter de montrer qu'il souffrait comme un exilé (*ἀχθομένου τινὸς εἶναι τῆ φυγῆς*, § 1), il est possible de restreindre la chronologie de l'anecdote racontée dans le texte aux années de la *φυγή* de Dion, qui donc constitue un *terminus post quem* pour dater le discours. La brièveté du texte et la variété thématique de la deuxième partie du discours (§§ 4-5) où Dion parle de musique, théâtre, sophistique et rhétorique sans aborder aucun de ces thèmes de façon approfondie, amènent à ne pas écarter l'idée que ce discours

---

<sup>75</sup> Scardigli 1974, 60-61. Voici le texte de la *gratiarum actio* chez Pline: *Iam quid tam civile tam senatorium, quam illud additum a nobis Optimi cognomen? quod peculiare huius et proprium adrogantia priorum principum fecit* (Plin. *Paneg.* 2, 7).

<sup>76</sup> En effet Breitung considère que Trajan est né en 53 (Breitung 1887 n. 4) et donc âgé de 47 ans au moment du discours 18 (Breitung 1887, 17 n. 47).

<sup>77</sup> Le texte se compose de 46 lignes, distribuées en 5 paragraphes dans l'édition de von Arnim 1896.

nous arrive incomplet<sup>78</sup> ou qu'il soit conçu comme une *προλαλιά*<sup>79</sup>, c'est-à-dire un discours préliminaire visant à introduire un *logos* plus large, que nous n'avons pas reçu. C'est ainsi que l'ont considéré dans le temps Aloysius Stock, Laurent Pernot et Jean-Luc Vix<sup>80</sup>. En effet la brièveté de cet écrit, le sujet biographique, la présence de références à la mythologie et aux proverbes, le ton humoristique, la simplicité du style, rapprochent le *Περὶ τῆς φιληκοίας* au genre de la *prolalià*.

Cependant, toute tentative de reconstruire la finalité ou le contexte performatif du discours est incertaine, notamment à cause de l'impossibilité de le situer dans l'espace et dans le temps, ainsi que de délimiter son public. Il serait à ce propos utile d'éclaircir le fait que le texte propose deux publics différents. Le premier est l'auditoire de l'anecdote, le petit comité auquel Dion aurait dû adresser le discours manqué. Il s'agit de son entourage ordinaire, composé par des individus cultivés et aisés, qui d'habitude écoutaient ses discours et demandaient son avis. Ils sont présentés ici comme des *οἰκεῖοι*, des proches de Dion (*τῶν οἰκείων τῶν ἐμῶν*), concitoyens (*τῶν πολιτῶν*) et personnes en relation amicale avec lui (*τῶν ἐπιτηδείων*). C'est le même public qu'Elisabetta Berardi a défini d'« homogène », qui assistait souvent aux discours de Dion, et qui appartenait à l'élite de Pruse<sup>81</sup>. Il pourrait s'identifier donc avec le même que les discours *Bythiniens* (orr. 38-51). Sur un deuxième niveau se trouve le destinataire ultime du discours, qui n'est jamais identifié mais qui devait être sans doute différent par rapport à celui des événements se déroulant à Cyzique. Autrement Dion s'adresserait à lui avec un « vous ». Nous n'avons aucun élément pour identifier ce public. Cependant il devrait avoir suscité chez Dion le souvenir de l'épisode vécu à Cyzique ou bien lui avoir donné un prétexte pour démarrer avec cette *prolalià* et continuer avec un discours que nous n'avons plus.

À la lumière de ces observations, même dans l'impossibilité de reconstruire les finalités du discours, nous pouvons présenter ici des hypothèses qui se basent sur notre travail de recherche. Si l'on considère les thématiques envisagées – citharodie, théâtre, tragédie – *Sur son goût pour l'audition* (or. 19) pourrait dans les faits constituer le préambule d'un

---

<sup>78</sup> C'est ainsi que le considèrent Selden (1623, 250), Reiske (1798, n. 18), Emper (ms., 330), von Arnim (1898), Schmid (1903, 870), Highet (1983, 80-81) et Desideri (1978, 194). Casaubon, en revanche, croit qu'il s'agit simplement d'un texte bref (*argumentum lucubratiunculae*, Casaubon dans Morel 1604, 32).

<sup>79</sup> Le terme *prolalià* désigne un discours introductif, ironique, court et construit avec des arguments et une structure simple. Russell inclut *λαλιά, προλαλιά* et *διαλέξεις* dans la définition de « preliminary speech » (Russell 1983, 77). Bien que von Arnim (1898), Stock (1991), Mras (1949) et Pernot (1991) aient examiné les *prolaliai* chez Dion, dans notre thèse nous avons considéré l'étude de Vix comme point de repère pour la définition de *prolalià* (Vix 2016, 233-256).

<sup>80</sup> Stock 1911, 56-57; Pernot 1991, 548; Vix 2016, 247-248.

<sup>81</sup> Berardi 2019, 13.

raisonnement sur la poésie ou sur la musique, ou encore, si l'on tient compte du ton ironique, un discours à caractère politique et philosophique, peut-être inspiré du *topos* de l'audition comme instrument d'éducation ou de corruption morale.

## V. Sur l'anachorèse (or. 20)

L'exigüité des éléments internes propices à sa contextualisation fait que le discours *Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως*, *Sur l'anachorèse*<sup>82</sup> (or. 20), n'a pas occupé de place importante dans les études sur la production dionéenne. Il s'agit d'une diatribe de taille moyenne<sup>83</sup> où Dion explique que la participation politique est préférable à la philosophie du désengagement. Le discours s'organise autour de trois grands noyaux argumentaires : ce qui n'est pas anachorèse (§ 1-7), ce qui fait la meilleure anachorèse (§ 8-16), ce qu'elle peut engendrer comme conséquences et comment l'éviter (§§ 17-26). Nous donnons un aperçu des thématiques, vue la complexité du sujet. À travers des exemples négatifs, Dion explique d'abord ce que l'on ne peut pas considérer comme ἀναχώρησις (§§ 1-7) ; ensuite il essaie de donner une définition d'ἀναχώρησις (§§ 8-16). Puis il essaie d'imaginer les pires conséquences de l'anachorèse et il trouve dans les monarques les individus dont l'anachorèse peut être la plus dangereuse (§§ 17-18), Dion fait une digression à caractère mythologique sur le rapt d'Hélène (§§ 19-25). Pour clore, il réaffirme l'importance de pratiquer la meilleure anachorèse, qui consiste à entraîner l'esprit à accomplir ses tâches et à se concentrer dans n'importe quelles circonstances (§ 26).

La narration est impersonnelle et aucun « nous » ou « vous » ne laisse entrevoir à qui Dion s'adresse. Cependant le contenu philosophique et moral, ainsi que la méthode socratique dans la progression du raisonnement, nous encouragent à ne pas exclure que le public de Dion ait été composé d'aspirant philosophes. Face à eux, Dion pourrait s'engager à consigner un héritage éthique et politique. Au fil du discours, Dion s'interroge sur le bien-fondé de l'ἀναχώρησις, qui est pour lui une retraite en soi même. Le fait que Dion considère la παιδεία et la φιλοσοφία comme des ingrédients nécessaires au recueillement de l'esprit (§ 11, 1-3) et qu'il conduise sa discussion sur ce qui est digne de beaucoup d'étude et apprentissage (πολλοῦ ἄξιον μάθημα καὶ δίδαγμα, § 13), laisse soupçonner qu'il entend éduquer quelqu'un.

---

<sup>82</sup> Nous avons décidé de traduire ἀναχώρησις comme « anachorèse », ainsi que d'entendre le verbe ἀναχωρῶ comme « pratiquer l'anachorèse » ou « faire l'anachorète ». Ces termes ne se chargent pas d'une signification spirituelle ni religieuse : ils se bornent ici à exprimer l'action de celui qui se retire des affaires publiques.

<sup>83</sup> Le texte se compose de 219 lignes, distribuées en 26 paragraphes dans l'édition de von Arnim 1896.

## V. 1. La datation

En ce qui concerne la chronologie, von Arnim associe ce texte à l'époque de l'exil<sup>84</sup>. Cependant, comme le remarque déjà Desideri<sup>85</sup>, la thématique du discours *Sur l'anachorèse*, qui semble vouloir donner un enseignement à quelqu'un qui pourrait s'intéresser à une carrière civique, rapproche ce texte des discours Bithyniens, prononcés pour la ville de Pruse et pour les villages alentours après la φυγή. Il y a en effet une proximité linguistique entre notre discours et l'un des *Bithyniens* intitulé *Dans sa patrie, sur la concorde avec Apamée* (or. 40, 5). Il s'agit de l'utilisation du verbe ἀναχωρέω dans le sens de « se retirer affaires publiques ». Ce terme revêt ce sens uniquement dans ces deux écrits dans toute la production de Dion, ce qui nous semble corroborer une interprétation proche de l'hypothèse de Desideri. On pourrait à notre avis penser que Dion prononce *Sur l'anachorèse* à peu près au moment où lui-même affirme, avec le verbe ἀναχωρέω, d'avoir voulu se retirer de la vie publique pour s'occuper de ses affaires et de sa propre santé (or. 40, 5). Cela pourrait déterminer une datation à la période où Dion rentre à Pruse à la fin de sa longue φυγή (après 96, année de la mort de Domitien).

## VI. *Sur la beauté* (or. 21)

Axé sur la perte du *topos* classique de beauté masculine pendant l'âge impérial, le *Περὶ κάλλους*, *Sur la beauté* (or. 21) est un dialogue de taille moyenne<sup>86</sup>, où Dion de Pruse s'intéresse à la décadence de la société contemporaine.

Le texte se structure en cinq moments : après un prologue portant sur la contemplation d'un νεανίσκος (§§ 1-2), une polémique s'engage sur comment et pourquoi les critères esthétiques se sont dégradés par rapport au passé (§§ 3-10) ; ensuite, Dion explique les raisons de cette polémique (§§ 11-12) et il s'interroge avec son interlocuteur sur les origines du νεανίσκος (§§ 13-15), jusqu'à conclure, dans l'épilogue, que la beauté surpasse les frontières ethniques bien qu'elle en soit influencée (§ 16-17).

Le dialogue se déroule peut-être dans un gymnase<sup>87</sup> et présente les caractéristiques de la diatribe cynico-stoïcienne parce qu'il s'agit d'un débat – à notre avis fictif – entre deux personnes sur une question morale.

Inconnue est l'identité de l'interlocuteur de Dion, qui cependant a l'air d'être quelqu'un pour qui il éprouve une considération élevée (Dion s'adresse à lui avec l'expression ὦ βέλτιστε, § 2) et qu'il connaît (Dion lui pose des questions informelles comme Τί δὲ σοὶ

---

<sup>84</sup> Von Arnim 1898, 267.

<sup>85</sup> Desideri 1978, 273 et 377-378.

<sup>86</sup> Le texte se compose de 143 lignes dans l'édition de von Arnim, distribuées en 17 paragraphes.

<sup>87</sup> Cela notamment parce que Dion parle d'un maître de gymnastique (παιδοτρίβης, § 14).

τοῦτο; et les deux semblent avoir l'habitude de se confronter sur ces sujets). Le répondant anonyme a le même rôle que les interlocuteurs socratiques : il suggère des arguments et pose des questions pour renforcer le raisonnement de Dion.

Le νεανίσκος, quant à lui, serait une statue selon Cohoon<sup>88</sup>, qui cependant ne motive pas sa déduction. Il associe le jeune homme à une statue, inanimée, peut-être à cause de la phrase liminaire de l'or. 21, où le νεανίσκος est comparé aux monuments d'Olympie pour sa perfection esthétique. Cependant, comme Berardi nous a fait remarquer dans une communication personnelle, le texte ne nous donne aucun élément pour soutenir l'interprétation de Cohoon. Au contraire, certains arguments supposent un rôle actif du jeune homme, qui par exemple bouge son regard (οὐκ ἔστιν ἐπὶ πλέον αὐτοῦ, εἰς τὸ πρόσωπον ὄραν, εἰ μὴ καὶ αὐτὸς ἀποβλέψειεν ἀπὸ τύχης, § 13). Bien que l'hypothèse de Cohoon soit suggestive, et permettrait d'éclaircir le contexte du dialogue, en réalité l'identification du νεανίσκος avec un adolescent plutôt qu'avec une statue nous semble plus raisonnable. D'ailleurs, Casaubon en a déjà l'intuition lorsqu'il présente le discours *Sur la beauté* (or. 21) en disant que Dion *ephebi eximiam formam laudat*, sans faire mention d'aucune statue<sup>89</sup>.

### VI. 1. La datation

La plupart des commentateurs et experts de Dion aujourd'hui considèrent que le *Sur la beauté* (or. 21) appartient à la période de la φυγή<sup>90</sup>. Cela se base sur le fait que, vers la moitié du discours, Dion affirme que malgré que le règne de Néron a été blâmable, beaucoup de gens le regrettent (καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, § 10). De plus, quelqu'un croit même que Néron est encore vivant (πολλάκις μετὰ τῶν σφόδρα οἰθηθέντων αὐτὸν ζῆν, § 10). Cela suggère que la période où Dion parle n'est pas trop éloignée de la mort de Néron et qu'au moment où il écrit continuent à circuler lesdits "faux Nérons", des sosies de l'empereur qui se faisaient passer pour lui dans les années suivant sa mort. Le revenant dont parle Dion (§ 10) pourrait donc se retrouver dans un épisode de la *Vie de Néron* de Suétone, qui permet de dater la circulation des faux Nérons des années 87-88<sup>91</sup>.

En outre, la condamnation des eunuques qui se lit dans le texte (§§ 4 ; 6 ; 8) rappelle la mesure avec laquelle Domitien interdit la castration, édit d'habitude daté de 82-85 et dont

---

<sup>88</sup> "At the opening of the Discourse Dio is led by the sight of the statue of a handsome youth (...)", Cohoon 1939, 2, 271.

<sup>89</sup> Casaubon in Morel 1604, 35.

<sup>90</sup> Von Arnim 1898, 291-296 ; Cohoon 1939, 271 ; Desideri 1978, 191, qui cependant date le discours d'avant l'exil ; Jones 1978, 50, 135 qui n'exclut pas une datation postérieure à l'année 88 ; Swain 1996, 135.

<sup>91</sup> La datation autour de 87-88 est calculée sur la base de Suet. *Nero* 6, 57 : *cum post viginti annos adulescente me exstitisset (...) qui se Neronem esse iactaret*. La circulation des imitateurs de Néron est témoinnée à partir de l'année 69 et en 79 par Tacite et Dion Cassius (Tac. *Hist.* 1, 2 ; D. C. *Hist.* 64, 9, 3 ; 65, 19, 3).

Suétone nous conserve le témoignage<sup>92</sup>. C'est donc sur la base de ces trois éléments (la nostalgie des foules envers Néron ; la circulation des soi-disant Nérons ; la critique de la castration) que l'on date d'ordinaire le discours des années 82-88<sup>93</sup>.

À cela nous pouvons ajouter l'apport du commentaire inédit d'Emper, qui imagine le discours composé avant 96, année du règne de Nerva<sup>94</sup>. En effet, pour proposer une datation du discours, il faut ajouter des considérations ultérieures à celles, fondamentales, que l'on a déjà expliquées.

- La dégradation morale que Dion condamne dans le texte ne convient pas à la période postérieure à 96, quand le rapport d'estime mutuelle avec Nerva porte Dion à intensifier son engagement politique dans une atmosphère de collaboration avec les empereurs qui se fait de plus en plus forte jusqu'à Trajan.

- Dion se pose dans le texte comme quelqu'un qui a l'habitude de se confronter avec les autres sur des thématiques éthiques, ce qui nous porte à situer le dialogue après sa jeunesse, quand Dion pratiquait déjà le style de la diatribe.

À la lumière de ces éléments, si l'on retient comme *terminus post quem* la mort de Néron, datée de 68, on peut considérer que le dialogue a été composé entre 69 et 96, en particulier dans la décennie 80-89, c'est-à-dire une période proche à la fois de l'édit de Domitien contre la castration et de la circulation des imitateurs de Néron.

---

<sup>92</sup> Suet. *Dom.* 7, 1. Pour la chronologie de l'édit nous renvoyons à Grelle 1980, 343-344. D'ailleurs l'édit était valide aussi en Asie Mineure (Magie 1950, 474).

<sup>93</sup> Desideri soutient cette thèse, et par ailleurs voit dans le texte une prise de position en faveur de Domitien. C'est pourquoi il considère ce discours comme antérieur à la *φυγή* de Dion (Desideri 1978, 190-191 et 239 n. 27). Avant lui von Arnim le datait de l'année 88 (von Arnim 1898, 296) ; cf. *infra*, le commentaire littéraire à § 10, 4-5.

<sup>94</sup> *Tempus incertum est, tamen prius haec scripta esse patet, quam Nerva rerum potitus est* (Emper ms., 347).



## Indice

Introduzione generale.....	1
1. Criteri metodologici .....	3
2. I discorsi 18-21. Studi e contributi .....	5
2.1 Edizioni esistenti .....	5
2.2 Traduzioni .....	6
2.3 <i>Additamenta</i> , annotazioni e commenti .....	7
2.4 <i>Conspectus siglorum</i> .....	8
3. Περὶ λόγου ἀσκήσεως	
<i>Sull'esercizio oratorio</i> (or. 18)	
3.1 Introduzione al Περὶ λόγου ἀσκήσεως.....	9
3.2 Il genere letterario: stile epistolare, contenuto parenetico-precettistico.....	12
3.2.1 In origine un'epistola, poi un discorso aperto .....	12
3.2.2 Il contenuto parenetico-precettistico .....	15
3.3 Il destinatario.....	17
3.3.1 Un romano che conosce le basi del greco .....	17
3.3.2 Un futuro imperatore .....	19
3.3.3 Traiano?.....	21
3.4 La datazione .....	27
3.5 <i>Sull'esercizio oratorio</i> (or. 18) e i discorsi <i>Sulla regalità</i> (orr. 1-4).....	28
3.6 I rapporti tra Dione e Traiano.....	34
3.7 <i>Xenophontis imitator atque sectator</i> .....	36
3.8 Discorso 18.....	40
3.8.1 Περὶ λόγου ἀσκήσεως .....	40
3.8.2 <i>Sull'esercizio oratorio</i> .....	46
3.8.3 Commento .....	50
3.8.4 Note filologiche.....	84
4. Περὶ τῆς φιληκοῦσας	
<i>Sulla sua attrazione per i discorsi</i> (or. 19)	
4.1 Introduzione al Περὶ τῆς φιληκοῦσας .....	100
4.2 Per un confronto con il discorso <i>Agli Alessandrini</i> (or. 32).....	103
4.3 Φιλομουσία e φιληκοῦα: elementi di concezione dionea della musica .....	105
4.4 Un citaredo o un sofista? .....	109
4.5 L'improvvisazione. Tra prassi declamatoria e argomento antisofistico .....	112

4.6 Discorso 19.....	119
4.6.1 Περὶ τῆς φιληκοίας.....	119
4.6.2 <i>Sulla sua attrazione per i discorsi</i> .....	121
4.6.3 Commento .....	123
4.6.4 Note filologiche.....	145

## 5. Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως

### *Sull'anacoresi* (or. 20)

5.1 Introduzione al Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως .....	156
5.2 <i>Sull'anacoresi</i> : cronologia dell'orazione .....	160
5.2.1 Premessa biografica: una parentesi sull'attività di Dione per Prusa .....	160
5.2.2 La datazione: una proposta.....	162
5.3. Discorso 20.....	166
5.3.1 Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως .....	166
5.3.2 <i>Sull'anacoresi</i> .....	173
5.3.3 Commento .....	178
5.3.4 Note filologiche.....	196

## 6. Περὶ κάλλους

### *Sulla bellezza* (or. 21)

6.1 Introduzione al Περὶ κάλλους .....	207
6.2 L'inquadramento cronologico .....	207
6.3 La bellezza e la presunta ambientazione ginnasiale .....	209
6.3.1 L'orazione <i>Sulla bellezza</i> e l'elogio di Melancoma .....	211
6.4 Τὸ μὲν βαρβαρικὸν, τὸ δὲ Ἑλληνικόν: la bellezza e l'etnia.....	213
6.5 Una postilla sugli eunuchi .....	216
6.6 Discorso 21.....	223
6.6.1 Περὶ κάλλους.....	223
6.6.2 <i>Sulla bellezza</i> .....	227
6.6.3 Commento .....	231
6.6.4 Note filologiche.....	255
Bibliografia.....	262

## Introduzione generale

Per oltre un cinquantennio dalla fine del XIX secolo, le opere di riferimento per l'integralità dei discorsi di Dione di Prusa sono state principalmente quattro: l'edizione critica dell'intero corpus dioneo procurata da Adolf Emper<sup>1</sup>, di estremo pregio filologico, nonché la prima dotata di apparato<sup>2</sup>; quella in due volumi curata da Hans von Arnim<sup>3</sup>; la monografia dello stesso autore sulla vita e le opere di Dione<sup>4</sup> e, infine, gli *Analecta* di Athaulf Sonny<sup>5</sup>. Bisogna attendere la seconda metà del XX secolo perché altre indagini di spessore chiariscano gli aspetti salienti della biografia, della cronologia e della personalità dell'oratore. In pochi anni, infatti, si susseguono studi di esimio valore, a opera di Arnaldo Momigliano<sup>6</sup>, Paolo Desideri<sup>7</sup>, Christopher P. Jones<sup>8</sup>, John L. Moles<sup>9</sup>. A questi si aggiunge l'edizione inglese del corpus dioneo, apparsa per la collezione *The Loeb Classical Library* a cura di James W. Cohoon ed Henry Lamar Crosby<sup>10</sup>, che contiene la principale traduzione in lingua moderna oggi disponibile degli *opera omnia* dionei, insieme a quelle in tedesco<sup>11</sup> e spagnolo<sup>12</sup>. Sebbene tali lavori rimangano tuttora imprescindibili per una visione complessiva del

---

<sup>1</sup> Emper 1844.

<sup>2</sup> Emper dimostra di essere “ad avviso di molti, per taluni aspetti anche superiore al von Arnim” (Amato 2011, 3) e in ogni caso la sua edizione “segnò una svolta decisiva negli studi dell’opera dionea” (Vagnone 2017, 95). Questo innanzitutto perché, potendo godere delle collazioni e della collaborazione di Geel, del suo allievo Cobet, del supporto di Kayser e di altri eruditi, Emper riesce a recensire 40 manoscritti, apportando così un miglioramento eccezionale alle precedenti edizioni complete di Morel 1604 e Reiske 1784 e a quella parziale dell’*Olimpico* (or. 12) di Geel 1840 (Amato 2011, 136-138 e nn. 57, 58). Inoltre, a lui si deve la prima ripartizione dei codici in classi che, per quanto superata, custodisce ancora oggi un giudizio autorevole sul valore della tradizione manoscritta allora nota, proprio in virtù della solida competenza di Emper sul pensiero e sulla lingua di Dione.

<sup>3</sup> Von Arnim 1893-1896. Il primo volume, nelle sporadiche occasioni in cui lo abbiamo utilizzato, è indicato come von Arnim 1893. Dal momento che i discorsi analizzati nel presente lavoro di tesi appaiono unicamente nel secondo tomo dell’edizione, edito nel 1896, d’ora in avanti si farà riferimento principalmente a von Arnim 1896. In bibliografia si rimanda a un unico riferimento, all’opera completa, per entrambi i volumi.

<sup>4</sup> Von Arnim 1898.

<sup>5</sup> Sonny 1896.

<sup>6</sup> Momigliano 1969.

<sup>7</sup> A più riprese, a partire dalla monografia di Desideri 1978.

<sup>8</sup> Jones 1978.

<sup>9</sup> Moles 1978. Citiamo qui soltanto il più incisivo dei numerosi lavori importanti di Moles e rinviamo al corpo della tesi e alla relativa bibliografia per i restanti studi.

<sup>10</sup> Cohoon-Crosby 1951 et 1962

<sup>11</sup> Elliger 1967.

<sup>12</sup> Cerro-Calderon 1988-2000.

pensiero del Prusense, e testimonio l'interesse sempre vivo per una personalità tanto incisiva quanto composita, è negli ultimi decenni che le conoscenze su Dione di Prusa e sulla trasmissione delle sue opere hanno conosciuto un progresso decisivo. In particolare, oggi disponiamo di un nuovo, accurato, esame della tradizione manoscritta a cura di Amato<sup>13</sup>, abbiamo definitivamente superato la dicotomia antica tra l'attività filosofica e quella retorica – un divario affermatosi tramite Sinesio e predominante anche dopo gli studi di von Arnim<sup>14</sup> – infine abbiamo riscoperto le correzioni e le congetture apparse nei contributi di filologi e *virii docti* tra XVI e XIX secolo. Talvolta inedite, come quelle di Jacques Philippe D'Orville<sup>15</sup> e Lodewijk C. Valckenaer<sup>16</sup> o quelle di Adolph Emper<sup>17</sup>, tali osservazioni non solo concorrono a ricomporre il quadro della fortuna dionea tra XVI e XIX secolo ma rinvigoriscono la necessità di tornare sul testo greco pervenuto per sondare altre possibili interpretazioni o emendazioni. Accanto alle conclusioni ecdotiche, negli ultimi decenni nuovi importanti traguardi scientifici sono stati raggiunti su alcuni snodi della vita di Dione. Tre esempi su tutti: Gianluca Ventrella propone di considerare la  $\phi\upsilon\gamma\eta$  non più come un vero e proprio esilio bensì come un allontanamento forzato, formalmente corrispondente allo status di *adnotatus requirendus*<sup>18</sup>. In secondo luogo, lo stesso Ventrella ipotizza che il *Melancomas I* (or. 29), la cui paternità è concordemente distante dal Prusense, possa essere stato composto da Tito<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> Amato 1999; Amato 2010a; Bost-Pouderon 2011, VII-XVI; Ventrella 2017, 62-78 e 548-553.

<sup>14</sup> Ne resta ampia traccia in von Arnim 1898. Un esempio del rinnovato approccio all'ermeneutica dionea invece si ricava da Amato et alii 2016.

<sup>15</sup> Custodite presso la Bodleian Library di Oxford nel ms. D'Orville 508, 158v-159r, le annotazioni di D'Orville (1696-1751) riguardano una trentina di punti delle seguenti orazioni: *Rodiese* (or. 31), *Euboico o Cacciatore* (or. 7), *Mito libico* (or. 5), *Sulla bellezza* (or. 21), *Agli Alessandrini* (or. 32), *Sulla ricchezza* (or. 79), *Di quelli di Cilicia sulla libertà* (or. 80), nell'ordine di apparizione. Tali osservazioni e congetture sono state per la prima volta raccolte e pubblicate da Amato (Amato 2011, 80-84).

<sup>16</sup> Allievo di Hemsterius, della cui scuola (la cosiddetta *Schola Hemsterhusiana*) fu un esponente di spicco, Valckenaer (1715-1785) lascia un nutrito corpus di osservazioni e proposte di emendamento a circa 150 passi dionei che interessano la metà dei discorsi pervenuti, tra cui i testi da noi presi in esame in questa sede. L'insieme delle congetture di Valckenaer è conservato nella biblioteca universitaria di Leida nel ms. BPL 389, 4r-20v sotto il titolo *Observationes in varios scriptores graecos*. Oggi digitalizzato e consultabile online sul sito della stessa biblioteca, il piccolo corpus di osservazioni è stato riunito, edito e talvolta corretto nelle sue piccole imperfezioni da Amato (Amato 2011, 99-125). Come si potrà osservare anche dalle nostre note filologiche alle singole orazioni, le congetture di Valckenaer, a torto neglette dalla critica dionea successiva, testimoniano una salda conoscenza del greco di Dione e anticipano sovente le correzioni degli editori.

<sup>17</sup> Rinvenuto da Amato (2011, 127-164) e conservato nella biblioteca universitaria di Leida come ms. Leid. BPG 89, il commentario di Emper è stato soltanto parzialmente edito (si veda per esempio Ventrella 2015 o Vagnone 2019).

<sup>18</sup> Ventrella 2009 e 2017, 529-548.

<sup>19</sup> Ventrella 2009b.

Infine, proprio sui rapporti di Dione con il potere imperiale, negli ultimi anni si è tornati a interrogarsi, aprendo la strada a prospettive di ricerca che abbiamo tentato di esplorare in questa sede, come l'identità dell'anonimo ricevente dell'epistola *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), che noi crediamo possa essere destinata a Traiano sulla scorta di una precedente analisi di Amato<sup>20</sup>. In questo quadro tanto articolato si inserisce il presente elaborato di tesi, che ha lo scopo di procurare una traduzione italiana e un commento a quattro dei discorsi più trascurati del corpus pervenuto, ovverosia *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19), *Sull'anacoresi* (or. 20) e *Sulla bellezza* (or. 21), i quali – per inciso – non godono ancora di un'edizione italiana né francese<sup>21</sup>. Non proponiamo un'edizione critica bensì una riscoperta ragionata di questi discorsi, che tiene conto, sul piano testuale, delle congetture presentate dagli eruditi nell'arco dei secoli XVI-XIX; su quello letterario, delle principali fonti che pensiamo abbiano ispirato e plasmato il pensiero dioneo; infine, su quello biografico ed esegetico, delle più recenti evidenze accademiche circa la produzione dionea.

## 1. Criteri metodologici

Dopo l'introduzione generale, che ambisce a dotare il lettore degli strumenti per inquadrare lo stato degli studi su Dione, il secondo capitolo fornisce una panoramica della bibliografia di interesse specifico per il nostro lavoro. Seguono quattro sezioni, rispettivamente dedicate a ciascuno dei quattro discorsi dal *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) al *Sulla bellezza* (or. 21), trasmessi in sequenza dalla tradizione manoscritta. Di questi componimenti presentiamo il testo greco come pubblicato da von Arnim<sup>22</sup> ma secondo la numerazione lineare del *Thesaurus linguae graecae* per agevolare il lettore contemporaneo, che potrà più facilmente rintracciarlo su un supporto digitale. Forniamo poi una traduzione italiana e un commento letterario per lemmi, seguito da note filologiche ad alcuni specifici punti del testo. Ogni discorso è preceduto da un'introduzione, utile a identificarne struttura e contenuti nonché ad anticipare la nostra chiave di lettura sulle peculiarità del testo di volta in volta in esame, nel tentativo di guidare il lettore alla nostra interpretazione e al nostro approccio di ricerca. In

---

<sup>20</sup> Amato 2014a e Amato 2014b.

<sup>21</sup> Fa eccezione il discorso *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), il quale gode in effetti di una traduzione francese a cura di de Budé pubblicata nel 1948 e di una tesi dottorale in italiano, che dovrebbe includere una traduzione, discussa all'Università di Salerno da Pinto e depositata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze nel 1998. Malgrado gli sforzi, non siamo riusciti a rintracciare l'autore dell'elaborato, dunque non abbiamo potuto avere accesso al suo lavoro.

<sup>22</sup> Sebbene abbiamo consultato l'edizione critica di de Budé 1919, successiva, a nostro giudizio gli apparati più completi sono quelli di Emper 1844 e von Arnim 1896. Manteniamo il testo di von Arnim perché il più recente tra i due, deputando alle note filologiche l'analisi dei contributi di ciascuno.

fase di introduzione, dunque, nel caso del *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) abbiamo deciso di dedicare più spazio al genere letterario e al destinatario, sul quale la critica non ha tuttora smesso di interrogarsi. Per l'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) abbiamo cercato di scandagliare il sottotesto alla ricerca di chiarimenti in merito alle intenzioni di un componimento che si presenta peculiare per la sua brevità. Nelle orazioni *Sull'anacoresi* (or. 20) e *Sulla bellezza* (or. 21) abbiamo potuto invece soffermarci più sugli aspetti letterari e politici, poi avanzare una ipotesi di datazione per l'orazione *Sull'anacoresi* (or. 20) e di contestualizzazione per l'orazione *Sulla bellezza* (or. 21). I titoli italiani dei discorsi dionei seguono la dicitura offerta da Desideri in calce alla sua monografia del 1978<sup>23</sup>. Per esigenza di chiarezza abbiamo deciso di specificarli sempre prima del numero dell'orazione, che abbiamo indicato tra parentesi. Tuttavia, nelle introduzioni ai singoli discorsi o in altri casi in cui non vi è necessità di disambiguare, ci limitiamo a segnalare il numero di paragrafo, dando per certo che il lettore comprenderà a quale orazione ci stiamo riferendo. I nomi degli studiosi dionei vengono resi espliciti unicamente alla prima occorrenza, limitando ai loro cognomi i successivi rimandi. Le traduzioni delle opere antiche di Dione di Prusa e di altri autori, salvo ove diversamente indicato, sono da intendersi nostre. Nelle note di commento filologico abbiamo cercato di tenere conto di tutte le edizioni, traduzioni e studi esistenti. Il criterio che ha guidato la selezione dei passi è stato quello della storia di ciascuna corruzione, congiuntamente all'impatto che la sua emendazione (a volte poco più che tentata) ha sortito nella ricezione del testo. Anche laddove siamo concordi con la scelta di von Arnim, abbiamo dunque commentato i passi più discussi dai *viri docti* che hanno conosciuto l'opera dionea dedicandovi ora edizioni ora sporadiche annotazioni, *additamenta* o *schedae criticae*. Un ruolo di eccezione ha ricoperto nell'esegesi critico-letteraria il commentario inedito di Emper, che si è rivelato oltremodo prezioso, in alcuni casi arricchendo di argomentazioni le scelte dell'editore, in altri tornando sull'edizione stessa con osservazioni che tradiscono la volontà di correggerla. Abbiamo provveduto a trascrivere ciascuna le parti del commentario che riguardano le nostre orazioni<sup>24</sup>, riportandone degli estratti all'interno della tesi, con l'auspicio che la nostra trascrizione integrale delle riflessioni di Emper su queste quattro orazioni possa un giorno divenire pubblica e contribuire alla ricerca futura.

---

<sup>23</sup> Desideri 1978, 583-599.

<sup>24</sup> Emper ms., 314-359v. Già annunciato nell'edizione critica del 1844, il commentario inedito di Emper consta di 678 fogli recto-verso scritti a mano. Fu concepito a completamento dell'edizione critica degli *opera omnia* del 1844 e contiene introduzioni e annotazioni alla maggior parte dei discorsi dionei nonché due dissertazioni sulla vita e sulle opere di Dione (Emper 1844, V e Amato 2011, 3).

## 2. I discorsi 18-21. Studi e contributi

Forniamo di seguito una lista in ordine cronologico delle edizioni, delle traduzioni e delle annotazioni a noi note sui discorsi dal 18 al 21, già inclusi nella raccolta bibliografica dedicata da Amato all'intero corpus dioneo in appendice a un'opera che mira proprio a ricostruire la tradizione e la fortuna erudita di Dione di Prusa tra XVI e XIX secolo<sup>25</sup>. Rinviamo alla bibliografia per quelle effettivamente contenute all'interno del presente lavoro ma precisiamo che – salvo ove diversamente segnalato – sono state tutte consultate, anche quando non citate. Segue un *cospectus siglorum* dei manoscritti contenenti le orazioni 18-21. Per l'esame della tradizione manoscritta, come anche sulle più recenti conoscenze circa i rapporti codicologici rimandiamo all'analisi di Ventrella<sup>26</sup>. In questa sede ci siamo limitati a confrontare sistematicamente i codici primari, ricorrendo agli apografi e ai *codices descripti* ove necessario.

Il lettore voglia perdonare le inesattezze che senz'altro noterà. Auspichiamo che questo lavoro possa essere giudicato più per le lacune che ha tentato di colmare che per gli errori e le omissioni che inevitabilmente presenta.

### 2.1 Edizioni esistenti

F. Torresano, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX*. Apposita est in extremo libro varietas lectionum cum orationum indice, Venetiis 1550, 171v-185v.

F. Morel, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX*. Cum vetustis codd. mss. Reg. Bibliothecae, sedulo collatae, eorumque ope ab innumeris mendis liberatae, restitutae, auctae. Photii excerptis, Synesiique censura illustratae. Ex interpretatione Thomae Nageorgi, accurate recognita, recentata, et emendata F. M. Prof. Reg. opera. Cum Isaacci Casauboni diatriba, et eiusdem Morelli Scholiis, animadversionibus et coniectaneis. Accessit Rerum et Verborum Index locupletissimus, Lutetiae 1604, 253-274.

J. J. Reiske, *Dionis Chrysostomi Orationes*. Ex recensione I. I. R., cum eiusdem aliorumque animadversionibus. Accesserunt Isaacci Casauboni in Dionem diatriba et Federici Morelli scholia et collectanea in Dionem 1, Lipsiae 1784, (1789), 473-509.

N. Dukas, Δίωνος Χρυσοστόμου Λόγοι ὀγδοήκοντα, ἐπεξεργασθέντες καὶ ἐκδοθέντες παρὰ Ν. Δ. 2, ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας, 1810, 91-120.

A. Emper, *Dionis Chrysostomi Opera* 1, Brunsvigae, 1844, 293-317.

L. Dindorf, *Dionis Chrysostomi Orationes*. Recognovit et praefatus est L. D. 1, Lipsiae 1857, 279-303.

---

<sup>25</sup> Amato 2011, 175-199.

<sup>26</sup> Ventrella 2017, 62-78 e 548-553.

H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*. Edidit apparatu critico instruxit J. de A. 2, Berolini 1896, 250-271.

G. de Budé, *Dions Chrysostomi Orationes*, post Ludovicum Dindorfium edidit G. D. B. 2, Lipsiae 1919, 314-340.

J. W. Cohoon-H. Lamar Crosby, *Dio Chrysostom*. With an English translation by J. W. C. 2, Cambridge, Mass.- London 1939, 209-290.

## 2.2 Traduzioni<sup>27</sup>

J. Potinus, *Dionis Chrysostomi de Exercitio dicendi oratio*. Latine reddita a I. P., Helmaestadii 1595 (or. 18, latino).

P. De Valencia, *Oracion de Dion Crisostomo intitulada Perianachorescos (sic) esto Del retiramiento, traducida de griego en español*, s. l. e s.d.. Reperibile nei mms. Matr. 5585, 90-93v e Matr. 5586, 29-34; edita in G. Mayans y Siscar, *Ensayos oratorios*, Madrid 1739, 18-28; in ultimo apparsa in S. Fernández López (ed.), *Pedro de Valencia. Obras completas. X. Traducciones*. José María Nieto Ibáñez, León 2008, 169-181 (or. 20, spagnolo castigliano).

G. Wakefield, *Select Essays of Dio Chrysostom*. Translated into English from the Greek, with notes, critical and illustrative, London 1800, 82-107 (orr. 18 e 20, inglese).

J. Stich, *Drei Reden des Dio Chrysostomus*. Zum ersten mal ins Deutsche übertagen und erläutert, Zweibrücken 1890 (or. 18, tedesco).

K. Kraut, *Dion Chrysostomos aus Prusa*. Überetzt 9, Ulm 1899 (= 1901, 358-387).

J. Scott, *Xenophon and Dio Chrysostom*, «CW» 18, 1925, 44-49 (or. 18, parziale).

G. de Budé, *Dion Chrysostome. Épître à un inconnu sur la formation oratoire*, Carouge 1948, 82-107 (or. 18, francese).

W. Elliger, *Dion Chrysostomos. Sämtliche Reden, eingeleitet, übersetzt und erläutert*, Zürich-Stuttgart 1967, 290-315 (tedesco).

G. Morocho Gayo-G. Cerro Calderón, *Dión de Prusa. Discursos*, Traducción, introducciones y notas 2, Madrid 1989, 125-177 (spagnolo).

O. Smyki, *Antichnost' v kontekste sovremennosti*, Moskva 1990 (or. 21, russo).

G. Pinto, *Dione Crisostomo. Orazione 18. (De dicendi exercitatione)*: testo critico, traduzione e note: tesi di dottorato in filologia classica (s.l. s.n. 1998 or. 18, italiano).

---

<sup>27</sup> Unicamente per le traduzioni, l'assenza di numero di pagine è da intendersi come mancata consultazione. Questo elenco difetta della traduzione del *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) da parte di Geel, la cui esistenza rimane tuttavia documentata grazie a una segnalazione di Den Tex, il quale ci informa che Geel tenne altresì una lezione in latino su questa epistola, presso l'*Institutum Regium Belgicum* (Den Tex 1836, XXIX; Amato 2011, 133 e n. 28).



### 2.3 *Additamenta*, annotazioni e commenti<sup>28</sup>

- J. Caselius, Δίονος τοῦ Χρυσοστόμου Περὶ λόγου ἀσκήσεως, Rostochii 1589 (or. 18).
- I. Casaubon in Morel 1604, 31-35.
- F. Morel, *Scholia et collectanea in Dionem*, in Morel 1604, 84-88.
- J. De Rycke, *De Capitolio Romano commentarius*, Gandavii 1617.
- H. De Valois, *Emendationum libri quinque. Et De critica libri duo. Numquam antehac typis vulgati* [...] Edente P. Burmanno, Amstelaedami 1740, 47, 54-55, 83 e 87 (su or. 18), 55-56 (su orr. 19 e 20).
- C. F. Matthäi, *Isocratis, Demetrii Cydone et Michaelis Glycae aliquot epistolae, nec non Dionis Chrysostomi oratio Περὶ λόγου ἀσκήσεως* [...] Edidit et animadversiones adiecit Christian F. von Matthäi, Mosquae 1776 (su or. 18).
- L. C. Valckaener, *Observationes in varios scriptores graecos*, ms. BPL 389, 13-14, s.d. (= Amato 2011, 114-115).
- I. Goerlitz, *Dionis Chrysostomi De eloquentiae studio oratio, emendatius edidit brevibusque notis instruxit*, in «Ad Gymnasii Vitebergensis examen [...] et ad audiendas iuvenum qui scholae valedicunt orationes [...], invitat I. Goerlitz», Vitenbergae 1831, 1-11 (su or. 18).
- J. Pflugk, *Schedae criticae*, «Programm des Städtischen Gymnasiums zu Danzig: Städtisches Gymnasium», Gedani 1835.
- F. Jacobs, *Spicilegium annotationum ad Dionis Chrysostomi Orationes*, «Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft» 3, 1836, 170-178.
- L. Kayser, rec. in «Gelehrte Anzeigen» 11, 1840, 81-104.
- J. Geel, *Dionis Chrysostomi, ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ, Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ*, Lugduni Batavorum 1840, 251-261.
- A. Emper, *Commentarius in Dionis Chrysostomi Opera*, Universiteit Leiden s.d. (ms. Leid. BPG 89).
- H. Van Herwerden, *Ad Dionem Chrysostomum*, «Hermes» 1873, 7, 72-90.
- A. Breitung, *Das Leben des Dio Chrysostomus* («Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Gebweiler»), Gebweiler 1887.
- A. Sonny, *Ad Dionem Chrysostomum analecta*, Kioviae 1896.
- I. Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, diss. Gothae 1896.
- D. Wyttenbach, *Animadversiones in Plutarchi opera Moralia*, Lipsiae 1820.

---

<sup>28</sup> Per le osservazioni edite in altri contributi (e.g. Casaubon in Morel 1604), si rimanda all'abbreviazione del volume come appare *infra*, in bibliografia. Salvo ove diversamente precisato, i testi contengono osservazioni su tutti e quattro i discorsi.

## 2.4 *Conspectus siglorum*

Forniamo di seguito una lista dei manoscritti contenenti le orazioni 18-21, in ordine cronologico. Per nostra convenzione distinguiamo gli *apographa* (copie da codici primari) dai *codices descripti* (copie da apografi). Le sigle adottate sono quelle introdotte da Emper nella sua edizione del 1844 nonché da von Arnim nei due volumi 1893-1896, ad eccezione dei manoscritti che non compaiono in nessuna delle due edizioni, per i quali facciamo riferimento alle diciture incluse da ultimo in Ventrella 2017 e ormai in uso nella comunità degli studiosi dionei.

U	Urbinas gr. 124	X sec.
La	Laurentianus Conventi Soppressi 114	1328 t.a.q., <i>apographon</i> di U
E	Laurentianus pl. 81.2	XIVsec. in.
B	Parisinus gr. 2958	XIV sec. ex.
D	Laurentianus Pl. 59.22	XV sec., <i>apographon</i> di U
L	Laurentianus Pl. 59.37	XV sec., <i>codex descriptus</i> di D <sup>29</sup>
To	Toletanus gr. 101.13	XV saec., <i>codex descriptus</i> di L <sup>30</sup>
Z	Toletanus gr. 101.16	XV sec., prima metà
A	Parisinus gr. 2959	XV sec., <i>codex descriptus</i> di La
T	Marcianus gr. 421	XV sec., <i>apographon</i> di U
M	Leidensis BP gr. 2C	XVI sec.
R	Mosquensis 224 ( <i>Sinod.</i> gr. 476)	XVI sec., <i>codex descriptus</i> di T

---

<sup>29</sup> Il codice L, composto da 92 fogli, trasmette nell'ordine le orazioni: *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa* (or. 11), *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19), *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), *Sulla bellezza* (or. 21), *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22), *Il sapiente è felice* (or. 23), di cui le ultime due prive del titolo e l'ultima mutila. Viene recensito da Emper (1844, XIII, 22), von Arnim (1893, XII) e Verrengia (2000, 18), i quali tuttavia non vi assegnano alcuna sigla. Avvertiamo quindi il lettore che altrove potrà trovarlo anche come *sine sigla*; ciononostante, lo presentiamo qui secondo la segnatura attribuitagli da Ventrella, che lo ha consultato per la sua edizione dell'*In Atene, sull'esilio* (or. 13, Ventrella 2017, 548).

<sup>30</sup> To, l'unico manoscritto insieme a R e Z che non abbiamo potuto sottoporre a esame autoptico, è rimasto sconosciuto agli editori dionei fino al 1971 quando Metayer lo ha riportato alla luce (Metayer 1971, 274-280). Si tratta di un manoscritto identico a L, di cui sarebbe copia diretta (Ventrella 2017, 550 n. 1 e 553).

**3. Περί λόγου άσκήσεως**  
***Sull'esercizio oratorio* (or. 18)**

### 3.1 Introduzione al Περὶ λόγου ἀσκίσεως

Con il titolo di Περὶ λόγου ἀσκίσεως, *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), è tramandato un discorso che si presenta simile a un'epistola parenetica<sup>31</sup>, di media lunghezza<sup>32</sup>, con cui Dione fornisce a un anonimo interlocutore indicazioni sugli autori greci da studiare e sugli esercizi da praticare per migliorare le proprie capacità di oratore politico. Benché la critica si divida sull'effettiva identità del destinatario, gli studiosi concordano sul fatto che si tratti di un personaggio maturo e di censo elevato. Come mostreremo più avanti, alcuni elementi suggeriscono che egli possa appartenere al rango imperiale e che sia destinato a regnare. Per attenersi al testo, il tono ossequioso con cui il Prusense si rivolge all'interlocutore fin dalle prime righe rende manifesto che a ricevere la lettera dovesse essere un uomo stimato da Dione, benestante, istruito e dotato di esperienza politica (§ 1-2). Costui doveva avergli chiesto esplicitamente di guidarlo nell'apprendimento dell'eloquenza, forse perché vedeva avvicinarsi una carica di governo<sup>33</sup>. Nel testo sono individuabili quattro sezioni strutturali: il prologo con funzione introduttiva (§§ 1-6); due blocchi parenetico-precettistici contenenti rispettivamente i modelli letterari (§§ 6-17) e le tecniche di apprendimento da seguire (§§ 18-19); l'epilogo di congedo (§§ 20-21). Dione esordisce elogiando il suo interlocutore e presentando le ragioni dell'epistola (§§ 1-4) per poi esporre una premessa di metodo: anticipa cioè su quali criteri ha basato la guida all'oratoria greca che si appresta a dipanare (§§ 5-6). Inizia allora il prontuario vero e proprio (§ 6-19), che si distingue in due parti: dapprima il Prusense elenca gli autori greci indispensabili alla formazione oratoria di un politico (§§ 6-17), esprimendosi gradualmente su poeti e drammaturghi (§§ 6-8), storici (§§ 9-10), oratori (§§ 11-12), "socratici" (§ 13) tra cui massimamente consiglia Senofonte (§§ 14-17). Una terza sezione è dedicata agli esercizi più adatti all'anonimo allievo: il dettato, la contraddizione, la parafrasi, l'assimilazione mnemonica e riproduzione degli stessi discorsi (§§ 18-19)<sup>34</sup>. L'epistola termina con un attestato di ammirazione nei confronti del destinatario, cui il Prusense manifesta, inoltre, la propria disponibilità a incontrarsi per impartirgli personalmente gli insegnamenti necessari (§§ 20-21). Senza fornire dettagli utili a identificarlo, né il nome,

---

<sup>31</sup> Questa la nomenclatura attribuita al testo da Amato 2014b, 101. Ma per una riflessione sul genere letterario del testo si veda *infra*, 3.2 *Il genere letterario*.

<sup>32</sup> Si tratta di 182 righe, ripartite in 21 paragrafi nel testo di von Arnim 1896.

<sup>33</sup> Come si vedrà in seguito, si tratta verosimilmente di un personaggio romano di rango imperiale, da identificare presumibilmente con Traiano (Amato 2014a, 3-28; Amato 2014b, 97-118). Per una sintesi delle posizioni della critica dionea riguardo al destinatario dell'orazione si veda (oltre che *infra*) Cacciatore 2016, 312 n. 6.

<sup>34</sup> Tali esercizi trovano l'unico corrispondente greco nei proginnasmi di Elio Teone, identificandosi con parafrasi, *antirrhesis* e *akroasis*: cf. *infra*, la nota di commento a § 18, 9-19, 2.

né il ruolo preciso o le origini, Dione introduce il suo interlocutore come un uomo valente (ἀνδρὸς ἀγαθοῦ) e degno di primeggiare tra i migliori (ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις, § 1). Ha probabilmente un'età compresa tra i 29 e i 49 anni in quanto l'oratore di Prusa lo dipinge come nell'acme degli anni (ἡλικίας τε ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ)<sup>35</sup> ed è dotato di ogni bene (πάσης ἐξουσίας οὔσης). Quest'uomo, che potrebbe vivere mollemente eppure chiede di essere formato sulla pratica oratoria, mostra – a giudizio di Dione – di essere non solo un ambizioso (φιλότιμος) ma un vero filosofo (φιλόσοφος, § 1). Proprio per questa volontà di continuare ad apprendere malgrado occupi già una posizione di rilievo, egli dimostra di ragionare con saggezza (φρονεῖν) perché ha capito che all'uomo politico servono pratica e forza oratoria (πολιτικῷ ἀνδρὶ δεῖν λόγων ἐμπειρίας τε καὶ δυνάμεως, § 2), in modo da incoraggiare i pavidì, avere la meglio sui superbi, distogliere dalla bramosia ed essere credibili nei consigli (§ 2). Il destinatario dell'epistola, dunque, è consapevole che la capacità oratoria di un politico contribuisce a generare apprezzamento nei suoi confronti (§ 3).

Dione si dice estremamente grato (χάριν δὲ οὐ τὴν τυχοῦσαν οἶδα ὑπὲρ ἑμαυτοῦ, § 4) di essere utile a un uomo che è arrivato al di sopra di tutti nell'educazione (ἀνδρὶ καὶ παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντι, § 5). Specificando che non intende premettere altre parole ai fatti (ἀλλ' ἵνα μὴ πολλὰ πρὸ τοῦ πράγματος, § 5), il Prusense anticipa poi i criteri su cui ha basato i consigli che egli si appresta a dare: sa di non parlare a un inesperto (ἄπειρος) ma a qualcuno che ha bisogno dell'oratoria adatta e sufficiente all'uomo politico (τῆς πολιτικῷ ἀνδρὶ προεπούσης τε ἅμα καὶ ἀρκούσης, § 5). Precisa che non intende imporgli esercizi faticosi e non necessari, ma fornirgli un'applicazione che gli rechi piacere più che fatica (σοὶ περὶ τοὺς λόγους ἐπιμελείας ἐστὶ χρεία μᾶλλον ἡδονῆς ἢ ἀσκήσεως καὶ πόνου, § 6). Inizia a questo punto il catalogo di autori consigliati da Dione, che trae avvio dalla commedia di mezzo, in particolare da Menandro. Prevedendo le critiche per l'omissione dei poeti antichi – innanzitutto, immaginiamo, per aver tralasciato Aristofane – giustifica la sua scelta perché la capacità di rappresentazione di Menandro di ogni carattere e grazia ha superato in tutto quella potentissima degli antichi comici (ἢ τε γὰρ τοῦ Μενάνδρου μίμησις ἅπαντος ἤθους καὶ χάριτος πᾶσαν ὑπερβέβληκε τὴν δεινότητα τῶν παλαιῶν κωμικῶν, § 7). Lo stesso avviene per la tragedia: Euripide è preferibile fra i tragici in quanto – seppur meno elegante – è davvero utile all'uomo politico (πολιτικῷ δὲ ἀνδρὶ πάνυ ὠφέλιμος, § 7). Le sue massime in effetti sono utili a tutti (γνώμας πρὸς ἅπαντα ὠφελίμους) e non è inesperto di filosofia (ἄτε φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος ὢν, § 7-8). Il giudizio su Omero è poi quello che ha goduto di maggior fortuna negli studi dionei. L'oratore di Prusa non si dilunga ma lo consiglia “all'inizio, nel mezzo e alla fine” (καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος, § 8) per ogni età e

---

<sup>35</sup> Amato 2014b, 106 n. 37.

grado di formazione. Il medesimo principio non sembra valere per altri generi di poesia, come quello lirico o elegiaco, riservati a chi abbia molto tempo libero (τῷ μὲν σχολὴν ἄγοντι πολλοῦ ἄξια, § 8). Fondamentali per l'uomo politico sono invece gli storici<sup>36</sup>, su cui occorre che il destinatario si soffermi ampiamente (§§ 9-10), nella convinzione che chi abbia scelto di governare lo Stato (τὰ κοινὰ πράττειν προαιρούμενος) più conosce le vicende accadute agli altri e meglio saprà gestire quelle che gli capitano, prevederle e non lasciarsi cogliere alla sprovvista (§ 9). Ogni storiografo ha una sua specificità: Erodoto è un esempio di scorrevolezza e dolcezza (τὸ γὰρ ἀνειμένον καὶ τὸ γλυκὺ), Tucidide è tra i più importanti (τῶν ἄκρων), Teopompo è secondario (τῶν δευτέρων), Eforo invece è sconsigliato per la piattezza e la lentezza del racconto (τὸ δὲ ὕπτιον καὶ ἀνειμένον τῆς ἀπαγγελίας, § 10). Tra i retori, a Demostene sono riconosciute potenza espositiva (δυνάμει ἀπαγγελίας), forza di pensiero (δεινότητι διανοίας) e ricchezza lessicale (πλήθει λόγων), a Lisia la brevità e semplicità (βραχύτητι καὶ ἀπλότητι). Tuttavia, è preferibile che il destinatario legga le orazioni Iperide e Eschine, perché più semplici (ἀπλούστεραί τε αἱ δυνάμεις, § 11) o Licurgo, perché più chiaro (ἐλαφροτέρῳ) ma nobile per natura. Dione afferma poi l'importanza di accostarsi non solo agli antichi ma anche agli autori successivi, con i quali è più facile confrontarsi senza sentirsi inferiori. Ciononostante, consiglia retori non molto recenti, come Antipatro, Teodoro, Plutione e Conone (§ 12), vissuti nel corso del I sec. a.C. Seguono i Socratici, "i più necessari per chiunque aspiri ai discorsi" (ἀναγκαιοτάτους εἶναι φημι παντὶ ἀνδρὶ λόγον ἐφιεμένῳ, § 13). Il Bitinico ne apprezza la grazia ma comprende che leggerli non è banale, e dunque riduce i suoi consigli a Senofonte, che anche da solo può bastare all'uomo politico (§ 13) perché è il migliore in tutte le circostanze (πάντων ἄριστος καὶ λυσιτελέστατος πρὸς ταῦτα πάντα Ξενοφῶν, § 14). A lui è dedicato un lungo estratto (§§ 14-17) che di fatto chiude il breve canone letterario che Dione ha redatto per l'interlocutore. Nell'*Anabasi* sono contenuti tutti i tipi di discorsi utili a un re: Senofonte mostra come incoraggiare coloro che son abbattuti (θαρρῦναι τοὺς σφόδρα καταπεπτωκότας, § 15), in che modo comportarsi con chi è superbo e come è opportuno usare i discorsi segreti, quando ingannare i nemici e avvantaggiare gli amici (§ 16). Dione lo indica quale modello supremo non solo per il suo valore letterario ma soprattutto per quello che rappresenta: con la sua stessa vita prima che

---

<sup>36</sup> Sebbene oratoria e storia siano generi distinti, gli storici avevano una formazione retorica e tenevano discorsi pubblici. Anche gli storiografi che non avevano intrapreso una carriera politica, inoltre, in quanto membri della propria comunità avevano ascoltato ed erano stati coinvolti nei dibattiti, finendo poi per introdurre un discorso nella propria narrazione storica. L'uso dei discorsi nel racconto di fatti storici è spesso funzionale a spiegare la mentalità dei personaggi narrati, il perché di alcune loro decisioni, le aspettative e gli obiettivi (Marincola 2007, 119 parla di "the reasons and the rationale of the historical characters" e riporta l'esempio del dibattito di Cleone e Diodoto in Thuc. 3, 37-48).

con la sua opera, Senofonte ha dimostrato di essere un uomo capace di coniugare azioni e discorsi (αὐτὸς πράξας ἅμα καὶ εἰπών, § 17). Quanto alle modalità di apprendimento, secondo una prassi probabilmente debitrice nei confronti della raccolta di Προγυμνάσματα di Elio Teone<sup>37</sup>, è preferibile che il ricevente detti invece di scrivere – per essere più simile all’oratore (ὁμοιότερος τῷ λέγοντι, § 18) e fare meno fatica (ἐλάττονι πόνῳ γίγνεται, § 18). Poi è necessario che si eserciti, anche a partire dagli stessi testi di Senofonte: che ne contraddica gli argomenti, ne rielabori il contenuto con parole proprie o ancora che si alleni a ricordarli in modo da padroneggiarli (§ 19). L’epilogo consta di tre momenti distinti: dapprima il Prusense si scusa per la prolissità dei consigli e con un’ironia formale si giustifica dicendo di essere stato spinto a farlo dallo stesso interlocutore, che ne è responsabile (σὺ δὲ αἴτιος, § 20). In seguito, vi è un invito a incontrarsi (βουλοίμην δ’ ἄν, εἴ σοι κεχαρισμένον εἶη, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ποτε ἡμᾶς γενέσθαι), affinché possano discutere degli autori antichi insieme ed essersi utili reciprocamente (περὶ αὐτῶν χρήσιμοί τι γενοίμεθα § 20). L’orazione termina con una dichiarazione di stima e ammirazione (στέργων τέ σε καὶ τῆς σῆς φιλοτιμίας ἀγάμενος, § 21), con cui il filosofo di Prusa si mostra grato (τῆς πρὸς ἐμὲ τιμῆς χάριν εἰδώς, § 21) per l’onore che il destinatario dell’epistola gli ha concesso chiedendogli di istruirlo.

## **3.2 Il genere letterario: stile epistolare, contenuto parenetico-precettistico**

### **3.2.1 In origine un’epistola, poi un discorso aperto**

Malgrado si presenti privo dei tratti convenzionali dell’epistola<sup>38</sup>, in particolar modo sprovvisto di intestazione, formule di saluto e congedo, nonché manchi l’individuazione chiara di un destinatario, il Περὶ λόγου ἀσκήσεως sembra l’unico discorso dioneo originariamente redatto in forma di lettera<sup>39</sup>. A testimoniarlo sono innanzitutto alcuni elementi

---

<sup>37</sup> Cf. *infra*, il commento ai §§ 18-19 e Amato 2014b, 108.

<sup>38</sup> La formula di apertura tradizionale per le epistole in lingua greca sarebbe ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν, verbo che può trovarsi sostituito anche dalle forme εὐψυχεῖν oppure εὖ πράττειν. I nomi di mittente e destinatario, di norma espliciti, risultano talvolta invertiti, specie nelle lettere ufficiali o in quelle di epoca cristiana. La relazione del destinatario della missiva è solitamente specificata con un’apposizione esplicita (ad esempio “al padre” o “al fratello”) o con un aggettivo d’affetto come φίλτατος o τιμιώτατος. Lo scarto temporale tra il momento della redazione della lettera e quello della ricezione è generalmente marcato dall’uso dell’imperfetto (con valore continuativo) o dell’aoristo (con aspetto puntuale) laddove invece si userebbe un presente (Trapp 2003, 34-38 e n. 141). Tali elementi canonici, incluse le formule di saluto e intestazione, sono assenti nel testo del *Sull’esercizio oratorio*.

<sup>39</sup> Fondamentale per la definizione del genere letterario di or. 18, come vedremo, è il contributo di Bost-Pouderon 2008. La tradizione attribuisce a Dione cinque brevi biglietti provvisti di destinatario e redatti in forma epistolare, inseriti negli *Epistolographi Graeci* di Hercher (1871, 259) e pubblicati per la prima volta da Emperius (1844). In seguito, furono accolti nell’edizione inglese delle opere dionee nella convinzione che non vi

interni al testo: pur non dichiarandone il nome, Dione si rivolge al ricevente con un discorso diretto, impiegando la seconda persona singolare<sup>40</sup>. Inoltre, sembra trattarsi di una lettera di risposta, specie in ragion del fatto che il Bitinico precisa di essere stato sollecitato a redigere

---

fossero buoni motivi per escluderli (Lamar Crosby 1951, 5, 355-359). La più recente traduzione disponibile è in inglese, ad opera di Jones, il quale, in un articolo specificamente dedicato alle cinque lettere, ne discute altresì alcuni aspetti di critica testuale e di paternità (Jones 2015). Trasmessi da un totale di 12 codici, indipendenti dal resto del *corpus* dioneo e variamente datati tra il XIII e il XIX secolo (Amato 2014b, 61-64, cui si deve l'unica ricostruzione finora esistente dei testimoni manoscritti che li tramandano, elencati in ordine alfabetico per biblioteca), in realtà i cinque biglietti sono probabilmente spuri. Tali furono considerati già da von Arnim, il quale li omette nella propria edizione (von Arnim 1896). A determinarne la controversa paternità dionea è stata innanzitutto la titolatura Δίωνος ἐπιστολαί riportata nel manoscritto vaticano (Ottoonianus Gr. 90), il primo in cui le lettere furono rinvenute da Emper, un argomento tuttavia che già Girolamo Vitelli definisce “di nessun valore” (Vitelli 1894, 338). In seguito, il fatto che la seconda epistola fosse indirizzata a Ρούφω ha portato a individuare un legame con il filosofo e maestro di Dione, Musonio Rufo (così per esempio Crosby 1951, 353 ma ne sembra convinto anche Moles 1978, 82 n. 34), diffondendo quindi la convinzione che potessero appartenere all'ambiente dioneo. Tuttavia, un'attività epistolare da parte del Bitinico non sembra altrimenti documentata. Alcune fonti antiche, in effetti, potrebbero far supporre che Dione scrivesse delle lettere: Flavio Filostrato, per esempio, parla di epistole πρὸς Δίωνα, con cui Apollonio di Tiana avrebbe rimproverato all'oratore di Prusa di praticare una φιλοσοφία ῥητορικωτέρα, satura di retorica e demagogia (Philostr. VA 5, 40); Filostrato di Lemno, poi, elogia lo stile epistolare (τὸν ἐπιστολικὸν χαρακτήρα τοῦ λόγου) di Apollonio di Tiana e Dione come migliori tra i filosofi (Philostr. Ep. et dial. 2, 1, Dial. 1). Tuttavia, le sole lettere di cui Dione dia notizia diretta sono quelle scambiate con Traiano nel periodo trascorso in Bitinia. Dal *Discorso di ringraziamento alla patria che gli rende onore* (or. 44) apprendiamo infatti che il Prusense aveva ricevuto dall'imperatore una lettera d'invito a tornare a Roma, ma Dione aveva preferito rimanere a Prusa (or. 44, 12, per cui si veda inoltre Cuvigny 1994, 98). Della stessa comunicazione forse Dione parla nel *Concione in patria* (or. 47) riferendosi a una lettera con cui l'imperatore gli comunicava di avere in serbo dei progetti per Prusa (or. 47,13, si veda in proposito Cuvigny 1994, 144 n. 14). A indebolire la capacità probante del nome di Dione nella titolatura delle lettere è per esempio l'omonimia che legava il Prusense al nonno materno, il quale a giudizio di Amato potrebbe essere il destinatario dei primi due testi epistolari (Amato 2014b, 57-60). Per Jones, tuttavia, l'autore di alcune epistole potrebbe essere Dione (epp. 1, 2, una posizione quindi in contrasto con quella di Amato 2014b che le assegna al nonno di Dione, e forse 5), in altri casi, in particolare per le epistole 3-4, secondo Jones “the writer was clearly Christian” (Jones 2015, 125) di epoca tardo antica e bizantina, sulla scorta di Vitelli (1894, 337-8).

<sup>40</sup> Si guardino anche solo alcune delle occorrenze del pronome σύ nelle diverse forme all'interno dell'epistola: σύ μοι δοκεῖς φρονεῖν (§ 2); ἐπαινῶ σε καὶ θαυμάζω, χρήσιμον σαυτῶ νενόμικας, σὺ δέ με ἐπαίρεις καὶ θαρρεῖν ἀναπέθεις, σὺ δέ με ἐπαίρεις καὶ θαρρεῖν ἀναπέθεις (§ 4); σὺ δὲ οὔτε ἄπειρος τοῦ ἔργου (§ 5), ὅτι οὐ δεῖ σοὶ πόνου καὶ ταλαιπωρίας, οὕτω σοὶ περὶ τοὺς λόγους ἐπιμελείας, συμβουλεύσαιμ' ἂν σοὶ (§ 6); εἴ ποτε εὐφροσύνης σοὶ <δεῖ> (...) ἐντεύξῃ, ὥστε σε λυπῆσαι (§ 10); ὕπιον (...) σοὶ οὐκ ἐπιτήδειον (§ 11), συμβουλεύσαιμ' ἂν ἐντυγχάνειν σοὶ (12); εὐρήσεις τῶν ὑπὸ σοῦ λεχθῆναι δυνησομένων (§ 15), οὐ συμβουλεύω σοὶ, οὐ ταῦτά σε ἀξιῶ (§ 18); εἴ σοὶ ῥάδιον μεμνησθαι, εἴ τί σοὶ σφόδρα ἀρέσειε, σοὶ δὲ ἀρκεῖ (§ 19), σὺ δὲ αἴτιος ἀναπέισας καὶ προκαλεσάμενος (§ 20), εἰ (...) σοῦ ἀκρωμένου, τῆς σῆς (...) ὠφελείας, στέργων τέ σε, τῆς σῆς φιλοτιμίας (§ 21).



la lista dal destinatario, il quale lo avrebbe spinto a scrivere (ἐμὲ προτρέψαι...γράψαι, or. 18, 20) dei consigli letterari. Infine, emerge il motivo della distanza fisica tra i partecipanti, tipico dello scambio epistolare: Dione, infatti, propone al suo interlocutore di incontrarsi (βουλοίμην δ' ἄν...ἐν τῷ αὐτῷ ποτε ἡμᾶς γενέσθαι, § 20) per discutere degli autori antichi ed essersi utili reciprocamente. Per la natura del contenuto, il Περὶ λόγου ἀσκήσεως si presenta affine alla letteratura di tipo precettistico e viene generalmente associato all'opuscolo *Sull'imitazione* di Dionigi di Alicarnasso nonché all'*Institutio oratoria* di Quintiliano. Tale percezione ha indotto gli studiosi a domandarsi se lo scritto sia da considerarsi a buon diritto una lettera o un'opera fittizia. Chi attribuisce *Sull'esercizio oratorio* al periodo antecedente alla φυγή del Prusense<sup>41</sup>, dunque alla gioventù di Dione, ritiene si tratti di “un traité en miniature”<sup>42</sup>, un esercizio di retorica fondato su un argomento immaginario, come accadeva presso i sofisti, sotto forma di finta epistola perché questo era uno dei modelli preparatori in uso nelle scuole. Aggiungendo a ciò un'analisi rigorosa dei punti di contatto fra il trattato *Sull'imitazione* di Dionigi di Alicarnasso e l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, Lemarchand non sembra avere dubbi sul fatto che il contenuto dioneo rispecchi i procedimenti da manuale dell'arte oratoria. La scelta di affrontare il tema della *mimesis* sotto forma di consigli a un uomo di età avanzata non sarebbe che un artificio per vivacizzare un soggetto altrimenti “extrêmement banal”. *Sull'esercizio oratorio* sarebbe quindi, a giudizio di Lemarchand, un finto trattato, lontano dalla forma epistolare che invece è riconoscibile, ad esempio, nella *Lettera a Fusco* di Plinio il Giovane (Pl. *Ep.* 7, 9), in cui visibilmente l'autore traccia un piano di studi per l'amico, desideroso di apprendere la retorica in età avanzata<sup>43</sup>. Da un confronto del testo dioneo con la suddetta epistola pliniana e i *Precetti politici* di Plutarco, Cécile Bost-Pouderon ha tuttavia dimostrato come il testo del Bitinico sia stato concepito in forma di epistola e in seguito rimaneggiato in vista della pubblicazione. Si tratterebbe, a suo parere, di un componimento a metà strada tra le due opere. In particolare, Dione avrebbe adottato forma analoga all'epistola di Plinio ma sviluppando argomenti differenti; si sarebbe inoltre avvalso del trattato plutarco quale modello per contenuti retorico-politici e stile e invece si sarebbe opposto ad esso nella forma<sup>44</sup>. Nella contesa sull'appartenenza al genere letterario o alla trattatistica, pare doveroso riportare all'attenzione la riflessione di Owen Hodkinson, il quale, in uno studio sull'epistola come forma in competizione con il discorso nella Seconda sofistica, ricorda che la definizione del genere epistolare è ampia, può includere “meditations or treatises” e non va categorizzato, poiché “epistle is too broad a category to be thought usefully as a genre”. Del

---

<sup>41</sup> Lemarchand 1926, 1-11. Per la presunta cronologia della lettera si veda *infra*, 3.3 *Il destinatario*.

<sup>42</sup> Lemarchand 1926, 10.

<sup>43</sup> Lemarchand 1926, 6-10.

<sup>44</sup> Bost-Pouderon 2008.

resto, anche gli epistolografi greci di età imperiale, inserendosi in una tradizione ormai consolidata, potevano applicare i motivi epistolari anche ad altri generi letterari, finanche nelle *performance* oratorie<sup>45</sup>.

Il confine tra *logoi* ed *epistolai* è in effetti labile sin dagli aspetti elementari, soprattutto nel caso appartengano a oratori o filosofi, i quali a volte tendono alla forma epistolare per ovviare alla lunghezza che al testo imporrebbe un discorso, o ancora adottano la lettera come esordio di un'orazione<sup>46</sup>. Sebbene manchino i dettami epistolari convenzionali, è pensabile in definitiva che il testo possa essere stato concepito come lettera di risposta a una sollecitazione dell'interlocutore per poi essere riadattato sotto forma di discorso aperto, quel dialogo con assenti che, pur non rispettando gli schemi degli epistolografi, in fondo è alle origini dello stesso *genos* epistolare<sup>47</sup>. Non stupisca, dunque, se qui e altrove ci riferiremo al *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) parimenti come epistola, orazione e discorso. Infine, proprio per le ragioni finora esposte – nonché per il contenuto, su cui rifletteremo a seguire – l'epistola si presenta vicina al modello di “lettera-saggio” che Dionigi di Alicarnasso rivolge a Pompeo Gemino e, in due testi, ad Ammeo, “le cui caratteristiche – secondo Sotera Fornaro – sono l'unità d'argomento e l'essere indirizzate sì ad una persona, ma concepite per un pubblico più vasto”<sup>48</sup>.

### 3.2.2 Il contenuto parenetico-precettistico

La coincidenza quasi assoluta fra i giudizi espressi da Dione sugli autori consigliati nel Περὶ λόγου ἀσκήσεως e quelli di Dionigi di Alicarnasso e Quintiliano<sup>49</sup> porta a credere che tra la fine dell'età repubblicana e i primi secoli dell'Impero esistesse un sostanziale consenso sugli autori degni di divenire modelli di studio e sull'ordine in cui raccomandarli ai propri allievi, che sembra concordemente fissato nella sequenza: poesia, teatro, storia, oratoria e filosofia<sup>50</sup>. Del resto, Usener sottolinea che già nell'*Ortensio* di Cicerone ricorrono consigli

---

<sup>45</sup> Hodkinson 2007, 283-300.

<sup>46</sup> Casevitz 2008, 11-16.

<sup>47</sup> Dei sette elementi costitutivi del *genos* epistolare ricostruiti da Cugusi (1989, 383-384), almeno quattro sembrano distinguibili nello scritto dioneo: ha lo scopo di comunicare con una persona assente (la distanza fisica è esplicitamente dichiarata, § 20); il tono dell'epistola è adeguato al destinatario (l'interlocutore è descritto come un uomo di alto rango e Dione si rivolge a lui con ammirazione e devozione § 21); presenta le caratteristiche di *brevitas, lux, elegantia*; si inserisce in una tipologia epistolare, quella di risposta e parenesi.

<sup>48</sup> Fornaro 1997, 4.

<sup>49</sup> Come già rilevato da Alain Billault (2004, 507), fa eccezione unicamente il parere su Euripide. Apprezzato da Quintiliano (Quint. *Inst.* 10, 1, 68) e Dione (*Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 7), Euripide è invece biasimato da Dionigi di Alicarnasso (D. H. *Im.* 2, 12) perché talvolta poco conveniente e rispettabile.

<sup>50</sup> Raschieri ha messo a confronto la struttura complessiva del *De imitatione* di Dionigi di Alicarnasso, del decimo libro dell'*Institutio oratoria* quintiliana e del *Sull'esercizio oratorio* di Dione, osservando che pur nelle

molto simili e che dunque doveva esserci una fonte comune di età alessandrina<sup>51</sup>. Efficace in questo senso è la definizione di sintesi con cui Sonny introduce le sue note al testo: *Hanc orationem sive potius epistolam cum conscriberet, similem κατόνα scriptorum*<sup>52</sup>.

Quel che più potrebbe distinguere il testo dioneo dai precedenti è l'estensione, di gran lunga inferiore alle altre guide letterarie, ma lo scritto risulta originale anche per la forma, vicina al genere epistolare, e lo scopo dichiarato. Da un'analisi di Alain Billault, ben si rileva che le parole di Dione si muovono su tre registri: l'assistenza tecnica che ciascun autore è in grado di fornire, l'estetica letteraria che dispiega e l'esemplarità biografica che rappresenta<sup>53</sup>. Tuttavia, è forse la finalità dello scritto a influenzare maggiormente le scelte espresse nell'epistola. A differenza di Dionigi di Alicarnasso e Quintiliano, che perseguono il disegno teorico di formare l'oratore, Dione aspira a fornire un supporto specifico anche pratico all'interlocutore che voglia progredire nei discorsi. Per tale ragione i suoi consigli sono personalizzati e di natura tecnica, come nel caso in cui suggerisce di ascoltare dalla bocca altrui alcuni autori piuttosto che leggerli da sé (§ 6) oppure di dettare invece di scrivere (§ 18). Altrettanta importanza nella selezione assume il profilo sociale del destinatario. Fin dall'inizio dell'epistola, Dione tende a elogiare il suo interlocutore per il carattere di uomo valente (§ 1), per la saggezza con cui ha capito che al politico occorre domestichezza con i discorsi (§ 2) e per aver messo in pratica il proprio proposito (§ 3). Al tono encomiastico si accompagna la frequente tendenza a rassicurarlo: a scanso di equivoci, il Prusense premette che i consigli che sta per elencare sono calibrati su un uomo impegnato nell'attività pubblica (§ 5), poi specifica che al suo allievo non servono fatica né pena ma occorre che l'esercizio si mischi al piacere (§ 6). Inoltre, dopo aver terminato il catalogo di modelli letterari, nel fornire dei suggerimenti tecnici sul modo in cui studiarli (§§ 18-19), Dione si mostra indulgente nei confronti del discepolo, che non deve sforzarsi e può anche limitarsi a Senofonte (§ 18). Non è necessario che impari a memoria un'opera intera ma è sufficiente che la ricordi, se gli risulta facile (§ 19) e in ogni caso deve evitare qualunque applicazione gli sottragga tempo (§ 8). La manifesta tendenza a lusingare il destinatario e a confortarlo rispetto all'impegno leggero che la pratica

---

differenze di spazio concesso da ciascuno ad alcune forme letterarie, si può riconoscere il medesimo ordinamento nell'organizzazione generale del canone. A Raschieri si rimanda inoltre per un'analisi comparata di insegnamenti retorici e modelli letterari adottati da Quintiliano e Dione di Prusa (Raschieri 2017).

<sup>51</sup> Così nelle parole di Usener: *recte Dionem statui simillimo atque Ciceronem fonte usum esse, libri Hortensio Tulliano antiquioris renascitur memoria, quo iudicia de poetis scriptoribusque graecis eadem quae a Dionysio Quintilianoque excerpti videmus, adibita erant quaestioni de utilissima viris lectione. Ipsorum autem iudiciorum origo necessario etiam longius removebitur, ut grammaticorum Alexandrinorum aetatem celeberrimam attingant* (Usener 1889, 128-129).

<sup>52</sup> Sonny 1896, 193.

<sup>53</sup> Billault 2004, 511-513.

oratoria gli riserverà, unitamente alla dichiarazione esplicita di amore (στέργων τέ σε, § 21), potrebbero bastare, a nostro giudizio, a rendere questo scritto ben diverso dalle altre opere di carattere precettistico. A ciò si aggiunga che, seppur simili nei contenuti, il *De imitatione* di Dionigi di Alicarnasso o l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, che certamente risentono di influenze e modelli comuni a Dione, presentano i tratti di un ragionamento universale che è assente nel Περὶ λόγου ἀσκήσεως, scritto che sembra piuttosto ispirato dalla volontà di essere utile a una sola persona.

### 3.3 Il destinatario

#### 3.3.1 Un romano che conosce le basi del greco

A chi siano rivolti i consigli letterari di stampo precettistico che l'intellettuale di Prusa discute nell'epistola *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) è un quesito su cui gli studiosi di Dione si dividono da lungo tempo. Fra i primi a tracciare il profilo del ricevente è Isaac Casaubon, che presenta il destinatario come uno dei *Romani imperii procerum*<sup>54</sup>. La definizione è quasi identica a quella di Ioannes Goerlitz che, nel suo sommario alla *disputatio* del testo, presenta il *De eloquentiae studio* (or. 18) come voluto da uno dei maggiorenti romani (*quidam ex proceribus Romanis*), il quale in età avanzata si sarebbe rivolto a Dione (*petiterat a Dione*) manifestando l'intenzione di dedicarsi all'eloquenza (*eloquentiae operam erat daturus*)<sup>55</sup>. Similmente Emper, che aggiunge possa trattarsi di Flavio Sabino<sup>56</sup>. A supporto di una provenienza romana ci sono tra gli altri Wilhelm Schmid<sup>57</sup>, Jonas Palm<sup>58</sup> e Donald Russell<sup>59</sup>.

Contrario invece è von Arnim, il quale inserisce il testo tra gli scritti del periodo precedente l'esilio, lo riferisce a una produzione sofisticata destinata all'uso privato e ritiene che il ricevente non possa essere un funzionario romano. Secondo lui, si tratterebbe di una personalità di origine greca operante in una delle città sottomesse ai Romani, cui Dione si rivolgerebbe con deferenza perché ancora inesperto. Tuttavia, è egli stesso a dubitare delle possibili origini elleniche, in quanto un uomo greco con una estrazione tanto rispettabile avrebbe dovuto conoscere le basi della retorica<sup>60</sup>. Anche Arnaldo Momigliano ritiene che la

---

<sup>54</sup> Casaubonus in Morel 1604, 31.

<sup>55</sup> Goerlitz 1832, 3.

<sup>56</sup> Emperius ms. 314.

<sup>57</sup> Schmid 1887, 79.

<sup>58</sup> Palm 1959, 20-22.

<sup>59</sup> Russell 1992, 8.

<sup>60</sup> La giovane età del Prusense, una delle motivazioni di von Arnim a supporto della nazionalità greca dell'interlocutore, sarebbe indicata dal tono riverente con cui Dione pare rivolgersi al destinatario tanto più che egli si mostra grato per l'incarico ricevuto. Tuttavia, lo stesso von Arnim sente la necessità di giustificare la

lettera non possa essere rivolta a un governatore né tantomeno a un Romano ma sia piuttosto redatta per un Greco – “(...) a Greek, not a Roman, and a provincial grandee rather than a provincial governor” –, che in età avanzata aveva deciso di accrescere la propria educazione letteraria<sup>61</sup>. Sulla stessa scorta, a un ellenofono pensano poi Moles<sup>62</sup>, Salmeri<sup>63</sup> e Harry Sidebottom<sup>64</sup>, il quale ribadisce altresì che possa trattarsi di un importante ufficiale locale operante in una grande città greca dell’Asia Minore. In realtà, almeno tre fattori sembrano suggerire che il destinatario sia una personalità romana e non greca.

Innanzitutto, l’epistola è una guida alla pratica dei discorsi (τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν, § 1) chiesta dal destinatario<sup>65</sup>, cui segue in risposta un prospetto di autori greci, senz’alcun coinvolgimento di quelli in lingua latina. Da ciò si deduce che il destinatario conoscesse già la letteratura latina e fosse invece digiuno di letteratura greca. In secondo luogo, il Prusense dichiara esplicitamente di rivolgersi a un uomo che detiene già una certa base culturale (παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντι, § 4) eppure il destinatario ignora le opere più illustri della letteratura greca, come i poemi omerici e le tragedie di Euripide. Pur essendo, dunque, in grado di comprendere testi greci, non doveva avere avuto modo di approfondire la letteratura ellenofona. Qualora fosse un Greco, in età matura (ἡλικίας τε ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ, § 2), istruito (§ 4, cf. *supra*) e destinato a regnare (τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένῳ, § 9), sarebbe inverosimile che egli ignorasse i fondamenti della letteratura delle sue origini<sup>66</sup>.

In ultimo, dal suo breve canone letterario personalizzato, Dione esclude gli autori più elaborati e, all’opposto, orienta il destinatario verso gli esempi essenziali e sobri dei vari generi. Consiglia, ad esempio, Iperide ed Eschine perché le loro δυνάμεις sono “più semplici” (ἀπλούστεραι) rispetto a Demostene e Lisia. Suggerisce Licurgo perché possiede qualcosa di semplice per natura (τινα ἐν τοῖς λόγοις ἀπλότητα τοῦ τρόπου, § 12). Sopra tutti, indica Senofonte in quanto i suoi concetti (τά διανοήματα) sono “chiari, semplici e facili per tutti” (σαφῆ καὶ ἀπλᾶ καὶ παντὶ ῥάδια, § 14). Il destinatario deve quindi leggere opere accessibili a

---

devozione dei toni come possibile anche nel caso in cui Dione si rivolga a un romano. In tal caso, la sottomissione sarebbe dovuta al fatto che egli si sente un *graeculus* rispetto al suo interlocutore (von Arnim 1898, 139-141).

<sup>61</sup> Momigliano 1969, 259.

<sup>62</sup> Moles 1978, 93 n.122 e 1990, 333.

<sup>63</sup> Salmeri 1982, 20 e 1999, 239 n. 14.

<sup>64</sup> Sidebottom 1996, 450.

<sup>65</sup> Che si tratti di una sollecitazione del destinatario è precipuamente chiaro dalle parole con cui Dione, sul finire dell’epistola, afferma: “tu sei responsabile” (σὺ δὲ αἴτιος), “mi hai spinto a scrivere” (ἐμὲ προτρέψαι γράψαι, or. 18, 20).

<sup>66</sup> Lo sostiene già Amato 2014b, 102.

chiunque, questo probabilmente non soltanto per il contenuto<sup>67</sup> ma anche per la sua conoscenza della lingua greca, che pure deve esserci, ma è probabilmente rudimentale. Si potrebbe trattare, a nostro giudizio, di un esponente della romanità cui, forse in virtù della sua estrazione sociale, era stato possibile ricevere le basi sia del latino che del greco, ma che non avrebbe potuto per qualche ragione approfondire lo studio di una letteratura che non fosse nella sua lingua madre, come quella ellenofona.

### 3.3.2 Un futuro imperatore

Partendo dunque dall'ipotesi che il ricevente sia un Romano, ritorniamo al testo dell'epistola per inquadrarne il rango. Un indizio che l'estrazione del destinatario sia nobile potrebbe venire in primo luogo dal suo inserimento tra gli ἄριστοι. Questa classificazione, insieme alla precisazione fondamentale che egli non solo è un ἄριστος ma risulta altresì “degnò di primeggiare fra i migliori” (ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις, § 1) ha suggerito di riflettere su una personalità considerata eccellente dal Bitinico, quindi meritevole di ricoprire un ruolo di prestigio. Nelle parole di Paolo Desideri, si tratterebbe di qualcuno “destinato a una posizione di grandissima responsabilità, anche l'impero stesso”<sup>68</sup>. In effetti, l'incipit delinea senza remore il profilo un uomo eminente (appunto degno di essere primo fra gli ἄριστοι) che già nell'acme degli anni (ἡλικίας τε ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ ὄντα)<sup>69</sup> è dotato di un patrimonio che gli consentirebbe di vivere mollemente (τροφᾶν, § 1). È pari a un φιλόσοφος (§ 1) e questo probabilmente contribuisce a farlo “primeggiare”. Sembra intenzionato ad apprendere l'arte oratoria per ampliare il consenso (§ 2)<sup>70</sup>, mostra di avere già delle ottime basi culturali (παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντι, § 4) e anche una solida esperienza politica (σὺ δὲ οὔτε ἄπειρος τοῦ ἔργου) che allo stadio in cui è non può trascurare (οὔτε ἀπολιπεῖν τὸ

---

<sup>67</sup> Il destinatario dell'epistola è in grado di cogliere il significato di messaggi complessi come quelli delle tragedie di Euripide, consigliato anzi proprio “perché non è inesperto di filosofia” (ἄτε φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος ὄν) ma ha bisogno di un discorso semplice (ἀπλοῦς), leale e utile (ὠφέλιμος). Quindi ad esempio Lisia, pur essendo consigliabile per la semplicità e la sequenzialità di pensiero (ἀπλότητι καὶ συνεχείᾳ διανοίας), probabilmente è scartato perché ritenuto più ostico per la purezza del linguaggio e poco utile dal momento che il destinatario non ha bisogno di oratoria giudiziaria (§ 5).

<sup>68</sup> Desideri 1978, 138.

<sup>69</sup> Come anticipato (cf. *supra*, 3.1 *Introduzione al* Περὶ λόγου ἀσκήσεως), in un'età compresa tra i 29 e i 49 anni (Amato 2014b, 106 n. 37).

<sup>70</sup> Dione elogia l'interlocutore per aver capito che “da questo (*scil.* dall'ἐμπειρία e dalla δυνάμεις nei λόγοι) deriva il più grande ausilio all'essere amati, influenti, rispettati e all'evitare di essere disprezzati”, πρὸς τὸ ἀγαπᾶσθαι καὶ πρὸς τὸ ἰσχύειν καὶ πρὸς τὸ τιμᾶσθαι καὶ πρὸς τὸ μὴ καταφρονεῖσθαι πλείστη ἀπὸ τούτου ὠφέλεια (§ 2).

πράττειν δύνασαι, § 5). Si tratta dunque senza indugi di un πολιτικός ἀνὴρ<sup>71</sup> di alto livello. Di più, il testo suggerisce che sia destinato a governare per le seguenti ragioni.

a. L'*aristeia*. L'interlocutore è un ἄριστος e un φιλόσοφος (§ 1). Nell'immaginario dioneo sono doti riservate al regnante ideale, come anche l'abilità retorica, che egli aspira a migliorare. Chiaro esempio ne è il secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2). allorché Alessandro, dopo aver espresso al padre l'importanza della retorica di Omero ed Esiodo, afferma che occorre imparare sia la filosofia che la vera retorica (*Sulla regalità* 2, or. 2, 24). Inoltre, l'espressione ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις (or. 18, 1) è quasi sovrapponibile a πάντων ἄριστον δεῖν εἶναι, che in or. 2 (or. 2, 65) è associata al βασιλεύς nonché a ὁ γὰρ βασιλεὺς ἀνθρώπων ἄριστός ἐστιν con cui nel quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4) si dichiara che "il re è il migliore di tutti gli uomini" (or. 4, 24). Infine, Omero, modello fra i più importanti nell'orazione 18 (or. 18, 8), è la principale risorsa del buon re secondo Alessandro (ossia Traiano) nell'or. 2 (or. 2, 65)<sup>72</sup>.

b. La materia storica. Nella produzione dionea, gli argomenti a carattere storico sono riservati ai principi<sup>73</sup>. L'epistola insiste particolarmente sull'importanza della storia per l'uomo politico, asserendone per ben due volte l'ἀνάγκη. Dapprima, infatti, Dione dice che "è necessario che l'uomo politico li legga con impegno", poi, con ulteriore vigore che conoscere gli avvenimenti passati "è assolutamente necessario" (σφόδρα ἀναγκαῖον) per l'uomo politico "che ha scelto di governare lo Stato" (τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένω. or. 18, 9)<sup>74</sup>.

c. Senofonte. Dione consiglia di basarsi su Senofonte perché da lui l'interlocutore potrà trarre discorsi utili. Nell'*Anabasi* non dovrà ricercare generici modelli di oratoria politica ma le parole giuste nel caso in cui debba comandare in battaglia (ἐν πολέμῳ τις στρατηγῶν), stare a capo di una città (πόλεως ἀφηγούμενος), discutere (λέγων) in assemblea popolare (ἐν δήμῳ), in consiglio (ἐν βουλευτηρίῳ) o in tribunale (ἐν δικαστηρίῳ), non come retore (ἢ ὡς ῥήτωρ ἐθέλοι μόνον) ma come uomo politico (ἀλλὰ καὶ ὡς πολιτικός) e re (καὶ βασιλικὸς ἀνὴρ, or. 18, 14).

d. La scelta di governare. Dione precisa che il suo interlocutore ha scelto di regnare. Non è soltanto qualcuno che già si occupa di affari pubblici (σὺ δὲ οὔτε ἄπειρος τοῦ ἔργου) a dei livelli per cui non può trascurare la sua attività (οὔτε ἀπολιπεῖν τὸ πράττειν δύνασαι, or. 18, 5) ma ora – nel momento in cui chiede a Dione di formarlo nell'oratoria politica – è anche prossimo a governare, come lascia intendere l'espressione τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένω

---

<sup>71</sup> Come tale Dione si rivolge a lui a più riprese, come si evince da or. 18, 5, 7, 9, 14, 15.

<sup>72</sup> Si veda inoltre *infra*, la nota di commento a § 8, 1: Ὅμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος.

<sup>73</sup> Desideri 2014, 191-197; cf. *infra*, la nota di commento a § 9, 1: τοῖς δ' ἱστορικοῖς.

<sup>74</sup> Per l'interpretazione dell'espressione τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένω si veda il punto d.

(or. 18, 9)<sup>75</sup> significativamente tradotta da Naogeorgus come *Rempublicam gerere destinanti*<sup>76</sup>.

e. Il tono ossequioso. La devozione per il ricevente percorre tutta l'epistola e suggerisce che si tratti di qualcuno più in alto di un politico, alla cui stima Dione tiene particolarmente. Lo stesso tono, osservano già Arno Breitung<sup>77</sup> e Desideri<sup>78</sup>, si rileva nel primo e terzo discorso *Sulla regalità* (orr. 1 e 3), entrambi destinati certamente a un imperatore<sup>79</sup>.

f. L'*utilitas*. Dione insiste sulla *ὠφέλεια* delle letture (già annunciata in or. 18, 2 ma centrale in tutto il testo) e sul motivo dell'assenza di tempo libero per l'interlocutore (esplicito in or. 18, 8 ma dominante come l'*utilitas*). Occorre che si concentri su Omero lasciando perdere la poesia (or. 18, 8) e che scriva soltanto di rado per non affaticarsi (or. 18, 18). Similmente accade nel discorso *Sulla regalità* (or. 2). Qui Alessandro (ossia Traiano) sconsiglia di studiare ogni genere di poesia fuorché Omero (or. 2, 7). Parimenti, in virtù del fatto che il tempo è prezioso per un re, spiega che scrivere sarebbe uno spreco (or. 2, 25).

### 3.3.3 Traiano?

La qualifica di *ἄριστος* in senso assoluto sembra in effetti assimilarsi al titolo di *Optimus*, che nel mondo romano è attribuito agli imperatori a partire dall'età di Tiberio<sup>80</sup>, e – in un momento tuttavia incompatibile con la datazione della presente epistola perché troppo tardo – formalmente assegnato a Traiano. Quest'ultimo lo riceve dapprima nella monetazione imperiale del 103, che reca incisa la locuzione *Optimus princeps*, poi stabilmente dal 114 come *agnomen* inserendosi fra *Traianus* e *Augustus*<sup>81</sup>. Come lascia supporre la testimonianza di Dione Cassio, il quale spiega l'assegnazione del titolo a Traiano da parte del Senato glossando il termine *ὄπτιμος* con *ἄριστος*<sup>82</sup>, ma come anche è visibile nella monetazione di

---

<sup>75</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a § 9, 6: τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένων.

<sup>76</sup> Morel 1604, 256B.

<sup>77</sup> Breitung 1887, 18 n. 47.

<sup>78</sup> Desideri 1978, 138.

<sup>79</sup> Forse non allo stesso, si veda *infra*, 3.5 *Sull'esercizio oratorio (or. 18) e i discorsi Sulla regalità (orr. 1-4)* per il riepilogo delle ipotesi sui destinatari dei discorsi *Sulla regalità*.

<sup>80</sup> Scardigli 1974, 58 e n. 6.

<sup>81</sup> Lepper 1948, 38; Scardigli 1974, 74; Werner 2006.

<sup>82</sup> ἐπεὶ δὲ πᾶσαν τὴν Ἀρμενίων χώραν εἴλε, καὶ πολλοὺς τῶν βασιλέων τοὺς μὲν ὑποπεσόντας ἐν τοῖς φίλοις ἦγε, τοὺς δὲ τινὰς καὶ ἀπειθοῦντας ἀμαχεὶ ἐχειροῦτο, τὰ τε ἄλλα ἐνηφιζέτο αὐτῷ πολλὰ ἢ βουλή, καὶ ὄπτιμον, εἴτ' οὖν ἄριστον, ἐπωνόμασεν. ("Dopo aver conquistato l'intero territorio degli Armeni e dopo aver soggiogato molti re, alcuni considerati amici per la loro spontanea sottomissione, altri comunque ricondotti all'obbedienza malgrado la loro resistenza, il senato decretò a [Traiano] molti altri onori, tra i quali il titolo di *Optimus*, 'il Migliore'") D. C. 68, 18, 3b.



Alessandria d’Egitto<sup>83</sup> a partire dall’anno 114, e il titolo probabilmente si tradusse in ἄριστος nell’area dell’impero di lingua greca<sup>84</sup>. Malgrado il riconoscimento formale sia avvenuto dopo, sembra possibile che Traiano fosse già chiamato *Optimus* dall’epoca dell’insediamento<sup>85</sup>. Se così, forse sarebbe stato ugualmente ἄριστος per le comunità greche prima del 114<sup>86</sup>. Tuttavia, la prima data attendibile si fissa al 100, anno in cui il titolo era stato avanzato in assemblea, come testimonia la *gratiarum actio* di Plinio<sup>87</sup> (Plin. *Paneg.* 2, 7)<sup>88</sup>.

Tralasciando dunque chi identifica il ricevente dell’epistola con Flavio Sabino, che non fu mai destinato al governo dell’Impero<sup>89</sup>, gli studiosi propongono quali destinatari del *Sull’esercizio oratorio* (or. 18) tre principali imperatori prima che ascendessero al trono.

---

<sup>83</sup> Burnett 2017, 217. Si veda inoltre Amato 2014b, 103 n. 22.

<sup>84</sup> L’iscrizione IG V, 1 380 proveniente da Sparta e datata al 115 suggerisce che ἄριστος accompagnasse la titolatura di Traiano anche nell’area laconica. Ne riportiamo l’inizio: Ἀυτοκράτορος Νερούα Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ θεοῦ ὕδν/ Ἀυτοκράτορα Νερούαν Τραϊανὸν ἄριστον Καίσαρα/ Σεβαστὸν Γερμανικὸν Δακικὸν Παρθικὸν (...); questo il testo aggiornato dal *The Packard Humanities Institute Greek Inscription* ma si veda anche Smallwood 1966, 61 n. 137, che data l’iscrizione al 116-117, la assegna a Citera e riporta in maiuscolo Ἀριστον

<sup>85</sup> Un primo decreto per il conferimento del titolo sarebbe stato proposto nel 99 (Scardigli 1974, 65 e 67) ma, non è chiaro perché, non ebbe seguito (Paribeni 1927, 2, 157 e 290 n. 84, Vannini 2019, 188 n. 9). Durry distingue tre tappe nell’assegnazione del titolo a Traiano: “1° épithète *Optimus* (98); 2° dédicaces *Optimo principi* (103); 3° Agnomen *Optimus* (juillet 114)”, quindi a suo avviso *Optimus* è un “titre donné tout au début du règne” (Durry 1938, 231-232).

<sup>86</sup> Una conferma potrebbe venire dalla testimonianza epigrafica IC I XVIII 19, rinvenuta a Lyttos, sull’isola di Creta e datata al 107: Ἀυτοκράτορι Καίσαρι| θεοῦ Νερούα υἱῷ Νερούα| Τραϊανῷ Σεβαστῷ Ἀρίστῳ| <Γε>ρμ<α>νικῷ Δακικῷ ἀρχι-|ερεῖ μεγίστῳ δημαρχι-| κῆς ἐξουσίας τὸ ια’| ὑπάτῳ τὸ <ε>| πατρὶ πατρίδος| τῷ τῆς οἰκουμένης κτί-| στη Ἀ<υ>ττίων ἢ πόλις διὰ| πρωτοκόσμου Βαναξι-| βούλου Κωμάστα τὸ β’. (si veda *The Packard Humanities Institute Greek Inscription* ma anche IGRR 1, 984 e Smallwood 1966, 53 n. 96, per la quale la datazione oscilla tra il 106 e il 107).

<sup>87</sup> Scardigli 1974, 60-61.

<sup>88</sup> Malgrado sia ben nota, riportiamo le parole della *gratiarum actio* con cui Plinio, neosenatore, sembra alludere al conferimento a Traiano già la titolatura di *Optimus*, poi formalmente conferita nel 114: *Iam quid tam civile tam senatorium, quam illud additum a nobis Optimi cognomen? quod peculiare huius et proprium adrogantia priorum principum fecit.* “C’è poi un titolo più adatto a un cittadino, a un senatore, dell’appellativo di ‘Ottimo’ che gli abbiamo conferito, e che l’arroganza dei predecessori ha messo in risalto come suo specifico e personale?” (trad. Vannini).

<sup>89</sup> Come anticipato (cf. *supra*, 3.3.1 *Un romano*), a Flavio Sabino pensa soltanto Emper, che nel suo manoscritto inedito riferisce: *Cuinam scripta sit haec dissertatio ignoramus. Multis enim primoribus Romanorum Dionem familiariter usum esse scimus. Hunc vero nondum solebat Dio convenire conf.* § 20, 6 βουλοίμην δ’ἄν, εἴ σοι κεχαρισμένον εἶη καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ποτε ἡμᾶς γενέσθαι. *Nolo enim haec verba ita interpretari, quasi Dio sine Romae non degerit. Nec de tempore, quo haec scripta sunt, plausibilis datur conjectura. Haud inepte tamen de Flavio Sabino cogitaveris, Dionis patrono. Conf. Vit. Dionis* (così Emper ms.,

Innanzitutto, Wilhelm von Christ suggerisce Nerva<sup>90</sup>; una proposta affascinante, tanto più che Nerva amava le lettere ed era notoriamente legato a Dione da un rapporto di consolidata amicizia. Tuttavia, è stato osservato che la consapevolezza di un futuro incarico regale, la quale traspare già dalla richiesta di una formazione adatta all'uomo politico (§ 5)<sup>91</sup>, non coincide con il percorso di Nerva, la cui ascesa al trono fu imprevedibile<sup>92</sup>. Nerva, inoltre, succede a Domiziano intorno ai 60 anni, dunque non più nella *virilis aetas*; Marziale lo elogia come *facundus* per la sua abilità oratoria ed ha uno scarto anagrafico di almeno dieci anni in più rispetto al Prusense, il che lo rende incompatibile con la descrizione che Dione fa di sé definendosi un *πρεσβύτης νομεύς* (§ 4), presumibilmente più anziano del suo interlocutore<sup>93</sup>.

In secondo luogo, potrebbe trattarsi di Tito, un'idea prospettata da Desideri sulla base del fatto che il figlio di Vespasiano, oltre che predestinato a ereditare il potere del padre, si sarebbe trovato nel regno paterno fra i 30 e i 40 anni, coordinate che potrebbero collimare con quelle deducibili dal testo, che vedevano l'interlocutore di Dione nell'acme degli anni (*ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ*, § 1)<sup>94</sup>. Tuttavia, Tito, come già Nerva, era maggiore di età rispetto a Dione, e inoltre capace di tenere orazioni sia in greco che in latino (Suet. *Tit.* 2 e 3, 2).

---

314). La proposta è suggestiva, tanto più che poco si conosce riguardo agli esordi di Dione nel mondo romano e questo scritto potrebbe aver suggellato l'amicizia tra Flavio Sabino e Dione, ma l'epistola si riferisce a un uomo politico che "ha scelto di governare lo Stato" (§ 9) e, nella nostra convinzione, a un futuro imperatore (cf. *supra*).

Ciò non sarebbe applicabile a Sabino, il cui ruolo politico si limitò all'assegnazione consolare, carica che peraltro non riuscì effettivamente ad assolvere perché condannato a morte da Domiziano (Suet. *Dom.* 10; Ventrella 2009a, 42).

<sup>90</sup> Christ 1920, 363.

<sup>91</sup> Ma anche dalla constatazione che avrebbe scelto di regnare (*τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένῳ*, or. 18, 9).

<sup>92</sup> Desideri 1978, 138. A nostro giudizio, la consapevolezza che il destinatario sarebbe diventato imperatore traspare ancor più dal fatto che Dione dica di rivolgersi a un *πολιτικῷ ἀνδρὶ καὶ τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένῳ*, (§ 9). Nerva, infatti, non scelse di governare ma si trovò suo malgrado a subentrare a Domiziano. Inoltre, come si vedrà in seguito, la sua età avanzata lo esclude dai potenziali destinatari della lettera.

<sup>93</sup> Amato 2014b, 109.

<sup>94</sup> Desideri 1978, 138-139. Billault suffraga l'ipotesi di Desideri, aggiungendo che Dione sarebbe stato non solo l'amico ma anche il tutore in retorica del principe (Billault 2004, 515-517). Raschieri, pur limitando la sua analisi a un confronto letterario dei canoni proposti da Quintiliano e Dione, suggerisce di considerare che, nel caso in cui il destinatario sia Tito, l'opera del Prusense potesse circolare nell'ambiente cortigiano e per questo nota a Quintiliano, il quale dunque con l'*Institutio oratoria* avrebbe voluto offrire al politico e all'oratore una preparazione più articolata di quella dionea, nonché comprensiva degli autori latini. Senza entrare nel merito del dibattito sull'identità del destinatario, Raschieri rileva invece che, nel caso di una destinazione traiana, Dione, che certo era a conoscenza dell'opera quintiliana, possa avere scritto una guida corrispondente a quella di Quintiliano ma con finalità pragmatica: "in questo modo egli si adeguerebbe al nuovo contesto storico" (Raschieri 2017, 349-350).

La terza possibilità è quella primariamente accennata da Breitung, del tutto taciuta dalla critica dionea a lui contemporanea e successiva, e fortunatamente riportata alla luce da Amato. In una nota al suo *Gymnasial-Programm*, Breitung dà per certo che *Sull'esercizio oratorio* sia rivolto a Traiano<sup>95</sup>. A sostegno della sua intuizione pone l'attestato di stima con cui Dione apre l'orazione: "ho spesso elogiato il tuo carattere come quello di un uomo valente e degno di primeggiare tra i migliori", che egli collega ai discorsi *Sulla regalità 1* (or. 1) e *Sulla regalità 3* (or. 3), per lui tenutisi in presenza di Traiano<sup>96</sup>. Il fatto poi che il destinatario fosse nel pieno della vita coinciderebbe – a giudizio di Breitung – con il periodo in cui Traiano aveva circa 47 anni<sup>97</sup>. A supportare una destinazione traiana sarebbe la testimonianza di Plinio il Giovane secondo cui Traiano teneva in elevata considerazione i maestri di retorica e chiunque trasmettesse il proprio sapere<sup>98</sup>. Infine, il consiglio di Senofonte, ideale per un πολιτικός come per un βασιλικός e la distanza tra i due interlocutori (testimoniata dalla natura epistolare dello scritto) sono secondo Breitung elementi certi per cui Dione era rimasto in contatto epistolare con Traiano e il futuro imperatore gli chiese consigli su come sviluppare ulteriormente la sua retorica<sup>99</sup>.

In uno studio indipendente da quello di Breitung<sup>100</sup> seppur concorde nelle conclusioni, Amato teorizza che l'epistola possa essere stata redatta da Dione in qualità di aspirante precettore dello stesso Traiano. L'ipotesi, avanzata con argomenti più documentati ed evoluti

---

<sup>95</sup> Breitung 1857, 17 n. 47.

<sup>96</sup> In realtà, sebbene le riflessioni contenute nei discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4) appartengano probabilmente all'età matura e post-esilica di Dione, sui destinatari si continua a discutere ed è stato ipotizzato che il terzo discorso possa essere indirizzato a Nerva (Desideri in Vagnone 2012, 9 n. 10, cf. anche *infra*, 3.5 *Sull'esercizio oratorio*, or. 18, e i discorsi *Sulla regalità*, orr. 1-4)

<sup>97</sup> Oggi sappiamo che la *virilis aetas* cui fa riferimento Dione è da collocarsi tra i 29 e i 49 anni, come ha dimostrato Amato 2014b, 106 n. 37 (cf. *supra*, 3.1 *Introduzione al Περί λόγου ἀσκήσεως*).

<sup>98</sup> *Quem onorem dicendi magistris, quam dignationem sapientiae doctoribus habes!* (Plin. *Paneg.* 47).

<sup>99</sup> "Mit Trajan war er in brieflichem Verkehre geblieben. Der Kaiser verlangte von ihm Rat, wie er sich in der Rhetorik weiter ausbilden könnte", Breitung 1887, 17 e n. 47.

<sup>100</sup> Lo stesso Amato, in una nota allo studio su *Dione precettore di Traiano*, chiarisce di aver appreso solo a lavoro concluso che, prima di lui, Breitung avesse prospettato l'ipotesi di Traiano destinatario dell'orazione 18 (Amato 2014b, 118 n. 96). Le due teorie, specie per il fatto di essere indipendenti l'una dall'altra, si rafforzano a vicenda. Da un lato, infatti, il contributo di Breitung, negletto perfino dalla critica dionea a lui coeva – von Arnim, ad esempio, non fa alcun cenno al *Programm* malgrado sia di poco precedente alla sua edizione – è ricco di deduzioni che, per quanto spesso non supportate da argomenti convincenti (complice la penuria di conoscenze su Dione) si rivelano spesso corrette e preziose in termini di ricostruzione biografica e periodizzazione dei discorsi (cf. anche Amato 2014b, 13). La proposta di Amato, dall'altra parte, potendo anche godere di oltre un secolo di studi ben più floridi di quelli di cui disponeva Breitung, è dimostrata con prove a nostro giudizio ben fondate, le quali non possono che acquistare autorevolezza se suffragate dall'intuizione che già fu di Breitung.

rispetto a quelli di Breitung, poggia sulla corrispondenza di Traiano con cinque elementi identitari presentati nel testo. Innanzitutto, quando divenne imperatore, Traiano era ancora nell'acme della vita, il che coinciderebbe con la descrizione di Dione, che si rivolge a un ἀνὴρ nel pieno fiore degli anni (ἡλικίας ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ, or. 18, 1) cioè, come ricostruisce Amato, in un'età compresa tra i 29 e i 49 anni<sup>101</sup>. In secondo luogo, al momento dell'adozione i due presunti interlocutori erano lontani, infatti Dione aveva probabilmente lasciato Roma a causa di una infermità (come racconta egli stesso in *Autodifesa per come si è comportato con la patria*, or. 45, 2) e Traiano si trovava a governare la Germania Superiore. Questo spiegherebbe il ricorso a una lettera e il fatto che, sul finale, Dione esprima la volontà di incontrare il destinatario (βουλοίμην δ' ἄν, εἴ σοι κεχαρισμένον εἶη, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ποτε ἡμᾶς γενέσθαι, or. 18, 20). Inoltre, Traiano era più giovane di Dione<sup>102</sup>; rispetto a lui, dunque, il Prusense avrebbe potuto a ragione definirsi πρεσβύτης, come dice di sé nell'epistola (or. 18, 4). Ancora, il destinatario di Dione sembra aver trascurato gli studi retorici a causa delle sue esperienze pubbliche (or. 18, 5-6) e questo potrebbe coincidere con la carriera di Traiano, che ricevette la toga virile a soli 15 anni, iniziò molto presto le campagne militari al fianco del padre, quindi probabilmente si fermò all'istruzione del *grammaticus*, senza andare oltre le basi della retorica<sup>103</sup>. Infine, Dione lascia intendere che il suo destinatario avesse ricevuto l'educazione riservata ai nobili<sup>104</sup>, ciò che fu vero per Traiano, sebbene le fonti antiche dicano che la sua cultura fosse limitata<sup>105</sup>.

Amato adduce poi due ulteriori elementi a supporto della sua tesi. In primo luogo, il fatto che Dione suggerisca al suo interlocutore di non scrivere bensì far scrivere ad altri o dettare (γράφειν μὲν οὖν οὐ συμβουλεύω σοι αὐτῷ ἀλλ' ἢ σφόδρα ἀραιῶς, ἐπιιδόναι δὲ μᾶλλον, or. 18, 18) i suoi discorsi, troverebbe riscontro nelle abitudini di Traiano da imperatore. Secondo le testimonianze pervenute dai *Cesari* di Giuliano Imperatore, infatti, faceva scrivere a Licinio Sura i suoi discorsi (Jul. *Caes.* 28) un'abitudine che sarebbe stata poi trasmessa ad Adriano alla morte di Sura<sup>106</sup>. Infine, la formazione nell'oratoria politica potrebbe essere stata richiesta

<sup>101</sup> Cf. *supra* e Amato 2014b, 106 n. 37.

<sup>102</sup> Amato considera che Traiano sia nato nel 56 basandosi su Bennett 1997, 14.

<sup>103</sup> Amato 2014b, 111 n. 67 sulla base di De La Berge 1877, 289; Bennett 1997, 22. Si veda anche Paribeni 1926, 10 e *infra*, 3.7 *Xenophontis imitator atque sectator*.

<sup>104</sup> Probabilmente, aggiungiamo, il Prusense esagera la cultura del suo interlocutore per compiacerlo. Dice infatti "che è arrivato sopra tutti nell'educazione" (παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἦκοντι, § 4), cosa che non poteva essere del tutto vera se ha bisogno di essere formato nell'oratoria politica, tuttavia l'espressione indica che il destinatario fosse comunque ben istruito.

<sup>105</sup> D. C. 68, 7, 4. Jul. *Caes.* 28, 1-12, su questo si veda anche Paribeni 1926, 50-51.

<sup>106</sup> Lo documenta la *Historia Augusta* attribuita a Elio Sparziano, dove si racconta di come Adriano, mentre ricopriva la carica di questore, nel quarto consolato di Traiano, si trovò ad essere deriso per la sua pronuncia

da Traiano proprio nella consapevole prospettiva di un'ascesa a governatore. Oltre al dato che Nerva ne aveva sancito la successione adottandolo formalmente nel settembre del 97<sup>107</sup>, il Prusense dà notizia di un oracolo che – probabilmente già all'epoca del proconsolato paterno in Asia, tra il 79 e l'80 d.C.<sup>108</sup> – aveva predetto che Traiano sarebbe stato “signore del mondo” (τῶν ὅλων κύριον, *Autodifesa per come si è comportato con la patria*, or. 45, 4), quindi a capo dell'impero romano<sup>109</sup>. Nella direzione dell'ipotesi di Breitung e Amato sembra andare infine la perifrasi con cui il destinatario della lettera è presentato. L'espressione ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις (or. 18, 1), come fa notare Amato, potrebbe somigliare a quella con cui Plinio commenta il titolo di *Optimus* conferito a Traiano, osservando che una tale qualifica non può che addirsi a colui che è superiore (*praestantior*) a tutti gli ottimi (*optimis omnibus*, Plin. *Pan.* 88, 6)<sup>110</sup>. Alle considerazioni fin qui riportate, aggiungiamo quelle, pregevoli, avanzate in sede di pré-rapport da Jacques Schamp, il quale fa notare come nella letteratura posteriore – e in particolare da Temistio (Them., or. 5, 1, 63d; 11, 6, 145b; 13, 13, 173c) fino a Gennadio II di Costantinopoli, detto Scolario (*Ep.* 34 Petit IV, 470) – Dione sia regolarmente indicato quale “maître à penser” di Traiano. Secondo Schamp, inoltre, sebbene altri imperatori ritenuti esecrabili, come Nerone o Domiziano, avessero mostrato una certa propensione verso l'uso della lingua greca, è lecito domandarsi se Traiano o i suoi consiglieri avessero evocato il problema dell'insegnamento da fornire alle élites destinate ad alti incarichi. Resta purtroppo in questa sede inesplorata la conoscenza effettiva di Traiano rispetto al greco, nonché l'interesse reale dell'imperatore nei confronti del greco. Riserviamo a ricerche ulteriori questi dubbi, inclusa la necessità di comprendere in quale misura Traiano ritenesse l'apprendimento del greco utile alla gestione dell'impero sia per se stesso che per le élites destinate ad alte funzioni.

---

dopo aver letto in Senato un discorso dell'imperatore. Da quel momento “si tuffò nello studio del latino fino a raggiungere una notevolissima abilità oratoria” (*usque ad summam peritiam et facundiam Latinis operam dedit*, HA 1 *Hadr.* 3, 1; trad. Porta). Nel corso del tempo, Traiano accrebbe il sentimento di amicizia e stima nei confronti di Adriano in ragione del valore che aveva dimostrato nei numerosi incarichi politici svolti e così, alla morte di Sura, grazie alla sua capacità oratoria incaricò proprio Adriano di preparare i discorsi ufficiali (*pro imperatore dictaverat*, HA 1 *Hadr.* 3, 11).

<sup>107</sup> Per le tappe biografiche di Traiano si considera la cronologia di Bennett 2005, VIII-IX.

<sup>108</sup> Jones 1975. Ulteriore bibliografia è fornita da Amato 2014b, 110 n. 60.

<sup>109</sup> L'intera ipotesi fin qui prospettata dell'identificazione del destinatario di or. 18 con Traiano è teorizzata in Amato 2014a e Amato 2014b, 97-118.

<sup>110</sup> Amato 2014b, 103.

### 3.4 La datazione

Qualora si accogliesse la destinazione traiana, rimarrebbe da chiarire in questa sede perché Dione esordisca dichiarando “Sebbene abbia elogiato spesso il tuo carattere come quello di un uomo valente (...) mai prima ti ammirai come adesso” (Πολλάκις ἐπαινέσας τὸν σὸν τρόπον ὡς ἀνδρὸς ἀγαθοῦ...οὐδέποτε πρότερον ἐθαύμασα ὡς νῦν, or. 18, 1). A giudizio di Amato, l’espressione costituirebbe un elemento di datazione, fissando nell’adozione ufficiale di Traiano, nell’ottobre del 97, un *terminus post quem* per la composizione dell’epistola. L’espressione ὡς νῦν farebbe infatti riferimento “a un avvenimento quanto mai importante (quale può essere appunto un’adozione imperiale o un’elezione al trono) accaduto di recente nella vita del destinatario”<sup>111</sup>, il quale dunque meriterebbe ancor più di essere lodato per il desiderio di migliorarsi nell’oratoria politica anche dopo aver ottenuto un riconoscimento regale. Con l’epistola *Sull’esercizio oratorio* (or. 18), Dione starebbe quindi rispondendo a un invito rivoltagli da Traiano o mentre si trova in Germania superiore in qualità di governatore oppure al momento della sua elezione ufficiale nel 98<sup>112</sup>, in un periodo in cui Dione era lontano da Roma per problemi di salute<sup>113</sup>.

Sarebbe allora da rivedere la datazione proposta da von Arnim che ascriveva il discorso al periodo sofistico anteriore alla φυγή di Dione<sup>114</sup>. *Sull’esercizio oratorio* apparterebbe infatti alla maturità dionea in considerazione della proposta di Breitung e Amato ma non solo. Già Valgimigli, contestando l’ipotesi di von Arnim, affermava: “non vedo come si possa riportare questa orazione al periodo sofistico anteriore all’esilio (...) questa orazione è tutta quanta condotta sulle norme dell’ἀρχαία, γενναία, φιλόσοφος ῥητορική”<sup>115</sup>. A supporto della datazione tarda<sup>116</sup>, Valgimigli fa notare che l’epistola rispecchia quel dire filosofico volto all’etica che Sinesio attribuisce alla fase della produzione dionea posteriore alla φυγή, uno stile che egli intende come finalizzato al νουθετεῖν ἀνθρώπους, καὶ μονάρχους καὶ ιδιώτας, καὶ καθ’ ἓνα καὶ ἀθρόους (Syn. Phil. *Dio* 1, 93-94) e lontano dalla filosofia dottrinale. Queste considerazioni portano ad allontanare con decisione lo scritto dalla periodizzazione proposta da von Arnim, tanto più che, come osserva già Valgimigli, l’orazione “è tutta composta da un punto di vista non assolutamente sofistico e neanche propriamente retorico, ma politico”. Per chiudere, dunque, proprio sulla base di quella φιλόσοφος ῥητορική che pervade la produzione

---

<sup>111</sup> Amato 2014b, 112 n. 71.

<sup>112</sup> Amato 2014b, 112 n. 71.

<sup>113</sup> Amato 2014b, 110.

<sup>114</sup> Cf. *supra*, 3.3.1 *Un romano*.

<sup>115</sup> Valgimigli 1912, 71.

<sup>116</sup> Una datazione che tuttavia per Valgimigli si colloca nel periodo che precede l’elezione di Nerva, cui pensa che lo scritto sia destinato, sulla scia di Christ (Valgimigli 1912, 72, cf. *infra*).

matura, Dione avrebbe istruito il suo discepolo a diventare un *νουθητητής* capace di *εὐφραίνειν* con il discorso (or. 18, 3)<sup>117</sup>.

### 3.5 *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) e i discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4)

Già il tono adulatorio complessivo del *Sull'esercizio oratorio* aveva indotto Breitung<sup>118</sup> e Desideri<sup>119</sup> a percepire una vicinanza con il primo e terzo *Sulla regalità* (orr. 1 e 3), invece Moles a sospettare un legame con il secondo (*Sulla regalità* 2, or. 2)<sup>120</sup>, tanto da portarlo a dire: “It looks as if Dio has put him on a reading programme (perhaps a scaled-down version of Oration 18)”<sup>121</sup>. In effetti, nel discorso ricorrono degli argomenti disseminati in tutti e quattro i discorsi *Sulla regalità*.

Si tratta principalmente dei grandi temi, come l'amore per ricchezze, cui il destinatario dell'epistola 18 mostra di preferire la laboriosità: nonostante “possieda molti beni”, infatti, pensa a istruirsi. L'amore per la fatica in opposizione a quello per gli agi è uno dei capisaldi

---

<sup>117</sup> Valgimigli 1912, 71-72.

<sup>118</sup> A proposito dell'esordio dell'orazione, con cui Dione dice di aver elogiato spesso il suo interlocutore e tuttavia di ammirarlo adesso più che mai, Breitung osserva: “ein Hinweis auf die in Gegenwart Trajans gehaltenen Reden Nr. 1 und 3” (Breitung 1887, 18 n. 47).

<sup>119</sup> Desideri invece a proposito dell'andamento complessivo di or. 18 afferma: “un tono analogo è riscontrabile, ma su un piano assai più dignitoso, nel terzo e nel primo *Sulla regalità*” (Desideri 1978, 138). Cf. *supra*, 3.3.2 *Un futuro imperatore*.

<sup>120</sup> Per le ipotesi sulla cronologia e i destinatari dei discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4) si veda Vagnone 2012, 7-18; 193; 206; 220; 244-246. Una premessa particolare merita il secondo *Sulla regalità* (or. 2). A giudizio di von Arnim l'orazione risale al 104, alla vigilia della prima campagna di Traiano in Dacia (von Arnim 1898, 407 e 410). Dello stesso avviso è Desideri, secondo cui il secondo sarebbe l'ultimo dei quattro *Sulla regalità* per ordine di composizione (Desideri 1978, 360 n. 10). In contrasto con loro è invece Moles, il quale inquadra il secondo *Sulla regalità* (or. 2) all'inizio del regno di Traiano “just before the First Dacian War”. A suo giudizio, infatti, Dione sembra basare il discorso sull'influenza che il suo vecchio rapporto con Nerva suscita su Traiano. Di notevole interesse è che Moles fondi la sua proposta di datazione anche sul fatto che Alessandro (ossia Traiano) sembri applicare qui dei consigli di lettura ricevuti da Dione. Moles vede quindi un'impronta precettistica chiara, tanto che a suo avviso il Prusense mostra di approvare le scelte letterarie di Traiano anche quando, nel terzo *Sulla regalità* (or. 3, 3) afferma: “Ma poiché vedo, o imperatore, che leggi le opere degli antichi e comprendi i loro assennati e sottili ragionamenti, dico che manifestamente è un uomo felice quello che, pur avendo il più grande potere dopo quello degli dei, fa un ottimo uso di esso” (*Sulla regalità* 3, or. 3, 3). Ma è soprattutto nella seconda orazione che secondo Moles Dione si intesta in qualche modo il merito dei progressi letterari di Traiano: “The Second Oration may also be a demonstration of the progress Trajan has already made under Dio's inspiring tutelage” (Moles 1990, 346-347).

<sup>121</sup> Moles 1990, 346-347.

della riflessione dionea<sup>122</sup>. In secondo luogo, *Sull'esercizio oratorio* è un canone letterario su misura, con i migliori consigli di lettura per un politico destinato forse a governare, a τὰ κοινὰ πράττειν. Ebbene, l'importanza della letteratura per il regnante è alla base nel secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2), che assegna un ruolo primario all'uso di Omero da parte del re, ma dove si fa riferimento anche ad Euripide e Licurgo. La materia è di primo piano anche nel terzo *Sulla regalità* (or. 3), dove il Prusense stabilisce un nesso fra la cultura e l'ottimo uso del potere, dicendo ad Alessandro “Ma poiché vedo, o imperatore, che leggi le opere degli antichi e comprendi i loro assennati e sottili ragionamenti, dico che manifestamente è un uomo felice quello che, pur avendo il più grande potere dopo quello degli dei, fa un ottimo uso di esso” (*Sulla regalità* 3, or. 3, 3). Già Moles vede in questa affermazione l'intento da parte del Prusense di elogiare le scelte letterarie di Traiano come se dipendessero da consigli simili a quelli espressi in *Sull'esercizio oratorio*, eppure non collega lo scritto alla possibile attività precettistica di Dione su Traiano<sup>123</sup>. L'epistola 18 ha poi come scopo quello di accrescere l'apprezzamento dell'uomo politico attraverso il vigore nei discorsi poiché “da questo deriva il più grande ausilio all'essere amati” (*Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 2). Accanto a ciò però, tramite il suo elenco degli autori e delle opere, Dione dimostra che l'amabilità del re dipende anche dalla sua capacità di sapersi nutrire dei giusti discorsi.

Ebbene, in una delle due cime che Ermes mostra a Eracle nel primo discorso *Sulla regalità* (or. 1), accanto a Dike, Eunomia e Irene, siede Nomos, “che ha anche il nome di Retto discorso, Consigliere e Coadiutore” (ὁ δὲ αὐτὸς καὶ λόγος ὀρθὸς κέκληται, σύμβουλος καὶ πάρεδρος, or. 1, 74-75), che dunque deve ispirare il buon re anche nel *Sulla regalità* (or. 1). Questo perché “il re deve essere il migliore di tutti” (or. 2, 65), un concetto che ricorda l'essere degni di “primeggiare fra i migliori” (or. 18, 1) e che è espresso anche nel quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4) dove “il re è il migliore degli uomini” (ὁ γὰρ βασιλεὺς ἀνθρώπων ἄριστός ἐστιν, *Sulla regalità* 4, or. 4, 24). Inoltre, uno dei motivi per cui Diogene cinico (identificabile con lo stesso Dione di Prusa) schernisce Alessandro Magno (ossia Traiano) nel quarto *Sulla regalità* (or. 4) consiste nel fatto che egli non ha mai udito un buon discorso poiché fino ad allora si è affidato ai sofisti (*Sulla regalità* 4, or. 4, 78) ed è proprio lui a mostrargli allora i principi del buon logos, come forse aveva già fatto con i suggerimenti dell'epistola 18. L'elogio della laboriosità rispetto all'inganno delle ricchezze (ma anche dell'ambizione e della fama), la letteratura precedente come fondamento per la formazione del re, infine la necessità di sapere cogliere e trasmettere il massimo dall'arte oratoria, sono

<sup>122</sup> Per citare il Prusense: “il re gentile (...) è più amante delle fatiche di quanto molti altri non lo siano di piaceri e ricchezze” *Sulla regalità* 1, or. 1, 21; “chi è amante della fatica è quanto mai idoneo a governare”, *Sulla regalità* 3, or. 3, 84.

<sup>123</sup> Moles 1990, 346-347.



elementi forse tipici della riflessione sulla regalità in generale, non per forza rivelatori di un collegamento tra i testi in esame. Tuttavia, rafforzano quanto meno l'idea che il destinatario possa essere un futuro governatore. Se questi elementi, unitamente al tono encomiastico, avevano già lasciato ipotizzare un collegamento con il blocco dei discorsi *Sulla regalità*, il confronto in particolare con il secondo *Sulla regalità* (or. 2) solleva dei punti di contatto che potrebbero rendere più concreto il legame fra i destinatari delle due orazioni.

Anticipano le nostre ipotesi alcune osservazioni precedenti sui due testi, che pur essendo importanti e lucide non hanno tuttavia condotto gli studiosi che le avanzavano a immaginare che esistesse un nesso fra i destinatari del *Sulla regalità 2* (or. 2) e del *Sull'esercizio oratorio* (or. 18). Secondo Desideri, infatti, nell'epistola 18 “si delinea una situazione ‘triangolare’ (educatore-testi-educato) molto simile a quella presupposta dal II *Sulla regalità*”<sup>124</sup>. A giudizio di Moles, inoltre, “The Second Oration may also be a demonstration of the progress Trajan has already made under Dio’s inspiring tutelage”<sup>125</sup>.

Si propone di seguito un confronto schematico tra gli argomenti prospettati dall'epistola *Sull'esercizio oratorio* e il secondo *Sulla regalità* (or. 2)<sup>126</sup>.

	<i>Sull'esercizio oratorio</i> (or. 18)	<i>Sulla regalità 2</i> (or. 2)
<b>Necessità dell'eloquenza politica</b>	<p>“Mi sembra proprio che tu sia saggio nel credere che all'uomo politico servano pratica e forza intorno ai discorsi”.</p> <p>D. Chr. or. 18, 2</p>	<p>Alessandro: “Non sarebbe da stupire, o padre – continuò – se io fossi anche un buon poeta (...) perché il re potrebbe aver bisogno anche della retorica”.</p> <p>D. Chr. or. 2, 18</p>
<b>Criterio della gradevolezza e dell'utilità</b>	<p>“Non che tu debba studiarli (scil. i poeti), ma con gradevolezza e se non altro senza causare pena”.</p> <p>D. Chr. or. 18, 6</p>	<p>“Quanto alla poesia (...) a chi sia di animo nobile e regale consiglieri di dilettersi e occuparsi non di tutta ma solo di quella più bella e più nobile”.</p> <p>D. Chr. or. 2, 27</p>

<sup>124</sup> Desideri 1991b, 3900.

<sup>125</sup> Moles 1990, 346-347.

<sup>126</sup> La disposizione degli estratti segue la sequenza dell'epistola *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), che si trova nella colonna di sinistra perché è il testo esaminato in questa sede. L'ordine delle colonne, tuttavia, può risultare funzionale a cogliere l'evoluzione stessa degli argomenti. Infatti, se si ammette la datazione offerta da Amato (2014b, 112 n. 70), si può riconoscere nel secondo *Sulla regalità* (or. 2) l'evoluzione delle teorie prospettate già in *Sull'esercizio oratorio* (or. 18). Abbiamo scelto di riportare unicamente la traduzione per esigenze di immediatezza e spazio, il confronto è infatti sui temi delle due orazioni e non sul testo greco.

<b>Ruolo della poesia e del tempo</b>	<p>“La lirica, l’elegia, i giambi e i ditirambi convengono a chi abbia molto tempo libero”.</p> <p>D. Chr. or. 18, 8</p>	<p>Alessandro: “Mi sembra che non ogni poesia sia adatta al re (...) le altre poesie pertanto le giudico alcune adatte ai simposii, altre erotiche, altre sono encomii di atleti e cavalli vincitori, altre lamenti funebri per i morti, altre ancora composte per destare il riso o il biasimo (...) ma che cosa potrebbe ricavare da tutte queste un uomo del nostro rango, che ‘su tutti vuol comandare, su tutti regnare’?”</p> <p>D. Chr. or. 2, 4-5</p>
<b>Modello omerico</b>	<p>“Ma Omero è all’inizio e nel mezzo e alla fine per ogni bambino, uomo e anziano”.</p> <p>D. Chr. or. 18, 8</p>	<p>Alessandro: “Solo la poesia di Omero io la vedo veramente nobile e magnifica e regale, cui si conviene che presti ascolto soprattutto chi si dispone a regnare sugli uomini (...).</p> <p>D. Chr. or. 2, 6</p> <p>“Si vede poi che Omero anche per il coricarsi e per la vita di tutti i giorni è in grado di impartire una tal quale educazione eroica e realmente degna di un re”.</p> <p>D. Chr. or. 2, 44</p> <p>Alessandro: “Omero mi sembra essere un precettore eccellente, e fortunatissimo e ottimo re quello che cerca di prestargli ascolto”.</p> <p>D. Chr. or. 2, 54</p>

		Alessandro: “Ma di Omero si potrebbero citare anche molti altri insegnamenti e suggerimenti, virtuosi e adatti a un re (...) Una cosa per lo meno si può dire, che svela chiaramente tutto il suo pensiero: quando afferma che il re debba essere il migliore di tutti”. D. Chr. or. 2, 65
<b>Improduttività della scrittura</b>	“Non ti consiglio di scrivere da te, se non di rado, ma piuttosto di dettare. Anzitutto perché è più vicino all’oratore colui che detta invece che chi scrive; e poi reca minor fatica”.  D. Chr. or. 18, 18	Alessandro: “Comporre versi, o padre, o scrivere discorsi in prosa (...) non è indispensabile per i re, a meno che non siano giovani e abbiano tempo a disposizione”.  D. Chr. or. 2, 25

Se, alla luce delle affinità tematiche tra il *Sull’esercizio oratorio* (or. 18) e *Sulla regalità 2* (or. 2) nonché delle argomentazioni già prospettate da Breitung e Amato<sup>127</sup>, si ammette che l’orazione 18 sia stata composta da Dione per Traiano, ne uscirà rafforzata anche l’interpretazione dello stesso *Sulla regalità 2* (or. 2).

Nella chiusa del secondo discorso, infatti, Filippo il Macedone esprime ammirazione per l’insegnante di Alessandro Magno, poiché nel corso del dialogo ha visto germogliare nel figlio quei semi che Aristotele ha coltivato in lui. A parlare è Filippo.

Οὐ μάτην, εἶπεν, Ἀλέξανδρε, περὶ πολλοῦ ποιούμεθα τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ τὴν πατρίδα αὐτῷ συνεχωρήσαμεν ἀνακτίζειν, Στάγειρα τῆς Ὀλυνθίας οὔσαν. ὁ γὰρ ἀνὴρ ἄξιος πολλῶν καὶ μεγάλων δωρεῶν, εἰ τοιαῦτά σε διδάσκει περὶ τε ἀρχῆς καὶ βασιλείας εἴτε Ὅμηρον ἐξηγούμενος εἴτε ἄλλον τρόπον.

“Non per nulla, Alessandro, stimiamo molto Aristotele e gli concedemmo di ricostruire la sua patria, Stagira, nella regione di Olinto. L’uomo infatti è degno di ricevere molti e grandi doni, se ti insegna tali cose sul comando e sul regno, sia interpretando Omero che in altra maniera”.

*Sulla regalità 2*, D. Chr. or. 2, 79

<sup>127</sup> Cf. *supra*, 3.3.3 Traiano?.

Non v'è dubbio che in questo dialogo Filippo debba identificarsi con Nerva e Alessandro con Traiano dopo l'adozione, probabilmente in un tempo successivo alla morte dello stesso Nerva<sup>128</sup>. Se consideriamo Traiano destinatario dell'orazione 18, sarà allora facile vedere in Aristotele il precettore Dione, ringraziato dal defunto Filippo (ossia Nerva) per avere insegnato ad Alessandro (ossia Traiano) a governare, sia con gli insegnamenti di Omero che con altra letteratura, magari anche quella indicata nell'epistola *Sull'esercizio oratorio*. Questa ipotesi assume ulteriore solidità se si considera che quando Filippo/Nerva (ormai trapassato) dice di aver concesso all'insegnante del figlio "di ricostruire la sua patria", nella realtà potrebbe fare riferimento proprio agli incarichi in Bitinia che Dione riceve negli anni di governo di Traiano, in un'epoca quindi compatibile con la presunta datazione del secondo *Sulla regalità* (or. 2)<sup>129</sup>. Pensare che il Prusense abbia impartito dei precetti retorici a Traiano, inoltre, renderebbe forse più puntuale l'interpretazione di un altro passo della seconda orazione *Sulla regalità* (or. 2).

Ἀλλὰ σύ, ὦ Ἀλέξανδρε, πότερον ἔλοιο ἂν Ἀγαμέμνων ἢ Ἀχιλλεὺς ἢ ἐκείνων τις γεγονέναι τῶν ἡρώων ἢ Ὅμηρος; (15) Οὐ μέντοι, ἦ δ' ὅς ὁ Ἀλέξανδρος, ἀλλὰ ὑπερβάλλειν πολὺ τὸν Ἀχιλλέα καὶ τοὺς ἄλλους (...) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ παιδείας φαυλοτέρας ἐπιτετύχηκα ὑπ' Ἀριστοτέλους ἢ ἐκεῖνος ὑπὸ Φοῖνικος τοῦ Ἀμύντορος, φυγάδος ἀνδρὸς καὶ διαφόρου τῷ πατρί.

“Ma tu, o Alessandro, avresti preferito essere Agamennone o Achille o un altro di quegli eroi, oppure Omero?”. “No di certo – rispose Alessandro – ma vorrei superare di molto Achille e gli altri (...) e da Aristotele ho ricevuto un'istruzione non inferiore a quella che gli impartì Fenice di Amintore, esule e in dissidio col padre”.

*Sulla regalità* 2, D. Chr. or. 2, 14-15

Fenice, che sembra aver impartito insegnamenti inferiori rispetto a quelli di Aristotele, e la cui esperienza di esule è rimarcata forse proprio per avvicinarlo a Dione, fu innanzitutto un maestro di oratoria politica per Achille, come si deduce dal passo immediatamente successivo del discorso, quando, citando l'*Iliade* (Il. 9, 443) Alessandro ricorda a Filippo che Fenice ha

<sup>128</sup> Desideri 1978, 316-318.

<sup>129</sup> Una conferma ulteriore potrebbe leggersi poi nel fatto che al Prusense è riconosciuto il ruolo di precettore di Traiano anche nel primo discorso *Sulla regalità* (or. 1). Nella seconda parte dell'orazione, infatti, Dione inscena un racconto mitico per cui Zeus, una volta apprese le intenzioni del figlio Eracle di regnare sul mondo intero, poiché diffida del suo lato mortale, incarica Ermes di assicurarsi che il figlio sia in grado di riconoscere la differenza tra Regalità e Tirannide. Eracle, dopo aver superato l'esame paterno, diviene “salvatore della terra e degli uomini”, dunque modello di regalità (or. 1, 65-84). Nel dialogo è da tempo individuata la corrispondenza di Zeus con Nerva, di Eracle con Traiano e di Ermes con Dione (Desideri 1978, 313).

insegnato ad Achille “nei discorsi ad essere un buon parlatore, nelle azioni efficaci” (*Sulla regalità* 2, or. 2, 19). Qualora Traiano fosse effettivamente il destinatario dell’epistola si potrebbero quindi irrobustire le corrispondenze fra Traiano = Eracle (or. 1); Traiano = Alessandro (or. 2); Traiano > Achille (or. 2); Dione = Hermes (or. 1); Dione = Aristotele (or. 2); Dione > Fenice (or. 2).

### 3.6 I rapporti tra Dione e Traiano

Lungi dal volere in questa sede riaprire il dibattito che tenta di assegnare a Dione un ruolo ora di *amicus* ora di consigliere dell’imperatore<sup>130</sup>, s’intende piuttosto tracciare qui i contorni di quello che è un legame accertato e consolidato tra il filosofo di Prusa e Traiano imperatore, una vicinanza in ultimo ripercorsa e arricchita di prove da Amato<sup>131</sup>, nonché ben attestata all’interno dello stesso *corpus* dioneo, primariamente in due dei discorsi tenuti in Bitinia. A testimoniarla è innanzitutto *Autodifesa per come si è comportato con la patria* (or. 45), dove l’oratore elogia la generosità (φιλανθρωπία) e l’impegno (σπουδή) dell’imperatore nei suoi confronti e si dichiara onorato della totale familiarità e amicizia (συνηθείας και φιλίας ἅπαντα or. 45, 3) che li lega. Similmente avviene nel *Concione in patria* (or. 47, 22), orazione pronunciata a Prusa probabilmente nel corso di un’assemblea in cui Dione, in qualità di responsabile dei lavori edili, si confronta vigorosamente con i suoi concittadini sull’opportunità di proseguire la costruzione di un portico sospesa per la negligenza dei sottoscrittori o piuttosto di demolire tutto ciò che è stato edificato fino a quel momento e, quasi colto da concitazione, rivendica un legame di “familiarità” (συνήθεια), perfino di “amicizia” (φιλία) con l’imperatore. Sulla base di quest’ultima testimonianza, Fergus Millar difende l’evidenza che vi fosse un rapporto di “familiarity” tra il filosofo di Prusa e l’imperatore, nonché di “friendship” con altri potenti uomini romani<sup>132</sup>. Secondo Moles, Dione mostra di ambire al ruolo di *amicus* del Principe tanto per godere del personale favore di Traiano quanto per ottenere benefici per Prusa, riuscendo poi nel suo intento<sup>133</sup>. A una conclusione analoga giunge Antonino Milazzo, il quale fa notare che in questa direzione sia da intendersi l’insistenza con cui Dione nell’orazione *In patria sulla concordia con gli Apameni* (or. 40, 5) sottolinea ai Prusensi la sua amicizia con Traiano, già concessore di molti benefici per la città; in modo ancor più chiaro il Prusense rivendicherebbe un ruolo effettivo di consigliere nel terzo discorso *Sulla regalità* (or. 3, 129), chiedendo all’imperatore di non

---

<sup>130</sup> Amato 2014b, 97 n. 3.

<sup>131</sup> Amato 2014b, 97-101 e 111 n. 69.

<sup>132</sup> Millar 1977, 114.

<sup>133</sup> Moles 1990, 332.

scegliere tra i Romani bensì tra i migliori uomini dell'impero<sup>134</sup>. Fondandosi anch'egli su un passo del terzo *Sulla regalità* (or. 3, 104-107), in cui Dione definisce gli amici del re ancora più utili (μᾶλλον φίλοι χρήσιμοι, or. 3, 104) di quanto non lo siano orecchie, occhi e mani per gli esseri umani, Paul Veyne gli riconosce una posizione ufficiale di *amicus* del Principe<sup>135</sup>. L'idea che Dione sembri ambire a essere vicino all'imperatore si scontra con l'opinione, tra gli altri, di Jones<sup>136</sup> e Salmeri<sup>137</sup>. Quest'ultimo esclude per Dione un ruolo di membro del *Consilium principis*, "che del resto in età traiana non è ancora un organo ufficiale"<sup>138</sup>. Sidebottom invita a considerare con cautela che l'intimità tra l'imperatore e il Prusense andasse oltre la conoscenza, sottolineando che ad esempio dalla corrispondenza pliniana (Plin. *Ep.* 10, 81-82) non traspare un forte legame tra l'imperatore e Dione<sup>139</sup>. Tuttavia, com'è stato notato, sarebbe anomalo cogliere dei sentimenti di amicizia o stima in una corrispondenza ufficiale<sup>140</sup>. Ciò vale anche per un possibile rapporto di conoscenza tra Dione e Plinio, che non trapela dalla rispettiva produzione letteraria; eppure, non è escluso potesse esserci<sup>141</sup>.

Proprio per la difficoltà di comunicare legami informali, David Konstan osserva che *Sulla regalità* 3 (or. 3) parrebbe una delle poche testimonianze insieme al pliniano *Panegirico a Traiano* a enfatizzare sulla capacità di un imperatore di intessere rapporti di *philia* o *amicitia*. Nella terza orazione dionea (or. 3) il motivo letterario sarebbe da associare alla necessità del Prusense sottolineare il distacco del nuovo imperatore dagli ultimi anni del regno di Domiziano, tanto oppressivi da richiedere appunto un *excursus* sul tema dell'amicizia imperiale<sup>142</sup>. Il rapporto tra i due è stato oggetto di una nuova indagine da parte di Anne Gangloff, la quale, andando oltre l'esame dei trattati *Sulla regalità* (orr. 1-4) e considerando

---

<sup>134</sup> Milazzo 2007, 80-81.

<sup>135</sup> Veyne 2009, 185 e 220-221 nn. 344-345.

<sup>136</sup> Jones 1978, 115-119.

<sup>137</sup> Salmeri 1982, 122 n. 137.

<sup>138</sup> Ma in tempi più recenti pare pacifico che Dione fosse tra gli "amici costituenti il *Consilium principis*" (Milazzo 2007, 81 e n. 85).

<sup>139</sup> Sidebottom 1996, 454 e n. 62. Sebbene non confermi un'intimità fra Dione e Traiano, è degno di nota che nei testi pliniani presi in esame da Sidebottom, Bracci rilevi una velata simpatia per Dione, in particolare nelle parole con cui sono descritte le accuse di lesa maestà mossegli da Eumolpo, avvocato di Flavio Archippo, che sarebbero sminuite da Plinio (Bracci 2011, 235).

<sup>140</sup> Brancacci 1985, 36.

<sup>141</sup> Sul possibile legame tra Dione e Plinio si veda in particolare Trisoglio 1972, 3-6.

<sup>142</sup> Konstan 1977, 128 e 130. Dell'influsso dioneo nel *Panegirico a Traiano* di Plinio si è discusso in particolare in riferimento al primo *Sulla regalità* (or. 1), la cui concezione del βασιλεύς potrebbe avere plasmato l'elogio di Plinio a Traiano. Per tali rapporti fra le due opere e per inquadrare i possibili legami tra le idee politiche di Dione e Plinio si vedano Trisoglio 1972 e Brancacci 1985, 37-38.

anche discorsi quali *Agamennone o sulla regalità* (or. 56) e *Sulla regalità e sulla tirannide* (or. 62), giunge a riconoscere a Dione un ruolo di pedagogo e consigliere integrato nel governo nonché preposto al controllo<sup>143</sup>. In questa direzione, infatti, si potrebbe intendere la figura di Nestore, che sarebbe allegoria di Dione nell'*Agamennone o sulla regalità*, (or. 56). Come evidenzia Amato, seppur complesso, il legame con Traiano in definitiva non va amplificato fino a fare di Dione un *amicus* del principe. Dopo un primo appoggio al regno dell'*Optimus princeps*, Dione si dedica attivamente alla politica di Prusa, continuando nel tempo a maturare riflessioni sulla regalità che poi lo allontanano dal Traiano delle campagne daciche tra il 101 e il 106<sup>144</sup>. Tenendo dunque presente questo decorso nei rapporti tra i due, potrebbe essere stato proprio Traiano a sollecitare la collaborazione di Dione quale precettore per l'eloquenza pubblica<sup>145</sup> prima che il loro legame si indebolisse.

### 3.7 *Xenophontis imitator atque sectator*

*Exquisite laudat ut politico utilissimum Xenophontem, quem videtur omnibus praetulisse*<sup>146</sup>. Valckenaer (XVIII sec.) sintetizza con queste parole l'attenzione che Dione riserva a Senofonte nel *Sull'esercizio oratorio* (or. 18, 14-18)<sup>147</sup>, un'orazione che egli reputa *venustissima*<sup>148</sup>. Il fine giudizio del filologo olandese probabilmente non sarebbe oggi noto senza la scoperta di Amato, che ha rinvenuto il manoscritto ms. BPL 389, f. 3v contenente le annotazioni inedite del Valckenaer e lo ha edito in una pubblicazione che prende spunto dalle parole *Ubique mihi videtur imitator esse Xenophontis fidelissimus*<sup>149</sup>, poste in apertura della sezione su Dione. Gli appunti di Valckenaer anticipano l'attenzione che i critici frequentatori di Dione riservano dopo di lui alla ricerca di tracce senofontee nell'opera del Prusense.

---

<sup>143</sup> “Il est à la fois pédagogue, conseiller intégré dans le gouvernement, instance de contrôle”. Secondo la studiosa, il ruolo pedagogico sarebbe in contrasto con quello di consigliere del principe. Dione, infatti, avrebbe imparato dall'esilio a mantenere un distacco dai regnanti e per questo avrebbe preferito limitarsi ad essere un pedagogo o filosofo, funzioni che, pur portandolo a lavorare in seno alle stanze imperiali, gli avrebbero consentito proseguire la sua riflessione sul buon re (Gangloff 2009, 35-36).

<sup>144</sup> Il fatto che Dione nei discorsi *Sulla regalità* manifesti uno spirito indipendente e talora critico nei confronti dell'imperatore ha portato Gangloff a ridimensionare il rapporto tra Dione e Traiano (Gangloff 2006, 382). Tuttavia, è stato notato che la *παρησία* con cui Dione si rivolge a Traiano è segno del suo interessamento nei confronti dell'imperatore e costituisce inoltre un *topos* letterario, senza per ciò implicare offesa nei confronti di alcuno (Amato 2014b, 118 n. 94).

<sup>145</sup> Amato 2014b, 97-98 e 111 n. 69.

<sup>146</sup> BPL 389, f. 3v = Amato 2011, 93.

<sup>147</sup> Corrispondente a 257, 258, 259 nella numerazione di Reiske (1784), considerata da Valckenaer.

<sup>148</sup> Come si legge a margine delle congetture all'orazione (BPL 389, f. 13 e Amato 2011, 90).

<sup>149</sup> Per la trascrizione dei riferimenti segnalati da Valckenaer, ampliata dai corrispondenti *loci* senofontei, si veda Amato 2011, 92-93.

Valckenaer, infatti, antepone alle sue *animadversiones* una lista esemplificativa di espressioni che ricalcano o ricordano corrispondenti *loci* senofontei, oggi trascritta e ampliata da Amato<sup>150</sup>. Si tratta di un breve prospetto di citazioni o echi, tuttavia molto utili a cogliere l'influenza di Senofonte nel *corpus* dioneo, arricchita da congetture *ope ingenii* a circa 150 passi contenuti nella metà dei discorsi pervenuti<sup>151</sup> e che mostrano una profonda conoscenza da parte di Valckenaer dell'*usus scribendi* nonché *cogitandi* del Prusense. Nel corso del secolo successivo, l'esigenza di investigare i testi dionei per carpirne le attinenze con la produzione senofontea cresce e si manifesta già in alcune edizioni<sup>152</sup> e in testi come quello di Gottob Borner (1889), il quale inserisce alcuni *loci* dionei in uno scritto sulla fortuna di Senofonte nella riflessione *Sulla regalità*. Ma è soprattutto nella *dissertatio inauguralis* di Iohannes Wegehaupt discussa nel 1896 presso la Georg-August-Universität di Gottinga e fortemente attesa da Wilamowitz<sup>153</sup> che la ricerca sugli influssi di Senofonte in Dione trova il suo posto per la prima volta in uno studio sistematico. Il lavoro di Wegehaupt risulta fondamentale soprattutto per cogliere l'impronta filosofica di Dione, un confine fino ad allora relegato al mondo cinico e platonico e che Wegehaupt permette di estendere oltre. Poiché *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) non è, come si è detto<sup>154</sup>, un esempio di speculazione dottrinale, ma piuttosto una guida di retorica-filosofica pratica, intrisa di pensiero politico, tralascieremo le conseguenze strettamente filosofiche legate al confronto dello studio di Ernest Weber e Wegehaupt e al conseguente dibattito tra gli studiosi di Dione.

L'analisi di Wegehaupt sul *Quantum Dio Xenophonti debeat*<sup>155</sup> comincia dai discorsi sul tema della regalità ed esordisce con una premessa: *Nunc quoniam prima parte Dionis orationes deinceps tractare constituimus, primum dicendum est de iis, quae in usum Traiani imperatoris, qui Dioni favebat, scriptae sunt*. Esaminando il primo discorso *Sulla regalità* (or. 1), Wegehaupt riconosce nelle virtù richieste al buon re secondo Dione (e.g. *Sulla regalità* 1,

---

<sup>150</sup> Le congetture custodite nel manoscritto leidense sono state raccolte e trascritte, dunque oggi consultabili in Amato 2011, 97-125, cui è preceduta una preziosa discussione della cronologia della possibile stesura del testo (Amato 2011, 94-96).

<sup>151</sup> Amato 2014b, 90.

<sup>152</sup> Wegehaupt dà notizia delle annotazioni nell'edizione oxoniense di Dindorf, del lavoro sull'*Olimpico* (or. 12) di Geel 1840 e di Schmid 1889 (Wegehaupt 1896, 2 n. 1). Si veda inoltre Amato 2011, 94.

<sup>153</sup> Amato 2011, 93 e n. 113 riporta l'estratto della lettera con cui, l'8 novembre 1895, Wilamowitz confessa a von Arnim: "Ich bin sehr in Eile; eine Dissertation drängt (Xenoph. bei Dio)".

<sup>154</sup> Cf. *supra*, 3.3.2 *Un futuro imperatore*.

<sup>155</sup> Questo il titolo della prima sezione dello studio, Wegehaupt 1896, 2.



or. 1, 12)<sup>156</sup> l'ispirazione a Senofonte (e.g. X. *Mem.* 3, 9, 10)<sup>157</sup>. Così anche nell'adattamento della favola prodichea di Eracle al bivio (*Sulla regalità 1*, or. 1, 65-84) il sottotesto dei *Memorabili* (X. *Mem.* 2, 1, 21-34) con l'influenza di Esiodo<sup>158</sup>; il desiderio che il buon re sia πρῶτος (or. 1, 20 e 40) trova inoltre corrispondenza nella lettura della *Ciropedia* (X. *Cyr.* 3, 1, 41; 6, 1, 37) e dell'*Agesilao* (X. *Ages.* 1, 20; 11, 2) e così anche per la φιλοπονία (*Sulla regalità 1*, or. 1, 21 e 34; X. *Cyr.* 3, 3, 8; X. *Ages.* 9, 3)<sup>159</sup>.

La seconda orazione *Sulla regalità* (or. 2) si concentra sul modello omerico. Ne deriva che poco spazio sia lasciato a citazioni estranee all'immaginario dei poemi prediletti da Alessandro, protagonista del dialogo insieme a Filippo<sup>160</sup>. Invece si deve forse allo studio di Senofonte la riflessione maturata da Dione nel terzo discorso *Sulla regalità* (or. 3) circa la distinzione dell'educazione divina da quella umana (or. 3, 29-31; X. *Mem.* 2, 1, 2) e sul ruolo dell'amicizia per il buon re<sup>161</sup>. Wegehaupt non rintraccia influssi distinguibili nel quarto *Sulla regalità* (or. 4) e nemmeno nell'epistola *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), tuttavia dimostra con nutriti confronti come non solo gli scritti senofontei abbiano plasmato la concezione dionea del potere<sup>162</sup> ma rispetto ad essi sia altresì riconoscibile un'affinità espressiva e concettuale tale da poter definire Dione un *sectator* di Senofonte<sup>163</sup>.

Ci sono quindi precise ragioni per cui secondo Dione πάντων ἄριστος (...) λυσιτελέστατος πρὸς ταῦτα πάντα Ξενοφῶν (*Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 14).

Innanzitutto, è un allievo di Socrate, dunque può insegnare a sviluppare un discorso filosofico dotato della χάρις Σωκρατική (or. 18, 13). Possiede l'ἀπλότης (or. 18, 14)<sup>164</sup> e tramite la sua storia personale e i suoi scritti socratici trasmette la teoria della καλοκάγαθία,

<sup>156</sup> ἔφη, ὡς οὐχ ἅπαντας παρὰ τοῦ Διὸς ἔχοντας τὸ σκῆπτρον οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ταύτην, ἀλλὰ μόνους τοὺς ἀγαθοὺς. "Ha detto (scil. Omero) che non tutti hanno ricevuto da Zeus lo scettro né questo potere regio, ma solo il buon re" (*Sulla regalità 1*, or. 1, 12), Wegehaupt 1896, 3.

<sup>157</sup> Βασιλέας δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἰρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρω λαχόντας οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν. "Diceva che re e comandanti non sono coloro che hanno lo scettro, né quelli che sono eletti da altri, né quelli che ottengono il comando per sorteggio, né con la forza o con l'inganno, ma coloro che sanno governare". (X. *Mem.* 3, 9, 10, trad. Santoni), Wegehaupt 1896, 3.

<sup>158</sup> Wegehaupt 1896, 8.

<sup>159</sup> Wegehaupt 1896, 2-8.

<sup>160</sup> Wegehaupt confronta in particolare *Sulla regalità 2*, or. 2, 78 e X. *Mem.* 2, 1, 33.

<sup>161</sup> Copiosi e parimenti importanti i paralleli identificati da Wegehaupt, per prudenza si rimanda a Wegehaupt 1896, 10-16.

<sup>162</sup> Come abbiamo visto, *supra*, Wegehaupt 1986, 2-24.

<sup>163</sup> Nelle parole di Wegehaupt: *At non sententiis solum, sed etiam dicendi genere Dio Xenophontis sectatore praebet* (Wegehaupt 1986, 43).

<sup>164</sup> Diversa dall'ἀφέλεια, ricercata dai sofisti (Valgimigli 1912, 70).

per cui già nella prima età imperiale è considerato un modello di contrasto all'ἡδονή a vantaggio del πόνος – un concetto che il Prusense rielabora soprattutto nei discorsi *Sulla regalità*<sup>165</sup>, come mostra anche Wegehaupt. Ora, al tempo in cui stila il canone del *Sull'esercizio oratorio*, l'esempio di Senofonte è la perfetta sintesi di filosofo, politico e oratore che Dione auspica diventi il suo destinatario: “più che un modello di stile, Senofonte propone un modello di vita, più esattamente un modello di vita politica (...) che prevede la riassunzione in un'unica personalità di azione politica, filosofica”, afferma a ragione Desideri<sup>166</sup>. È dunque per la sua forte componente autobiografica che Dione consiglia di “leggere assai con cura” (σφόδρα ἐπιμελῶς ἐντυχεῖν, *Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 15) l'*Anabasi*. Come ha osservato ancora Desideri: “qui (*scil.* nell'*Anabasi*) Senofonte è lui stesso come persona un esempio storico”<sup>167</sup>. La scelta di prediligere l'*Anabasi* laddove invece nei discorsi *Sulla regalità* fa largo uso degli scritti socratici di Senofonte, potrebbe allora essere il sintomo di una evoluzione prospettica.

Se, come si presume, *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) è destinata a un politico appena divenuto imperatore (o comunque destinato ad esserlo), e se costui è lo stesso destinatario almeno dei primi due *Sulla regalità* (orr. 1-2), forse si potrebbe pensare che il Prusense suggerisca – al tempo dell'adozione formale o dell'elezione – di iniziare con uno scritto autobiografico e storico (quindi l'*Anabasi*, consigliata in or. 18) al fine di porre delle basi di cultura storico-politica e, solo in un secondo momento, nei *Sulla regalità* 1 e 2 (orr. 1 e 2), ricorra agli scritti socratici per educarlo alla giusta virtù.

Infine, nell'ottica di carpire dal suggerimento dell'*Anabasi* senofontea qualche indizio sull'identità del destinatario, l'esperienza autobiografica di Senofonte potrebbe essere prediletta da Dione anche perché ambientata in uno scenario militare, appunto quello della spedizione di Ciro il giovane contro il fratello Artaserse II (401 a.C.) e della conseguente ritirata dei Diecimila guidata da Senofonte. Se il destinatario fosse Traiano, infatti, la scelta dell'*Anabasi* potrebbe essere dettata dalla familiarità che lo stesso aveva con il campo di battaglia, poiché Traiano ricevette “un'educazione militare di prim'ordine”<sup>168</sup>; di più, iniziò la carriera sul campo di battaglia da giovanissimo (*teneris adhuc annis*, Plin. *Paneg.* 15) come tribuno militare al fianco del padre, propretore in Siria<sup>169</sup> dove rimase per dieci anni<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> Milazzo 2007, 99.

<sup>166</sup> Desideri 1978, 141.

<sup>167</sup> Desideri 2014, 193.

<sup>168</sup> Paribeni 1926, 50-51.

<sup>169</sup> “Trajan was eighteen sometime between 73-76/77” (Bennett 2005, 14).

<sup>170</sup> Bennett 2005, 22-25.

### 3.8 Discorso 18

#### 3.8.1 Περί λόγου άσκήσεως

- (1) Πολλάκις επαινέσας τόν σόν τρόπον ώς άνδρòς άγαθοῦ και άξίου πρωτεύειν έν τοῖς άρίστοις, οὐδέποτε πρότερον έθαύμασα ώς νῦν. τò γάρ ήλικίας τε έν τῷ άκμαιοτάτῳ όντα και δυνάμει οὐδενòς λειπόμενον και άφθονα κεκτημένον, και πάσης έξουσίας οὔσης δι' ήμέρας και νυκτòς τρυφᾶν, όμως έτι παιδείας όρέγεσθαι και φιλοκαλεῖν περι τήν τῶν λόγων έμπειρίαν και μη όκνεῖν, μηδέ ει πονεῖν δέοι, σφòδρα μοι έδοξε γενναίας ψυχής και οὐ φιλοτίμου μόνον, αλλά τῷ όντι φιλοσόφου έργον εῖναι. και γάρ τῶν παλαιῶν οἱ άριστοι οὐ μόνον άκμάζειν μανθάνοντες, αλλά και γηράσκειν
- (2) έφασκον. πάνυ δέ σύ μοι δοκεῖς φρονεῖν, ήγούμενος πολιτικῷ άνδρὶ δεῖν λόγων έμπειρίας τε και δυνάμεως. και γάρ πρòς τò άγαπᾶσθαι και πρòς τò ισχύειν και πρòς τò τιμᾶσθαι και πρòς τò μη καταφρονεῖσθαι πλείστη από τούτου ώφέλεια. τίني μὲν γάρ μάλλον άνθρωποι δείσαντες θαρροῦσιν ή λόγω; τίني δέ έξυβρίζοντες και επαιρόμενοι καθαιροῦνται και κολάζονται; τίني δέ έπιθυμιῶν απέχονται; τίνα δέ νουθετοῦντα πρᾶότερον φέρουσιν <ή> (3) οὔ λόγω ευφραίνονται; πολλάκις οὔν έστιν ιδεῖν έν ταῖς πόλεσιν αναλίσκοντας μὲν έτέρους και χαριζομένους και αναθήμασι κοσμοῦντας, επαινουμένους δέ τούς λέγοντας, ώς και αυτῶν εκείνων αιτίους. διò και τῶν ποιητῶν οἱ άρχαιότατοι και παρὰ θεῶν τήν ποιήσιν λαβόντες οὔτε τούς ισχυρούς οὔτε τούς καλούς ώς θεούς έφασαν όρᾶσθαι, αλλά τούς λέγοντας. ότι μὲν δὴ ταῦτα και
- (4) συνεώρακας και επιχειρεῖς πράττειν, επαινώ σε και θαυμάζω. χάριν δέ οὐ τήν τυχοῦσαν οἶδα υπέρ έμαυτοῦ, ότι με πρòς τήν διάνοιαν ταύτην και τò έγχείρημα χρήσιμον σαυτῷ νενόμικας. μέχρι νῦν μὲν γάρ, ώσπερ τις έφη τῶν παλαιῶν αυτῷ ικανòς εῖναι μάντις, κάγώ έξαρκεῖν ῥῆμην έμαυτῷ περι τούς λόγους, μόγις και τουτο. σὺ δέ με επείρεις και θαρρεῖν αναπειθείς, ει άνδρὶ και παιδείας έπι πλείστον ήκοντι και τηλικούτῳ δύναμαι χρήσιμος εῖναι. δυναίμην δ' αν τυχόν, ώσπερ όδόν ίόντι μάλα ισχυρῷ και άκμάζοντι παῖς ή τις πρεσβύτης ένίστε νομευς έπίτομον δείξας ήν <και> λεωφόρον, ήν οὐκ έτυχεν ειδώς.
- (5) άλλ' ίνα μη πολλά πρò του πράγματος, ήδη οἷς προσέταξας έγχειρητέον. μειρακίῳ μὲν οὔν ή νέῳ άνδρὶ του τε πράττειν αποχωρῆσαι

βουλομένῳ καὶ πρὸς ἀσκήσει γενέσθαι καὶ δύναμιν περιποιήσασθαι  
 ἐναγώνιον ἐτέρων ἔργων τε καὶ πράξεων δεῖ. σὺ δὲ  
 οὔτε ἄπειρος τοῦ ἔργου οὔτε ἀπολιπεῖν τὸ πράττειν δύνασαι  
 οὔτε χρήζεις δικανικῆς δυνάμεώς τε καὶ δεινότητος, ἀλλὰ τῆς πολιτικῆς  
 (6) ἀνδρὶ πρεπούσης τε ἅμα καὶ ἀρκούσης. τοῦτο μὲν δὴ πρῶτον ἴσθι,  
 ὅτι οὐ δεῖ σοὶ πόνου καὶ ταλαιπωρίας—τῷ μὲν γὰρ ἐπὶ πολὺ  
 ἀσκήσαντι ταῦτα ἐπὶ πλεῖστον προάγει, τῷ δὲ ἐπ’ ὀλίγον  
 χρησαμένῳ συλλήψει τὴν ψυχὴν καὶ ὀκνηρὰν ποιεῖ προσφέρεσθαι, καθάπερ  
 τοὺς ἀσυνήθεις περὶ σώματος ἀσκησιν εἴ τις κοπώσῃ βαρυτέροις  
 γυμνασίοις, ἀσθενεστέρους ἐποίησεν—ἀλλὰ ὥσπερ τοῖς  
 ἀθήεσι <τοῦ> πονεῖν σώμασιν ἀλείψεως δεῖ μᾶλλον καὶ κινήσεως  
 συμμέτρου ἢ γυμνασίας, οὕτω σοὶ περὶ τοὺς λόγους ἐπιμελείας  
 ἐστὶ χρεία μᾶλλον ἡδονῆς μεμιγμένης ἢ ἀσκήσεως καὶ πόνου.  
 τῶν μὲν δὴ ποιητῶν συμβουλεύσομαι ἂν σοὶ Μενάνδρῳ τε τῶν  
 κωμικῶν μὴ παρέργως ἐντυγχάνειν καὶ Εὐριπίδῃ τῶν τραγικῶν,  
 καὶ τούτοις μὴ οὕτως, αὐτὸν ἀναγιγνώσκοντα, <ἀλλὰ δι’> ἐτέρων  
 ἐπισταμένων μάλιστα μὲν καὶ ἡδέως, εἰ δ’ οὖν, ἀλύπως ὑποκρίνασθαι·  
 πλείων γὰρ ἢ αἴσθησις ἀπαλλαγέντι τῆς περὶ τὸ ἀνα (7) γινώσκειν ἀσχολίας.  
 καὶ μηδεὶς τῶν σοφωτέρων αἰτιάσεται με ὡς  
 προκρίναντα τῆς ἀρχαίας κωμωδίας τὴν Μενάνδρου ἢ τῶν ἀρχαίων  
 τραγωδῶν Εὐριπίδῃν· οὐδὲ γὰρ οἱ ἰατροὶ τὰς πολυτελεστάτας τροφὰς  
 συντάττουσι τοῖς θεραπέας δεομένοις, ἀλλὰ τὰς ὠφελίμους,  
 πολὺ δ’ ἂν ἔργον εἴη τὸ λέγειν ὅσα ἀπὸ τούτων χρήσιμα· ἢ τε  
 γὰρ τοῦ Μενάνδρου μίμησις ἅπαντος ἤθους καὶ χάριτος πᾶσαν  
 ὑπερβέβληκε τὴν δεινότητα τῶν παλαιῶν κωμικῶν, ἢ τε Εὐριπίδου  
 προσήγεια καὶ πιθανότης τοῦ μὲν τραγικοῦ ἀναστήματος καὶ ἀξιώματος  
 τυχόν οὐκ ἂν τελέως ἐφικνοῖτο, πολιτικῶ δὲ ἀνδρὶ πάνυ  
 ὠφέλιμος, ἔτι δὲ ἦθη καὶ πάθη δεινὸς πληρῶσαι, καὶ γνώμας πρὸς  
 ἅπαντα ὠφελίμους καταμίγνυσι τοῖς ποιήμασιν, ἅτε φιλοσοφίας  
 (8) οὐκ ἄπειρος ὢν. Ὅμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ἕσχατος  
 παντὶ παιδὶ καὶ ἀνδρὶ καὶ γέροντι, τοσοῦτον ἀφ’ αὐτοῦ διδούς  
 ὅσον ἕκαστος δύναται λαβεῖν. μέλη δὲ καὶ ἐλεγεία καὶ ἴαμβοι  
 καὶ διθύραμβοι τῷ μὲν σχολὴν ἄγοντι πολλοῦ ἄξια· τῷ δὲ  
 πράττειν τε καὶ ἅμα [τὰς πράξεις] καὶ τοὺς λόγους αὔξειν δια  
 (9) νοουμένῳ οὐκ ἂν εἴη πρὸς αὐτὰ σχολή. τοῖς δ’ ἱστορικοῖς  
 διὰ πολλὰ ἀνάγκη τὸν πολιτικὸν ἄνδρα μετὰ σπουδῆς ἐντυγχάνειν,

ὅτι καὶ ἄνευ τῶν λόγων τὸ ἔμπειρον εἶναι πράξεων καὶ εὐτυχιῶν  
καὶ δυστυχιῶν οὐ κατὰ λόγον μόνον, ἀλλὰ ἐνίοτε καὶ παρὰ  
λόγον ἀνδράσι τε καὶ πόλεσι συμβαινουσῶν σφόδρα ἀναγκαῖον πολιτικῶ  
ἀνδρὶ καὶ τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένῳ. ὁ γὰρ πλεῖστα  
ἑτέροις συμβάντα ἐπιστάμενος ἄριστα οἷς αὐτὸς ἐγχειρεῖ διαπράξεται  
καὶ ἐκ τῶν ἐνόητων ἀσφαλῶς <διάξει> καὶ οὔτε εὖ πράττων  
παρὰ μέτρον ἐπαρθήσεται, δυσπραγίαν τε πᾶσαν οἷσει γενναίως  
διὰ τὸ μηδ' ἐν οἷς εὖ ἔπραττεν ἀνεπνόητος εἶναι τῆς ἐπὶ τὸ ἐναντίον  
(10) μεταβολῆς. Ἡροδότῳ μὲν οὖν, εἴ ποτε εὐφροσύνης σοι <δεῖ>  
μετὰ πολλῆς ἡσυχίας ἐντεύξῃ. τὸ γὰρ ἀνεπιμένον καὶ τὸ γλυκὺ τῆς  
ἀπαγγελίας ὑπόνοιαν παρέξει μυθῶδες μᾶλλον ἢ ἱστορικὸν τὸ σύγγραμμα  
εἶναι. τῶν δὲ ἄκρων Θεουκυδίδης ἐμοὶ δοκεῖ καὶ τῶν δευτέρων  
Θεόπομπος. καὶ γὰρ ῥητορικὸν τι περὶ τὴν ἀπαγγελίαν τῶν  
λόγων ἔχει, καὶ οὐκ ἀδύνατος οὐδὲ ὀλίγῳ περὶ τὴν ἐρμηνείαν,  
καὶ τὸ [ῥάθυμον] περὶ τὰς λέξεις οὐχ οὕτω φαῦλον ὥστε σε λυπῆσαι.  
Ἐφορος δὲ πολλὴν μὲν ἱστορίαν παραδίδωσι, τὸ δὲ ὑπτιον καὶ  
(11) ἀνεπιμένον τῆς ἀπαγγελίας σοι οὐκ ἐπιτήδειον. τῶν γε μὴν ῥητόρων  
τοὺς ἀρίστους τίς οὐκ ἐπίσταται, Δημοσθένην μὲν δυνάμει  
τε ἀπαγγελίας καὶ δεινότητι διανοίας καὶ πλήθει λόγων πάντας  
τοὺς ῥήτορας ὑπερβεβληκότα, Λυσίαν δὲ βραχύτητι καὶ ἀπλότητι  
καὶ συνεχεῖα διανοίας καὶ τῷ λεληθέναι τὴν δεινότητα; πλὴν οὐκ  
ἂν ἐγὼ σοι συμβουλεύσαιμι τὰ πολλὰ τούτοις ἐντυγχάνειν, ἀλλ'  
Ἐπερείδη τε μᾶλλον καὶ Αἰσχίνην. τούτων γὰρ ἀπλούστεραί τε αἱ  
δυνάμεις καὶ εὐληπτότεραι αἱ κατασκευαὶ καὶ τὸ κάλλος τῶν ὀνομάτων  
οὐδὲν ἐκείνων λειπόμενον. ἀλλὰ καὶ Λυκούργῳ συμβουλεύσαιμ'  
ἂν ἐντυγχάνειν σοι, ἑλαφροτέρῳ τούτων ὄντι καὶ ἐμφαίνοντί  
(12) τινα ἐν τοῖς λόγοις ἀπλότητα καὶ γενναιότητα τοῦ τρόπου.  
ἐνταῦθα δὴ φημι δεῖν, κἂν εἴ τις ἐντυχὼν τῇ παραινέσει τῶν πάντων  
ἀκριβῶν αἰτιάσεται, μηδὲ τῶν νεωτέρων καὶ ὀλίγον πρὸ ἡμῶν ἀπείρως ἔχειν•  
λέγω δὲ τῶν περὶ Ἀντίπατρον καὶ Θεόδωρον καὶ Πλουτίωνα  
καὶ Κόνωνα καὶ τὴν τοιαύτην ὕλην. αἱ γὰρ τούτων δυνάμεις  
καὶ αὐτῆ ἂν εἶεν ἡμῖν ὠφέλιμοι, ἢ οὐκ ἂν ἐντυγχάνοιμεν  
αὐτοῖς δεδουλωμένοι τὴν γνώμην, ὥσπερ τοῖς παλαιοῖς. ὑπὸ γὰρ  
τοῦ δύνασθαι τι τῶν εἰρημένων αἰτιάσασθαι μάλιστα θαρροῦμεν  
πρὸς τὸ τοῖς αὐτοῖς ἐπιχειρεῖν [ἦ] καὶ ἡδιόν τις παραβάλλει  
αὐτὸν ᾧ πείθεται συγκρινόμενος οὐ καταδεέστερος, ἐνίοτε δὲ καὶ

βελτίων (13) <ἄν> φαίνεσθαι. τρέψομαι δὲ ἤδη ἐπὶ τοὺς Σωκρατικούς,  
 οὓς δὴ ἀναγκαιοτάτους εἶναι φημι παντὶ ἀνδρὶ λόγων ἐφιεμένῳ.  
 ὥσπερ γὰρ οὐδὲν ὄψον ἄνευ ἁλῶν γεύσει κεχαρισμένον, οὕτως  
 <λόγων> οὐδὲν εἶδος ἔμοιγε δοκεῖ ἀκοῆ προσηγὲς ἄν γενέσθαι χάριτος  
 Σωκρατικῆς ἄμοιρον. τοὺς μὲν δὴ ἄλλους μακρὸν ἄν εἴη ἔργον  
 (14) ἐπαινεῖν καὶ ἐντυγχάνειν αὐτοῖς οὐ τὸ τυχόν. Ξενοφῶντα δὲ ἔγωγε  
 ἠγοῦμαι ἀνδρὶ πολιτικῷ καὶ μόνον τῶν παλαιῶν ἐξαρκεῖν δύνασθαι·  
 εἴτε ἐν πολέμῳ τις στρατηγῶν εἴτε πόλεως ἀφηγούμενος,  
 εἴτε ἐν δήμῳ λέγων εἴτε ἐν βουλευτηρίῳ, εἴτε καὶ ἐν δικαστηρίῳ  
 μὴ ὡς ῥήτωρ ἐθέλοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ὡς πολιτικὸς καὶ βασιλικὸς  
 ἀνὴρ τὰ τῷ τοιούτῳ προσήκοντα ἐν δίκῃ εἰπεῖν· πάντων ἄριστος  
 ἐμοὶ <δοκεῖ> καὶ λυσιτελέστατος πρὸς ταῦτα πάντα Ξενοφῶν. τά  
 τε γὰρ διανοήματα σαφῆ καὶ ἀπλᾶ καὶ παντὶ ῥάδια φαινόμενα, τό  
 τε εἶδος τῆς ἀπαγγελίας προσηγὲς καὶ κεχαρισμένον καὶ πειστικόν,  
 πολλὴν μὲν ἔχον πιθανότητα, πολλὴν δὲ χάριν καὶ ἐπιβολήν, ὥστε  
 μὴ λόγων δεινότητι μόνον, ἀλλὰ καὶ γοητεία εἰκέναι τὴν δύναμιν.  
 (15) εἰ γοῦν ἐθελήσειας αὐτοῦ τῇ περὶ τὴν Ἀνάβασιν πραγματεία σφόδρα  
 ἐπιμελῶς ἐντυχεῖν, οὐδένα λόγον εὐρήσεις τῶν ὑπὸ σοῦ λεχθῆναι  
 δυνησομένων, ὃν οὐ διείληπται καὶ κανόνος ἄν τρόπον  
 ὑπόσχοι τῷ πρὸς αὐτὸν ἀπευθῆναι ἢ μιμήσασθαι βουλομένῳ. εἴτε γὰρ  
 θαρρῦναι τοὺς σφόδρα καταπεπτωκότας χρήσιμον πολιτικῷ ἀνδρὶ,  
 καὶ πολλάκις ὡς χρὴ τοῦτο ποιεῖν δείκνυσιν· εἴτε προτρέψαι καὶ  
 παρακαλέσαι, οὐδεὶς Ἑλληνικῆς φωνῆς ἐπαΐων οὐκ ἄν ἐπαρθεῖη  
 (16) τοῖς προτρεπτικοῖς Ξενοφῶντος λόγοις (ἐμοὶ γοῦν κινεῖται ἡ διάνοια  
 καὶ ἐνίστε δακρύω μεταξὺ <διὰ> τοσοῦτων ἐτῶν τοῖς λόγοις  
 ἐντυγχάνων) εἴτε μέγα φρονουῖσι καὶ ἐπηρμένοις ὁμιλήσαι φρονίμως  
 καὶ μήτε παθεῖν τι ὑπ' αὐτῶν δυσχερανάντων μήτε ἀπρεπῶς  
 δουλῶσαι τὴν αὐτοῦ διάνοιαν καὶ τὸ ἐκείνοις κεχαρισμένον ἐκ παντὸς  
 ποιῆσαι, καὶ ταῦτα ἔνεστιν. καὶ ἀπορρήτοις δὲ λόγοις ὡς προσήκει  
 χρήσασθαι καὶ πρὸς στρατηγοὺς ἄνευ πλήθους καὶ πρὸς πλῆθος  
 <οὐ> κατὰ ταῦτό, καὶ βασιλικοῖς τίνα τρόπον διαλεχθῆναι, καὶ  
 ἐξαπατῆσαι ὅπως πολεμίους μὲν ἐπὶ βλάβῃ, φίλους δ' ἐπὶ τῷ  
 συμφέροντι, καὶ μάτην ταραττομένοις ἀλύπως τάληθές καὶ πιστῶς  
 εἰπεῖν, καὶ τὸ μὴ ῥαδίως πιστεύειν τοῖς ὑπερέχουσι, [καὶ οἷς ἐξαπατῶσιν  
 οἱ ὑπερέχοντες] καὶ οἷς καταστρατηγοῦσι καὶ καταστρατηγοῦνται  
 ἄνθρωποι, πάντα ταῦτα ἰκανῶς τὸ σύνταγμα περιέχει.

(17) ἄτε γὰρ οἶμαι μιγνύς ταῖς πράξεις τοὺς λόγους, οὐκ ἐξ ἀκοῆς παραλαβὼν οὐδὲ μιμησάμενος, ἀλλ' αὐτὸς πράξας ἅμα καὶ εἰπὼν, πιθανωτάτους ἐποίησεν ἐν ἅπασί τε τοῖς συντάγμασι καὶ ἐν τούτῳ μάλιστα, οὗ ἐπιμνησθεῖς ἐτύγχανον. καὶ εὖ ἴσθι, οὐδένα σοι τρόπον μεταμελήσει, ἀλλὰ καὶ ἐν βουλῇ καὶ ἐν δήμῳ ὀρέγοντός σοι χεῖρα αἰσθήσει τοῦ ἀνδρός, εἰ αὐτῷ προθύμως καὶ φιλοτίμως ἐντυγχάνοις. (18) γράφειν μὲν οὖν οὐ συμβουλεύω σοι αὐτῷ ἀλλ' ἢ σφόδρα ἀραιῶς, ἐπιδιδόναι δὲ μᾶλλον. πρῶτον μὲν γὰρ ὁμοιότερος τῷ λέγοντι ὁ ὑπαγορεύων τοῦ γράφοντος· ἔπειτα ἐλάττονι πόνῳ γίγνεται· ἔπειτα πρὸς δύναμιν μὲν ἦττον συλλαμβάνει τοῦ γράφειν, πρὸς ἕξιν δὲ πλείον. καὶ γράφειν δὲ οὐ ταῦτά σε ἀξιῶ τὰ σχολικὰ πλάσματα, ἀλλ', εἴπερ ἄρα, τινὰ τῶν λόγων, οἷς ἂν ἡσθῆς ἐντυγχάνων, μάλιστα τῶν Ξενοφωντείων, ἢ ἀντιλέγοντα τοῖς (19) εἰρημένους ἢ τὰ αὐτὰ ἕτερον τρόπον ὑποβάλλοντα. [καὶ] ἀναλαμβάνειν μέντοι, εἴ σοι ῥάδιον μεμνήσθαι, τὰ ἐκείνων ἄμεινον. τῷ τε γὰρ τρόπῳ τῆς ἀπαγγελίας καὶ τῇ ἀκριβείᾳ τῶν διανοημάτων πάνυ συνήθεις ποιεῖ. λέγω δὲ οὐχ ἵνα σύνταγμά τι ὅλον, ὥσπερ οἱ παῖδες, εἴρων συνάπτῃς, ἀλλ' ἵνα, εἴ τί σοι σφόδρα ἀρέσειε, τοῦτο κατάσχῃς. πλείονα περὶ τούτου μερακίῳ ἂν ἔγραψα, σοι δὲ ἀρκεῖ τοσαῦτα. καὶ γὰρ εἰ ἐλάχιστα ἀναλάβοις, πολὺ ὀνήσει· καὶ εἰ δυσκόλως ἔχοις καὶ μετὰ ὀδύνης πράττοις, οὐκ ἐξ ἅπαντος ἀναγκαῖον. (20) Ἀλλὰ ἔοικα μὲν πάνυ μηκῦναι τὴν συμβουλίαν· σὺ δὲ αἴτιος ἀναπείσας καὶ προκαλεσάμενος· ὥσπερ οἱ ἐν πάλῃ ὑπερέχοντες τοῖς ἀσθενεστέροις ὑπέικοντες ἐνίοτε ἐποίησαν αὐτοὺς πείθεσθαι ἰσχυροτέρους εἶναι· καὶ σὺ ἔοικας, ἃ κρεῖττον τυγχάνεις εἰδώς, ἐμὲ προτρέψαι ὡς ἔλαττον ἐπισταμένῳ γράψαι. βουλοίμην δ' ἂν, εἴ σοι κεχαρισμένον εἴη, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ποτε ἡμᾶς γενέσθαι, ἵνα (21) καὶ ἐντυγχάνοντες τοῖς παλαιοῖς καὶ διαλεγόμενοι περὶ αὐτῶν χρήσιμοί τι γενοίμεθα· ὥσπερ τοῖς ζωγράφοις καὶ πλάσταις οὐκ ἀπόχρη εἰπεῖν ὅτι δεῖ τοιάδε <τὰ> χρώματα εἶναι καὶ τοιάσδε τὰς γραμμάς, ἀλλὰ μεγίστη ὠφέλεια, εἴ τις αὐτοὺς ἢ γράφοντας ἢ πλάττοντας ἴδοι· καὶ ὡς τοῖς παιδοτρίβαις οὐκ ἀρκεῖ εἰπεῖν τὰ παλαίσματα, ἀλλὰ καὶ δεῖξαι ἀνάγκη τῷ μαθησομένῳ· οὕτω καὶ ἐν ταῖς τοιαύταις συμβουλίαις πλείων ἢ ὠφέλεια γίγνεται· ἂν, εἴ τις αὐτὸν πράττοντα ἴδοι τὸν συμβεβουλευκότα. ὡς ἔγωγε, καὶ εἰ ἀναγινώσκειν με δέοι σοῦ ἀκροωμένου, τῆς σῆς ἕνεκα ὠφελείας

οὐκ ἂν ὀκνήσαιμι, στέργων τέ σε καὶ τῆς σῆς φιλοτιμίας ἀγάμενος  
καὶ τῆς πρὸς ἐμὲ τιμῆς χάριν εἰδώς.



### **3.8.2 Sull'esercizio oratorio**

(1) Sebbene spesso abbia elogiato il tuo carattere di uomo eccellente e degno di primeggiare tra i migliori, mai prima ti ammirai come adesso. Il fatto che tu sia nel fiore dell'età, inferiore a nessuno per capacità, possieda beni in abbondanza, abbia ogni possibilità di vivere mollemente giorno e notte e ciononostante ricerchi ancora un'istruzione e vuoi farti onore nella pratica dei discorsi e non esiti, anche se richiede fatica, mi sembra senz'altro il gesto di un animo nobile, non solo di un ambizioso ma davvero di un filosofo. Anche i migliori degli antichi, del resto, continuavano a imparare non solo quando erano giovani ma anche invecchiando. (2) Mi sembra proprio che tu sia saggio nel credere che all'uomo politico servano pratica e forza intorno ai discorsi. Da questo deriva il più grande ausilio all'essere amati, influenti, rispettati e all'evitare di essere disprezzati. Grazie a cosa, poi, gli uomini impauriti acquistano coraggio più che grazie a un discorso? E quelli arroganti e superbi come si demoliscono e si castigano? Con cosa si distolgono dalla bramosia? Quale consigliere sopportano con più mitezza se non quelli che li rallegrano con un discorso? (3) È frequente vedere nelle città alcuni che spendono, altri che elargiscono donazioni e adornano monumenti ma a essere lodati sono gli oratori, come fossero loro stessi i responsabili di quelle azioni. E i più antichi tra i poeti, i quali ottennero dagli dei la poesia, dicevano che non i più forti né i più belli erano guardati come dei, ma gli oratori. Poiché tu hai capito tutto ciò e ti accingi a metterlo in pratica, ti elogiò e ti ammiro. (4) E per quanto riguarda me, so di doverti non poco ringraziare perché mi consideri utile a te per questa intenzione e per questo progetto operativo. Finora, infatti, come uno degli antichi disse di essere "un profeta che basta a se stesso", anche io credevo di accontentarmi dei miei discorsi, a fatica anche questo. Tu però mi esalti e mi spingi ad avere coraggio se posso essere utile a un uomo che è arrivato al di sopra di tutti nell'educazione, e anche a quest'età. E forse potrei esserlo, proprio come a un viaggiatore che avanza vigoroso e nel fiore degli anni su un sentiero un fanciullo o un vecchio pastore mostra talora una scorciatoia o la strada che lui si trova a non conoscere. (5) Ma per non premettere molte parole ai fatti, mi accingo subito a metter mano a quanto mi hai richiesto. A un adolescente o a un giovane uomo che voglia estraniarsi dalla politica, volgersi alla pratica e acquisire capacità forense, serve altro lavoro e pratica. Tu però non sei inesperto dell'occupazione né puoi abbandonare la vita pubblica né hai bisogno della capacità e del talento forense ma piuttosto di quella che si addice e insieme basta a un uomo politico. (6) Per prima cosa sappi questo, che non hai bisogno di fatica né pena; questi sforzi fanno progredire al massimo colui che si è molto esercitato ma a chi vi fa ricorso per poco cattureranno l'anima e la renderanno esitante dal metterli in pratica, come accade a coloro che sono fuori allenamento fisico, se li si affatica con esercizi molto duri li si rende più deboli – ma come i corpi che non sono avvezzi agli esercizi fisici hanno bisogno di unguenti e moto moderato più

che di ginnastica, così, riguardo ai discorsi, a te serve applicazione mista a piacere più che esercizio e fatica. Perciò tra i poeti ti consiglieri di leggere non in modo superficiale Menandro tra i comici ed Euripide fra i tragici: non che tu debba studiarli, così, da solo ma attraverso altri che li conoscano meglio e con gradevolezza, se non altro senza causare pena; infatti, l'assimilazione è più efficace per chi rinuncia all'impegno di leggere. (7) E che nessuno tra i più saccenti mi accusi perché alla commedia antica preferisco quella di Menandro, ed Euripide ai poeti tragici arcaici: infatti a chi ha bisogno di una cura i medici non prescrivono i pasti più sontuosi ma quelli salutari. Sarebbe molto difficile poter dire quanti vantaggi derivino da costoro; poiché la capacità di rappresentazione di Menandro di ogni carattere e grazia ha superato in tutto quella potentissima degli antichi comici oppure la gradevolezza e la capacità di persuadere di Euripide forse non può raggiungere fino in fondo l'elevatezza e la dignità del tragico ma è davvero d'aiuto all'uomo politico, e inoltre è potente nel riempire di personalità e passione, e unisce sentenze utili in tutto alle azioni, perché non è inesperto di filosofia. (8) Ma Omero è all'inizio e nel mezzo e alla fine per ogni bambino, uomo e anziano, poiché dà quanto ciascuno è in grado di trarre da lui. La lirica, l'elegia, i giambi e i ditirambi convengono molto a chi abbia tempo libero; invece, per chi pensa a fare politica e nel frattempo perfezionare i discorsi non avrebbe tempo per queste cose. (9) Quanto agli storici invece per molte ragioni è necessario che l'uomo politico li legga con impegno, perché l'essere esperto di eventi, successi e insuccessi che un tempo accaddero a uomini e città, non solo conformi a ragione ma talora anche contro ogni logica, è assolutamente necessario per l'uomo politico che ha scelto di governare lo Stato. Colui che conosce massimamente le vicende accadute agli altri, riuscirà al meglio nelle vicende che capitano a lui stesso, opererà in base agli avvenimenti passati, <agirà> saldamente e se agisce bene non si esalterà oltremodo, sopporterà nobilmente ogni sventura per il fatto che anche quando le cose andavano bene non era colto alla sprovvista davanti a un brusco cambiamento. (10) E dunque Erodoto lo leggerai nel caso tu abbia bisogno di vivacità con grande tranquillità. La scorrevolezza e la dolcezza della narrazione daranno l'impressione che sia uno scritto di fantasia più che storico. Per me tra i più alti c'è Tucidide, tra quelli al secondo posto Teopompo. C'è infatti qualcosa di retorico nei suoi discorsi, e non è senza forza né è privo di ricercatezza nel modo di esprimersi, ma l'insulsaggine dello stile non è tale da urtarti. Eforo invece contiene molta storia ma la piattezza e la lentezza del racconto non ti si addicono. (11) Dei retori, poi, chi non conosce i migliori? Demostene per la potenza della narrazione, per la forza del pensiero e per la ricchezza di vocaboli, qualità per cui supera tutti gli oratori, e Lisia, che invece per la brevità e la semplicità, per la sequenzialità di pensiero e la sua forza nascosta è il più imponente? Tuttavia, io non ti consiglieri di leggere molte opere di costoro, ma piuttosto Iperide ed Eschine. Le loro abilità sono più semplici, le argomentazioni più facili

da imparare e la bellezza del lessico non è inferiore a niente. Ma potrei anche consigliarti di leggere Licurgo, perché è più gradevole e chiaro di costoro, ha nei discorsi qualcosa di semplice e nobile per natura. (12) Allora io dico – anche se qualcuno avrà da ridire leggendo la mia raccomandazione degli autori perfetti in assoluto – che non bisogna essere inesperti nemmeno dei retori più recenti, anche quelli di poco precedenti a noi; parlo di Antipatro, Teodoro, Plutione, Conone e materia del genere. I loro poteri potrebbero servirci anche a questo: al fatto che se li leggiamo potremmo non essere schiavi della loro opinione, come per gli antichi. Del resto, il fatto di poter criticare qualcosa di ciò che dicono, massimamente ci incoraggia ad affrontare gli stessi temi, e uno si confronta più volentieri con qualcuno rispetto al quale non è convinto di essere giudicato inferiore ma di cui di tanto in tanto potrebbe anche sembrare migliore. (13) Passerò poi ai Socratici, i quali – ritengo – sono i più necessari per qualunque uomo che aspiri ai discorsi. Come nessuna pietanza senza sale si mangerà con gusto, così nessun discorso mi sembra gradevole all’ascolto se costruito senza la grazia socratica. Potrebbe essere un gran problema elogiare gli altri e anche leggerli non è banale. (14) Io personalmente credo che anche solo Senofonte tra gli antichi possa bastare all’uomo politico. Che uno stia conducendo in battaglia o guidando a capo della città o che stia discutendo in assemblea popolare o in consiglio, o anche in tribunale, e voglia parlare non solo come oratore ma anche come politico e re secondo giustizia e con argomenti che si addicono a un tale ruolo: secondo me Senofonte è il migliore di tutti e il più utile in tutte queste circostanze. Infatti, i suoi concetti sono chiari, semplici e facili per tutti, la forma dello scritto è gradevole, elegante e persuasiva, è molto convincente, ha molta grazia e slancio, tanto che il suo potere si confà non soltanto al vigore ma anche alla cialtroneria dei discorsi. (15) Se perciò tu volessi leggere assai con cura il suo lavoro sull’*Anabasi*, ti accorgerai che non c’è nessun discorso tra quelli che potresti pronunciare tu che non lo includa e a cui non abbia fornito un modello per chi voglia seguirlo come guida per se stesso o imitarlo. Se infatti all’uomo politico è utile incoraggiare coloro che sono abbattuti, spesso egli mostra come bisogna farlo: se sollecitare e incitare, nessuno che capisca la lingua greca potrebbe non entusiasmarsi per i discorsi protrettici di Senofonte (16) – a me per esempio colpisce il pensiero, e di tanto in tanto mi commuovo mentre leggo i discorsi di un tempo; se bisogna comportarsi con grande prudenza con chi è orgoglioso e superbo e non subire se si è disprezzati per qualcosa da costoro né sottomettere senza ritegno il proprio pensiero a loro e fare tutto quello che è loro gradito, anche in questo è utile. Altresì come è opportuno usare i discorsi segreti sia con gli strateghi in assenza del volgo sia con il popolo <non> allo stesso modo, in quale maniera conversare con gli uomini di nobile stirpe, quando ingannare i nemici per fargli danno e gli amici per dargli vantaggio, e come dire la verità in modo persuasivo e indolore a chi si agita inutilmente e come non fidarsi facilmente di chi sta in alto [...] e come

gli uomini ingannino e siano ingannati, tutte queste cose contiene a sufficienza il suo trattato.

(17) Poiché, credo, mischiando i discorsi alle azioni, non attingendo a quello che aveva sentito né imitandolo ma agendo e parlando insieme egli stesso, fece i discorsi più convincenti in tutte le sue opere, soprattutto quella che ti ho ricordato. Sappi bene che non ci sarà spazio per i rimpianti, ma sia in assemblea che davanti al popolo sentirai che l'uomo ti tende una mano, se lo si legge con impegno e desiderio d'onore. (18) Non ti consiglio di scrivere da te, se non di rado, ma piuttosto di dettare. Anzitutto perché è più vicino all'oratore colui che detta invece che chi scrive; e poi reca minor fatica; inoltre, il dettare aiuta meno per la forza oratoria rispetto allo scrivere ma conduce verso una maggiore facilità espressiva. E poi non ti si addice scrivere quei componimenti fittizi di scuola ma, se proprio devi, prendi alcuni passi dei discorsi che ti sono piaciuti, soprattutto tra quelli di Senofonte, (19) contraddicine le argomentazioni, oppure esponi gli stessi contenuti in un altro modo. Certo, se ti è facile ricordare, è meglio riprodurre le parole di questi discorsi. Ciò, infatti, rende proprio familiari con il carattere dell'esposizione e con l'acutezza dei pensieri. Non lo dico perché tu impari a memoria un'opera intera, pronunciando riga per riga, come i bambini, ma affinché, se qualcosa ti piace davvero, tu la padroneggi. A un ragazzo avrei scritto di più su questo argomento, ma a te basta quanto detto. Infatti, anche se ne riprodurrai pochissimi ne trarrai grande vantaggio; e se lo troverai difficile o lo farai con pena, non è necessario farlo con tutti.

(20) Ma pare che il mio consiglio sia andato per le lunghe; la colpa è tua, che mi hai convinto e incoraggiato; come coloro che si distinguono nel combattimento talvolta concedendo un vantaggio ai più deboli e fanno credere loro di essere più forti, anche tu mi pare mi hai spinto a scrivere delle cose su cui sei più preparato come se le scrivessi a chi le conosce meno. Vorrei però, se ti è gradito, che una volta ci incontrassimo a questo scopo, per leggere gli autori antichi e discutere di essi, per esserci utili reciprocamente; (21) come a ritrattisti e scultori non basta dire che servono determinati colori o certi tratti ma è di grandissimo aiuto se uno può guardarli mentre dipingono o scolpiscono; e come anche ai maestri di ginnastica non basta dire a parole gli esercizi, ma occorre mostrarli a chi vorrà impararli; così anche per tali insegnamenti potrebbe essere di maggiore aiuto se qualcuno vedesse all'opera la stessa persona che li ha insegnati. Così io per primo, se anche fosse necessario che io leggessi mentre tu ascolti, non esiterei a darti aiuto perché ti amo e ammiro il tuo desiderio di ambizione e ti sono grato perché riconosco l'onore nei miei confronti.

### 3.8.3 Commento

§ 1, 1: **Πολλάκις ἐπαινέσας**. Già Breitung osserva che il tono encomiastico in apertura al *Sull'esercizio oratorio* ricorda quello usato da Dione nel primo e nel terzo discorso *Sulla regalità*, che egli reputa pronunciati in presenza di Traiano<sup>171</sup>. In effetti, l'adulazione è un aspetto caratterizzante della letteratura al tempo di Traiano, tanto che è stato osservato che sotto il suo regno “la *libertas* n'est que le droit de flatter le prince”<sup>172</sup>. L'ammirazione per l'interlocutore percorre tutta l'epistola 18, con elogi diretti (ἐπαινῶ σε καὶ θαυμάζω, § 3) che culminano nella dichiarazione: στέργων τέ σε (§ 21, si veda la nota s.v.); per questo motivo esso costituisce un elemento cardine nella ricerca del destinatario<sup>173</sup>.

§ 1, 2: **ἀξίου πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις**. Pur senza fornire dettagli in grado di illuminare l'identità del ricevente, Dione precisa fin dall'esordio che si tratta di un uomo degno di primeggiare tra gli ἄριστοι. La definizione iperbolica non trova riscontri letterari né epigrafici sino all'età del Prusense, tuttavia sembra molto vicina a una terminologia già usata dal Bitinico per asserire “che il re deve essere il migliore di tutti” (ὅτι πάντων ἄριστον οἶεται δεῖν τὸν βασιλέα εἶναι, *Sulla regalità* 2, or. 2, 65) e che “il re è il migliore degli uomini” (ὁ γὰρ βασιλεὺς ἀνθρώπων ἄριστός ἐστιν, *Sulla regalità* 4, or. 4, 24)<sup>174</sup>. Com'è già stato osservato, il termine *aristos* indica generalmente i notabili<sup>175</sup>, dunque è piuttosto usuale per designare personalità di alto rango. Ciononostante, il fatto di essere primo tra i migliori è un concetto che, traendo avvio dall'ἄριστος ἀνὴρ ellenico, sfocia gradualmente nell'ideale di *optimitas* presso i Romani. Com'è noto, *Optimus* diviene un titolo distintivo già a partire dal regno di Tiberio, venendo attribuito sia all'imperatore che alla sua famiglia. Eppure, tale appellativo si caratterizza soprattutto allorché diviene l'*agnomen* di Traiano che, ricevutolo con ogni probabilità nell'autunno dell'anno 100, lo assume formalmente a partire dall'estate del 114. Come mette in luce Scardigli, Traiano è degno di essere qualificato come *optimus* in virtù del fatto che non solo è superiore ai suoi predecessori come *princeps*, ma anche perché è il migliore in assoluto: “supera tutti i suoi concittadini, deve regnare sui popoli”<sup>176</sup>. Un passo che appare molto simile a quello dioneo si trova nel *Panegirico* di Traiano, allorché Plinio,

---

<sup>171</sup> Breitung 1857, 17 e n. 47. In realtà, il dibattito sui destinatari dei discorsi *Sulla regalità* è tuttora aperto. Sebbene alcuni ritengano che tutti e quattro siano rivolti a Traiano (così ad esempio Moles 1990, che propone di leggerli nella sequenza 1, 2, 4, 3), altri sospettano che il terzo possa essere pensato per Nerva e che il nucleo di base del quarto possa appartenere all'età di Domiziano (quest'ultima la posizione di Desideri nella prefazione all'edizione italiana dei discorsi, si veda Vagnone 2012, 8-9).

<sup>172</sup> Bardon 1968, 372.

<sup>173</sup> Per le implicazioni di questo tono sull'identificazione del destinatario si veda *infra*, 3.3 *Il destinatario*.

<sup>174</sup> Cf. *supra*, 3.5 *Sull'esercizio oratorio (or. 18) e i discorsi Sulla regalità* (orr. 1-4).

<sup>175</sup> Amato 2014b, 103 e n. 21.

<sup>176</sup> Scardigli 1974, 57-62.

proprio per definire il titolo di *Optimus* assegnato a Traiano, spiega che non può essere considerato ottimo (*nec videri potest optimus*) se non colui che è superiore (*nisi qui est praestantior*) a tutti gli ottimi (*optimus omnibus*) in ogni loro merito (*in sua cuiusque laude*. Plin. *Paneg.* 88, 6)<sup>177</sup>. L'espressione *praestare optimus omnibus* pare in effetti molto vicina al dioneo πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις<sup>178</sup>. E l'affinità sembra ancor più calzante se si considera che lo stesso Plinio nel passo immediatamente successivo sembra precisare che, proprio alla luce dei suoi meriti, Traiano si fosse aggiudicato l'esclusività sull'appellativo di *Optimus*, che dunque potrebbe corrispondere all'ἄριστος<sup>179</sup> e identificare ormai unicamente Traiano (il quale, quindi, a ragione primeggerebbe come ἄριστος). Plinio, infatti, dice: *Adsecutus es nomen, quod ad alium transire non possit, nisi ut adpareat in bono principe alienum (...), semper tamen agnosceretur ut tuum*. “Ti sei guadagnato un appellativo che non potrebbe passare a un altro senza apparire estraneo per un bravo principe (...) verrà sempre riconosciuto (*scil.* il titolo di *Optimus*) come tuo” (Plin. *Paneg.* 88, 9)<sup>180</sup>. E ancora: *Etenim ut nomine Augusti admonemur eius cui primum dicatum est, ita haec Optimi adpellatio numquam memoriae hominum sine te recurret*, “Difatti, come il nome di ‘Augusto’ ci ricorda colui a cui è stato dedicato la prima volta, così l'appellativo ‘Ottimo’ non sovrerà mai alla memoria della gente disgiunto da te” (Plin. *Paneg.* 88, 10).

§ 1, 2: ἐν τοῖς ἀρίστοις. L'uso di ἄριστος è di particolare interesse perché, come prospettato in sede di introduzione (cf. *supra*, 3.3.2 *Un futuro imperatore e Discorso 18. Traiano?*), a nostro giudizio orienta a identificare il destinatario con un regnante. Si ricorda comunque che nell'immaginario dioneo ἄριστος è uno degli aggettivi che qualificano il re, anche per influsso del mondo omerico. Nella seconda orazione *Sulla regalità* (or. 2), Dione definisce ἄριστος βασιλεύς quel re che presta ascolto a Omero, ed esercita “le massime virtù regali, il coraggio e la giustizia” (or. 2, 54). Poiché nel discorso *Sull'esercizio oratorio* Omero è considerato utile “all'inizio, nel mezzo e alla fine” della formazione (si veda in proposito la nota di commento a § 8) proprio per colui che è degno di πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀρίστοις, si potrebbe leggere un nesso tra i destinatari delle due orazioni<sup>181</sup>.

<sup>177</sup> Cf. *supra*, 3.1 *Introduzione al Περί λόγου ἀσκήσεως*.

<sup>178</sup> Lo nota già Amato 2014b, 103.

<sup>179</sup> Oltre che intuibile sul piano concettuale, la corrispondenza è confermata dal fatto che l'incisione Ἄριστος compare da esempi nella monetazione alessandrina di età traiana dal 114 (Vogt 1924, 66 e Durry 1938, 232 e n. 2) e in testimonianze epigrafiche nell'area ellenogona (cf. *infra*, 3.3.3 *Traiano?*).

<sup>180</sup> Qui e altrove, le traduzioni del *Panegirico* di Traiano riportate tra virgolette sono a cura di Vannini. Le traduzioni fuori virgolette sono invece da intendersi nostre.

<sup>181</sup> Cf. *supra*, 3.5 *Sull'esercizio oratorio (or. 18) e i discorsi Sulla regalità (orr. 1-4)*.

§ 1, 3: τὸ γὰρ ἡλικίας τε ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ ὄντα. L'affermazione costituisce un elemento di datazione a lungo discusso dalla critica dionea poiché non consente di caratterizzare del tutto l'età del destinatario e tuttavia permette di immaginarlo come un uomo in età matura. Su tale indizio anagrafico Desideri fonda in parte la sua ipotesi per cui l'epistola sarebbe indirizzata a Tito prima del 79, anno della sua ascesa al trono imperiale all'età all'incirca di 30 anni. Sulla stessa base egli esclude Nerva, nato nel 30 o nel 35 e salito al trono nel 96 all'età di 66 o 61 anni, dunque troppo tardi per essere ritenuto nella *virilis aetas*. Occorre considerare che nella cultura greca, in cui un uomo può dirsi giovane fino ai 30 anni e anziano a partire dai 50, l'ἀκμή si raggiunge intorno al quarantesimo anno di vita, giudicato il tempo del pieno vigore<sup>182</sup>. Dunque, come a ragione rileva Amato, se si considera che Dione si rivolge a un uomo adulto (lo definisce ἀνήρ) con un'età compresa fra i 29 e i 49 anni, intervallo che potrebbe essere definito appunto "il fiore degli anni"<sup>183</sup>, un'ipotesi verosimile è che l'orazione sia indirizzata a Traiano, perlomeno basandosi su una cronologia che lo vede salire al trono all'età di 41 anni e ne fissa la nascita nel 56<sup>184</sup>. Sul piano letterario, le parole τὸ γὰρ ἡλικίας τε ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ ὄντα coincidono quasi alla lettera con l'espressione usata da Senofonte per proporsi alla guida del corpo di mercenari greci nella ritirata (X. *An.* 3, 25). L'esercito è stremato e disilluso: Ciro è caduto nella battaglia di Cunassa, Clearco è stato ucciso per volere di Tissaferne, che ha rivelato che i patti con Artaserse II erano un inganno. In questo scenario, in un accampamento vicino al palazzo del Gran re, con il rischio imminente di un attacco nemico, Senofonte, nel cuore della notte, convoca i locaghi e li incita a rianimarsi, a essere più valorosi dei veri strateghi. Poi annuncia di essere disposto a comandare personalmente i soldati, e nel farlo contrappone proprio l'ἡλικία all'ἀκμάζειν dei suoi anni. Dice infatti: οὐδὲν προφασίζομαι τὴν ἡλικίαν, ἀλλὰ καὶ ἀκμάζειν ἡγοῦμαι ἐρύκειν ἀπ' ἐμαυτοῦ τὰ κακὰ "non porrò innanzi, come scusa, la mia giovane età; penso anzi che proprio il vigore delle mie forze valga a stornare il male da me" (X. *An.* 3, 1, 25; trad. Ravenna).

§ 1, 5: ὁμῶς ἔτι παιδείας (...) λόγων. Il fatto che l'interlocutore di Dione chieda di ricevere una formazione retorica non giustifica di per sé la successiva enumerazione di letture, che abbraccia un ampio spettro della cultura letteraria greca. Oltre al fatto che nella precettistica antica esisteva probabilmente un ordine convenzionale con cui stilare i cataloghi di studio<sup>185</sup>, una spiegazione sull'importanza per l'oratore di acquisire conoscenze nel maggior numero di discipline possibile si potrebbe rintracciare negli autori in lingua latina.

<sup>182</sup> Binder 2002.

<sup>183</sup> Amato 2014b, 106 n. 37 e 107.

<sup>184</sup> Bennett 1997, 14.

<sup>185</sup> Cf. *supra*, 3.2.2 *Il contenuto parenetico-precettistico*.

Cicerone, infatti, nel *De oratore* rifiuta l'opinione comune che Crasso e Antonio siano privi di cultura generale e per riabilitare le loro figure riporta al fratello Quinto alcuni incontri avuti personalmente con loro. Tale espediente è funzionale a chiarire parte dei capisaldi sull'eloquenza, tra cui l'importanza di una profonda cultura letteraria per l'oratore. A partire dall'esempio di Crasso e Antonio – giudicati eloquenti, eppure incolti – Cicerone chiarisce dunque a Quinto che è preferibile che un uomo abile nel parlare sia anche erudito in ogni campo del sapere, perché – spiega – “nessuno ha mai potuto segnalarsi ed eccellere nell'eloquenza senza padroneggiare non solo la retorica ma anche una cultura universale”. Del resto, poiché l'arte del *bene dicere* non ha un campo di conoscenze definito, chi intende praticarla dev'essere in grado di parlare adeguatamente di tutto ciò che può essere oggetto di un dibattito (Cic. *De or.* 2, 1-5) ed essere esperto in ogni campo del sapere.

§ 1, 7-8: **μοι ἔδοξε (...) μόνον.** La precisazione richiama il quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4), dove Dione presenta la φιλοτιμία come il peggiore dei difetti per il re. Nella seconda parte dell'orazione, infatti, egli affronta per il tramite di Diogene, che sta dialogando con Alessandro Magno, il problema dei tipi di vita in cui è inquadrabile la maggior parte degli uomini: la prima è “voluttuosa ed effeminata, dedicata ai piaceri del corpo”; la seconda è “bramosa di ricchezze e di denaro” la terza è la vita di chi cerca “onori e gloria (...) e inganna sé stesso col credere di perseguire qualche nobile scopo”<sup>186</sup>. A tali βίοι corrispondono altrettanti δαίμονες. A colui che smania per ricchezza e denaro spetta un φιλοχρήματος δαίμων, ossia un demone “avidamente di denaro e bramoso di (...) ogni genere di possesso” (or. 4, 91), dall'aspetto oscuro, misero e ignobile. Con la vita dedicata al godimento coincide un'indole ἡδυπαθής, mai paga di piaceri, quella di colui che si lascia coinvolgere nelle “orge della Voluttà” celebrandola come una dea (or. 4, 101). Infine, c'è chi è mosso dalla φιλοτιμία, un demone che nell'immaginario dioneo vive sospeso in aria, oscillando in base alla direzione in cui spira il vento del consenso popolare, non tocca il suolo ma se raccoglie disapprovazione da qualcuno che egli onora spesso si nasconde in una nuvola scura. Se lo si raffigurasse alato, probabilmente sarebbe simile a Icaro o a Issione (or. 4, 116- 132). Il carattere di chi è pervaso dal terzo demone è “litigioso, stolto, vuoto, sconfinante nella vanagloria (...) e in tutte queste selvagge passioni” ma soprattutto dipende dagli umori di coloro che lo circondano. La φιλοτιμία parrebbe dunque per Dione il peggiore dei difetti. È un tratto che egli descrive come tipico di demagoghi (δημαγωγῶν) e sofisti (σοφιστῶν, or. 4, 132) e che non riguarda gli strateghi, gli educatori e gli uomini politici (στρατηγούς τε καὶ παιδευτὰς καὶ πολιτικοὺς ἄνδρας, or. 4, 132). Tuttavia, nella narrazione dionea, l'ambizione diventa un vizio

---

<sup>186</sup> Qui e altrove, tutte le traduzioni dei quattro discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4) sono da intendersi di Vagnone 2012.



prettamente politico, che può colpire sia governatori, che consiglieri e uomini di Stato in genere, e dal quale è bene che soprattutto il vero re si tenga lontano. Questo indurrebbe innanzitutto a riflettere sul ruolo sociale del destinatario del *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), descritto come un uomo che si discosta dall'ambizione e invece vicino alla filosofia (or. 18, 1), il che potrebbe accreditare la convinzione che si tratti di un re, stimato da Dione. In secondo luogo, tale caratterizzazione negativa della φιλοτιμία potrebbe suggerire una posizione ideologica che appartiene propriamente al periodo cosiddetto "cinico" di Dione. Come analizzato da Desideri, infatti, se nel quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4) la φιλοτιμία è descritta dal Prusense come uno dei peggiori mali per l'uomo politico, in altre orazioni essa pare piuttosto un valore, una virtù che si addice soprattutto al re<sup>187</sup>. Accade ad esempio nel primo *Sulla regalità* (or. 1) dove il re ideale è definito φιλότιμος τὴν φύσιν (or. 1, 27) ed Eracle – modello di sovranità – è νέος καὶ φιλότιμος (or. 1, 69). Una visione positiva del termine emerge anche dal *Rodiese* (or. 31), dove la φιλοτιμία è presentata a più riprese come un valore civico indispensabile allo sviluppo dello Stato e per questo è da elogiare colui che è φιλοτιμούμενος nei confronti della città (*Rodiese*, or. 31, 105)<sup>188</sup>. Come Desideri arriva a concludere, la discrepanza nell'opera dionea tra una φιλοτιμία pericolosa e ostile, quale è quella presentata nel quarto *Sulla regalità* (or. 4) – ma, aggiungiamo, da temere anche in *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) – e una φιλοτιμία buona, da coltivare per la crescita di un popolo, si potrebbe spiegare con una riflessione sul contesto compositivo dei discorsi e con il mutare dell'ideologia dionea rispetto all'amore per gli onori<sup>189</sup>. All'inizio della sua carriera di intellettuale di corte, in contatto con le province d'Asia, Dione può sposare l'ideologia ellenistica incentrata sulla φιλοτιμία e promuoverla non in quanto sua personale convinzione, bensì quale principio identitario ellenico, da preservare nell'impero romano. Di conseguenza, l'amore per gli onori – anche materiali, come statue, immagini e corone – quali riconoscimento del servizio prestato alla comunità, nell'attività pubblica o talvolta sacrificando la stessa vita in battaglia, è esaltato soprattutto in una riflessione civica, quale ad

---

<sup>187</sup> Desideri 2019, 279-286 e Vagnone 2012, 143-152.

<sup>188</sup> Spesse volte Dione esalta la φιλοτιμία nel corso della sua orazione al popolo rodiese, per un'analisi completa dell'uso in ottica politica si rimanda dunque al già citato Desideri 2019: 283-284. Si precisa che nella raccolta pubblicata nel 2019, oltre a riflessioni inedite, Desideri riprende e rielabora dentro un unico testo contributi precedenti dati alle stampe dopo la fondamentale monografia del 1978. Il suo articolo sulla philotimia nella produzione dionea, in particolare, è già apparso nel volume miscelaneo G. Roskam, M. De Pourcq, L. Van der Stockt (edd.), *The lash of ambition: Plutarch, imperial greek literature and the dynamics of Philotimia*, Louvain 2012, 143-152.

<sup>189</sup> Desideri 2019, 284-286.

esempio quella del discorso agli abitanti di Rodi<sup>190</sup>. La condanna dell'ambizione, invece, potrebbe inserirsi nell'insieme di teorie maturate da Dione nel corso del cosiddetto esilio, quando il Prusense si oppone alla prepotenza esercitata nei suoi confronti dai Romani e critica qualunque forma di partecipazione concretamente politica. In questo senso, la condanna della φιλοτιμία, ove presente, potrebbe leggersi in conseguenza dell'esaltazione del distacco dalla politica promosso dagli ideali cinici. Secondo quanto analizzato da Desideri, inoltre, laddove la φιλοτιμία assuma un valore positivo (come accade sovente nel gruppo dei *Bitinici* e in generale in molti discorsi civici) non è mai adoperata per qualificare l'impegno del filosofo in politica né con un ruolo attivo né come consigliere<sup>191</sup>. E anche quando, dopo l'esilio, lo stesso Dione si lascia animare da un fervido spirito politico e svolge degli incarichi, egli sembra sempre cosciente che l'ambizione politica esponga a molti rischi chi se ne lasci sopraffare. Nella fase matura della sua vita, Dione pare dunque voler puntualizzare che, benché occorra amare la propria patria e assumersi ogni responsabilità verso di essa – dunque accettare incarichi se il popolo lo richiede – non bisogna lasciarsi coinvolgere dagli onori che derivano dal ruolo politico, né sul piano personale né su quello emotivo né psicologico, perché ciò metterebbe a repentaglio il benessere mentale del filosofo<sup>192</sup>. All'interlocutore di *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) che gli chiede di aiutarlo a diventare un abile retore, dunque, Dione riconosce la capacità di discostarsi dalla pura ambizione, negativa e vacua – altrove propria di personaggi indegni, quali demagoghi e sofisti (come nel quarto *Sulla regalità*, or. 4, 132) – per puntare invece alla filosofia, ideale dell'uomo politico, più precisamente del sovrano, come da lui concepito nell'ultima fase della vita, ulteriore conferma che il testo appartiene alla maturità del Prusense<sup>193</sup>.

§ 1, 8-9: τῶν παλαιῶν (...) γηράσκειν. L'elogio che Dione rivolge al suo interlocutore perché, al pari dei migliori fra gli antichi, continua a imparare invecchiando, trova il suo capovolgimento nel quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4), dove il Prusense afferma che i sofisti invecchiano nell'ignoranza (καὶ παρὰ τοῖς σοφισταῖς οὖν πολλοὺς εὐρήσεις γηράσκοντας ἀμαθεῖς, “così presso i sofisti troverai molti che invecchiano nell'ignoranza”, or. 4, 37). In entrambi i casi, il riferimento è al detto soloniano γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος (fr. 22, 7 D = 28 Gentili/Prato = 18 West), un frammento citato anche nel

<sup>190</sup> L'intero discorso è volto ad esortare i Rodiesi alla virtù civica, dunque abbondano i passaggi in cui Dione invita l'uditorio a ricercare gli onori quale riflesso del nobile servizio prestato alla città. Si veda per esempio *Rodiese*, or. 31, 8, 16, 22, 37, 50, 65, 78, 105, 159 etc.

<sup>191</sup> Desideri 2019, 285.

<sup>192</sup> Desideri 2019, 286. Si osservi che una simile convinzione pare emergere anche nel discorso *Sull'anacoresi* (or. 20), parte del nostro elaborato di tesi.

<sup>193</sup> Cf. *supra*, 3.4 *La datazione*.

racconto plutarco della *Vita di Solone*. Dal biografo di Cheronea sappiamo che il legislatore era amante (ἔραστής) del sapere (σοφίας) al punto che, sebbene fosse avanti con gli anni, diceva di invecchiare imparando molte cose (Plu. *Sol.* 2, 2). Pare rilevante che Dione includa Solone tra gli ἄριστοι cui il suo interlocutore non solo è implicitamente paragonato ma risulta perfino superiore. L'accostamento a Solone funge da stimolo affinché l'allievo eguagli il legislatore ateniese, e potrebbe leggersi, a nostro avviso, quale elemento a supporto della possibilità che lo scritto sia destinato a un sovrano, tanto più che – come evidenzia già Amato – Solone era considerato uno statista modello per i regnanti, citato insieme a Pittaco e Licurgo anche da Giuliano imperatore (IV sec.) nella lettera di risposta a Temistio<sup>194</sup>. A ciò si aggiunga che Solone è sovente ritenuto paradigmatico in quanto governatore e filosofo-oratore anche nella produzione dionea. Nel discorso *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22), per esempio, il Prusense lo associa a figure quali Aristide, Licurgo ed Epaminonda, in quanto tutti in egual misura filosofi in politica (φιλοσόφους ἐν πολιτείᾳ) o retori nel vero senso della retorica (ἢ ῥήτορας κατὰ τὴν γενναίαν τε καὶ ἀληθῆ ῥητορικὴν, *Sulla pace e sulla guerra*, or. 22, 2). L'esperienza soloniana, del resto, rappresenta uno dei rari casi in cui un popolo, nello specifico quello ateniese, si sia lasciato governare da un filosofo (come Dione ribadisce nel *Rifiuto di carica in consiglio*, or. 49, 6). È significativo, dunque, che il desiderio di istruirsi del suo interlocutore sia paragonato a quello di Solone, tanto più che strategicamente l'oratore di Prusa lo colloca all'inizio della lettera. La presenza di uno dei più leggendari esempi di legislatore-filosofo in un'orazione di stampo precettistico contribuisce infatti a porre fin dall'esordio il lettore nella condizione di immaginare che le indicazioni di Dione sugli autori da apprendere siano proprio destinate a formare un uomo pari a Solone per virtù e, appunto, ruolo politico. Infine, l'evocazione del legislatore conferisce indirettamente autorevolezza al destinatario, elevandolo di fatto a governatore ideale.

§ 2, 1-4 πολιτικῶ (...) ὠφέλεια. L'importanza per l'uomo di azione di essere abile tanto nel parlare quanto nell'agire è un tema oltremodo presente in letteratura. Una delle attestazioni più antiche e care a Dione si trova nell'ambasceria ad Achille narrata nell'*Iliade*. Qui Fenice si rivolge all'eroe per convincerlo a tornare in campo, gli chiede di non abbandonarlo e nel cercare di toccare delle corde intime del suo allievo rievoca il momento in cui egli stesso fu mandato da Peleo in sostegno al figlio, che ancora giovane è stato chiamato ad aiutare Agamennone in quella che sarà la Guerra di Troia. Ebbene, nel riportare alla memoria quell'episodio, Fenice stesso ricorda che, allora, il suo compito fu quello di insegnare al Pelide a parlare e agire (μύθων τε ῥητῆρ'ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων, Hom. *Il.* 9, 443). Il passo, tra i più noti del poema e forse indirettamente evocato in questa epistola, è

<sup>194</sup> Amato 2014b, 103-104 e n. 27.

citato testualmente nel secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2, 19) e da Plutarco, sia nell'*An seni respublica gerenda sit* (Plu. *An seni resp.* 795e) che nei *Precepta gerendae reipublicae*. In quest'ultima opera, il filosofo di Cheronea esordisce dicendo di scrivere a Menemaco, il quale ha deciso di impegnarsi in politica, perché egli si è rivolto a lui in cerca di consigli. Oltre ad aver richiesto un'istruzione in vista di un incarico politico – come pure ha fatto l'interlocutore di Dione – il destinatario dei precetti plutarchei lamenta la mancanza di tempo (ἐπειδὴ χρόνον οὐκ ἔχεις) per studiare il giusto comportamento di un filosofo impegnato in politica (φιλοσόφου βίον ὑπαιθρον ἐν πράξεσι πολιτικάς, Plu. *Praec. ger. reip.* 798b), il che spinge Plutarco ad addurre degli esempi di vita pratica. L'opuscolo plutarcheo sembra poi risentire delle stesse fonti di Dione per concetto vicino a quello a fondamento di tutta l'epistola 18 e racchiuso nell'affermazione “l'arte di guidare il popolo consiste nel persuadere con la parola” (δημαγωγία γὰρ ἢ διὰ λόγου πειθομένων ἐστίν, Plu. *Praec. ger. reip.* 802d, trad. Pisani). Lo scopo dell'epistola dionea e il consiglio dato al destinatario, il quale non ha tempo libero e vuole fare politica (*Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 8), sembrano in effetti condividere con Plutarco proprio l'intenzione di formare un oratore e politico ad agire e parlare insieme (or. 18, 17). Si osservi che la combinazione di azione e parola è un tema tradizionale nella letteratura antica. Griffin ribadisce che l'uomo eccellente possiede le capacità di “fighting and speaking” già nei poemi omerici. Tuttavia, la prodezza degli eroi non è necessariamente legata all'eccellenza nei discorsi, né quelli pronunciati davanti al consiglio (nella βουλή) né quelli tenuti in assemblea plenaria dinanzi a tutto l'esercito (nell'ἀγορή). Dopo che Diomede replica all'invito (strategico) di Agamennone alla ritirata, suscitando il plauso dei compagni (Hom. *Il.* 9, 50), Nestore lo critica perché, sebbene sia fortissimo in battaglia e il migliore della sua età nella βουλή, il suo discorso è incompleto (Hom. *Il.* 9, 52-56). L'esigenza di confrontare la capacità di azione da quella di parola si evince, secondo Griffin, anche dal fatto che Achille, pur sapendo di essere il più valoroso in battaglia, dopo aver appreso della morte di Patroclo (Hom. *Il.* 18-21), rivolgendosi alla madre Teti ammette che ci sono altri migliori di lui nell'ἀγορή (Hom. *Il.* 18, 105-106)<sup>195</sup>.

**§ 2, 2: λόγων (...) δυνάμεως.** L'espressione ricorda la δύναμις τῆς ῥητορικῆς presentata da Gorgia nell'omonimo dialogo platonico su sollecitazione di Socrate. Un riferimento che Dione potrebbe aver ripreso, certo non per identificare l'oratoria che insegna al suo destinatario con l'arte praticata da Gorgia ma reinterpretando le parole del dialogo al di fuori della fondamentale polemica fra retorica e filosofia che emerge dall'opera di Platone. Tralasciate le interlocuzioni di Cherefonte e Polo, Socrate inizia a interrogare Gorgia su cosa sia la retorica. Dopo che in una fitta sequenza di battute il sofista ha elogiato la capacità di

---

<sup>195</sup> Griffin 1995, 128.

persuadere (πειθὼ ποιεῖν) della retorica, Socrate chiede se la persuasione della sua arte produca “credenza senza conoscenza” (πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι) oppure “scienza”<sup>196</sup> (ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι;). Gorgia replica che la retorica da lui praticata “è quella che dà credenza” e interviene sia sul giusto che sull’ingiusto (Pl. *Grg.* 454e-455a). Il filosofo allora incalza il sofista mostrandogli che impropriamente i retori intervengono in settori che esulano dalla loro competenza, ad esempio quando bisogna assumere medici o ingegneri navali o costruire mura (Pl. *Grg.* 455b-e). Gorgia ricorda a Socrate che gli arsenali navali e le mura di Atene nonché le infrastrutture portuali sono state costruite su consiglio di Temistocle e Pericle e non di tecnici esperti: proprio in questo risiede la δύναμις τῆς ῥητορικῆς. E quando Socrate, con ironia, lo paragona a un’entità divina per la sua grandezza<sup>197</sup>, Gorgia convintamente ribatte che la retorica può “controllare tutte le capacità umane” (ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα). Segue una puntuale elencazione dei casi in cui Gorgia in persona ha dimostrato che la parola di un retore è più efficace rispetto all’opinione di un tecnico. Come quando, grazie a tale arte, convinse malati che non volevano farsi curare. Infatti è certo che se un retore e un medico dovessero concorrere per lo stesso posto di lavoro a vincere non sarebbe il più bravo a esercitare la professione bensì il più abile a parlare, e ciò varrebbe con qualsiasi altro tecnico (Pl. *Grg.* 456b-c). La δύναμις del retore, di conseguenza, nella tesi che Platone riconosce a Gorgia consiste nel sapere “affrontare a parole chiunque e su qualsiasi argomento: (un retore, *scil.*) persuade una folla di tutto quel che vuole lui, in breve tempo” (Pl. *Grg.* 457a). Un simile insegnamento potrebbe soggiacere all’espressione usata da Dione, che al destinatario del *Sull’esercizio oratorio* (or. 18) intenderebbe trasmettere il primato della δύναμις τῆς ῥητορικῆς rispetto alle altre capacità (senza per questo sollevare il contrasto fra retorica e filosofia del *Gorgia*, che invece rimane estraneo al contesto compositivo dell’epistola).

**§ 2, 2: ἐμπειρίας τε καὶ δυνάμεως.** Si intravede in queste parole il piano didattico che Dione ha in mente per il suo interlocutore: di scienza (ἐμπειρία) e forza (δύναμις) dell’arte oratoria. I due concetti sono associati anche in Plutarco allorché, nella sua riflessione su *Se un anziano debba fare politica* – dopo avere spiegato che i re diventano migliori in guerra (βελτίονας ἐν τοῖς πολέμοις) e quando sono impegnati rispetto a quando sono a riposo (σχολῆν ἄγοντας) in quanto da quegli stessi affari traggono esperienza utile anche in politica – illustra l’insieme di capacità, ossia l’ἔξις, richieste a chi faccia politica. Oltre a dovere agire secondo prudenza, saggezza e giustizia, un πολιτικός deve possedere “un’esperienza che sa

<sup>196</sup> Qui e altrove, le traduzioni del *Gorgia* qui riportate sono di Zanetto.

<sup>197</sup> Queste le parole di Socrate: δαιμονία τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγεθος, “quando ci penso, mi sembra una cosa di grandezza divina” (*scil.* la potenza della retorica), Pl. *Grg.* 456a.

centrare occasioni e parole” (ἐμπειρία στοχαστική καιρῶν καὶ λόγων) e che “diventa una forza artefice di persuasione” (πειθοῦς δημιουργὸς δύναμις οὔσα). Nell’ottica di Plutarco, dunque, è proprio l’ἐμπειρία che porta il politico ad adoperare le parole giuste al momento giusto, e a dotarlo di una δύναμις persuasiva che dipende non solo dalla sua abilità retorica bensì dal talento nel gestire il proprio ruolo, sia in battaglia che davanti a un pubblico (Plu. *An seni resp.*, 792b-e)<sup>198</sup>.

**§ 2, 4: ὠφέλεια.** Dione evoca ripetutamente il criterio di utilità. Oltre ad annunciarlo nella premessa al catalogo, nel corso della selezione letteraria vera e propria adotta ora l’aggettivo ὠφέλιμος – come nel caso di Euripide (§ 7) e dei retori più recenti Antipatro, Teodoro, Plutione, Conone (§ 12) ora il superlativo λυσιτελέστατος (§ 14) per Senofonte, poi χρήσιμος specificamente per l’*Anabasi*. Billault sottolinea che una tale densità di lessico utilitaristico corrisponde da un lato alla prospettiva dionea, volta non a presentare un programma di lettura per l’educazione giovanile ma a stabilire quel che serve a un uomo in particolare, dall’altro al carattere pragmatico dello scritto: Dione sa che il suo allievo sarà tanto più incline a seguire le sue indicazioni quanto più le riterrà utili<sup>199</sup>.

**§ 2, 7-3: τίνα δὲ νουθετοῦντα.** Valgimigli riconosce in questa espressione una conferma che *Sull’esercizio oratorio* (or. 18) sia da ascrivere alla maturità dionea. Sinesio, infatti, nella sua ripartizione biografica e letteraria dell’attività del Prusense tra periodo sofistico giovanile e produzione filosofica post-esilica, attribuisce alla filosofia di Dione l’interesse al νουθετεῖν ἀνθρώπους, καὶ μονάρχους καὶ ιδιώτας, καὶ καθ’ ἓνα καὶ ἀθρούς (Syn. Phil. *Dio* 1, 93-94). Dione, cioè, intuiva già Sinesio, non specula su argomenti astratti e dottrinali ma concentra il suo ragionamento sull’etica, sulla politica e sui comportamenti umani. Come anticipato nell’introduzione all’orazione<sup>200</sup>, già Valgimigli coglie nella presente orazione una retorica politica indirizzata a formare il buon νουθετητής, onverosia orientata a quei temi universali che Sinesio riconosceva come finalizzati al νουθετεῖν ἀνθρώπους e che caratterizzano l’età matura di Dione<sup>201</sup>.

**§ 5, 1: προσέταξας.** Dione sottolinea a più riprese che la sua lista di consigli risponde a una richiesta esplicita da parte del destinatario. Similmente, Plinio introduce la lettera a Fusco con le parole *Quaeris quemadmodum (...) putem te studere oportet*, quindi specificando che è

---

<sup>198</sup> Il concetto di persuasione come forza demiurga è espresso anche nel *Gorgia* di Platone (Pl. *Grg.* 453a), in parte pare coincidere con l’obiettivo di Dione, che intende dare al suo allievo gli strumenti per persuadere il suo pubblico con la parola. Si veda per questo la nota di commento a § 2, 2: λόγων (...) δυνάμεως.

<sup>199</sup> Billault 2004, 510.

<sup>200</sup> Cf. *supra*, 3.3.3 Traiano?

<sup>201</sup> Valgimigli 1912, 71-72; cf. anche *supra*, 3.1 Introduzione al Περὶ λόγου ἀσκήσεως.

stato il suo amico a domandare un parere sul modo in cui è opportuno che egli studi (Plin. *Ep.* 7, 9, 1)<sup>202</sup>.

§ 6, 11-8, 1: Εὐριπίδη (...) ἄπειρος ὄν. Anche nell'orazione *Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52), Euripide sembra un poeta particolarmente adatto a oratori e politici. Dione, infatti, definisce la poesia euripidea la più politica (πολιτικωτάτη) e la più retorica (ρήτορικωτάτη) e, similmente a quanto espresso nel *Sull'esercizio oratorio*, di massima utilità (πλείστην ὠφέλειαν) per chi lo legga<sup>203</sup>. La predilezione per Euripide è una caratteristica già propria della prima sofistica. I primi sofisti coglievano nelle sue tragedie insegnamenti di pensiero sullo sviluppo dell'anima umana, lo ritenevano tanto poeta quanto filosofo e lo distinguevano dagli Eschilo e Sofocle per la sua tendenza a imborghesire i propri personaggi avvicinandoli alla vita reale, e si è visto nella sua produzione un'ispirazione alla stessa retorica sofistica<sup>204</sup>. Oltre all'interesse per i grandi temi filosofici, vi è poi un collegamento molto forte, forse il più importante nel contesto dell'epistola 18, che lega gli obiettivi euripidei e quelli sofistici anche in epoca imperiale. Entrambe le parti trasferiscono nelle loro opere un interesse politico che spazia dall'attività politica vera e propria al desiderio di analizzare la morale contemporanea e con essa le teorie sociali e politiche. Ciò viene fatto soprattutto grazie alla capacità di fare riflettere l'uditorio su problemi basilari attraverso frasi provocatorie. In tale capacità di scuotere il pubblico del proprio tempo a scopi politici è stato visto uno dei legami più importanti di Euripide con la sofistica<sup>205</sup> ed è forse questo che Dione intende nel definire la poesia euripidea πολιτικωτάτη. Contraddittori potrebbero apparire alcuni giudizi dionei sul poeta tragico. Se infatti in *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), pur essendo elogiato per la propria gradevolezza (προσήνεια) e la capacità di persuadere (πιθανότης), Euripide è reputato lontano dalle qualità dei predecessori (οὐκ ἂν τελέως ἐφικνοῖτο (...) τραγικοῦ, or. 18, 7), nel discorso *Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52), il Prusense riconosce al poeta la capacità di narrare con tutta la potenza nello stile (μετὰ πάσης ἐν τῷ εἰπεῖν δυνάμεως, or. 52, 11). I due giudizi in realtà non compromettono la stima che Dione pare mostrare nei confronti di Euripide. Infatti, l'utilità che egli rappresenta per l'oratore e per l'uomo politico consiste soprattutto nella capacità di trasmettere ἦθη καὶ πάθη e di unire le sentenze alla pratica, perché non è inesperto (οὐκ ἄπειρος ὄν) di filosofia. Tale avviso è già espresso da Quintiliano che, pur rilevando una certa pianeza rispetto alla *gravitas* di Sofocle, lo avvicina più agli oratori che ai poeti (*magis*

---

<sup>202</sup> Cf. inoltre, *supra*, 3.2 *Il genere letterario*.

<sup>203</sup> Si tratta, come già sottolinea Valgimigli di una *utilitas retorica*, che presuppone sia in Euripide che in Menandro "un criterio fondamentale filosofico, probabilmente moralistico" (Valgimigli 1912, 67-68).

<sup>204</sup> Jaeger 1934, 490-505 (= 1943<sup>2</sup>, da cui si cita).

<sup>205</sup> Allain 1999, 148 e 155.

*accedit oratorio generi*) e, come farà anche il Prusense, lo elogia perché *sententiis densus*, nonché pari quasi agli stessi sapienti (*sapientibus ipsis par*, Quint. *Inst.* 10, 1, 68) in quelle massime che sono state tramandate. Il fatto che sia Quintiliano che Dione propongano una visione di Euripide come prediletto perché utile suggerisce che la poetica euripidea fosse comunemente considerata formativa per chi aspira alla carriera oratoria e politica<sup>206</sup>.

§ 7, 6-7: τοῦ Μενάνδρου μίμησις (...) κωμικῶν. Già Quintiliano elogia la grande capacità di mimesi di Menandro, il quale a suo giudizio potrebbe bastare da solo (*vel unus...diligenter lectus... sufficiat*) a rendere conto di tutti i principi precettistici sull'oratoria. Di Menandro, Quintiliano esalta in particolare la capacità di rappresentare ogni aspetto della vita (*omnem vitae imaginem expressit*), l'inventiva e lo stile (*inveniendi et eloquendi facultas*) nonché l'abilità nell'adattarsi sempre agli argomenti, ai personaggi e alle passioni (*rebus personis adfectibus accomodatus*, Quint. *Inst.* 10, 1, 69). Nella narrazione quintiliana, Menandro è presentato come ammiratore e seguace di Euripide.

§ 7, 10-11: γνώμας (...) φιλοσοφίας. Dione potrebbe sviluppare in modo indipendente alcuni tratti del dialogo tra Socrate ed Eutidemo culminanti nel finale dei *Memorabili* senofontei (X. *Mem.* 4, 2, 9). Senofonte espone una presunta teoria socratica sull'educazione che spetta a chi intenda amministrare bene (*καλῶς οἰκεῖν*) sia la casa sia la città, e in generale gli uomini e le questioni umane (*καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν*, X. *Mem.* 4, 1, 2)<sup>207</sup>. È soprattutto a chi pare avere un'indole migliore che servono insegnamenti, come avviene con i cavalli più dotati, che se ammaestrati da piccoli diventano facili da usare, viceversa sono intrattabili e selvatici se rimangono indisciplinati. Allo stesso modo, secondo il Socrate senofonteo, i più vigorosi degli uomini (*τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφυεστάτους*, X. *Mem.* 4, 1, 4) se sono educati (*παιδευθέντας*) e imparano cosa bisogna fare (*μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν*) diventano i migliori e i più utili (*ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμοτάτους*). Al contrario, senza istruzione (*ἀπαιδευτούς δὲ καὶ ἀμαθεῖς*), diventano pericolosi poiché la mancanza di conoscenze impedisce loro di valutare il giusto modo di agire, così da portarli a compiere azioni dannose. Ancor più sconsigliabile, poi, è chi crede di non aver bisogno di conoscenza in quanto possiede molte ricchezze, infatti nessuno può distinguere il bene e aver fama di uomo valente senza conoscere. Nel quarto libro dei *Memorabili*, Senofonte introduce con tali premesse l'incontro tra Socrate ed Eutidemo. Presenta quest'ultimo come un

---

<sup>206</sup> Già Dionigi di Alicarnasso riconosceva a Euripide molti tratti retorici (ὁ δὲ Εὐριπίδης πολὺς ἐν ταῖς ῥητορικαῖς εἰσαγωγαῖς, D. H. *Im.* 31, 2, 11, 11). La sua utilità consiste proprio nella narrazione appassionata, filosofica e verosimile della realtà, che lo allontana dai poeti per avvicinarlo piuttosto ai discorsi di interesse pubblico.

<sup>207</sup> Salvo diversa indicazione, le traduzioni isolate come pure le parafrasi dei *Memorabili* sono da intendersi nostre.



giovinetto colto e fiero del proprio sapere (φρονοῦσιν ἐπὶ σοφία, X. *Mem.* 2, 1, 2). Il suo orgoglio lo induce a pretendere di poter diventare un ottimo oratore e uomo d'azione senza imparare altro da un maestro. Dopo alcune battute provocatorie davanti a un ampio pubblico di ascoltatori, Socrate riesce a convincere Eutidemo a prestargli ascolto. Gli dimostra che se egli stesso ha preferito acquistare e leggere i libri dei sapienti piuttosto che accumulare ricchezze è perché ha capito che i beni non rendono gli uomini migliori. Al contrario, le sentenze dei saggi (τῶν σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας) arricchiscono nella virtù chi le possiede (ἀρετῇ πλουτίζειν τοὺς κεκτημένους, X. *Mem.* 2, 2, 9). Un raffronto con il passo senofonteo risulta di particolare interesse poiché se da un lato esso ricorda l'importanza dell'educazione per colui che sembri un ἄριστος<sup>208</sup>, dall'altro esalta chi scelga di preferire la virtù al possesso di beni<sup>209</sup>.

§§ 7, 11-8, 1: φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος ὢν. L'esperienza filosofica di Euripide cui Dione allude in questa circostanza è relativa alla capacità di introspezione dei suoi personaggi più che alla conoscenza dottrinale vera e propria. Distaccato dalla vita pubblica, da alcuni considerato al limite della misantropia, secondo una dubbia tradizione il drammaturgo fu intimo di Socrate e frequentatore di sofisti illustri quali Alcibiade e Crizia. Di certo, Euripide si distingue per la sua capacità di indagare la realtà attraverso il dialogo e per la profondità di ragionamento dei suoi personaggi, che lo portano a essere reputato un tragediografo anomalo già dagli autori antichi. A partire dall'età ellenistica, in molti cominciano a esaltarne le doti filosofiche, tanto da definirlo un "filosofo da palcoscenico": per Vitruvio (I sec. a. C.?) è uno *scaenicus philosophus* (*De arch.* 8, 1); in modo analogo, poi, Clemente Alessandrino (II-III sec.) lo definisce ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος (*Strom.* 5, 11, 70, 2). Al di là dell'aneddotica più o meno veritiera circa le sue amicizie, come evidenzia John Dillon, il rapporto di Euripide con la filosofia del suo tempo emerge proprio da alcuni temi convenzionalmente adottati dai cosiddetti "sofisti" ("who are in reality just as much philosophers as the physicists dealt with up to now"). In particolare, a giudizio di Dillon, l'opposizione tra νόμος e φύσις, l'idea di un contratto sociale quale base della società organizzata, il rapporto di uguaglianza e disuguaglianza tra gli uomini e la relatività di alcuni valori sono al centro della riflessione euripidea e parimenti di quella dei primi sofisti<sup>210</sup>. Accanto a tali questioni, in Euripide trova

---

<sup>208</sup> Espressamente agli ἄριστοι sono riferiti gli insegnamenti di Socrate fin qui elencati. Nella parte iniziale del quarto libro dei Memorabili, in relazione a Socrate, Senofonte dice: ἐδίδασκεν ὅτι ἄριστα δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται, "insegnava (*scil.* Socrate) che sono proprio le nature che sembrano migliori ad avere il più bisogno dell'educazione" (X. *Mem.* 4, 1, 3, trad. Santoni).

<sup>209</sup> Per l'influsso degli scritti socratici di Senofonte nell'opera dionea si veda *infra*, 3.7 *Xenophontis imitator atque sectator*.

<sup>210</sup> Dillon 2004, 62.

espressione quasi opposta il principio socratico per cui nessuno commette un errore consapevolmente. Due esempi su tutti: Medea che nell'omonimo dramma si interroga sull'opportunità di commettere l'infanticidio (E. *Med.* 1078-80) e Fedra, che nell'*Ippolito* è divisa sulla correttezza dei suoi sentimenti (E. *Hipp.* 375-87). Entrambi i testi mostrano che in Euripide la riflessione socratica trova quasi il suo contraltare. Com'è noto, infatti, le protagoniste dei due drammi scelgono di contravvenire alla spinta razionale che le orienta verso il bene per seguire il loro θύμος, un principio agli antipodi di quello socratico<sup>211</sup>.

§ 8, 1: Ὅμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος. La predilezione per Omero si manifesta a più riprese nell'opera dionea ed è certamente frutto di un'impronta culturale orientata a vedere nell'*Iliade* e nell'*Odissea* un'enciclopedia da cui trarre modelli etici e comportamentali legati alla tradizione ellenica<sup>212</sup>. Tiziano Dorandi l'ha definita una sorta di ἀφορμή, un punto di partenza utile all'autore per affrontare i più svariati argomenti, una raccolta di esempi che potevano essere facilmente adattati a scopi diversi e che potevano essere strumentalizzati a prescindere dal gradimento stesso dell'autore verso il testo poetico<sup>213</sup>. Tuttavia, forse la preminenza di Omero all'interno del piano educativo prospettato in *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) può aiutare a definire il profilo del destinatario cui Dione si rivolge. Del resto, è significativo che nei discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4) – in particolare nei primi due dell'ordine tramandato (orr. 1-2) – Omero sia il parametro di giudizio con cui valutare il buon re, ossia l'"autorità culturale", come l'ha definita Desideri<sup>214</sup>. Già nella prima delle orazioni che compongono il *corpusculum* di teoria politica, *Sulla regalità 1* (or. 1), probabilmente indirizzata all'imperatore Traiano, Dione si affida a un celebre passo dell'*Iliade* per definire "il carattere e l'indole del perfetto re" (τά τε ἦθη καὶ τὴν διάθεσιν τοῦ χρηστοῦ βασιλέως, *Sulla regalità 1*, or. 1, 11), che dev'essere un uomo superiore agli altri e scelto da Zeus: un uomo, come dice Omero, "cui dette il figlio di Crono dai pensieri nascosti/scettro e leggi, perché regni sugli altri"<sup>215</sup>. In questa orazione, Omero è paragonato agli altri uomini saggi e veritieri (τοῖς ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ ἀληθέσιν ἀνδράσιν, *Sulla regalità 1*, or. 1,

---

<sup>211</sup> Per il rapporto fra Euripide e Socrate, che non riteniamo opportuno approfondire in questa sede, si veda Sansone 1996 e Wildeberg 2006.

<sup>212</sup> Gangloff 2006; Alden in Finkelberg 2012 s.v. "Paradigms", *The Homer Encyclopedia*, 2, 624-626; Scafoglio 2016. Un personale contributo sulla riscrittura dei poemi omerici da parte di Dione – con particolare riferimento alle orazioni *Troiano* (or. 11) e *Sull'anacoresi* (or. 20) ma non solo – è in corso di pubblicazione.

<sup>213</sup> Dorandi 1982, 19 e 34.

<sup>214</sup> Così nell'introduzione ai discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4) editi da Vagnone 2012, 11.

<sup>215</sup> Il verso, ripreso da Dione in modo strumentale, è pronunciato da Odisseo allorché gli viene affidato il compito di ricompattare l'esercito acheo dopo che Agamennone ha fintamente ordinato il ritorno in patria. Per ripristinare l'ubbidienza delle truppe a un unico re, a tutti superiore, Odisseo dice quindi: εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, "uno sia il capo, uno soltanto il re" (Hom. *Il.* 2, 204-205, trad. Cerri).

14) perché non ammette ad alcuno che sia “malvagio e sfrenato e ambizioso” (πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος καὶ φιλοχρήματος) di poter essere re. E quando si accinge a presentare le qualità del buon sovrano, Dione annuncia: “Parliamo dunque del re come deve essere secondo Omero, e come è in verità” (λέγωμεν ὑπὲρ τοῦ καθ’ Ὀμηρόν τε καὶ τῆ ἀληθείᾳ βασιλέως, *Sulla regalità 1*, or. 1, 15), suggerendo indirettamente che il modello omerico sia l’unico autentico. Ma è il secondo dei discorsi *Sulla regalità* (or. 2) che mostra con maggiore evidenza l’importanza dell’insegnamento omerico per l’educazione del re. Come anticipato, qui Dione immagina un dialogo fra due personaggi storici, Filippo il Macedone (ossia Nerva) e suo figlio, il futuro Alessandro Magno (ossia Traiano). Sulla via del ritorno dalla battaglia di Cheronea, durante una sosta a Dio di Pieria, dove si erano fermati per offrire sacrifici alle Muse e celebrare l’agone olimpico, Filippo chiede al giovane principe per quale motivo si dedichi solo alla lettura di Omero fra i poeti (*Sulla regalità 2*, or. 2, 1-5). Alessandro ribatte: “Solo la poesia di Omero io la vedo veramente nobile e magnifica e regale, cui conviene che presti ascolto soprattutto chi si dispone a regnare” (*Sulla regalità 2*, or. 2, 6). Gangloff ha ipotizzato che la tradizione che guarda ai poemi omerici come a opere politiche, in particolare per quanto concerne l’*Iliade*, si sia radicata proprio nell’associazione tra Aristotele e Alessandro Magno, per poi alimentarsi della cosiddetta *Imitatio Alexandri* diffusasi tra i *principes* romani<sup>216</sup>. In effetti, come la stessa Gangloff sottolinea, l’ideologia omerica è servita a Dione a costruire l’immagine del *princeps*, in particolare nel secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2)<sup>217</sup>. Per queste ragioni, pare interessante che, dopo avere espresso ammirazione per Omero e quasi un senso di competizione nei confronti di Achille, Alessandro esordisca dicendo: “Non sarebbe quindi da stupire, o padre (...) se io fossi anche un buon poeta (...), perché il re potrebbe avere bisogno anche della retorica” (οὐδὲν ἄτοπον (...) ὃ πάτερ, εἰ καὶ ποιητῆς ἀγαθὸς (...) ἐπεὶ τοι καὶ ῥητορικῆς δεοί ἂν τῷ βασιλεῖ, or. 2, 18). Il passo, rivolto presumibilmente a Traiano, sembra molto vicino ai precetti educativi che Dione porta avanti nell’epistola *Sull’esercizio oratorio*. Nel *Sulla regalità 2*, inoltre, a Filippo – il quale afferma addirittura che avrebbe preferito cedere Anfipoli in cambio dell’abilità di parola di Demostene – Alessandro rammenta che la considerazione omerica dell’arte oratoria era tanto elevata che egli scelse Fenice quale guida per l’istruzione di Achille (*Sulla regalità 2*, or. 2, 19), un maestro il cui ruolo era dichiaratamente quello di insegnare al Pelide ad essere “buon parlatore, nelle azioni efficace” (Hom. *Il.* 9, 443; trad. Cerri). Infine, anche eroi come Diomede e Odisseo e Nestore si avvalsero dei loro discorsi per persuadere gli Achei ad attaccare Troia allorché alcuni, scoraggiati, tra cui Tersite, stavano per cedere all’idea della

---

<sup>216</sup> Gangloff 2011, 112.

<sup>217</sup> Gangloff 2011, 117.

ritirata (Hom. *Il.* 2, 268- 368). Come discusso nell'introduzione alla presente epistola, alla luce delle affinità tra i primi due discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4), in particolare il secondo (or. 2), e l'orazione *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) sembra possibile che vi sia una connessione tra i contesti compositivi di questi testi o quanto meno fra i loro destinatari. Da un lato, infatti, nei discorsi *Sulla regalità 1 e 2*, probabilmente dedicati a Traiano, Dione propone il modello omerico come l'unico veritiero per la configurazione del buon re (*Sulla regalità 1*, or. 1, 15) e insiste non solo sulle qualità etiche del sovrano ma anche sulla preparazione oratoria, adducendo a modello ancora una volta Omero. Dall'altro, sembra che nell'orazione 18 questo ragionamento emerga chiaramente proprio nella conclusione che Omero è all'inizio e nel mezzo e alla fine (appunto Ὅμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος, § 8, 2). Parrebbe naturale infatti che inizialmente, nell'indirizzarsi a Traiano appena adottato formalmente o neoeletto imperatore<sup>218</sup> (periodo in cui si collocherebbe la redazione dell'epistola 18), gli consigli di studiare Omero in ogni fase dell'apprendimento retorico. In un secondo momento, quando Traiano è già imperatore e ha maturato una solida conoscenza dei poemi omerici, riprenda tale modello educativo adoperandolo a seconda della funzionalità. Dione lo userebbe per dimostrare il significato religioso e culturale della regalità in *Sulla regalità 1* (or. 1) e invece per riflettere sulla formazione del buon re nel *Sulla regalità 2* (or. 2). A prescindere dall'identificazione con Traiano, tali elementi di contiguità fra i tre testi potrebbe inoltre avvalorare la possibilità che il destinatario di *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) fosse un uomo destinato a guidare l'Impero. Infatti, la considerazione che Dione ricorra a Omero come modello supremo per un re, sia qui che nei discorsi *Sulla regalità*, potrebbe rafforzare il nostro sospetto che proprio a un futuro imperatore si stia rivolgendo nella nostra epistola<sup>219</sup>.

**§ 9, 1: τοῖς δ' ἱστορικοῖς.** Come messo in luce da Desideri, nella riflessione Dionea, la conoscenza storica è innanzitutto uno strumento a disposizione della politica e della morale. Questo è valido anche per la storia antichissima, ovvero mitica, come dimostra il *Troiano* (or. 11), in cui Dione dapprima riscrive l'esito della guerra di Troia attribuendone la vittoria agli abitanti di Ilio e dando del bugiardo a Omero, poi però giustifica la falsificazione operata nel poema in ragione dell'esigenza politica di rinvigorire lo spirito acheo minacciato dall'invasione dei popoli d'Asia (*Troiano*, or. 11, 147). In effetti, osserva Desideri, nell'opera dionea la storia è spesso "assimilata al mito, la cui ragion d'essere è semplicemente quella di fornire modelli etici" e se ne distingue perché trova riscontro nella concretezza dei fatti. Va letta in questa direzione la scelta del Prusense di indicare Senofonte quale storico esemplare,

<sup>218</sup> Questa l'ipotesi di Amato, presentata nel dettaglio nell'introduzione alla presente epistola, cf. *supra*, 3.3.3 *Traiano?*.

<sup>219</sup> Per l'intera nota su § 8, 2: Ὅμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος, si veda anche *supra*, 3.3 *Il destinatario*.

“che mescola discorsi alle azioni” e l’*Anabasi* perché racconto autobiografico di uno storico che ha dimostrato i propri valori sia con i discorsi che sul campo di battaglia. Desideri parla inoltre di “riferimento storico nella precettistica regia”, in relazione a discorsi come i quattro *Sulla regalità* (orr. 1-4). A suo avviso, il “contesto performativo primario” di tali discorsi è la corte imperiale e in particolare la corte di Traiano – con un margine di incertezza per i discorsi *Sulla regalità 1 e 3* (orr. 1 e 3), che potrebbero essere stati pronunciati in altre sedi in quanto non si rivolgono esplicitamente a Traiano<sup>220</sup>. Consigliando qui a un aspirante politico di leggere gli storiografi, dunque, Dione innanzitutto supera i paradigmi morali che potevano esistere anche nel mito, e che infatti delega rapidamente alla lettura di Omero (or. 18, 8), e suggerisce di attingere a fatti comprovati degli eventi passati perché rafforzeranno il bagaglio di *exempla* del suo interlocutore e con esso la propria eloquenza politica. In secondo luogo, il valore di primo piano che egli assegna alla lettura degli storici potrebbe rafforzare la convinzione che il suo destinatario sia un futuro imperatore<sup>221</sup>, nonché – alla luce di quanto osservato da Desideri sui discorsi *Sulla regalità* – alimentare la convinzione che possa trattarsi di Traiano<sup>222</sup>.

**§ 9, 6: τὰ κοινὰ πράττειν προαιρουμένων.** L’espressione, forse una conferma ulteriore che il destinatario sia un futuro imperatore<sup>223</sup>, ricorda un episodio dei *Memorabili* di Senofonte. All’inizio del secondo libro, Socrate, per mettere alla prova Aristippo, gli chiede cosa insegnerebbe a due ragazzi se dovesse educarli rispettivamente a esser capace di comandare (ἰκανὸς ἔσται ἄρχειν) e a non cercare affatto il comando (μηδ’ἀντιποιήσεται ἀρχῆς). Dal momento che entrambi potrebbero essere distratti da istinti naturali, come quello di nutrirsi, Socrate domanda: Εἰκόδς γάρ, ἔφη. Τὸ οὖν προαιρεῖσθαι τὸ κατεπεῖγον μᾶλλον πράττειν ἢ τῇ γαστρὶ χαρίζεσθαι πότερον ἂν αὐτῶν ἐθίζοιμεν; “E quale dei due abiteremo in un modo che scelga di sbrigare gli affari urgenti prima di soddisfare la sua fame?” e Aristippo risponde: Τὸν εἰς τὸ ἄρχειν, ἔφη, νῆ Δία παιδευόμενον “Quello che viene educato al comando, per Zeus” (X. *Mem.* 2, 1, 2 trad. Santoni).

**§ 10, 1: Ἡροδότῳ.** Già Dionigi di Alicarnasso elogiava la gradevolezza della narrazione erodotea. Nell’epistola a Pompeo, Erodoto più che Tuciddide è presentato come l’autore che è riuscito a scegliere dei soggetti in grado di piacere ai suoi lettori (ἐκλέξασθαι καλὴν καὶ κεχαρισμένην) scrivendo una storia che racconta i fatti avvenuti a Greci e Barbari (D. H. *Pomp.* 3, 2). Inoltre, nel trattato *De compositione verborum* attribuito allo stesso Dionigi di

<sup>220</sup> Desideri 2014, 191-197. Per la correlazione tra i *Sulla regalità* e l’epistola 18 si veda *supra*, 3.5 *Sull’esercizio oratorio (or. 18) e i discorsi Sulla regalità (orr. 1-4)*.

<sup>221</sup> Cf. *supra*, 3.3.2 *Un futuro imperatore*.

<sup>222</sup> Cf. *supra*, 3.3.3 *Traiano?*.

<sup>223</sup> Cf. *supra*, 3.3 *Il destinatario*.

Alicarnasso, la composizione (σύνθεσις) di Erodoto è dotata al contempo di piacevolezza (ἡδεῖα) e di bellezza (καλή; D. H. *Comp.* 10, 5).

§ 10, 4: **Θουκυδίδης**. A differenza degli altri autori, per i quali Dione spende numerose osservazioni che ne motivino l'utilità ai fini precettistici, Tucidide è qui soltanto segnalato, senza che ne vengano elogiati i pregi o discussi i punti deboli. Ciò dipende forse dalla complessità della trattazione tucididea, che non lo rende accessibile a chi è alle prime armi nell'oratoria politica di lingua greca. Fra gli storici è presentato "tra i più alti" (τῶν δὲ ἄκρων) probabilmente per ragioni che vanno al di là delle qualità del metodo autoptico, che certamente Dione apprezzava. Nell'ottica dell'utilità che può trarne un aspirante politico, è plausibile che il Prusense lo reputi uno storico di prima scelta perché attraverso la sua narrazione dei fatti (πράξεις) Tucidide lascia emergere il legame tra vita e politica e soprattutto perché fa largo uso del discorso quale strumento persuasivo degli uomini di potere, in assemblea come sul campo militare. Secondo Nicolai, se è vero che già nella concezione aristotelica la πολιτική si distingue dalla ῥητορική – perché la prima scrive la storia delle πράξεις (appunto le vicende storiche) e la seconda si serve di queste ultime per esercitare la pratica oratoria –, allora Tucidide costituisce "un modello di analisi politico-militare"<sup>224</sup>, quindi un punto di riferimento per indagare gli accadimenti e al contempo un esempio comportamentale per chi voglia scrivere discorsi e fare politica. Un giudizio poco positivo su Tucidide sembra tuttavia trasparire dall'orazione *Su Omero* (or. 53). Qui, infatti, Dione elogia Omero per aver deciso nobilmente di rimanere anonimo al contrario di poeti e storiografi, che invece hanno voluto firmare le proprie opere. Tra questi, Ecateo, Erodoto e lo stesso Tucidide, a proposito del quale, il Prusense osserva che ha marcato la sua paternità letteraria con espressioni come "questo l'ha scritto Tucidide" (ταῦτα ξυνέγραψε Θουκυδίδης)<sup>225</sup>, frase che egli ha adottato non una sola volta all'inizio delle *Storie* ma ad ogni inverno e ad ogni estate (καθ' ἕκαστον χειμῶνα καὶ θέρος, *Su Omero*, or. 53, 10)<sup>226</sup>. In modo ben più eloquente, sul racconto tucidideo si pone Plutarco che, prima di giustificare la scelta di confrontare le biografie di Nicia e Crasso, premette di non poter competere con Tucidide, il quale ha narrato gli eventi in maniera inimitabile (ἀμιμήτως). Sebbene abbia usato anche altre fonti per

---

<sup>224</sup> Nicolai 1992, 49.

<sup>225</sup> Qui e altrove le traduzioni di *Su Omero* (or. 53) sono da intendersi nostre.

<sup>226</sup> Occorre ricordare che Tucidide nel primo libro delle sue *Storie* dichiara di aver riportato i discorsi non attenendosi alle parole precise di chi li tenne ma piuttosto ricostruendo quanto a suo giudizio ciascuno avrebbe potuto dire nel modo più adatto (Thuc. 1, 22, 1). Su tale problematica, molto è stato scritto e analizzato. Per una panoramica sugli studi specificamente destinati agli aspetti retorico-sofistici dei discorsi tucididei si veda West III in Stadter 1973, 140-142.

ricostruire la vita degli strateghi<sup>227</sup>, il biografo di Cheronea riserva a Tucidide superlativi come παθητικώτατος, έναργέστατος, ποικιλώτατος (Plu. *Nic.* 1, 1, 5), poiché ha superato “addirittura se stesso in potenza drammatica, limpidezza e varietà di stile” (trad. Manetti). Proprio in merito agli aspetti artistici della prosa tucididea, pare che la scelta dei discorsi rivesta un’importanza cruciale. Attraverso di essi Tucidide intende non solo descrivere il momento in cui i condottieri falliscono o vincono, ma anche esporre un punto di vista con maggiore o minore enfasi<sup>228</sup>. Trattandosi di *logoi* immaginari, essi diventano “rhetorically ideal equivalents to the actual wording”<sup>229</sup>, basati non sulla verità bensì su quello che Moles ha definito “pleasure principle”<sup>230</sup>.

§ 10, 5-7: Θεόπομπος (...) λυπήσαι. Descritto da Dionigi di Alicarnasso come il più ragguardevole (ἐπιφανέστατος) di tutti i discepoli di Isocrate (D. H. *Pomp.* 6, 1), Teopompo di Chio (IV sec. a.C.) tenta di continuare l’opera di Tucidide dall’anno in cui si era interrotta (411 a.C.) fino alla battaglia di Cnido (394 a.C.) scrivendo *Le Elleniche*, in 12 libri. Alla corte di Macedonia, poi, egli conobbe Filippo II, del cui regno raccontano *Le Filippiche*, in 58 libri, pervenuti soltanto in frammenti. A Teopompo, Dionigi riconosce la validità innanzitutto degli argomenti storici (ὑποθέσεως τῶν ἱστοριῶν), belli in entrambe le opere (καλαὶ γὰρ ἀμφοτέραι, D. H. *Pomp.* 6, 2), poi ne apprezza l’economia testuale, il fatto che i suoi lavori siano facili da seguire e chiari (εὐπαρακολούθητοι καὶ σαφεῖς). Inoltre, Dionigi esalta soprattutto la conoscenza (τῆς ἐπιμελείας) e l’operosità (καὶ φιλοπονίας) che emergono attraverso la sua scrittura. Riguardo ai contenuti della sua opera, è interessante che anche nell’epistola a Pompeo essi siano consigliati in virtù del fatto che, per chi si esercita nella retorica filosofica (τοῖς ἀσκοῦσι τὴν φιλόσοφον ῥητορικὴν), è necessario (ἀναγκαῖον εἶναι) conoscere la storia di Greci e Barbari, le leggi (νόμους), le forme costituzionali (πολιτειῶν τε σχήματα) ma anche le vite degli uomini (βίους ἀνδρῶν), le loro azioni (πράξεις), gli obiettivi (τέλη) e le sorti (τύχας, D. H. *Pomp.* 6, 5). Uno storico, insomma, che dalla descrizione di Dionigi sembra raccontare gli eventi in modo accorto e, come scritto da Nicolai, “non scisso dai πράγματα, cioè senza eccedere in digressioni”<sup>231</sup>. Di ausilio alla comprensione del testo dionideo è però soprattutto quanto già Dionigi riferisce a proposito dello stile di Teopompo, che – dice – somiglia moltissimo a quello di Isocrate (ὁ δὲ λεκτικὸς Ἰσοκράτει μάλιστα ἔοικε, D. H., *Pomp.* 6, 9). Nell’epistola a Pompeo, la λέξις di Teopompo è tratteggiata come colloquiale

<sup>227</sup> Pelling in Stadter 1992, 10-40.

<sup>228</sup> Marincola 2001, 77-85.

<sup>229</sup> Macleod 1983, 69.

<sup>230</sup> Sul tema, lungamente dibattuto, della verosimiglianza dei discorsi tucididei, Moles fa altresì notare che nessuno storico eccetto Catone riporta in effetti i discorsi *verbatim* (Moles 1993, 104-106).

<sup>231</sup> Nicolai 1992, 52.

(κοινή), chiara (σαφής), elevata (ύψηλή) magnificente (μεγαλοπρεπής) e solenne (καὶ τὸ πομπικὸν ἔχουσα πολὺ). Riguardo invece alla συγκεκριμένη, Dionigi parla di una composizione testuale che scorre (ρέουσα) con media armonia (κατὰ τὴν μέσῃν ἀρμονίαν), in modo piacevole (ἡδέως) e morbido (καὶ μαλακῶς). Sembra comprensibile, dunque, che Dione descriva questo autore come retorico, non privo di forza né di ricercatezza nel modo di esprimersi. Stupirebbe, invece, se – come vorrebbe il testo tradito – il Prusense parlasse di debolezza dello stile (τὸ [ῥάθυμον] περὶ τὰς λέξεις), in quanto Dionigi riconosce a Teopompo una maggiore asprezza (τὴν πικρότητα) rispetto a Isocrate, una tensione occasionale (τὸν τόνον ἐπ’ ἐνίων) e reputa che egli si avvicini alla veemenza (δεινότητος, D. H. *Pomp.* 6, 10) di Demostene. A sottolineare le doti oratorie di Teopompo è anche Quintiliano, che nel decimo libro dell’*Institutio oratoria*, dopo aver parlato di Tucidide ed Erodoto, definisce Teopompo *in historia minor* rispetto a loro, ma più simile a un oratore (*ita oratori magis similis*, Quint. *Inst.* 1, 10, 82). Come mi fa notare Schamp in sede di pré-rapport, una testimonianza importante per l’opera di Teopompo viene altresì da Fozio. Non approfondiamo in questa sede le parole che egli dedica a Teopompo nella sua *Biblioteca* (Phot. cod. 176) in quanto abbiamo scelto di non addentrarci, se non in rari casi, negli autori cronologicamente posteriori a Dione, e tuttavia Fozio merita un interesse particolare poiché ebbe tra le mani il manoscritto contenente la *Vita* di Teopompo, annessa all’edizione incompleta delle *Filippiche*<sup>232</sup>. L’analisi delle informazioni fornite da Fozio permette innanzitutto di fissare la data di nascita di Teopompo al 378/377 a.C.<sup>233</sup>, poi di comprendere con maggior lucidità perché Dione lo consiglia rispetto a Eforo: a differenza di Eforo, dallo stile asciutto (come spieghiamo nella nota successiva), grazie alla sua abilità retorica, Teopompo era in grado di spaziare negli argomenti e ampliare a dismisura i fatti con digressioni, come dimostrano le *Filippiche*<sup>234</sup>.

**§ 10, 8: Ἔφορος.** Originario di Cuma eolica, Eforo (IV sec. a.C.) fu contemporaneo di Teopompo e autore di una *Storia universale* in 30 libri ripresa da Diodoro Siculo (I a.C.), il quale ne fece un compendio nei libri 11-16 della sua *Biblioteca*. Stando alle fonti antiche, Eforo e Teopompo furono entrambi allievi di Isocrate: così, da Cicerone sappiamo che il maestro soleva raffrenare il primo, dall’ingegno vivace, e pungolare il secondo perché troppo

---

<sup>232</sup> Schamp, pré-rapport.

<sup>233</sup> Schamp 1987, 354.

<sup>234</sup> Su questo si veda inoltre Schamp 1987, 361. Per limiti di tempo e circostanza, non abbiamo potuto approfondire il ruolo che la *Vita* consultata da Fozio rivestì nella formazione di Dione, e tuttavia ci riserviamo di sviluppare questo aspetto nell’ottica di una eventuale pubblicazione della tesi, arricchendo altresì la nota con la consultazione di G. Ottone, *Teopompo di Chio : Filippiche : (Fozio, Biblioteca, cod. 176)*, Tivoli 2018.



pacato<sup>235</sup>, giudizio analogamente descritto nel trattato ciceroniano sull'oratore, in cui si specifica altresì che Isocrate “aggiunse all'uno e tolse all'altro” (*de altero limitavit, ut id confirmaret in utroque*), proprio “per valorizzare in entrambi le qualità naturali” (*quod utriusque natura pateretur*)<sup>236</sup>. Quintiliano nel secondo libro dell'*Institutio oratoria* richiama l'aneddoto proprio perché significativo della capacità che, come insegna Isocrate, un maestro deve avere nell'assecondare le inclinazioni dell'allievo incoraggiandolo a fare il meglio che può, entro i limiti della sua natura<sup>237</sup>. In realtà, l'opinione degli studiosi moderni non è unanime nel ritenere che Eforo e Teopompo siano stati entrambi allievi di Isocrate<sup>238</sup>.

**§ 11, 2-3: Δημοσθένην (...) δεινότητι.** Nel secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2), Dione sembra proporre un'opinione parimenti elevata di Demostene. Nel confrontarsi con il padre sull'importanza delle doti oratorie che si addicono a un re, Alessandro definisce Demostene un “retore assai abile ed affascinante” (μάλα δεινῶ ῥήτορι καὶ γόητι, *Sulla regalità* 2, or. 2, 18) e Filippo replica scherzosamente che avrebbe addirittura preferito concedere Anfipoli “in cambio dell'abilità oratoria di Demostene” (*Sulla regalità* 2, or. 2, 19, cf. *supra*). A differenza degli altri discorsi *Sulla regalità* (orr. 1, 3, 4), il secondo (*Sulla regalità* 2, or. 2) è costruito interamente in forma dialogica. Ciò consente a Dione di portare avanti la propria opinione, in questo caso la stima nei confronti dell'abilità di parola di Demostene, facendola esprimere a due personaggi differenti, nella fattispecie il giovane Alessandro – in cui è stato identificato Traiano dopo l'adozione – e Filippo, probabilmente Nerva<sup>239</sup>. La considerazione del Prusense per Demostene è nota già a Filostrato, il quale dopo avere elogiato la capacità oratoria di Dione, lo introduce dicendo che egli guardava con ammirazione a Demostene e Platone (βλέπων δὲ πρὸς τὴν Δημοσθένους ἡχῶ καὶ Πλάτωνος, Philostr. *VS* 1, 7, 487). Poi riferisce che, costretto ad allontanarsi da Roma in seguito alla rottura con la casa imperiale e a vivere

---

<sup>235</sup> (...) *ut Isocratem in acerrimo ingenio Theopompi et lenissimo Ephori dixisse traditus est, alteri se calcaria adhibere alteri frenos* (...), “(...) come si tramanda che Isocrate abbia detto a proposito del talento assai acuto di Teopompo, e di quello molto controllato di Eforo: che con uno doveva usare gli sproni, con l'altro i freni (...)” (Cic. *Brutus* 56, 204, trad. Marchese).

<sup>236</sup> Cic. *De or.* 3, 36. L'aneddoto fu particolarmente gradito a Cicerone, che lo riporta anche in una delle lettere ad Attico (Cic., *Att.* 6, 1, 12) per paragonare suo nipote Quinto a Teopompo, come lui bisognoso di freno (*frenis eget*) e suo figlio Marco, come Eforo più calmo e per questo meritevole di sprone (*alter calcaribus*).

<sup>237</sup> *Inbecillis tamen ingeniis sane sic obsequendum sit ut tantum in id quo vocat natura ducantur*, “bisogna assecondare tuttavia le indoli deboli a tal punto da guidarle solo là dove le conduce la natura, cosicché facciano meglio quello cui possono arrivare” (Quint. *Inst.* 2, 8, 11, trad. Pennacini).

<sup>238</sup> Mankin 2011, 127 n. 36.

<sup>239</sup> Per la trasformazione del personaggio di Alessandro nel corso dei quattro *Sulla regalità* (orr. 1-4), si rimanda a Desideri 1978, 335-337 n. 8a. Per la cronologia del discorso, come anche per la identificazione di Filippo e Alessandro rispettivamente con Nerva e Traiano, si veda Vagnone 2012, 206 e n. 1.

di espedienti, Dione avrebbe portato con sé due libri: il *Fedone* di Platone e l'orazione demostenica *Sulla corrotta ambasceria* (Philostr. *VS* 1, 7, 488). Il dettaglio non trova conferma nell'interno del *corpus* dioneo. Tuttavia, nella scelta dei due testi che avrebbero accompagnato Dione nel periodo della φυγή è stata letta la volontà da parte di Filostrato di rappresentare Dione parimenti filosofo e sofista<sup>240</sup>. L'accostamento a Demostene, in particolare, potrebbe sottolineare l'impegno civico del retore, nonché la sua capacità di appassionare l'uditorio su temi politici. Nell'epistola *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), Dione dice di apprezzare Demostene per la potenza della narrazione (δυνάμει τε ἀπαγγελίας), la forza del pensiero (δεινότητι διανοίας) e la ricchezza di vocaboli (πλήθει λόγων, or. 18, 11). E in effetti nelle orazioni di Demostene si riconosce l'infaticabile tentativo di difendere l'autonomia e la grandezza di Atene e con esse gli ideali di libertà, democrazia, amor patrio. Nel linguaggio demostenico, infine, si legge l'esatto specchio del suo ardore politico. Di fatto, si potrebbe dire che Demostene conferisce all'oratoria la dignità della poesia, componendo testi personali, densi di metafore, iperboli e figure retoriche, le quali – al di là del mero valore politico – travolgono l'animo del pubblico. Per queste qualità, pensiamo, Dione vede in lui uno dei più valenti professionisti della parola, e tuttavia lo sconsiglia forse proprio per il suo stile, perché la malleabilità estrema del greco di Demostene, che non è artificioso ma assai finemente costruito, rallenterebbe l'apprendimento del suo destinatario, il quale non detiene una padronanza della lingua tale da coglierne le arguzie. Si osserva infine che, pur elogiandolo, sia Plutarco che Dione sono "reticenti" nei confronti di Demostene<sup>241</sup>.

**§ 11, 4-5: Λυσίαν (...) δεινότητα.** Del pensiero (διανοίας) di Lisia, Dione elogia la concisione (βραχύτητι), la semplicità (ἀπλότητι) e la sequenzialità (συνεχεία). E, come a ragione osserva Emperius (*ms.* f. 321), anche Dionigi di Alicarnasso ne esalta la capacità di sintesi nell'esposizione delle idee che si combina alla chiarezza (καὶ μὴν τῷ γε βραχέως ἐκφέρειν τὰ νοήματα μετὰ τοῦ σαφοῦς, D. H. *Lys.* 4, 14) la semplicità di stile (D. H. *Lys.* 18, 10-11) e una capacità superiore agli altri (ὁμοίως δὲ τοῖς ιδιώταις διαλέγεσθαι δοκῶν πλεῖστον ὅσον ιδιώτου διαφέρει, D. H. *Lys.* 3, 35-37). In effetti, lo stile di Lisia si caratterizza per la sobrietà e la linearità delle argomentazioni giuridiche nonché per la chiarezza strutturale con cui è organizzato il discorso. Tuttavia, è di rilievo che l'oratore sia celebrato per una forza

<sup>240</sup> Desideri 1978, 60 n. 7.

<sup>241</sup> La reticenza di Plutarco è da un lato meramente politica, a giudizio di Pernot motivata dal fatto che Plutarco guarda a Demostene con gli occhi della politica del suo tempo. Dall'altro, malgrado anche Plutarco elogi la capacità oratoria di Demostene e addirittura gli dedichi una biografia (appunto *Plu. Dem.*), si discosta dall'ammirazione che Demostene suscita fra i suoi contemporanei (*in primis* Dione e Luciano) perché guarda con scetticismo alla retorica in generale, in coerenza con l'idologia platonica che gli appartiene (Pernot 2004, Pernot 2005, 119).

nascosta (τῷ λεληθέναι τὴν δεινότητα) che potrebbe essere la sua capacità di rappresentazione. Il logografo si distinse infatti per la tecnica dell'etopea, consistente proprio nell'immedesimarsi nell'indole dei processati, così da rendere estremamente credibili i discorsi in loro difesa.

§ 11, 5-6: **πλὴν οὐκ (...) ἐντυγχάνειν**. Occorre considerare che l'età imperiale vede la riscoperta degli esempi più alti dell'oratoria greca ed è per questo che Dione considera Demostene e Lisia tra i retori di primo piano (τῶν γε μὴν ῥητόρων τοὺς ἀρίστους, or. 18, 11). Ciononostante, come afferma subito dopo, li sconsiglia al suo destinatario e questo probabilmente in ragione del fatto che il ricevente del *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) ha origini romane, o comunque non ha una dimestichezza del greco tale da consentirgli una lettura agile della lingua di Demostene e Lisia<sup>242</sup>.

§ 11, 7: **Ὑπερείδη**. Oratore attico, contemporaneo di Demostene, Iperide fu allievo di Isocrate e forse anche di Platone, la cui influenza non è tuttavia evidente nelle orazioni pervenute. Al pari di Demostene fu uno strenuo difensore della libertà di Atene, animato da un fervente impegno politico che lo portò ad essere giustiziato da Antipatro all'indomani della morte di Alessandro, quando le insurrezioni contro il potere macedone – di cui lo stesso Iperide era stato protagonista – furono represses. Analogamente a Lisia, invece, si distinse nell'etopea e per uno stile ecfrastico vivace. Forse, Dione lo consiglia al suo interlocutore perché Iperide evita tutti gli ornamenti retorici e tende a dare un'impressione di naturale semplicità. Le sue argomentazioni sono strutturate in modo chiaro e il suo linguaggio non è artificioso, pur con prestiti dalla commedia, occasionali neologismi o mutamenti semantici. La critica letteraria antica lo colloca secondo a Demostene per la sua eloquenza, in alcuni casi perfino al di sopra<sup>243</sup>.

§ 11, 7: **Αἰσχίνη**. Secondo Kindstrand, il fatto che la sua prosa sia giudicata più semplice (ἀπλούστεραί sono definite le δυνάμεις eschinee) rispetto a quella di Demostene e Lisia non significa necessariamente che lo stile di Eschine fosse scarno di per sé. La semplicità a cui si riferisce Dione dev'essere – a giudizio di Kindstrand – valutata in combinazione con l'apprezzamento di Eschine come oratore classico. Il Prusense non sminuisce la capacità retorica eschine, anzi elogia l'elaborazione retorica, le κατασκευαί, di Eschine perché più facili da comprendere, e ne sottolinea la bellezza del lessico (τὸ κάλλος τῶν ὀνομάτων) come già faceva Cicerone, il quale ne lodava la *levitas* e lo *splendor verborum* (Cic. Or. 31, 110)<sup>244</sup>. Dall'analisi di Martino, la quale ha individuato all'interno dell'opera di Dione dodici

---

<sup>242</sup> Cf. *supra*, 3.3.1 *Un romano che conosce le basi del greco*.

<sup>243</sup> Weißberger 2006.

<sup>244</sup> Kindstrand 1982, 44-45.

luoghi in cui viene ripresa la *Ctesifontea*, emerge che il Prusense era un vero “ammiratore di Eschine”<sup>245</sup>. La sua predilezione per Eschine si manifesta principalmente nella ripresa di alcuni suoni, nell’impiego di stilemi e figure etimologiche di uso attico già adoperate da Eschine. Ma è in generale nell’imitazione formale e tematica sapientemente dissimulata nei testi dionei che si coglie – rileva Martino – “sia la profondità della conoscenza del testo eschineo da parte di Dione, sia la sua originalità nel variarlo e nel reinterpretarlo”<sup>246</sup>. Attraverso la sostituzione o l’omissione di una parola, talora di una sola sillaba, Dione infatti crea echi lessicali e stilistici che rimandano a Eschine ora per l’affinità fonetica, ora per l’imitazione formale o per il tema generale. Grazie a questo procedimento mimetico il retore valorizza la capacità persuasiva del discorso, poiché lo nobilita e rimanda a un modello antico e ben noto.

**§ 11, 7-8: αἱ δυνάμεις.** Di δύναμις τῶν λόγων Dione parla nell’orazione dedicata a *Nestore* (*or.* 57) quando, paragonandosi all’eroe omerico, intende dimostrare che non è un ἀλαζών chi, come Nestore fece con gli Achei (*Hom. Il.* 1, 260-273), ricorda di aver già persuaso con il proprio eloquio uomini potenti quali Piritoo e Driante per convincere i suoi interlocutori a fidarsi di lui. Il Prusense ricorre a questo aneddoto in modo strumentale, per rendere più convincente la sua posizione e dimostrare che nessuno, tra chi è capace di comprendere, disubbidisce a chi parla giustamente (*Nestore*, *or.* 57, 2). Ma è significativo che il suo metro di paragone sia proprio Nestore, in quanto il potere dei suoi discorsi (τὴν δύναμιν αὐτοῦ τῶν λόγων, *or.* 57, 8) è ritenuto simile alla natura del miele (προσεικάζει τῇ φύσει τοῦ μέλιτος, *Nestore*, *or.* 57, 8), la cosa più piacevole e dolce di tutte. Parlando di λόγων δύναμις, Dione forse ha in mente la riflessione di Socrate nel *Fedro* platonico a proposito dei requisiti necessari a chi voglia fare discorsi (*Pl. Phdr.* 271c-d). Dopo avere illustrato la struttura del discorso in tutte le sue parti (*Pl. Phdr.* 266e-267e), Socrate mette in discussione la capacità di Lisia e Trasimaco, i quali non applicherebbero il giusto metodo. A una predisposizione naturale all’oratoria, infatti, si dovrebbe aggiungere ἐπιστήμη e μελέτη. A loro invece manca la capacità di fare “discorsi campati in aria sulla natura” (μετεωρολογίας φύσεως πέρι, *Pl. Phdr.* 269e-270a)<sup>247</sup>. Un bravo oratore, poi, “esaminerà tutte le cause, mettendo in rapporto ciascun tipo di discorso con ciascun tipo di anima e insegnando quale anima, da quali discorsi e per quale causa non può che essere persuasa o dissuasiva” (*Pl. Phdr.* 271b). Questa capacità

<sup>245</sup> Così già nel titolo del contributo di Martino 1998, 271-280.

<sup>246</sup> Martino 1998, 279. La studiosa non registra, nella sua analisi, specifiche tracce di ispirazione eschineica nell’orazione 18 di Dione. L’elenco completo dei *loci* di Eschine a confronto con quelli dionei è redatto dalla studiosa alla fine dell’articolo sopra citato, cui si rimanda per un’analisi approfondita.

<sup>247</sup> Qui e altrove, salvo ove diversamente indicato, le traduzioni del *Fedro* di Platone poste tra virgolette sono a cura di Velardi.

del retore di sapere riconoscere ogni genere di anima e ad essa rivolgersi con le giuste parole è in sintesi quella che nel *Fedro* è definita λόγου δύναμις. Socrate, infatti, dice: “Poiché si dà il caso che il potere del discorso sia quello di guidare le anime, chi intenda diventare un esperto oratore non può fare a meno di conoscere quante sono le specie di anima” (Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχῆ ὅσα εἶδη ἔχει, Pl. *Phdr.* 271d). Sebbene il riferimento non sia esplicito nella nostra epistola, e nonostante il *Fedro* non si distingue per la definizione del *logos* quale strumento di oratoria politica, vale la pena richiamare alla memoria il passo sopracitato in quanto la concezione platonica del *logos*, che nel *Fedro* è massimamente espressa, appartiene con certezza alla forma *mentis* dionea e veicola alcuni capisaldi teorici che lo stesso Dione probabilmente intende trasmettere al suo interlocutore.

§ 11, 8: **κατασκευαῖ**. Dione si riferisce alla struttura delle orazioni e alla loro composizione, che in Iperide ed Eschine sarebbero più facili da afferrare. Dionigi di Alicarnasso ammira più di tutti la κατασκευή di Isocrate, che giudica sublime (θαυμαστὸν γὰρ δὴ καὶ μέγα τὸ τῆς Ἰσοκράτους κατασκευῆς ὕψος, D. H. *Isoc.* 3, 39). Similmente fanno diversi retori, tra cui Ermogene (Ἀνασκευὴ ἐστὶν ἀνατροπὴ τοῦ προτεθέντος πράγματος, κατασκευὴ δὲ τοῦναντίον βεβαίωσις, Hermog. *Prog.* 5, 1).

§ 11, 9: **Λυκούργω**. Dionigi di Alicarnasso definisce l’eloquenza di Licurgo ἀξητικός, “totalement vouée à l’amplification” (trad. Aujac). Già Dionigi specifica, inoltre, che Licurgo non è civile né piacevole (μὴν ἀστεῖος οὐδὲ ἡδύς) ma necessario (ἀλλὰ ἀναγκαῖος). Non in ultimo, la cosa che più occorre imitare secondo lui è la sua capacità di drammatizzazione (τούτου χρηζήλοῦν μάλιστα τὰς δεινώσεις, D. H. *Comp.* 31, 5, 4).

§ 14, 1-7: **Ξενοφῶντα (...) Ξενοφῶν**. La classificazione di Senofonte tra i filosofi socratici è antica<sup>248</sup>. Nel farla propria e nell’indicare in Senofonte uno dei filosofi per lui di maggiore utilità, Dione intende forse suggerire al suo interlocutore di accostarsi a un tipo di filosofia capace di esprimere gli insegnamenti di Socrate con un linguaggio accessibile<sup>249</sup> e che quindi possa dargli sostegno concettuale e stilistico nella retorica pubblica. Com’è noto, oltre ad esserne stato allievo, Senofonte divenne nel tempo uno dei testimoni della dottrina di Socrate insieme a Platone, la cui lettura tuttavia poteva risultare troppo complessa per un

---

<sup>248</sup> Un prospetto completo delle fonti antiche per tale definizione è presentato da Christopher Tuplin (1993, 28 n. 56).

<sup>249</sup> Senofonte è notoriamente elogiato per la sua semplicità (a titolo di esempio Cic. *De or.* 2, 58; or. 32, 62; D. H. *Pomp.* 4) interpretata in senso atticistico (Quint *Inst.* 10, 1, 82). Proprio l’imitazione dionea della lingua di Senofonte probabilmente suscitò l’interesse da parte degli studiosi della cosiddetta “Schola Hemsterheusiana” nei confronti della prosa di Dione (Amato 2011, 92).

allievo inesperto del greco e della filosofia<sup>250</sup>. Da un lato, dunque, è in questa semplicità di stile che potrebbe essere individuata la predilezione di Dione per Senofonte in termini di formazione dell'oratore. Dall'altro, grazie alla sua stessa vita, Senofonte incarna il prototipo comportamentale e intellettuale che l'oratore di Prusa desidera trasmettere al suo destinatario. Storico, filosofo, poligrafo, conoscitore di tecnica bellica e vita politica, com'è evidente, Senofonte rappresenta la sintesi dello spirito che Dione vorrebbe vedere nel suo interlocutore. Nel considerarlo tra i filosofi, il Prusense riprende una tendenza mediostoica affermatasi poi anche in ambito precettistico, come dimostra per esempio l'*Epistola a Pompeo* di Dionigi di Alicarnasso, dove Senofonte è considerato ἀνδρὶ φιλοσόφῳ προσηκούσας (D. H. *Pomp.* 4). Come rileva Valgimigli, sebbene Dione apprezzi anche la semplicità stilistica di Senofonte, la sua riflessione sullo scrittore prediletto lo allontana “dai secondi sofisti, i quali in Senofonte non vedevano altro che l'esemplare dell'ἀφέλεια”<sup>251</sup>. Oltre all'emulazione politica, forse il Prusense vuole esaltare di Senofonte lo “straightforward style”, come lo ha definito Bartley in un'analisi comparata dell'uso della retorica in Senofonte e Cesare<sup>252</sup>. Il modello senofonteo riveste un'importanza precipua in tutta l'opera dionea ed espleta una funzione determinante nell'elaborazione della concezione regale di Dione. Come spiega bene Wegehaupt, infatti l'intera opera di Senofonte è intrisa della riflessione sul re: *Videmus igitur haud paucos locos his in universum de bono et malo rege dictis inesse, qui Xenophontis vestigia prae se ferant. Itaque multo plures eiusmodi locos in sequenti parte, quae est de regis singulis virtutibus, inveniri non mirabimur. Xenophon ubicumque suorum librorum potuit, de hac re dixit, non solum in iis, qui toti ad reges pertinet scil. Cyropaedia, Hierone, Agesilao, sed etiam in aliis, ut Memorabilibus, Anabasi, Oeconomico, Hipparchico*<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> Le ragioni per cui Dione sceglie Senofonte e non Platone quale guida socratica potrebbero inoltre risiedere nei differenti approcci con cui i due allievi di Socrate descrivono il loro maestro. Negli scritti senofontei, Socrate riconosce apertamente di essere esperto di educazione, ammette di formare i giovani alla politica pur non dedicandovisi personalmente. Per il Socrate di Senofonte la politica è una tecnica che si può apprendere con un precettore adeguato; inoltre, chi ricopre ruoli dirigenziali va rispettato e chi aspiri a ricevere onori e fama incoraggiato, infine la virtù è frutto dell'ἄσκησις e in quanto tale occorre esercitarla. Al contrario, il Socrate platonico non è maestro di nessuno e anzi si dichiara spesso allievo del suo interlocutore; non insegna politica ma la pratica e la reputa un sapere morale; considera la virtù una conoscenza che una volta acquisita non è possibile perdere (per una comparazione puntuale tra il Socrate platonico e quello senofonteo si veda Dorion 2013, XIII-XVIII).

<sup>251</sup> Valgimigli 1912, 70.

<sup>252</sup> Bartley 2008, 361-381.

<sup>253</sup> Wegehaupt 1896, 3. Per l'analisi di Wegehaupt sull'influsso di Senofonte nei discorsi sul tema della regalità si veda Wegehaupt 1896, 2:25. Si rimanda inoltre a Barner 1889, 12-24, che prima di Wegehaupt ha analizzato gli influssi di Senofonte sulle virtù del buon re in diversi autori, tra cui Dione. Per l'influsso di Senofonte su Dione si veda inoltre *supra*, 3.7 *Xenophontis imitator atque sectator*.

§ 14, 3-4: εἶτε ἐν πολέμῳ (...) ἐν δικαστηρίῳ. Christopher Tuplin, il quale sostiene che in fondo si potrebbe rintracciare nell'*Anabasi* senofontea ogni categoria elencata da Dione, reputa “curieux” che Dione si concentri sui discorsi davanti al δῆμος e alla βουλή senza accennare ai *logoi* apologetici, che pure servirebbero a un politico per difendersi durante i processi. Una delle ragioni di questa omissione potrebbe essere, a suo giudizio, che nei *logoi* dell'*Anabasi* manca l'elemento accusatorio che ne farebbe un ausilio alla materia giudiziaria. Qualora Dione avesse incluso i discorsi in tribunale, probabilmente avrebbe dovuto indicare come modello quelli delle *Elleniche*, più adatti alle arringhe dei processi<sup>254</sup>. Per la scelta dell'*Anabasi* come testo unico di riferimento si veda *infra*, la nota di commento a § 15, 1-16, 8: Ἀνάβασιν (...) διαλεχθῆναι.

§ 14, 10: τὰ (...) ἐπιβολήν. Tradizionalmente si riconoscono a Senofonte le qualità di semplicità (ἀφέλεια), dolcezza (γλυκύτης) e gradevolezza (ἡδονή), ma anche uno stile asciutto (ισχνός) e infine la grazia (χάρις)<sup>255</sup>. Si precisa che la χάρις, su cui Dione sembra qui insistere maggiormente, non è dunque da intendere in senso senofonteo. In una monografia segnatamente dedicata alla χάρις in Senofonte, infatti, Vincent Azoulay attesta una sola occorrenza del termine con il significato di “charm” e “radiance”: nel resto del *corpus* la parola si riferisce per lo più al meccanismo economico espresso dal termine in epoca classica, quindi al comportamento di chi elargisce o riceve un dono<sup>256</sup>.

§ 14, 11: δεινότητι (...) γοητεία. È stato notato che la scelta di parlare di δεινότης e γοητεία tra le facoltà retoriche potrebbe essere un diretto riferimento a Senofonte<sup>257</sup>. Nell'*Anabasi* senofontea, infatti, δεινός nel λέγειν è Ecatonimo, il primo degli ambasciatori di Sinope a prendere la parola davanti agli Elleni per metterli in guardia dall'attaccare la città di Cotiora (X. *An.* 5, 5, 7). Con minore enfasi, l'espressione è adoperata anche da Clearco, che si rivolge a Tissaferne domandando chi sia stato tanto abile nel parlare (appunto δεινός λέγειν) da convincerlo che esistano trame contro di lui (X. *An.* 2, 5, 15). Di γοητεία invece Senofonte parla in relazione a se stesso, per dire ai suoi uomini di non averli stregati (καταγοητευθέντας) per condurli ai Fasi (X. *An.* 5, 7, 9).

§ 15, 1-16, 8: Ἀνάβασιν (...) διαλεχθῆναι. Il consiglio di leggere l'*Anabasi* al fine di apprendere “la maniera di conversare con personaggi di stirpe regale” assume qui un valore più ampio rispetto all'uso esclusivo dell'interlocutore dioneo. Esso si inserisce infatti in una riflessione relativa all'utilità pratica che lo scritto senofonteo può avere per qualunque uomo politico, a prescindere dall'incarico svolto, voglia parlare in pubblico in qualunque contesto

---

<sup>254</sup> Tuplin 2014, 73.

<sup>255</sup> Per la sintesi delle qualità attribuite a Senofonte si veda tra gli altri Pernot 2014, 283.

<sup>256</sup> Azoulay 2018, 279.

<sup>257</sup> Tuplin 2014, 72-73.

(*Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 14-18)<sup>258</sup>. Potrebbe sembrare contraddittorio che dopo aver inserito Senofonte tra i socratici meritevoli di conoscenza, Dione consigli la lettura dell'*Anabasi*, l'opera senofontea che meno sembra appartenere alla prosa filosofica. Tuttavia, indagando le ragioni per cui l'*Anabasi* sia eletta a testo socratico unico e sufficiente per la formazione di un aspirante politico, preferita a scritti che parrebbero più calzanti, come la *Ciropedia* o i *Memorabili*, che pure Dione mostra di apprezzare, si potrebbe forse trovare risposta proprio negli insegnamenti di Socrate. A differenza dei λόγοι σωκρατικοί contenuti nei *Memorabili*, percepiti come μμήσεις, cioè testi poetici fondati su arte e immaginazione, l'*Anabasi* – che Luccioni definisce “le plus vivant” degli scritti di Senofonte – mostra un autore in grado di tradurre in atto il principio fondante della dottrina socratica: conosci te stesso. Il Senofonte dell'*Anabasi* non solo rivela gli aspetti primari della sua fisionomia intellettuale ed etica, ma permette di cogliere l'impronta con cui Socrate ha contrassegnato la sua capacità di ragionamento, aiutandolo a contare sulle proprie doti analitiche e filosofiche nelle situazioni più ardue che da condottiero deve affrontare. Del resto, sono le stesse scelte sul campo che misurano lo spirito socratico del narratore dell'*Anabasi*: egli non si limita ad agire come fanno i più ma è capace di distinguere i punti di grandezza e debolezza dell'impero persiano, sa comprendere le situazioni in cui si trova e interrogarsi sulle azioni da intraprendere, non si accontenta di essere abile nella pratica militare ma conosce i soldati e sa con quali argomenti può convincerli<sup>259</sup>. Inoltre, nell'*Anabasi*, Senofonte stesso si autorappresenta come il condottiero ideale, tale da reggere il confronto con Ciro il Grande, perché capace di comandare ma anche di ispirare gli uomini al suo seguito<sup>260</sup>.

§ 16, 3-10: εἶτε (...) συμφέροντι. Come fa notare Laurent Pernot, con questo passo Dione trasforma Senofonte in un “maître de l'insinuation et du sous-entendu” quasi a sottintendere che egli pratica lo stesso λόγος che lo Pseudo-Demetrio Falereo definisce ἐσχηματισμένος (Demetr. *Eloc.* 294). Nel suo trattato *Sullo stile*, Senofonte è presentato come colui che è in grado di suggerire un'idea parlando ὑποθετικῶς. Egli sa, cioè, delinearla genericamente sotto forma di principio senza riferirla a una situazione ben precisa<sup>261</sup>. Anche lo Pseudo-Dionigi di Alicarnasso nel trattato *Sulla Retorica* riconosce come figurati i *logoi* contenuti nella *Ciropedia* e nell'*Anabasi* (D. H. *Rh.* 9, 12). A questo proposito, Pernot ha osservato che i discorsi allusivi di Senofonte, in particolare nell'*Anabasi*, potrebbero da un lato servire quale modello di “prudence”, insegnando all'oratore in che modo farsi comprendere con parole

<sup>258</sup> Amato 2014b, 105.

<sup>259</sup> Luccioni 1953, 111 e 130-131.

<sup>260</sup> Due 1989, 203-206. Sull'influsso di Senofonte su Dione si veda *infra*, 3.7 *Xenophontis imitator atque sectator*.

<sup>261</sup> Pernot 2014, 292.



taciute quando non osa parlare apertamente per timore della reazione del pubblico. Dall'altro, educerebbero alla "tromperie" ovvero a dissimulare, ma per una giusta causa<sup>262</sup>. In tale ottica, allora, Senofonte sarebbe qui una guida al discorso figurato, nel caso in cui occorra non solo manipolare l'uditorio ma anche giocare d'astuzia ed esporre con finezza argomenti spinosi.

§ 16, 7-8: **στρατηγούς ἄνευ πλήθους (...) βασιλικοῖς**. A giudizio di von Arnim, Dione parla di στρατηγοί per indicare i governatori provinciali, di βασιλικοί con riferimento ai funzionari imperiali, e infine evita oculatamente il termine στρατιῶται, sebbene molto frequente nell'*Anabasi* senofontea, perché il destinatario nella sua posizione ufficiale non avrebbe legami con i soldati. Per tale ragione, anziché στρατιῶται il Prusense userebbe un generico πλήθος<sup>263</sup>.

§ 17, 1-7: **ἄτε (...) ἐντυγχάνοις**. Pernot definisce il Περὶ λόγου ἀσκήσεως come "le plus important des documents antiques conservés sur la réception rhétorique de Xénophon". A differenza di Cicerone, infatti, Quintiliano (*Inst.* 10, 1, 82) e Tacito (*Dial.* 31, 6) riconoscono che anche la *iucunditas* senofontea debba trovar posto nel foro. Dione rappresenta forse la versione greca di questo pensiero. La novità è che il Prusense, pur riconoscendo la naturalezza e la gradevolezza delle opere di Senofonte, ne fa un modello retorico. La sua semplicità, il fascino e la grazia non impediscono di vedere nell'opera senofontea un approccio utile nel contesto oratorio (*Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 17). A giudizio di Pernot, dal ragionamento dei §§ 1 e 7 della nostra epistola, inoltre, emerge come sia il personale impegno filosofico a indurre Dione a vedere un modello di oratore in Senofonte che, in quanto socratico, coniuga retorica e filosofia. Nell'ottica dionea, infatti, pur essendo un filosofo, Senofonte non si discosta dalla realtà perché ha vissuto sulla sua pelle gli eventi di cui tratta. Da parte sua, Pernot rileva che la retorica proposta attraverso il filtro di Senofonte equivale a una contro-retorica: una retorica cioè che oltre ad essere persuasiva è al contempo filosofica, dotata di "une hauteur de vue qui ne l'empêche pas de rester simple et concrète"<sup>264</sup>.

§ 18, 1-5: **γράφειν (...) ἐπιδιδόναι (...) πλεῖον**. Di segno opposto è l'opinione di Quintiliano, che innanzitutto attribuisce estrema importanza alla pratica calligrafica (*cura bene ac velociter scribendi*), in quanto solo con una buona grafia ci si assicura un profitto autentico (*quoque solo verus ille profectus et altis radicibus nixus paretur*, Quint. *Inst.* 1, 1, 27-28). In secondo luogo, ciò che è più importante, il retore di lingua latina condanna chi detta tanto quanto chi sottovaluta la scrittura (*satis apparet ex eo quod hanc scribentium*

---

<sup>262</sup> Pernot 2014, 290-292.

<sup>263</sup> Von Arnim 1898, 140.

<sup>264</sup> Pernot 2014, 289-290.

*neglegentiam damno, quid de illis dictandi deliciis sentiam*). L'avversione quintiliana risiede principalmente nella convinzione che la persona a cui si detta non aspetti lo svolgersi naturale del ragionamento (*ille cui dictamus urget*), penalizzando così il pensiero dell'oratore. Inibito dal fatto di dover rispettare la velocità dello scrivente, chi detta tende per pudore a non correggersi né interrompersi o cambiare (*interim pudet etiam dubitare aut resistere aut mutare*), per paura di rivelare la sua esitazione (Quint. *Inst.* 10, 3, 18-19). Occorre tuttavia considerare che la prospettiva quintiliana, orientata verso uno scopo formativo diverso da quello di Dione, risente del timore che se ne faccia un ricorso eccessivo nella composizione di opere letterarie, pratica del resto molto diffusa e che richiedeva uno sforzo di revisione notevole onde evitare che i giovani oratori producessero dei testi improvvisati o poco soddisfacenti<sup>265</sup>. Il destinatario del Περὶ λόγου ἀσκήσεως, invece, ha bisogno di esercitarsi nella pratica oratoria e dunque dettare gli permette di allenare voce e gestualità, che tanto possono giovare alla *performance*<sup>266</sup>. In questo senso, poiché nella nostra epistola, peraltro, Dione esorta a leggere i testi pur senza studiarli (§ 6) e invita l'interlocutore ritrovarsi insieme per leggere o ascoltare le opere antiche (§ 20-21), vale la pena ricordare che la lettura a voce alta è parte dell'insegnamento retorico<sup>267</sup> e valorizza quella che Gualtiero Calboli, in una nota all'*Antike Kunstprosa* di Eduard Norden, ha definito "l'azione terapeutica della voce"<sup>268</sup>, che potrebbe essere ancor più efficace con il dettare<sup>269</sup>. In effetti, studiosi come Guglielmo

---

<sup>265</sup> Dorandi 2007, 47-64: 56.

<sup>266</sup> È lo stesso Quintiliano a soffermarsi sull'importanza della *pronuntiatio*, definendola *vocemque atque motum* in apertura alla lunga sezione dedicata (Quint. *Inst.* 11, 3, 1).

<sup>267</sup> Il rapporto tra la consuetudine di leggere ad alta voce e quella di dettare i testi letterari è stato per la prima volta indagato da Calboli, che solleva il dubbio di una relazione fra le due pratiche mentre ripercorre la questione, altrettanto dibattuta, della lettura silenziosa (Calboli 1986, 987-988).

<sup>268</sup> Calboli in Norden 1986, 988.

<sup>269</sup> Numerosi gli esempi di prosatori e poeti che componevano le proprie opere sotto dettatura. Per un'analisi dettagliata di autografia e dettatura si veda Dorandi 2007, 47-64, con particolare riferimento alle pagine 54-58 per il confronto dell'uso dei due metodi nella prosa. L'abitudine di dettare è ben attestata anche per esigenza di praticità. Due esempi su tutti. È noto che nel processo istituito da Publio Scipione e Decimo Bruto in seguito a un eccidio consumatosi nella foresta della Sila che aveva coinvolto cittadini di primo piano, quando Gaio Lelio, dopo aver parlato per due volte in difesa dei pubblicani, cede la causa a Servio Sulpicio Galba, quest'ultimo – avendo a disposizione un solo giorno per elaborare il proprio discorso – si prepara intensamente con schiavi letterati (*cum servis litteratis*) dettando a ciascuno di loro argomenti diversi contemporaneamente (*quorum <alii> aliud dictare eodem a tempore solitus esset*, Cic. Br. 87). Plinio il Giovane, invece, in una lettera a Beblio Macro, appassionato degli scritti di Plinio il Vecchio, racconta che suo zio era solito studiare in ogni momento, perfino quando faceva il bagno: mentre qualcuno lo strofinava e lo asciugava (*destringitur tergiturque*), lui ascoltava una lettura o dettava (*audiebat aliud aut dictabat*, Plin. *Ep.* 3, 5, 15). E ancora, in una lettera a Fusco è egli stesso a rivelare la consuetudine, prima di un processo, di rileggere dopo cena quello che ha dettato (*quae*

Cavallo mostrano che l'accompagnamento della voce, tramite dettatura o "lettura-saggio del testo fatta dall'autore agli amici", era una costante in ogni fase del percorso di concepimento di un'opera ed era funzionale a un testo scritto pensato per l'ascolto<sup>270</sup>. Giuliano imperatore testimonia che Traiano fosse solito dettare o far scrivere ad altri i propri discorsi invece di redigerli di suo pugno<sup>271</sup>.

**§ 18, 1: γράφειν μὲν οὖν οὐ συμβουλεύω σοι.** La pratica della scrittura è sconsigliata anche nel secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2). In un dialogo immaginario in cui Filippo di Macedonia e Alessandro Magno (rispettivamente identificati dalla critica dionea con Nerva e Traiano)<sup>272</sup> discutono su quale sia la poesia più adatta per il re, dopo aver ribadito con esempi tratti dai poemi omerici l'importanza di coltivare insieme filosofia e retorica, Alessandro dice al padre che "comporre versi o scrivere discorsi in prosa (...) non è indispensabile per i re, a meno che non siano giovani e abbiano tempo a disposizione" (*Sulla regalità* 2, or. 2, 25). In questa affermazione è stata letta l'applicazione da parte di Traiano dei precetti che Dione potrebbe avergli impartito con *Sull'esercizio oratorio* (or. 18)<sup>273</sup>. Se infatti si accoglie l'ipotesi che la presente epistola sia stata destinata a Traiano in un momento coincidente con la sua adozione formale nell'ottobre del 97, o di poco successivo, forse in prossimità della sua elezione nel 98, si può pensare che anni dopo, al tempo in cui è databile il secondo discorso *Sulla regalità* (or. 2), ovverosia con certezza dopo l'elezione di Traiano, queste parole (come anche gli altri riferimenti letterari contenuti in or. 2) siano frutto degli insegnamenti trasmessi da Dione a Traiano con l'epistola 18<sup>274</sup>.

**§ 18, 2: ἐπιδιδόναι.** L'uso di questo verbo non è immediato, tanto che il lessico *LSJ* registra l'occorrenza dionea quale unica attestazione per il significato di "dictate"<sup>275</sup>. Già Goerlitz sente il bisogno di specificare che il termine sia da intendersi come il successivo ὑπαγορεύων, annotando in calce al testo greco: ἐπιδιδόναι non videtur sollicitandum; significat h. l. tradere i. q. ὑπαγορεύειν, quod statim sequitur<sup>276</sup>.

**§ 18, 7-19, 2: ἀντιλέγοντα (...) ἄμεινον.** Inizia qui una sequenza di tre esercizi che trovano l'unico corrispondente greco nei *Progymnasmata* di Elio Teone. Equivalgono

---

*dictavi*) in precedenza, apportando in molti casi delle modifiche e al contempo esercitando la memoria (Plin. *Ep.* 40, 2).

<sup>270</sup> Cavallo 1989, 307-341: 334.

<sup>271</sup> Amato 2014b, 107-111, cf. inoltre *infra*, 3.3.3 Traiano?.

<sup>272</sup> Desideri 1978, 317.

<sup>273</sup> Amato 2014b, 112-113.

<sup>274</sup> Per la cronologia del secondo *Sulla regalità* (or. 2) in relazione al *Sull'esercizio oratorio* cf. *supra*, 3.5 *Sull'esercizio oratorio* (or. 18) e i discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4).

<sup>275</sup> "Dictate opp. γράφειν", *LSJ* s.v. 7: D. Chr.18.18.

<sup>276</sup> Goerlitz 1832, 10 n. 18

probabilmente a: παράφρασις, ἀντίρρησις e ἀκρόασις e sono oggi considerati “esercizi di accompagnamento”, preparatori alla formazione retorica<sup>277</sup>. Essi sarebbero da praticare in qualunque fase dell’apprendimento e, nel caso di ἀκρόασις e ἀντίρρησις, risultano un’aggiunta propria di Teone ai cataloghi della manualistica retorica sia greca che latina. La coincidenza di questi elementi ha lasciato pensare che Dione potesse fare riferimento proprio ai *Proginnasmi* di Elio Teone, il che potrebbe rafforzare una datazione del *Sull’esercizio oratorio* al regno di Traiano, perlomeno qualora si consideri l’opera di Elio Teone risalente alla prima metà del II secolo, come ritiene Patillon<sup>278</sup>.

**§ 18, 7- 19, 1 ἀντιλέγοντα τοῖς εἰρημένοις.** Si tratta della contraddizione o ἀντίρρησις, esercizio che consiste nel formulare un discorso che attacca la credibilità di un altro<sup>279</sup>. La pratica si pone in continuità con la refutazione<sup>280</sup> retorica, in cui appunto per ἀντίρρησις si intende la capacità di contraddire un’asserzione. A partire da un argomento, tramite questo procedimento, lo studente arriva gradualmente a confutare un intero discorso. Precisa è la spiegazione fornita da Patillon nella sua introduzione all’edizione dell’opera di Elio Teone: “Contredire un argument, puis tout un point, puis la narration, pour arriver à faire la contre-plaidoirie du discours tout entier”<sup>281</sup>.

**§ 19, 1: τὰ αὐτὰ ἕτερον τρόπον ὑποβάλλοντα.** È probabilmente la parafrasi o metafrasi<sup>282</sup>, un esercizio che qui consiste nel riproporre uno stesso argomento con parole diverse, e che è stato definito “une gymnastique intellectuelle exigeante, qui demande une grande agilité de l’esprit”<sup>283</sup>. Il procedimento pare simile a quello descritto da Cicerone nel *Pro Archia: eandem rem dicere commutatis verbis atque sententiis* (Cic. Arch. 18) e si può riconoscere nella definizione elaborata da Zucker: “dire autrement la même chose”<sup>284</sup>. Nella manualistica di Elio Teone, la parafrasi è praticata sia in forma orale che scritta: si propone

---

<sup>277</sup> Applichiamo qui la definizione di Patillon (1997, XCVIII-CXIV), sebbene l’editore la attribuisca più specificamente ai tre esercizi di audizione, lettura e parafrasi (Patillon 1997, C). L’estensione è concessa dalle parole dello stesso Elio Teone, che considera lettura (ἀνάγνωσις), audizione (ἀκρόασις) e parafrasi (παράφρασις) proprie della fase iniziale (ἀπ’ ἀρχῆς) della preparazione retorica, mentre elaborazione (ἐξεργασία) e contraddizione (ἀντίρρησις) andranno praticate quando lo studente avrà acquisito una certa esperienza (ὅταν ἔξιν τινὰ περιποιησώμεθα, Theon. Rhet. Prog. 65, 24-25 Patillon).

<sup>278</sup> Patillon 1997, VIII, XVI e 168-169; si veda inoltre Amato 2014b, 120-123 e n. 15 che per primo ha riconosciuto la centralità di Elio Teone nella lista di esercizi stilata da Dione.

<sup>279</sup> Amato 2014b, 120.

<sup>280</sup> Per la quale si userebbe il nome di λύσις o διάλυσις (Patillon 1997, CXIII n. 223).

<sup>281</sup> Patillon 1997, CXIII n. 226.

<sup>282</sup> Amato 2014b, 120.

<sup>283</sup> Patillon 1997, CVII.

<sup>284</sup> Zucker 2011, 1.

all'allievo un enunciato breve e facile da ricordare e gli si domanda di riformularlo. L'esercizio serve allo studente affinché, esprimendo in modi diversi un contenuto identico, riesca a esplorare le possibilità del linguaggio (Theon. Rhet. Prog. 101, 7-9 p. 24 Patillon)<sup>285</sup>. Nelle antiche scuole di retorica, la parafrasi è spesso associata alla traduzione e pare rispettare la quadripartizione quintiliana: *adiectio, detractio, transmutatio, immutatio*<sup>286</sup> finanche in Elio Teone. Nella tarda antichità, il genere della traduzione-parafrasi si afferma come procedimento diegetico, applicato nelle opere letterarie<sup>287</sup> pur mantenendo un margine di variazione a fini pedagogici<sup>288</sup>.

§ 19, 1-2: ἀναλαμβάνειν (...) ἄμεινον. Tale procedimento è stato associato all'ἀκρόασις<sup>289</sup>, esercizio con cui lo studente memorizza parti sempre più estese di testo e le mette per iscritto, in modo da acquisire familiarità con l'invenzione dei pensieri enunciati e con la loro espressione (Theon. Rhet. Prog. 14, 106, 1-22). Nei proginnasmi di Elio Teone, ἀκρόασις è l'audizione che si accompagna alla scrittura personale (Theon. Rhet. Prog. 61, 33). Essa, infatti, permette di sviluppare la memoria<sup>290</sup>, portando a riprodurre per iscritto quel che si è assimilato, ciò che sembra suggerito dal procedimento dioneo.

§ 19, 4-6: λέγω δὲ οὐχ (..) κατάσχης. Com'è noto, invece, Quintiliano attribuisce alla memoria un ruolo fondamentale per la recitazione dei discorsi, tanto da definirla *naturae munus*. L'oratore vi dedica un intero capitolo nel libro undicesimo dell'*Institutio oratoria*, destinato alle tecniche di apprendimento, precisando fin dall'inizio che *neque inmerito thesaurus hic eloquentiae dicitur* (Quint. Inst. XI, 2, 1). Le due visioni a nostro giudizio non confliggono, in quanto anche Dione suggerisce, tramite l'*akroasis*<sup>291</sup>, un apprendimento che si basa sulla memoria, seppure in modo ragionato.

§ 21, 8-9: εἰ ἀναγιγνώσκειν (...) ὀκνήσαιμι. Come mi fa notare Aldo Corcella in sede di pré-rapport, la profferta di aiuto che Dione rivolge a Traiano a conclusione dell'epistola, è rafforzata dal fatto che a leggere per altri era spesso uno schiavo. Nella proposta si legge quindi una devozione assoluta: "Dione, per deferenza, si offre addirittura per un ruolo servile"<sup>292</sup>.

---

<sup>285</sup> L'esercizio comunque diventa sistematicamente "parafrasi" soltanto più tardi (Patillon 1997, CV).

<sup>286</sup> Quint. Inst. 10, 5.

<sup>287</sup> Pregevoli esempi nella Scuola di Gaza, per cui si veda Amato 2010b, 40-41.

<sup>288</sup> Milazzo 2011, 85 n. 29 e 86, in riferimento al genere della traduzione-parafrasi, conclude: "Non si tratta allora di una vera 'riscrittura', ma di una precisa scelta stilistica che coinvolge anche la tradizione testuale, piegata alla tecnica didattica".

<sup>289</sup> Amato 2014b, 120.

<sup>290</sup> Patillon 1997, CI.

<sup>291</sup> Cf. *supra*, nota precedente.

<sup>292</sup> Corcella, pré-rapport.

§ 21, 10: **στέργων τέ σε**. L'espressione, posta a chiusura di un'epistola costruita fin dal principio con toni adulatori<sup>293</sup> richiama alla mente un episodio della biografia di Dione narrato da Filostrato. Secondo la ricostruzione delle *Vite dei sofisti*, Traiano fa salire Dione sul carro dorato usato dagli imperatori per fare ingresso a Roma celebrando un trionfo, e in questa occasione dice al Prusense: “non so cosa dici, ma ti amo come me stesso” (τί μὲν λέγεις, οὐκ οἶδα, φιλῶ δέ σε ὡς ἑμαυτόν, Philostr. *VS* 1, 7, 488)<sup>294</sup>. L'attendibilità storica della dichiarazione attribuita a Traiano è giudicata con scetticismo dagli studiosi<sup>295</sup> e in ogni caso non è collegata in modo diretto alle parole di Dione. Tuttavia, quale che sia la sua veridicità, l'episodio filostrato costutisce una testimonianza dell'idea che, fino al secolo successivo a Dione, doveva circolare dell'amicizia fra il Prusense e Traiano<sup>296</sup>. Qualora il destinatario dell'epistola *Sull'esercizio oratorio* fosse Traiano<sup>297</sup>, la dichiarazione di amore a conclusione del discorso andrebbe letta alla luce di tale relazione di stima reciproca.

---

<sup>293</sup> Cf. *supra*, 3.3 *Il destinatario* e la nota di commento a § 1, 1: Πολλάκις ἐπαινέσας.

<sup>294</sup> Qui e altrove, le traduzioni dalle *Vite dei Sofisti* di Filostrato sono a cura di Civiletti.

<sup>295</sup> Si tratta di una frase iperbolica per Breitung (1887, 13), improbabile per Wright (1922, 20-21 n. 5) simbolica per molti studiosi, tra cui Gangloff (2006, 382), invece realmente accaduta per altri accademici come Milazzo (2007, 56), secondo cui sarebbe da riferirsi al rientro trionfale di Traiano dopo la vittoria in Dacia del 102. Per un'analisi accurata delle principali posizioni sulla questione si rimanda ad Amato 2014b, 99-100 nn. 13 e 14.

<sup>296</sup> Cf. *supra*, 3.6 *I rapporti tra Dione e Traiano*.

<sup>297</sup> Cf. *supra*, 3.3.3 *Traiano?*

### 3.8.4 Note filologiche

§ 2, 7- 3, 1: φέρουσιν <ἦ> οὗ λόγῳ εὐφραίνονται; La tradizione manoscritta si divide sulla desinenza del verbo εὐφραίνω, la quale è trasmessa come -α dalla maggior parte dei codici<sup>298</sup>, corrisponde a -εσ nel Leidense (M)<sup>299</sup>. Ad affermarsi è la lezione εὐφραίνοντα, che si legge dunque nell'*editio princeps*<sup>300</sup> e così a seguire fino a Reiske. Quest'ultimo propone di emendare il testo in favore di εὐφραίνονται per intendere: *nonne oratione exhilarantur?*<sup>301</sup>. Il suggerimento di Reiske non è apprezzato dai critici dionei successivi<sup>302</sup>, che addirittura arrivano a respingerlo annotando esplicitamente: *male haec sollicitavit Reiskius*<sup>303</sup>. Eppure, è ben visto da von Arnim<sup>304</sup>, de Budé<sup>305</sup> e Cohoon<sup>306</sup>, i quali lo accolgono nella rispettiva edizione dell'epistola<sup>307</sup>. A preferire εὐφραίνοντα è invece Goerlitz, che per la prima volta solleva un secondo problema di natura critico-testuale all'interno del periodo. Laddove in conformità con la tradizione egli stesso stampa οὖ, suggerisce tuttavia una correzione in ἦ, così da leggere: τίνα δὲ νουθετοῦντα πραότερον φέρουσιν ἢ λόγῳ εὐφραίνοντα; che traduce: *quem castigantem aequiore animo ferunt, nonne oratione exhilarantem?* (sc. *eos ipsos, quos castigat*). A giudizio di Goerlitz, l'uso di οὖ non sarebbe funzionale alla domanda (οὖ *interrogationi inservire, non est*, afferma) e anzi risulterebbe estraneo allo stile dioneo se confrontato al primo e al terzo discorso *Sulla regalità* (orr. 1 e 3)<sup>308</sup>. Dopo Goerlitz, editori e

---

<sup>298</sup> Nell'ordine cronologico, UEBAD quelli consultati autonomamente che tramandano εὐφραίνοντα. Nell'apparato emperiano si legge εὐφραίνοντα. εὐφραίνοντας M (Emper 1844). Analogamente, von Arnim annota: φέρουσιν οὖ λόγῳ εὐφραίνοντας M φέρουσιν οὖ λόγῳ εὐφραίνοντα UB (von Arnim 1896). Infine, de Budé informa: εὐφραίνοντα UB εὐφραίνοντας M (de Budé 1919).

<sup>299</sup> Malgrado dagli apparati di Emper, von Arnim e de Budé si apprenda che in M è attestata la desinenza -ας, a nostro giudizio appare oltremodo chiaro che il codice leidense riporti la lezione εὐφραίνοντες.

<sup>300</sup> Torresano 1550.

<sup>301</sup> Reiske 1784, 473 n. 1.

<sup>302</sup> Contrari o del tutto indifferenti alla congettura sono Goerlitz 1832, Jacobs 1836, Geel 1840, Emperius 1844, Cobet in Emper 1844, Dindorf 1857, che si attengono a εὐφραίνοντα.

<sup>303</sup> Così Jacobs 1836, 175.

<sup>304</sup> Von Arnim 1896.

<sup>305</sup> De Budé 1919.

<sup>306</sup> Cohoon 1939.

<sup>307</sup> Lo respinge invece Dindorf, che stampa: φέρουσιν οὖ λόγῳ εὐφραίνοντα (Dindorf 1857).

<sup>308</sup> In effetti, l'andamento è simile al discorso *Sulla regalità 1*: τίνος μὲν γὰρ ὁ βίος ἀσφαλέστερος ἢ ὄν πάντες ὁμοίως φυλάττουσιν; τίνος δὲ ἡδίων ἢ τοῦ μηδένα ἐχθρὸν ἡγουμένου; τίνος δὲ ἀλυπότερος ἢ τοῦ μηδὲν ἔχοντος αὐτὸν αἰτιάσασθαι; “Quale vita infatti è più sicura di colui che tutti concordemente difendono? E quale più dolce di chi non reputa nessuno suo nemico? Quale meno dolorosa di chi non ha nulla da rimproverarsi?” (or. 1, 35). Analogamente, in *Sulla regalità 3*: τίνοι μὲν γὰρ δεῖ πλείονος φρονήσεως ἢ τῷ βουλευομένῳ περὶ τῶν μεγίστων; τίνοι δὲ ἀκριβεστέρας δικαιοσύνης ἢ τῷ μείζονι τῶν νόμων; τίνοι δὲ σωφροσύνης ἐγκρατεστέρας ἢ ὅτῳ πάντα ἔξεστι; τίνοι δὲ ἀνδρείας ἰσχυροτέρας ἢ ὑφ' οὗ πάντα σῶζεται; τίνα δὲ μᾶλλον εὐφραίνει τὰ ἔργα τῆς

critici dionei cominciano dunque a riflettere, oltre che sulla corretta terminazione di εὐφραίνοντ-, anche sull'opportunità della congiunzione οὐ, benché su di essa la tradizione manoscritta non presenti incongruenze. Jacobs mantiene οὐ e propone di integrare l'articolo τὸν, così da avere τίνα δὲ νουθετοῦντα πρῶτερον φέρουσιν οὐ <τὸν> λόγῳ εὐφραίνοντα; “quale consigliere sopportano con sufficiente mitezza se non quello che allieta con un discorso?” che forse conferirebbe maggiore completezza al testo ma che a noi pare superfluo<sup>309</sup>. Una proposta di grande fascino giunge da Emper, il quale stampa φέρουσιν οὐ λόγῳ εὐφραίνοντα<sup>310</sup> e tuttavia in apparato specifica: *malim τοῦ λόγῳ (et infra εὐφραίνοντος)*. Nel suo commentario inedito, il filologo adduce tra le motivazioni a sostegno della propria congettura la lezione di M che, crediamo a torto, legge εὐφραίνοντας<sup>311</sup>. Nelle preferenze di Emper, il testo sarebbe quindi τίνα δὲ νουθετοῦντα πρῶτερον φέρουσιν τοῦ λόγῳ εὐφραίνοντος; “quale consigliere sopportano con più mitezza di colui che rallegra con un discorso?”. Quella di Emper è senz'altro la congettura più economica e sarebbe auspicabile poterla accogliere. Infatti, il genitivo renderebbe esplicito il secondo termine di paragone di πρῶτερον e favorirebbe una lettura immediata e coerente del testo.

Tuttavia, non è semplice immaginare un errore che giustifichi l'omissione del τ- a favore di ου né trovare una spiegazione limpida alla corruttela del genitivo εὐφραίνοντος, tanto più che M – l'unico testimone che Emper reputa di avere dalla sua parte – riporta εὐφραίνοντες e non

---

ἀρετῆς ἢ τὸν σύμπαντας ἀνθρώπους θεατὰς καὶ μάρτυρας ἔχοντα τῆς αὐτοῦ ψυχῆς; “poiché chi ha bisogno di maggiore intelligenza se non chi delibera su materie della massima importanza? Chi di più sicuro senso della giustizia se non chi è superiore alle leggi? Chi del più stretto autocontrollo di colui cui tutto è lecito? Chi del più saldo coraggio di quello da cui dipende l'incolumità di tutti? Chi più si rallegra nell'operare virtuosamente di colui che ha tutti quanti gli uomini spettatori e testimoni del proprio valore?” (or. 3, 10-11).

<sup>309</sup> La congettura di Jacobs è accolta favorevolmente da Geel, il quale a riprova di ciò invita a confrontare Cicerone, *de Orat.* 2, 9, 35 (Geel 1840, 251). L'intero passaggio ciceroniano è in effetti vicino a quello dioneo sul piano dei contenuti e dei toni. A proposito dei compiti e delle capacità richieste a un oratore, Cicerone dice: *Huius est in dando consilio de maximis rebus cum dignitate explicata sententia; eiusdem et languentis populi incitatio, et effrenati moderatio. Eadem facultate et fraus hominum ad perniciem, et integritas ad salutem vocatur. Quis cohortari ad virtutem ardentius, quis a vitiis acrius revocare? Quis vituperare improbos asperius, quis laudare bonos ornatius? Quis cupiditatem vehementius frangere accusando potest? Quis maerorem levare mitius consolando?* “Compito dell'oratore è esprimere con autorevolezza il suo pensiero nel dare consigli su questioni importantissime, e, ancora, incitare il popolo inerte e moderarlo se è scatenato; sempre la sua eloquenza porta a rovina gli scellerati e salva gli innocenti. Chi può incitare in modo più appassionato alla virtù, chi distogliere con più energia dai vizi, chi biasimare i malvagi con più asprezza, chi tessere lodi più belle degli onesti, chi reprimere con più vigore le passioni con le sue accuse? Chi può alleviare il dolore consolando con più dolcezza?” (trad. Martina).

<sup>310</sup> Emper 1844.

<sup>311</sup> Emper ms., 314v § 2,8. Tuttavia, a noi sembra di leggere con chiarezza εὐφραίνοντες, cf. *ibid.* n. 2.



εὐφραίνοντας, come egli crede<sup>312</sup>. Gli editori successivi, von Arnim, de Budé e Cohoon accolgono unanimemente la congettura di Herwerden, il quale propone di sostituire la congiunzione negativa οὐ con il genitivo del pronome relativo maschile οὗ, cui si accompagna l'integrazione della particella ἤ, che egli giustifica come errore da maiuscola dovuto alla vicinanza tra N e H<sup>313</sup>. Sebbene l'intervento di Herwerden rafforzi la forma interrogativa, esso risulta forse troppo invasivo e poco necessario<sup>314</sup>, poiché altera ben due parole all'interno della frase, senza di fatto chiarire l'elemento di reale confusione, costituito da εὐφραίνοντ-. Herwerden, e dopo di lui von Arnim, de Budé e Cohoon, accettano infatti la correzione di Reiske, εὐφραίνονται, ma non forniscono una spiegazione adeguata<sup>315</sup>. Il testo stampato da von Arnim, secondo le congetture di Reiske e Herwerden, è dunque: τίνα δὲ νουθετοῦντα πρῶτον φέρουσιν <ἤ> (3) οὗ λόγῳ εὐφραίνονται; “Quale consigliere sopportano con più mitezza se non quelli che li rallegrano con un discorso?”. Adottare una terza persona plurale del presente indicativo medio passivo con soggetto ἄνθρωποι, come suggerisce Reiske, garantirebbe una continuità formale, allineandosi ai precedenti καθαιροῦνται, κολάζονται, ἀπέχονται, eppure disturberebbe forse la linearità interpretativa. Infatti, dopo l'incalzare delle domande di Dione, ci si aspetterebbe una diatesi attiva utile ad esprimere, magari con un participio, il complemento oggetto di φέρουσιν (quindi εὐφραίνοντα) oppure un'altra azione del soggetto (quindi εὐφραίνοντες). Alla luce di tali considerazioni, da un lato non crea difficoltà la lezione prevalente nei codici, ovverosia εὐφραίνοντα, la quale, anzi, permetterebbe di mantenere il valore attivo del participio e si potrebbe riferire quindi al consigliere (νουθετοῦντα) che rallegra (εὐφραίνοντα) con un discorso (λόγῳ) il suo pubblico (*scil.*). Dall'altro, non sembra necessario l'intervento di

---

<sup>312</sup> Con una minima variazione alla proposta di Emper, cioè senza integrare l'articolo του e tenendo il dativo λόγῳ tramandato dai codici, si potrebbe pensare che la corruzione si sia verificata nella traslitterazione del passo in minuscolo. Da un ipotetico originale:

TINAΔΕΝΟΥΘΕΤΟΥΝΤΑΙ ΠΡΑΙΟΤΕΡΟΝ ΦΕΡΟΥΣΙΝ <ΠΛΗΝ> Οὗ ΛΟΓῳ Εὐφραίνοντο; questo permetterebbe di intervenire soltanto sulla desinenza di εὐφραίνοντ-, che facilmente potrebbe essere stata fraintesa da una originale –OC, se si pensa che il copista, non leggendo ΠΛΗΝ, per tentare di normalizzare il testo avrebbe creduto di leggere –EC con un tratto debole (l'errore –O in luogo di –E, graficamente rappresentato con una forma simile a C e un sottile trattino orizzontale, è frequente nella maiuscola; si veda in proposito Thompson-Fumagalli 1899, 34).

<sup>313</sup> Herwerden 1873, 80.

<sup>314</sup> La particella ἤ peraltro non pare normalmente attestata in combinazione con οὗ (Denniston 1954, rist. 1966, 284-288).

<sup>315</sup> Herwerden si limita ad osservare: *utrum autem ai in codice exstet an a, interdum ne oculatissimus quidem lector dispiciat* (Herwerden 1873, 80).

Herwerden. Infatti, ripristinando la lezione dominante nei codici τίνα δὲ νουθετοῦντα πρῶτον φέρουσιν οὐ λόγῳ εὐφραίνοντα; si avrebbe un'espressione brachilogica per dire: “quale consigliere sopportano con sufficiente mitezza che non diletta con un discorso?”. Se invece si accettasse il testo trádito da M, cioè τίνα δὲ νουθετοῦντα πρῶτον φέρουσιν οὐ λόγῳ εὐφραίνοντες, si dovrebbe considerare sostenibile la traduzione mediopassiva di una forma attiva e intendere: “quale consigliere sopportano con sufficiente mitezza se non si diletta con un discorso?”, il che non sembra plausibile. Nell'attuale impossibilità di sostenere adeguatamente la congettura di Emper, si reputa che τίνα δὲ νουθετοῦντα πρῶτον φέρουσιν οὐ λόγῳ εὐφραίνοντα sia il testo da ripristinare.

§ 4, 4: **αὐτῷ ἱκανὸς εἶναι μάντις**. Il testo di von Arnim, che reputiamo valido ma meritevole di commento, segue l'emendazione proposta da Goerlitz, il cui intervento è stato decisivo per la ricostruzione della lezione presumibilmente genuina. I manoscritti tramandano κακός<sup>316</sup> contro il κακῶς di M. L'avverbio κακῶς entra a far parte della vulgata, ricevendo il supporto di Torresano<sup>317</sup>, Morel<sup>318</sup>, Valckenaer<sup>319</sup> e Reiske, il quale commenta: *bene habet (...) nos quoque simili modo übel und böse usurpamus*<sup>320</sup>. Naogeorgus traduce quindi: *hactenus enim (ut dixit veterum quidam, sibi unumqueque malu esse vatem) et ego mihi ipsi sufficere putavi circa sermones (...)*. Casaubon propone di correggere in καλός ma non riesce a risalire a quale autore antico si riferisca Dione nell'affermare ὅσπερ τις ἔφη τῶν παλαιῶν, “come uno degli antichi disse”<sup>321</sup>. È a onore del vero merito di Daniel Wyttenbach se si rintraccia nel *Fedro* di Platone l'ipotesi dell'intero passaggio e nel corrotto κακός (o κακῶς) qualcosa che era sfuggito ai precedenti interpreti dell'opera dionea. Wyttenbach per la prima volta segnala che il passo è ispirato alle parole con cui nel sopracitato dialogo platonico, Socrate, dando avvio a una discussione sulla natura divina di Eros, si dichiara colpevole nei confronti dell'amore, come già la sua stessa anima aveva profetizzato. Egli dice di essere un indovino (εἰμι δὴ οὐ μάντις μὲν), anche se non molto bravo (οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος), ma quanto basta per se stesso (ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός, Pl. *Phdr.*, 242c)<sup>322</sup>. Alla luce di

<sup>316</sup> UEBDA quelli consultati personalmente. Da Emper apprendiamo che κακός è anche la lezione di TR.

<sup>317</sup> Torresano 1550.

<sup>318</sup> Morel 1604.

<sup>319</sup> Valckenaer s.d. ms., 12v=Amato 2011, 114. Sul ritrovamento del manoscritto di Valckenaer da parte di Amato e le ripercussioni sull'esegesi dionea si veda *supra*, 3.7 *Xenophontis imitator atque sectator*.

<sup>320</sup> Reiske 1784, 474 n. 6.

<sup>321</sup> *Certius de hoc loco statueremus si extaret ille auctor quem laudat, vel eius nobis in mentem veniret*, Casaubon in Morel 1604, 31.

<sup>322</sup> Si riporta il passo integralmente: εἰμι δὴ οὐ μάντις μὲν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὅσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός; “sono sicuramente un indovino, anchese non molto bravo, un

questo modello, certamente saldo nello spirito di Dione anche perché – come lo stesso Wytttenbach annota – evocato da Massimo di Tiro (Max. Tyr. 8, 3)<sup>323</sup>, egli suggerisce di integrare <ἐαυτῷ δὲ ἱκανός>, così da avere: μέχρι νῦν μὲν γάρ, ὥσπερ τις ἔφη τῶν παλαιῶν αὐτῷ κακός μὲν εἶναι μάντις, <ἐαυτῷ δὲ ἱκανός>, καὶ γὰρ ἐξαρκεῖν<sup>324</sup>, “finora infatti come uno degli antichi disse di essere un cattivo profeta, ‘che basta a se stesso’, anche io credevo di accontentarmi dei miei discorsi”<sup>325</sup>. A migliorare definitivamente il testo è però l’apporto di Goerlitz. Sebbene probabilmente l’influenza del sottotesto platonico non sia una sua intuizione, ma gli giunga appunto grazie a Wytttenbach, Goerlitz ne respinge la congettura (*sed ne Wytttenbachium quidem rem acu tetigisse iudico*) perché ricorre a più parole di quante siano necessarie (*quod plura intulerit, quam quibus h. l. opus est*, dice). Goerlitz è certo si debba leggere μέχρι νῦν μὲν γάρ, ὥσπερ τις ἔφη τῶν παλαιῶν αὐτῷ ἱκανός εἶναι μάντις (...) <sup>326</sup>, “Finora infatti, come uno degli antichi disse che era ‘un profeta che basta a se stesso’, anche io credevo di accontentarmi dei miei discorsi (...)”. L’*emendatio* è prediletta da Emper, che la elogia esplicitamente nel suo commentario inedito<sup>327</sup> e favorevolmente accolta anche dagli editori successivi. In effetti, il riferimento al *Fedro* sembra inattaccabile e restituisce al greco lo slancio che ci si aspetterebbe dopo l’annuncio di una citazione colta introdotta da ὥσπερ τις ἔφη τῶν παλαιῶν. Se dal punto di vista della mera comprensione, Dione chiarisce prontamente quale lettura dare al testo – come già osserva Goerlitz, il successivo καὶ γὰρ

---

po’ come quelli che non se la cavano troppo bene con le lettere dell’alfabeto, ma solo per quel tanto che basta per me stesso” (Pl. *Phdr.* 242c, trad. Velardi 2006).

<sup>323</sup> Nella prima delle due dissertazioni su *Che cosa sia il demone di Socrate*, Massimo di Tiro, dopo avere elogiato Socrate perché “uomo in possesso della più nobile indole (εἰ δὲ ἀνὴρ φύσει τε κεκρημένος γενναιοτάτη) della più saggia educazione (καὶ παιδεία σωφρονεστάτη), della filosofia più veritiera (καὶ φιλοσοφία ἀληθεστάτη) e della sorte più favorevole (καὶ τύχη δεξιωτάτη)” e per questo “ritenuto dal dio degno di intrattenere relazioni con il demone” (συγγίγνεσθαι τῷ δαιμονίῳ ἠξιώθη πρὸς τοῦ θεοῦ), spiega che non approfittava con gli altri di questa dote dando responsi agli Ateniesi o agli Spartani. Anzi, è probabile che “anche il demone di Socrate fosse in grado di discernere queste cose, se davvero era dotato di capacità profetica” (τάχα μὲν γὰρ καὶ ταῦτα ἦν ἱκανὸν καὶ τὸ Σωκράτους δαιμόνιον διειδέναι, εἴπερ ἦν μαντικόν) ma eccelleva proprio perché “con gli altri si comportava in modo irreprensibile e secondo necessità” (διατιθέμενος τῇ πρὸς τὸ... τοῖς ἄλλοις ἀνεπιφθόνως τε καὶ ὅσα ἀνάγκη προσεφέρετο; Max. Tyr. 8, 3, trad. Brumana). Anche Senofonte racconta Socrate dava consigli agli amici sulla base di ciò che aveva compreso dal demone: era il demone a dargli consigli (Σωκράτης δ’ ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν, X. *Mem.* 1, 1, 4) e invece consigliava di interrogare l’oracolo su quello di cui non era certo (X. *Mem.* 1, 1, 6).

<sup>324</sup> Wytttenbach 1820, 55.

<sup>325</sup> La traduzione da passi di Dione nelle note filologiche, salvo ove diversamente specificato, è sempre nostra. La isoliamo graficamente tra virgolette unicamente per chiarezza.

<sup>326</sup> Goerlitz 1832, 4 n. 4.

<sup>327</sup> *Ita Goerlitzius optime hunc locum emendavit*, Emper ms., 315 § 4,4.

ἐξαρκεῖν ὄμην ἐμαυτῷ περὶ τοὺς λόγους, “anche io credevo di accontentarmi dei miei discorsi” è utile proprio a spiegare l’affermazione di sé come un profeta che basta a se stesso –, sul piano filosofico e letterario, il Prusense compie una analogia che appare sottile, in quanto si pone nel solco di Socrate con Fedro nei confronti del suo anonimo allievo. Socrate si dichiara μάντις (...) ἐμαυτῷ μόνον ἰκανός in un momento in cui, dopo avere riprodotto una prima volta il discorso di Lisia secondo le sue stesse argomentazioni, contrarie all’uomo innamorato (237a-241d), si interrompe e vuole andare via ma è trattenuto da un demone, un segnale divino che gli mostra di aver colpevolmente pronunciato un discorso contro la divinità. Ha detto parole empie (εὐήθη καὶ ὑπὸ τι ἄσεβῃ), cui può porre rimedio soltanto con una palinodia come fece Stesicoro (243a-b). L’autodichiararsi un μάντις ἰκανός per se stesso è nel *Fedro* platonico il preludio al secondo discorso di Socrate sull’amore (243e-257b), proprio come nell’epistola 18 serve a Dione per “passare dalle parole ai fatti” (ἀλλ’ἵνα μὴ πολλὰ πρὸ τοῦ πράγματος, § 5), quindi a entrare nel vivo del discorso.

§ 6, 4 **συλλήψει τὴν ψυχὴν**. Benché intorno a συλλήψει viga il consenso dei codici, gli eruditi esperti di prosa dionea hanno “fatto a gara”<sup>328</sup> per correggere questo termine. Per primo Casaubon solleva dubbi circa l’autenticità della lezione e sostiene non possa essere genuina perché inaccessibile ai conoscitori del greco (*graece docti non agnoscent verbum συλλήψει*). A suo giudizio, il destinatario di Dione, avrebbe potuto comprendere meglio un verbo come συλλυπεῖ, il cui significato non intacca il senso del passaggio sebbene lo renda sobrio (*moestum reddit*)<sup>329</sup>. Valckaener propone di emendare in favore di συντήκει<sup>330</sup>. Dopo di lui, Reiske elabora la medesima congettura, cui aggiunge altre ipotesi: συντρίβει<sup>331</sup> *aut* συγκόπτει<sup>332</sup> che egli intende come *conterit, comminuit, h. e. deiicit mentem* oppure appunto συντήκει<sup>333</sup> *vel* συλλείβει<sup>334</sup>. Le sue congetture sono tuttavia respinte dalla critica posteriore, a

<sup>328</sup> Così argutamente osserva Emper nel suo commentario inedito: *certatim hoc verbum tentarunt viri docti* (Emper ms., 315r § 6, 4).

<sup>329</sup> Casaubon in Morel 1604, 32.

<sup>330</sup> Valckaener s.d., ms. 12v=Amato 2011, 214. Si osserva che in relazione alle anime, συντήκω si trova attestato nel *Simposio dei sette sapienti* di Plutarco in un passo che spiega come Afrodite generi la concordia tra uomini e donne mescolando e fondendo le anime (ἅμα συμμινύουσα καὶ συντήκουσα τὰς ψυχάς, Plu. *sept. sap. conv.* 156D, 2), inoltre nel *Dialogo sull’amore*, mentre illustra il legame tra il fatto di essere amati (στέργεσθαι), amare (στέργειν) e proteggere (στέγειν), spiega che alcuni, pur mantenendosi distinti nei corpi (ἀλλ’οἱ τοῖς σώμασιν ὀριζόμενοι), congiungono e fondono (συνάγουσι καὶ συντήκουσι) le loro anime (τὰς ψυχὰς) grazie alla forza (βίη) che deriva loro dall’amore (Plu. *Amat.* 767e, 1-2). Chiara è la definizione che a συντήκω assegna Wytttenbach: *simpl. liquefacio (...) dicitur amor animarum cum corporibus* (Wytttenbach 1843, vol 2, s.v.).

<sup>331</sup> “Rub together”, cf. *LSJ s.v.* (lett. trita).

<sup>332</sup> “Chop up”, cf. *LSJ s.v.* (lett. spezza).

<sup>333</sup> “Fuse into one mass”, cf. *LSJ s.v.* (lett. fondere insieme).

cominciare da Goerlitz, il quale – convinto al pari di Casaubon che συλλήψει non sia chiaro al lettore di Dione – propone di emendare in συστέλλει, che egli traduce come *contrahit*. A giudizio di Goerlitz, il testo si legherebbe bene con il precedente προάγει, e con il successivo καὶ ὀκνηρὰν ποιεῖ, che in fondo contribuisce a spiegare l’espressione συστέλλει τὴν ψυχὴν, poiché il troppo esercizio “contrae” (συστέλλει)<sup>335</sup> l’anima, onverosia la rende esitante (ὀκνηρὰν ποιεῖ) all’azione<sup>336</sup>. La congettura di Goerlitz suscita il *placet* di Jacobs<sup>337</sup>, il quale suggerisce poi di emendare in στύπει ο συστύψει<sup>338</sup>, voci che si avvicinano al già congetturato συστέλλειν<sup>339</sup>. Tuttavia, il verbo non trova riscontro nella produzione dionea, dunque risulta poco probabile. Lo scarta per tale ragione Geel, che però si mostra convinto della necessità di intervenire in qualche modo (*quoquo modo corrigas*) ed apre all’ipotesi di Goerlitz (*probaliter συστέλλει Goerlitzius*)<sup>340</sup>.

Una proposta molto suggestiva, tanto più che non altera il testo tràdito, è quella di Kayser, il quale invita a considerare συλλήψει quale sostantivo declinato al caso dativo, che a suo avviso potrebbe richiamare la struttura, di poco precedente, πόνου καὶ ταλαιπωρίας<sup>341</sup>. Emper si mostra favorevole al συστέλλει proposto da Goerlitz ma congettura συννεφεῖ<sup>342</sup> vel συναλείφει, entrambi in realtà estranei al lessico dioneo. In questa sede si ritiene opportuno conservare la *lectio* tràdita, che si considera quale seconda persona singolare del futuro medio di συλλαμβάνω, un verbo comune nell’*usus scribendi* del Prusense, che a ragione gli editori Torresano, Emper, Dindorf, von Arnim, de Budé e Cohoon stampano. Si esclude che la pur stimolante interpretazione di Kayser possa coglier nel vero, in quanto il sostantivo σύλληψις,

<sup>334</sup> “Collect by streams”, cf. *LSJ s.v.* (lett. stillare insieme). Reiske 1784, 475 n. 17.

<sup>335</sup> “Contract, reduce”, cf. *LSJ s.v.* II (lett. la limita).

<sup>336</sup> Goerlitz 1832, 6 n. 8. A riprova della bontà di συστέλλει, il filologo invita al confronto dell’orazione *Sul dolore* (or. 16): καὶ γὰρ οἶμαι καὶ τοῦ σώματος καθικνεῖται τὸ πάθος καὶ τοῦτο συστέλλει καὶ σκυθρωπὸν καὶ δυσειδὲς ὀφθῆναι παρέχει, “credo, infatti, che la sofferenza colpisca anche il corpo, lo contrae e lo rende triste e deforme a vedersi” (or. 16, 1) e del quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4): ταχὺ δὲ αὖ πάλιν συστέλλεται (scil. ἡ ψυχὴ) καὶ ταπεινοῦται καὶ φθίνει “ma essa (scil. l’anima) poi rapidamente si affloscia, rimpicciolisce e perisce, se sopravviene qualche biasimo o maldicenza” (*Sulla regalità* 4, or. 4, 128).

<sup>337</sup> *Aptissime ad rem etiam Goerlitzius coniecit* συστέλλει, scrive Jacobs. Altrettanto netto si mostra respingere le proposte di Reiske, a proposito del quale dice: *e variis, quas procedit, coniecturis nulla est probabilis*. Jacobs inoltre fa notare che l’uso di συστέλλειν in relazione all’anima è documentato anche in Plutarco, nel *De sera numinis vindicta* (Plu. *Sen. num. vind.* 565E, 8-9: τὰς ἄλλας ψυχὰς... συστελλόμεναι) e nella *Vita* di Tiberio Gracco (Plu. *TG.* 39, 2: ταπεινὸν γίνεσθαι... συστελλεσθαι).

<sup>338</sup> “Contract”, cf. *LSJ s.v.* (lett. restringere).

<sup>339</sup> Jacobs 1836, 175.

<sup>340</sup> Geel 1840, 251.

<sup>341</sup> Kayser 1840, 101.

<sup>342</sup> “Collect clouds”, cf. *LSJ s.v.* (lett. annuvolare, incupire).

-εως sarebbe un *hapax legomenon* nel linguaggio di Dione<sup>343</sup>. Tra le congetture prospettate, quella di Goerlitz è indubbiamente la più sostenibile, tanto più che entrambi i passi che lo stesso filologo invita a confrontare la avvalorerebbero. Infatti, nell'orazione *Sulla regalità 4* (or. 4) segnalata da Goerlitz, Dione usa il verbo συστέλλειν per argomentare gli svantaggi della φιλοτιμία per la ψυχή. Nel quarto *Sulla regalità* (or. 4), il Prusense sostiene che quando onori e lodi (εὐδοκιμήσεις τε καὶ ἔπαινοι) raggiungono un uomo φιλότιμος, la sua anima cresce (ἡ ψυχή...αὐξεί) “ma poi rapidamente si affloscia, rimpicciolisce e perisce” (ταχὺ δὲ αὖ πάλιν συστέλλεται καὶ ταπεινοῦται καὶ φθίνει, or. 4, 128). Un concetto molto simile a quello espresso nell'epistola 18 a proposito dell'esercizio oratorio (or. 18, 6)<sup>344</sup>. Nell'altra orazione presa in esame da Goerlitz, Dione avvia la riflessione *Sul dolore* (or. 16) spiegando le ragioni del suo opposto, ἡδονή, che riesce a dominare gli uomini poiché li seduce. Poi il Prusense passa a interrogarsi sul meccanismo per cui gli uomini siano afflitti dal dolore, un motivo che ai suoi occhi appare irrazionale (ἄλογον) e strano (καὶ θαυμαστόν): un uomo che soffre va contro la voce della ragione ed è brutto anche per chi lo osserva da fuori (αἰσχρὸν θέαμα), poiché il dolore ne contrae il corpo (τοῦ σώματος τὸ πάθος καὶ τοῦτο συστέλλει) facendolo apparire triste e brutto (σκυθρωπὸν καὶ δυσειδὲς ὀφθῆναι παρέχει, or. 16, 1). La contrazione del corpo davanti a un sentimento di sopraffazione troverebbe quindi un'analogia espressione a proposito della difficoltà nell'apprendimento.

Malgrado si riconosca dunque la bontà di alcune delle ricostruzioni congetturali avanzate nel tempo, non si vede la necessità di emendare il testo tràdito.

§ 6, 7 **σώμασιν ἀλείψεως δεῖ**. La lezione dei codici è σώματος ἀπολείψεως δεῖ, letteralmente “occorre la mancanza del corpo”. Nel passo, Dione sta comunicando al suo interlocutore di avere progettato per lui – il quale non è avvezzo all'esercizio oratorio – un carico di lavoro equilibrato, proprio come si fa con un qualcuno che è fuori allenamento fisico. A costui, più che ginnastica (ἡ γυμνασίας) serve (μᾶλλον...δεῖ) moto moderato (κινήσεως συμμέτρου) e, come vorrebbero i codici, σώματος ἀπολείψεως, appunto “mancanza del corpo”, che tuttavia non sembra plausibile in questo contesto. La prima delle due corrottele è sanata da Emper, il quale pur stampando σώματος suggerisce in apparato σώμασιν in accordo con Pflugk<sup>345</sup> e l'emendazione, che elimina il primo ostacolo interpretativo, è accolta a testo dagli editori successivi Dindorf, von Arnim, de Budé e Cohoon. Ciononostante, per molto tempo si continua a leggere σώματος, che dunque alimenta il diffondersi di difficili congetture sul tràdito ἀπολείψεως, letteralmente “abbandono,

<sup>343</sup> Si veda anche Koolmeister 1981 s.v..

<sup>344</sup> Per l'insistenza sui temi del tempo e della fatica cf. inoltre *supra*, 3.3 *Il destinatario*.

<sup>345</sup> *Apud* Emper 1844.

deficienza, mancanza”<sup>346</sup>. Casaubon, che appunto ignora la correzione σώμασιν, ipotizza di emendare in ἀπαλείψεως<sup>347</sup>, così da avere: σώματος ἀπαλείψεως δεῖ<sup>348</sup>, respinto dalla critica successiva<sup>349</sup>. La proposta di Casaubon, se da intendersi come un composto di ἄλειψις, “unzione”, in effetti sarebbe molto vicina a quella di un anonimo *vir doctus*, il quale, a margine della copia dell’edizione veneta posseduta da Reiske, suggerisce ἀλείψεως, lett. “unzione”<sup>350</sup> che appartiene al gergo sportivo e porterebbe il passo a dire che a chi è fuori allenamento fisico “più che ginnastica serve moto moderato e unzione del corpo”. Tale annotazione forse legge già Naogeorgus, il quale traduce: *unctione corporis*<sup>351</sup>. Malgrado ne dia notizia, Reiske stampa ἀπολείψεως e congettura ἀναλήψεως, convinto vi si debba attribuire il senso di *recreatione, refectio corporis*<sup>352</sup>: all’uomo che non è avvezzo all’esercizio fisico, servirebbe quindi nell’interpretazione reiskiana il “riposo del corpo”. L’ipotesi è gradita a Goerlitz, che commenta ἀναλήψεως *sententiae bene convenit*, e tuttavia propone di riconsiderare il tradito ἀπολείψεως alla luce del frequente scambio di ἦ con εἶ<sup>353</sup>. Suggerisce dunque di correggere: ἀπολήψεως, che egli traduce come *retentione*<sup>354</sup>. Kayser

<sup>346</sup> “Abandonment, deficiency” II, cf. *LSJ s.v.*

<sup>347</sup> Casaubon non argomenta la sua congettura. Si limita a osservare: *Quid sit σώματος ἀπολείψεως δεῖ, nemo dixerit: ἀπαλείψεως legit interpretes: quod quid sit, omnes intelligunt*. Non è chiaro quindi se si riferisca a un composto di ἄλειψις, non attestato in unione con ἀπό, oppure a un sostantivo deverbale da ἀπάλειψω, letteralmente “distruggere”. In quest’ultimo caso, ἀπάλειψις, ἦ è tuttavia attestato unicamente in epoca tarda, si veda ad esempio Trapp (LBG) *s.v.* “Vernichtung, Zerstörung” in : *LatMen I* 158, 4; 208, 29. ; *AnHier IV* 353,14; *HalkHag* 39, 15. *VNil* 60, 12. *EustOd* 1960, 15.

<sup>348</sup> Casaubon in Morel 1604, 32-32.

<sup>349</sup> Pur elogiandolo, Reiske respinge ἀπαλείψεως perché raro nella forma composta: *Casaubonus interpretem ἀπαλείψεως voluisse ait, ideoque laudat. Dubito, an utrumque recte. Simplex usitatus est ἄλειψις, quam compositum ἀπάλειψις deinde cur appositum σώματος?* (Reiske 1784, 476 n. 19).

<sup>350</sup> “Anointing”, cf. *LSJ s.v.*

<sup>351</sup> Per una migliore contestualizzazione, si precisa che il passaggio è così tradotto da Naogeorgus: *verum ut quoniam assueti sunt ad laborem, unctione corporis et mediocri motu magis opus habent quam gravi exercitio* (Morel 1604, 255B).

<sup>352</sup> Reiske 1784, 476 n. 19.

<sup>353</sup> A tal proposito Goerlitz annota frequente scambio di ἦ con εἶ *ubique confundi notum est* Goerlitz 1832, 6 n. 9.

<sup>354</sup> Goerlitz 1832, 6 n. 9. In effetti, ἀπολήψεως avrebbe dalla sua la facilità dello scambio tra η ed εἶ, un errore credibile anche alla luce di ragioni di pronuncia. Tuttavia, dal punto di vista del significato la correzione di Goerlitz, al pari di quella di Reiske (ἀναλήψεως, cf. *supra*), non apparirebbe chiara. Dovremmo credere che Dione, dopo aver detto che “lo strenuo esercizio (*scil.*) a chi vi fa ricorso per poco imprigiona l’anima” (τῷ δὲ ἐπ’ ὀλίγον χρησαμένῳ συλλήψει τὴν ψυχὴν, § 6), affermi ora che “serve recuperare le forze ai corpi” (ἀναλήψεως σώμασιν δεῖ) oppure che “serve sospensione ai corpi” (ἀπολήψεως σώμασιν δεῖ). Eppure, non pare

crede che la *lectio* genuina vada ricostruita in relazione al trattato *Sull'allenamento* attribuito a Filostrato, in cui si legge: ἰσχὺν ὑποθρεπτέοι<sup>355</sup> μᾶλλον, ἐπειδὴ ἐπιλείπει σαφῶς<sup>356</sup>, tuttavia la proposta è molto distante dal greco dei codici. Emper respinge la congettura di Reiske, ἀναλήψεως nel contenuto, perché non serve riposo a un corpo che non fatica. Quanto all'ἀπολήψεως prospettato da Goerlitz, sebbene lo approvi nel significato (*significari ratus*), non lo reputa conforme al lessico dioneo; inoltre, Emper ritiene che non soddisfi comunque la frase, come invece fa ἀλείψεως, che egli stampa<sup>357</sup>. La voce ἀλείψις forse sarebbe più consona al contesto sportivo che Dione descrive e potrebbe avere una logica immaginare che Dione, dopo aver detto che l'esercizio cattura (συλλήψει) l'anima, spieghi che invece il corpo fuori allenamento deve ungersi. Eppure, quando Dione racconta dell'unguento che Medea donò a Giasone perché fosse immune al ferro e al fuoco, un artificio grazie al quale l'eroe riesce ad aggrogare i tori, usa il participio χρυσάμενον per descrivere il fluido di cui ha ricoperto corpo e armi<sup>358</sup>. E quando, nell'orazione *Su Omero* (or. 53), allorché rievoca il giudizio di Platone su Omero, il Prusense spiega che il filosofo ordina ironicamente (καὶ κελεύει μάλα εἰρωνικῶς) di incoronarlo con lana (στέφαντας αὐτὸν ἐρίῳ) e, dopo averlo cosparso di unguento (καὶ μύρον καταχέαντας) di inviarlo altrove (ἀφιέναι παρ' ἄλλους: *Su Omero*, or. 53, 5), anche qui non impiega il termine ἀλείψις bensì μύρον, ampiamente attestato nel corpus dioneo<sup>359</sup>. Interessante inoltre è il fatto che nel quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4), il Prusense ricorra a due vocaboli diversi per descrivere una sostanza apparentemente simile a un unguento, ma nessuna delle due è ἀλείψις. Qui, in relazione alla seconda delle tre tipologie di vita (τριῶν βίων, or. 4, 83) possibili, quella “bramosa di ricchezze e di denaro” (ὁ δ' αὖ φιλοχρήματος καὶ φιλόπλουτος, or. 4, 83), dominata da un

---

coerente che la ripresa, seppur graduale, dell'esercizio fisico richiede una *retentio*, una pausa, specie in contemporanea al “moto moderato” (κινήσεως συμμετρου) che Dione suggerisce subito dopo.

<sup>355</sup> Philostr. *Gym.* 52, 9. Anche in Filostrato il verbo crea problemi e per questo l'editore più recente stampa ὑποθρεπτέοι, esito di una congettura di Juthner contro ἀποθρεπτέοι dei codici PM. Il testo diviene dunque: γυμναστέοι δὲ ζῶν ἐπιμελεία καὶ τὴν ἰσχὺν ὑποθρεπτέοι μᾶλλον, ἐπειδὴ ἐπιλείπει σαφῶς che J. Rusten traduce, “their strenght needs to be built up all the more because it is lacking”; trad. Rusten-Konig 2014.

<sup>356</sup> Kayser 1840, 101.

<sup>357</sup> Utile è una lettura quasi integrale della nota originale del manoscritto inedito di Emper: *verum vidit Anonym. apud Reiskium. Hoc enim solum Dionis menti respondet. Αναλήψεως, de quo cogitavit Reiskius, ideo rejiciendum et, recreatione non opus, est ei, qui non laboravit; ἀπολήψεως, quod excogitavit Goerlitzius retentionem. Significari ratus, neque idonea auctoritate firmatum est, et sententiae non magis satisfacit* (Emper ms., 317 §6,8).

<sup>358</sup> In realtà χρυσάμενον è correzione di Reiske, universalmente accolta a partire Emper 1844, al χρησάμενον dei codici (Reiske 1784, 461 n. 19).

<sup>359</sup> *Sulla regalità* 3, or. 3, 93; *Sulla regalità* 4, or. 4, 110; *In Atene sull'esilio*, or. 13, 33; *Agli Alessandrini*, or. 32, 10; *Politico in assemblea*, or. 48, 12; *Su Omero*, or. 53, 5; *Sulla fama* 1, or. 66, 27; *Sull'invidia*, or. 77, 41.



demone “che celebra le orge della voluttà” (ὁ τὰ τῆς ἡδονῆς ἀναφαίνων ὄργια, or. 4, 101), Dione parla dapprima di χρίσεις inserendole tra le cattive abitudini praticate dall’uomo dedito ai piaceri, come bagni caldi giornalieri (λουτρῶν τε ὀσημέραι θερμῶ) e appunto “pomate, ma non quelle che leniscono la fatica” (χρίσεων οὐ κάματος ἰωμένων, or. 4, 101-102)<sup>360</sup>; poi di μύρον, per descrivere il “profumo di unguento” che egli emana mentre avanza mollemente: προῖτω γε μὴν νῆ Δία τρυφῶν τε καὶ μύρου καὶ οἴνου ἀποπνέων, “proceda dunque mollemente, per Zeus, spirando profumo di unguento e vino” (or. 4, 109-110). Non sembra attestato ἀλείψις, che malgrado sia ottimamente giustificato dal contenuto del passo, non pare sostenibile su base paleografica né, forse, stilistica. Potrebbe a onor del vero avvalorare ἀλείψις il fatto che Dione usi il verbo ἀλείφω quando, nell’incipit dell’orazione *Su Eschilo, Sofocle e Euripide o sull’arco di Filottete* (or. 52) egli descrive il momento in cui ha deciso di avviare il confronto fra i testi tragici. Di ritorno dall’ippodromo, dopo aver condotto il carro e fatto una passeggiata, dice ἔπειτα ἀλειψάμενος καὶ λουσάμενος, “poi mi unsi e feci un bagno”. Tuttavia, in questa orazione Dione ricorda di essersi svegliato presto anche a causa della debolezza fisica (διὰ τὴν ἀρρωστίαν τοῦ σώματος)<sup>361</sup>. Sembra quindi che il Bitinico non usi il verbo ἀλείφω per indicare una unzione in grado di rinvigorire un corpo fuori allenamento, come sembra sia il caso della nostra epistola, bensì per descriverne gli effetti curativi.

Senza volere moltiplicare le congetture esistenti eppure tentando, con grande cautela, di aggiungere un tassello alla via per la ricostruzione della lezione genuina, si potrebbe pensare che il testo originale contenesse ἀπολύσεως. Da un punto di vista paleografico la corruzione potrebbe essersi verificata con uno scambio di Υ e Ψ nella traslitterazione da maiuscola, cui potrebbe essere seguita una normalizzazione in ἀπολείψεως, *lectio facillima* per un copista. Sul piano dei contenuti, l’emendazione produrrebbe: τοῖς ἀήθεσι <τοῦ> πονεῖν σώμασιν ἀπολύσεως δεῖ μᾶλλον καὶ κινήσεως συμμετρου ἢ γυμνασίας, “i corpi che non sono avvezzi agli esercizi fisici hanno bisogno di libertà (*scil.* degli arti) e moto moderato”. L’ἀπόλυσις (lett. “scioglimento”) del corpo andrebbe letta in relazione al συλλήψει precedente: poiché uno sforzo prolungato “cattura” (συλλήψει) l’anima e la rende esitante alla pratica (§ 6), Dione direbbe qui che a un corpo non allenato occorre piuttosto la liberazione, lo

---

<sup>360</sup> In effetti, dal momento che Dione esclude che un tale uomo faccia ricorso a unguenti lenitivi, è verosimile che egli abbia in mente anche una χρίσις che allevia le fatiche, concetto che potrebbe forse avvalorare l’ἀλείψις congetturale.

<sup>361</sup> E anzi, poco dopo dirà che appunto la lettura dei tragici è una consolazione per la sua infermità (τῆς ἀσθενείας παραμυθίαν, or. 52, 3).

scioglimento, forse appunto degli arti, irrigiditi dalla mancanza di attività sportiva, ma anche svincolati da un allenamento più intenso, che li imprigionerebbe (συλλαμβάνω).<sup>362</sup>

§ 7, 8: τοῦ μὲν τραγικοῦ ἀναστήματος. Contro l'ἀπαιθήματος di UBDM, riprodotto anche dall'*editio princeps* di Torresano, nel Laurenziano (E) si legge una lacuna ἀπαι (spazio) θήματος, mentre nel Marciano (T) si distingue παθήματος, infine εὐπαθήματος è contenuto in AR<sup>363</sup>. Molteplici le congetture, intorno alle quali si è avviato un lungo dibattito fra gli studiosi, che tuttavia non ha fruttato finora una ricostruzione della lezione genuina. Caselius vorrebbe ἀπαιτήματος<sup>364</sup> o παθήματος<sup>365</sup>. Casaubon, da un originale εὐπαθήματος<sup>366</sup>, congettura εὐστάθημα<sup>367</sup> una qualità per lui prossima alla *gravitas* (ergo εὐσταθῆς *homo*, *gravis*, *severus*, *nec levis*) e spesso in *iunctura* con ἀξίωμα<sup>368</sup>. L'ipotesi, tuttavia, non convince i suoi successori. Selden per esempio legge ἐμπαθήματα<sup>369</sup>, poiché l'ἐμπαθῆς si

---

<sup>362</sup> Si potrebbe avvertire la tentazione di congetturare ἀπολούσεως, “abluzione”. Infatti, la pratica di fare dei bagni era notoriamente ritenuta depurativa e Celso la suggerisce insieme alle unzioni alle persone dal fisico debole al termine dell'esercizio fisico: *at imbecillis (...) exercitationem recte sequitur modo unctio (...) modo balneum* (Cels. *Med.* 1, 2, 7; si veda inoltre Teja 1988, 99-100). L'associazione tra le abluzioni e la purificazione inoltre è presente anche nel *Cratilo* di Platone, dove, nell'illustrare a Ermogene le affinità tra la medicina (ιατρική) e la mantica (μαντική), Socrate spiega che per il potere di “sciogliere e lavare” (κατὰ μὲν τοίνυν τὰς ἀπολύσεις τε καὶ ἀπολούσεις) dovrebbe chiamarsi Ἀπολούων il dio “che lava” (“Ἀπολούων” ἄν ὀρθῶς καλοῖτο), quella divinità che invece i Tessali chiamano Ἄπλουον (Pl. *Cra.* 405c). Tuttavia, come sopra osservato in relazione a or. 52, 1-3, il bagno è considerato da Dione un momento di ristoro per un corpo debole (cf. *supra*) e in questo caso, tuttavia, sembra che Dione voglia incoraggiare all'azione graduale più che al riposo il suo interlocutore.

<sup>363</sup> Per la consultazione dei manoscritti T e R si fa riferimento all'apparato di Emper, nell'impossibilità di prenderne visione autonoma.

<sup>364</sup> “Demand”, cf. *LSJ* s.v. (lett. richiesta).

<sup>365</sup> “*Passion, emotion or condition*”, cf. *LSJ* s.vv. I-II (lett. passione o emozione); si veda inoltre Caselius 1589, *in explicit*.

<sup>366</sup> Lett. “buona disposizione, sensibilità”, diversamente non attestato.

<sup>367</sup> Lett. “stabilità, equilibrio”, diversamente non attestato.

<sup>368</sup> Di seguito la nota integrale di Casaubon: *Euripidem ita laudat, ut fateatur eius dictionem blandam & ad persuadendum aptam, non explere omnes numeros τοῦ τραγικοῦ εὐπαθήματος καὶ ἀξιώματος. Hoc vult: concinniore esse quam graviorem. Quid autem est εὐπάθημα? Lego, εὐστάθημα. Propriè εὐσταθεῖν dicitur, quod stat firme. Idem ad animum transfertur, ut βαρύτης et gravitas. Ergo εὐσταθῆς homo, gravis, severus, nec levis. Σαρκὸς εὐστάθεια doctori Gargetio voluptas non titillans sensus, nec posita in motu, sed gravis & severa, quae percipitur omni dolore detracto. Alibi leges, βίος εὐσταθῆς καὶ ἡσυχος. et quod huc propius facit, εὐσταθῆ καὶ βαρεῖαν, καὶ αὐστηρὰν, καὶ σεμνὴν ἁρμονίαν apud Dionysium Halicarnasseum (D. H. *Dem.* 5, 36, 5, 20-25). Ut nemini sit dubium, quin rectè heic εὐστάθημα et ἀξίωμα iunctim tragico characteri tribuantur (Casaubon in Morel 1604, 32).*

<sup>369</sup> Lett. “passione”, diversamente non attestato.

addice alla tragedia<sup>370</sup>. Matthäi apprende ἀπαιθήματος dal Moschense R, ma congettura παραστήματος<sup>371</sup>: *quod vocabulum huic loco bene convenit*<sup>372</sup>. Reiske congettura ἀπαυθαδήματος che egli giustifica come un neologismo creato da Dione a partire dal verbo ἀπαυθαδέω<sup>373</sup>, a significare l'arroganza tragica (*tragicæ arrogantiae*)<sup>374</sup>. Goerlitz, tuttavia, rimane scettico e propone di leggere τοῦ τραγικοῦ ἄ[v] παθήματος, anche in ragione del fatto che πάθος et ἀξίωμα erano le due caratteristiche ricercate in Euripide. La particella ἄν sarebbe stata copiata per errore, lasciando una traccia poi frantesa come parte della parola successiva<sup>375</sup>. In effetti, παθήματος è lezione di T, tuttavia non trova chi la supporti<sup>376</sup> e in seguito le congetture continuano sulla base di ἀπαιθήματος. Geel propone αὐθαδίσματος<sup>377</sup> mentre Kayser suggerisce αὐθαδήματος<sup>378</sup>. Emper stampa la congettura di Reiske seppur con qualche riserva, dovuta alla mancata attestazione del termine nell'opera dionea<sup>379</sup>. Von Arnim accoglie a testo il suggerimento di Wilamowitz: ἀναστήματος, che in effetti elimina un problema di coerenza e permette un'agile traduzione che spieghi l'elevatezza (ἀναστήμα)<sup>380</sup> e appunto la dignità (ἀξίωμα) del tragico, tuttavia non chiarisce il processo di corruzione del testo. Un tale dibattito non ha portato finora a un esito che fosse pacificamente soddisfacente per la ricostruzione testuale.

Due sembrano le strade percorribili. L'ipotesi di Goerlitz (che forse era già del copista di T, il quale leggendo ἀπαιθήματος potrebbe aver copiato παθήματος per intervenire su quello che a suo giudizio era un vizio di testo) ha il pregio di essere la sola a non presupporre che

<sup>370</sup> Selden in Wolf 1722, 250 D. 4.

<sup>371</sup> "Desperate courage, exaltation", cf. *LSJ* s.v. (lett. esaltazione).

<sup>372</sup> Matthäi 1776, 170.

<sup>373</sup> Che a noi non risulta attestato.

<sup>374</sup> Reiske 1784, 477 n. 24.

<sup>375</sup> Goerlitz 1832, 7 n. 12.

<sup>376</sup> Severo e forse opinabile il giudizio di Emper: *in Cod. T pessimæ notæ repertum est* (Emper ms. 319 § 7, 9).

<sup>377</sup> "Act of self-will, wilfulness", *LSJ* s.v. (sebbene lett. tratto di arroganza). Si noti che nelle *Rane* di Aristofane αὐθαδόστομος "intemperante nel linguaggio" è detto di Eschilo da parte di Euripide (*Ar. Ra.* 837, trad. Paduano). Geel fa notare che la contrapposizione tra προσήνεια et ἀξιώματος potrebbe trovare un parallelo nell'associazione πιθανότης et αὐθαδίσματος. A supporto di αὐθαδίσματος egli invita a confrontare or. 36, 42: οὐχ ὥσπερ οἱ παρ' ἡμῖν προφητῆται τῶν Μουσῶν ἕκαστα φράζουσι μετὰ πολλῆς πειθοῦς, ἀλλὰ μάλα αὐθαδῶς ed egli stesso attribuisce τὸ αὐθαδῆς a Eschilo, 549a e 552 a (Geel 1840, 250).

<sup>378</sup> Kayser 1840, 101.

<sup>379</sup> Emper 1844 e ms. 319, § 7,9.

<sup>380</sup> Di elevatezza parla per altro anche Quintiliano in relazione allo stile di Eschilo: *tragoedias primus in lucem Aeschylus protulit, sublimis et gravis et grandilocus saepe usque ad vitium, sed rudis in plerisque et incompositus* (Quint. *Inst.* 10, 1, 66).

Dione abbia fatto ricorso a un neologismo. Tuttavia, il fatto che a Euripide si rimproverasse la mancanza di πάθος non pare fondato<sup>381</sup>. In seconda battuta, la proposta di Reiske ἀπαυθαδήματος pare sostenibile se si considera che lo stesso Dione nell'orazione *Su Eschilo, Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52, 4) esprime il suo giudizio su Eschilo elogiandone l'αὔθαδες di pensiero e proprio dicendo che essa si addice alla tragedia (τὸ αὔθαδες τῆς διανοίας καὶ φράσεως, πρέποντα ἐφαίνετο τραγωδία) e più avanti loda nuovamente la rudezza e la semplicità di Eschilo (τὸ αὔθαδες καὶ ἀπλοῦν τὸ τοῦ Αἰσχύλου, or. 52, 15). Come sottolinea Luzzatto, tale definizione, in accordo con quella di μεγαλοφροσύνη, contribuisce anche altrove a restituire una descrizione di Eschilo quale rappresentante tragico dello stile severo<sup>382</sup>. Dunque, ἀπαυθαδήματος di Reiske ha il beneficio di poter essere familiare a Dione e di avvicinarsi all'*usus auctoris*. Ciononostante, ammetterlo significherebbe accogliere un neologismo, peraltro non supportato da basi paleografiche.

In mancanza di una prova determinante, si ritiene comunque da respingere la congettura di Wilamowitz che (per quanto credibile sul piano letterario perché pone Euripide su un piano meno “elevato” di Eschilo e Sofocle) reputiamo troppo distante dal testo tradito. Ritenendo ἀπαιθήματος la lezione più vicina alla genuina, proponiamo di leggere ἀπα[ι]τήματος, ipotizzando lo scambio di θ e τ come un errore da pronuncia. Infatti, la caratteristica della tragedia euripidea è proprio quella di raccontare fatti verosimili, senza stratagemmi e finzioni<sup>383</sup>. Il realismo della poetica di Euripide, già nel suo tempo, era un tratto distintivo rispetto a Eschilo e Sofocle, insieme all'imborghesimento della vita portata in scena, al

---

<sup>381</sup> In effetti, potrebbe leggersi nella direzione dell'ipotesi di Goerlitz la considerazione, che egli stesso adduce a suo supporto, del *Sull'imitazione* attribuito a Dionigi di Alicarnasso per cui Εὐριπίδης (*scil.*) καὶ οὐχὶ τὰ γεννικὰ καὶ μεγαλοφυῆ τῶν προσώπων ἦθη καὶ πάθη καθὰ περ Σοφοκλῆς κατώρθωσεν: “Euripide (*scil.*) non riuscì felice alla pari di Sofocle nel raffigurare gli affetti e le passioni nobili e magnanime dei suoi personaggi” (D. H. *Im.*, 31, 2, 11, 1-7; la traduzione è presa in prestito da una riflessione più ampia di Luzzatto sulla già citata orazione 52 di Dione di Prusa, si veda Luzzatto 1983 n. 47). Tuttavia, la mancanza di πάθος non sembra rimproverata in senso assoluto a Euripide, si vedano a titolo esemplificativo alcuni scoli ai tragici, che elogiano proprio τὸ πάθος τῆς τραγωδίας tanto nell'*Ecuba* di Euripide (sch. *Hec.* 80) che nell'*Aiace* di Sofocle (sch. *Ai.* 421) quasi con una “terminologia tecnica” (Garzya 1989, 3). Quindi non sembra credibile che Dione stia escludendo che Euripide raggiunga il παθός tragico.

<sup>382</sup> Luzzatto 1983, 55 n. 52 e 56.

<sup>383</sup> Tanto che Aristofane fa dire a Euripide: οἰκεῖα πράγματ' εἰσάγων, οἷς χρώμεθ', οἷς ζύνεσμεν, ἐξ ὧν γ' ἂν ἐξηλεγχόμην · ξυνειδότες γὰρ οὗτοι ἤλεγχον ἄν μου τὴν τέχνην· ἀλλ' οὐκ ἔκομπολάκουν ἀπὸ τοῦ φρονεῖν ἀποσπάσας (...) “Ho introdotto in scena le cose comini, quelle con cui abbiamo sempre a che fare e su cui potevo essere controllato, perché ne sapevano quanto me e dunque potevano controllare la mia poesia. Non usavo un linguaggio pomposo per farli uscire di cervello (...)” (Ar. Ra. 959-962; trad. Paduano 1996).

carattere filosofico e retorico delle sue tragedie<sup>384</sup>. Dione potrebbe quindi voler dire che ἡ τε Εὐριπίδου προσήνεια καὶ πιθανότης τοῦ μὲν τραγικοῦ ἀπατήματος καὶ ἀξιώματος τυχὸν οὐκ ἂν τελέως ἐφικνοῖτο “Euripide forse non può raggiungere fino in fondo la finzione e la dignità del tragico” ma è ugualmente utile all’uomo politico proprio perché porta in scena πράγματα anziché ἀπατήματα<sup>385</sup>.

§ 10, 1-2: εὐφροσύνης σοι <δεῖ> (...) ἐντεῦξῃ. Il Leidense trasmette εὐφροσύνης οἱ laddove il resto della tradizione presenta voci variamente corrotte: σύμφορόν σοι (B), εὐφορον σοι (ET) e ancora ἄφορόν σοι (R), ἔφορον σοι *reliqq.*<sup>386</sup>. Sulla base di ἔφορον sono state avanzate importanti congetture. Nelle sue annotazioni inedite, Valckenaer propone εἴποτε εὐφρόν σοι (che egli traduce: *si quando tibi commodum*)<sup>387</sup>, un’ipotesi che in seguito formula anche Wyttenbach, il quale suggerisce di leggere ἐπίφορον (*jucundum*) vel εὐφρον (*tempestivum*) σοι<sup>388</sup>. Goerlitz invece vorrebbe leggere φόρον sulla base di *Diogene o sulla tirannide* (or. 6, 31): καὶ τοὺς εὐφόρους, (*scil. τόπους*) ἐκάστη τῇ ὥρᾳ, dove a suo avviso il testo andrebbe emendato in καὶ τοὺς φόρους. Si deve a Geel l’intuizione di considerare come più fedele alla genuina la lezione di M, cui integrare <δεῖ> e ripristinare un sigma probabilmente caduto davanti a οἱ, così da leggere εἴ ποτε δεῖ σοι εὐφροσύνης, che Emper dispone e interpunge nella maniera in cui von Arnim presenta il testo: εὐφροσύνης σοι <δεῖ>. Immaginando tale disposizione, la caduta di -σ è facilmente giustificata se si immagina che per distrazione il copista possa aver dimenticato una delle due consonanti consequenziali in εὐφροσύνης σοι. La congettura di Geel non trova il favore di Sonny, convinto che εὐφροσύνης sia una corruttela dovuta allo stesso copista di M<sup>389</sup>. Propone dunque di emendare in εἴ ποτε πρόσφορόν σοι, “se ti conviene”. Il processo di corruzione secondo Sonny sarebbe avvenuto sul modello del già citato *Diogene o sulla tirannide* (or. 6, 30) dove, contro un tradito εὐφόρος Emper emenda προσφόρους. In accordo con la proposta emperiana, Sonny spiega che la genesi dell’errore si deve al fatto che πρὸς è solitamente abbreviato con ε, da qui deriverebbe – a giudizio di Sonny – anche la successiva divisione dei manoscritti, per cui M conserva ἐφόρους e non εὐφόρος.

---

<sup>384</sup> Jaeger 1934, 504-507 (=qui seconda edizione della traduzione di L. Emery= 1943). Si veda inoltre *infra*, la nota di commento a § 6, 11-8, 1: Εὐριπίδη (...) ἄπειρος ὢν.

<sup>385</sup> In favore di ἀπατήματος potrebbe intendersi inoltre quanto si legge nel *Lessico* di Esichio: ἀπαιόλημα· ἀποκάθαμα. \*ἢ ἀπάτημα γ ἢ ἀποπλάνημα. Σοφοκλῆς (fr. 915; Hsch. 5727).

<sup>386</sup> Lezioni che inducono Reiske a rassegnarsi e ad affermare: *crucem mihi figit* (Reiske 1784, 479 n. 29).

<sup>387</sup> Valckenaer s.d., ms., 12v=Amato 2011, 114.

<sup>388</sup> Wyttenbach 1820, 302.

<sup>389</sup> Sonny 1896, 193.

Per quanto la proposta di Sonny sia suggestiva, neutralizzerebbe forse il giudizio su Erodoto, che nel caso fosse πρόσφορος sarebbe soltanto un autore “conveniente”. Non va dimenticato che Erodoto è unanimemente reputato gradevole<sup>390</sup>, dunque è verosimile che Dione lo consigli al suo interlocutore per soddisfare un sentimento di letizia (appunto εὐφροσύνη) e non semplicemente perché comodo o conveniente (πρόσφορος). Alla luce anche dei giudizi che di Erodoto danno Dionigi di Alicarnasso e Quintiliano, oltre che dell’attendibilità della lezione di M, che per quanto presenti talvolta errori di accento, lacune od interruzioni, si rivela prezioso in virtù del suo approccio conservativo<sup>391</sup>, si ritiene pregevole e degna di essere mantenuta la ricostruzione di Geel presentata sopra. La genesi della corruzione sarebbe facilmente comprensibile. A partire da un trådito εὐφροσύνης οἱ, probabilmente integro nel subarchetipo da cui deriva M e invece corrotti variamente nel resto dei manoscritti, si sarebbe perduto un σ- iniziale forse già nel passaggio da *scriptio continua*<sup>392</sup>. Attenendoci al testo proposto da Geel, ipotizziamo infine che non sia da escludere εὐφροσύνη σοι, con dativo di possesso e verbo “essere” sottinteso. Ciò eviterebbe di apportare integrazioni al testo e al contempo spiegherebbe la caduta del σ davanti a οἱ per semplice distrazione o errore di dettatura.

---

<sup>390</sup> Per la sua piacevolezza (ἡδεῖα) e bellezza (καλή) ad esempio è elogiato da Dionigi di Alicarnasso (D. H. *Comp.* 10, 5). Quintiliano definisce Erodoto *dulcis et candidus et fusus* (Quint. *Inst.* 10, 1, 73). Per un’analisi più approfondita si rimanda *infra*, alla *nota di commento storico-letterario a § 10, 1: Ἡροδότῳ*.

<sup>391</sup> Un’efficace descrizione del manoscritto e della sua importanza all’interno della tradizione manoscritta è fornita in ultimo da Ventrella 2017, 64.

<sup>392</sup> La caduta di δεῖ ipotizzata da Geel è certamente acuta e rende il testo più limpido, tuttavia in effetti non è indispensabile se si considera la possibilità che vi fosse un soggiacente verbo essere alla terza persona, abitualmente sottinteso.

#### **4. Περὶ τῆς φιληκοΐας**

*Sulla sua attrazione per i discorsi (or. 19)*

#### 4.1 Introduzione al Περὶ τῆς φιληκοῖας

L'orazione Περὶ τῆς φιληκοῖας, *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19), è tra le più brevi – 46 righe nell'edizione di von Arnim – della produzione dionea. Al contrario della data di composizione, incerta sebbene molto posteriore ai fatti narrati, l'inquadramento cronologico dell'avvenimento che il testo racconta si desume da alcuni elementi dichiarati fin dall'incipit. Dione esordisce infatti dicendo di essersi trovato a Cizico, dove gli era stato chiesto di fermarsi da alcuni amici che da tempo domandavano di incontrarlo (Ἐδέοντο μὲν πάλαι τῶν οικείων τῶν ἐμῶν τινες ἐντυγχάνειν, § 1), di poterlo vedere (θεάσασθαι) e di ascoltare gli accadimenti delle sue peregrinazioni. Da ciò, e dal fatto che il retore afferma di non essersi avvicinato di più ai confini per non dar mostra di soffrire come chi è in esilio (ἀχθομένου τινὸς εἶναι τῆ φυγῆ, § 1), è possibile restringere proprio agli anni della φυγή dionea il *terminus post quem* di ambientazione dell'aneddoto rievocato nello scritto<sup>393</sup>. Conducendo il racconto in prima persona<sup>394</sup>, il Prusense narra di quando, pronto al confronto con i suoi οικεῖοι, viene scalzato da un citaredo che – descritto con la perifrasi τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ τοῦτο ὃ λέγουσιν, § 2 – con il suo canto distrae gli ascoltatori. Questi ultimi, dopo aver capito che il musicista si trova in visita a Cizico, si precipitano verso la sala del Consiglio e a loro si unisce Dione, spinto proprio dalla sua attrazione per i discorsi: la φιληκοῖα (§§ 2-3). L'episodio fornisce lo spunto per un raffronto fra le abilità di attori e citaredi con quelle dei retori, cui segue un paragone tra lo stato di conservazione della tragedia e quello della commedia.

---

<sup>393</sup> Difficile stabilire se l'orazione fu composta durante o dopo l'esilio. Sembra improbabile che gli episodi narrati possano risalire alla fase iniziale dell'allontanamento forzato, in quanto Dione ricorda che era stato reclamato dai suoi cari in ragione del suo peregrinare e degli stravolgimenti della sua vita (τὴν ἄλλην καὶ τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου, § 1), segno che probabilmente numerose peripezie gli erano già sopraggiunte. Inoltre – come peraltro sottolinea Breitung (1844, 12 n. 34) – il retore denuncia la sofferenza del corpo (τοῦ σώματος ταλαιπωρίαν, § 1), il che lascia intendere che al momento della sua visita a Cizico conduceva ormai da tempo una vita errabonda. Già Casaubon (in Morel 1604, 32-34) e del resto anche Desideri (1978, 193-194) e Jones (1978, 135) ritengono che il discorso sia stato composto alla fine dell'esilio, secondo Jones non prima dell'anno 96 d.C. Come pure nota Emper (ms., 330), il fatto che Dione dichiari di avere scelto Cizico come luogo dell'incontro per non mostrarsi come chi desidera fare ritorno porta piuttosto a pensare che l'orazione faccia riferimento a un periodo in cui il provvedimento domiziano è ancora in essere. A differenza della data di composizione – che dunque resta indeterminata – sembra pacifico desumere che gli accadimenti narrati nel testo si riferiscano al periodo della φυγή dionea.

<sup>394</sup> Eccetto che per l'ultima parte pervenuta, l'intera orazione è costruita con espressioni pronominali come τῶν οικείων τῶν ἐμῶν, ἐντυγχάνειν μοι, ἐδόκει μοι (§ 1) ἔσωσέ με (§ 2) δοκῶ μοι (§ 3), μοι δοκεῖ 4) oppure verbi alla prima persona come ἐγὼ δὲ οὐκ ἤθελον (§ 1), ἐλθὼν, διέτριβον καὶ παρεῖχον (§ 2), ἐγὼ (...) ἦκον, εἰμι δὲ φιλήκοος, ἔτυχον γεγωνὸς εἰσαφίκωμαι, συναγελάζομαι (§ 3) πέπονθα, θαυμάζω (§ 4).



La brevità del testo e la varietà tematica della seconda parte dell’orazione (§§ 4-5) – in cui Dione passa in rassegna musica, teatro, sofistica e retorica senza tuttavia approfondire alcun tema in particolare – porterebbero a non escludere che *Sulla sua attrazione per i discorsi* sia giunto incompleto<sup>395</sup> o che sia concepito come una *προλαλία*<sup>396</sup>, un discorso preliminare, utile ad avviare un *logos* più ampio, non pervenuto. Tale lo hanno considerato nel tempo Aloysius Stock, Pernot e Jean-Luc Vix<sup>397</sup> e, in effetti, la concisione dello scritto, il taglio biografico della narrazione, la presenza di riferimenti mitologici e proverbiali, il tono umoristico, la semplicità dello stile<sup>398</sup> avvicinano il discorso al genere della *prolalià*.

Dione apre *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) precisando che si era trovato a Cizico per incontrare coloro che tra i familiari (τῶν οικείων τῶν ἐμῶν) avevano espresso il desiderio di incontrarlo. I suoi conoscenti volevano anche vederlo (θεάσασθαι), per constatare forse le sue condizioni fisiche, giacché sapevano che aveva attraversato un cambiamento radicale di vita (τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου, § 1), probabilmente l’esilio. Tuttavia, essi gli rimproveravano bonariamente di concedere loro poco tempo (§§ 2-3).

Il Bitinico si accingeva allora a incontrare i suoi familiari quando era stato “salvato” da un citaredo (τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ τοῦτο ὃ λέγουσιν ἔσωσέ με, § 2), che con la sua melodia aveva richiamato a sé l’uditorio – di fatto sottraendolo a Dione. Rapiti dal musico come le belve dalla lira di Orfeo, tutti, incluso il Prusense, si erano diretti ad ascoltare il suonatore di cetra che aveva fama di essere perfino migliore di Arione. Il retore a questo punto si proclama amante dell’ascolto e della musica (φιλήκοος καὶ φιλόμουσος) pur non possedendone la pratica (l’ἐμπειρία). Gli accade – dice ironicamente – di lasciarsi trasportare senza controllo (διὰ τὴν ἀκρασίαν) dai discorsi, anche da quelli di retori e sofisti (§ 4) e ammira chi sa parlare perché lui non è in grado di farlo (διὰ τὸ αὐτὸς ἀδύνατος εἶναι λέγειν). Si impegna quindi in

---

<sup>395</sup> Così ritengono Selden (1623, 250), Reiske (1798, n. 18), Emper (ms., 330), von Arnim (1898), Schmid (1903, 870), Hight (1983, 80-81) e Desideri (1978, 194); invece Casaubon lo definisce uno scritto breve (in Morel 1604, 32: *argumentum lucubrationum*).

<sup>396</sup> Con il termine *prolalià* si intende un discorso che sia introduttivo, ironico, breve e costruito con semplicità di argomenti e stuttura. Russell include *λαλιαί, προλαλιαί* e *διαλέξεις* parimenti nella definizione di “preliminary speech” (Russell 1983, 77). Sebbene von Arnim (1898), Stock (1991), Mras (1949) e Pernot (1991) abbiano esaminato le *prolaliai* anche in Dione, lo studio d’insieme più recente, che sviluppa le interpretazioni precedenti sugli scritti dionei appartenenti a questo genere si deve a Vix, assunto a punto di riferimento per la definizione di *prolalià* in questa sede (Vix 2016, 233-256).

<sup>397</sup> Stock 1911, 56-57; Pernot 1991, 548; Vix 2016, 247-248.

<sup>398</sup> La cifra espressiva della *prolalià* si caratterizza per la gradevolezza (ἡδονή), l’amabilità (γλυκύτης) e la semplicità (ἀφέλεια) dello stile, che impone di evitare digressioni e artifici che potrebbero complicare il discorso; infine ricorre spesso un linguaggio leggero (ἄνετος), affine a quello della *lalià*. Per un riepilogo puntuale sullo stile delle *prolaliai* si veda Vix 2016, 241.

un elogio di attori e citaredi, superiori agli oratori in quanto dotati di una voce ampia e melodiosa e perché – a differenza dei retori che sono avvezzi a improvvisare – si esercitano con cura su testi scritti da altri, spesso più antichi. Dichiara la preminenza delle opere del passato interpretate dagli attori contemporanei e parla della sopravvivenza pressoché integrale della commedia rispetto alla tragedia (§ 5). Consegnandoci una delle rare testimonianze sulla circolazione delle opere tragiche in età imperiale, Dione afferma che della commedia rimane tutto, mentre della tragedia non sono pervenute che le sezioni giambiche, che continuano ad essere portate in scena forse perché più espressive, mentre le corali sono dimenticate. Il perdurare dei versi comici a scapito dei cori tragici viene paragonato poi a un altro fenomeno, di difficile interpretazione, che chiude l’orazione 19; il testo pervenuto infatti termina con una riflessione sui corpi degli anziani, reputati deboli quando appaiono raggrinziti, e invece giudicati forti se si mostrano in carne. Dione lascia intendere che questa divisione sia ingannevole: infatti non c’è niente di forte in un corpo in sovrappeso, perché ha grasso anziché carne (πιμελῆς δὲ ἀντὶ τῶν σαρκῶν, § 5). L’orazione si conclude senza che il tema venga articolato a fondo, generando così delle problematiche interpretative.

È stato notato che le ultime righe di *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) potrebbero essere un artificio letterario attraverso il quale Dione rappresenta da un lato la filosofia, personificata come un anziano dall’apparenza fragile ma dallo spirito vigoroso, dall’altro la sofistica, che sarebbe il vecchio pingue nel fisico, eppure privo di forza<sup>399</sup>. D’altra parte, si coglie un intento filosofico nel modo sarcastico in cui Dione (§ 4) elogia i sofisti (usa i verbi θαυμάζω e ἀγαπάω) e si confessa incapace di parlare (ἀδύνατος nel λέγειν), il che indurrebbe a immaginare che l’oratore stia dichiarando la supremazia della filosofia sulla sofistica<sup>400</sup>, in quanto il discorso filosofico richiede una preparazione culturale e una maturità di pensiero che manca ai sofisti, focalizzati piuttosto sulla musicalità delle parole. Ogni tentativo di ricostruire la destinazione d’uso o il contesto performativo del *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) è reso incerto dall’impossibilità di collocarlo nello spazio e nel tempo, nonché di intercettarne il pubblico. Due le tipologie di uditorio identificabili. In primo luogo, quello a cui Dione avrebbe dovuto rivolgere l’orazione mancata, ovverosia la piccola congrega di cittadini di Prusa giunti a Cizico per incontrarlo. Di loro Dione parla come di οἰκεῖοι, persone a lui familiari (τῶν οἰκείων τῶν ἐμῶν), concittadini (τῶν πολιτῶν) e intimi conoscenti (τῶν ἐπιτηδείων). Si tratta forse della sua platea ordinaria, composta di individui istruiti e agiati,

---

<sup>399</sup> Pernot 1993, 548-549; Vix 2016, 248.

<sup>400</sup> Già Pernot (1993, 548) vedeva in queste parole l’intenzione dell’oratore di Prusa di anticipare al pubblico che il suo parlare non sarebbe stato gradevole né seducente come quello dei sofisti, ma filosofico.

che abitualmente ne ascoltavano i discorsi e ne domandavano il parere<sup>401</sup>. Questo pubblico sembra avvicinarsi a quello dei discorsi *Bitinici* (orr. 38-51). Su un secondo livello riposa il destinatario ultimo del discorso, mai espresso a chiare lettere, ma senza dubbio diverso dal pubblico degli eventi narrati, poiché se fosse stato presente a Cizico sarebbe ora interpellato con un “voi”. Tale uditorio non è riconoscibile in alcun modo, ma doveva avere stimolato a Dione la rievocazione dell’episodio vissuto a Cizico, fornito un pretesto narrativo iniziale o comunque suggerito un argomento che si collegasse all’eventuale discorso successivo. Alla luce di queste osservazioni, pur nell’impossibilità di fornire evidenze nette circa le finalità dell’orazione, non possiamo che condividere alcune ipotesi fondate sul nostro lavoro di ricerca. Visti i temi trattati – citarodia, teatro e tragedia – *Sulla sua attrazione per i discorsi*, ignoriamo se integro o incompleto, potrebbe rappresentare l’anticamera di un ragionamento sulla poesia oppure sulla musica o ancora, date le premesse (§ 1) e il tono ironico, avrebbe potuto introdurre un discorso di stampo politico e filosofico, oggi perduto, forse ispirato al *topos* dell’ascolto come strumento di educazione o corruzione morale<sup>402</sup>.

#### 4.2 Per un confronto con il discorso *Agli Alessandrini* (or. 32)

Nel sottotesto di ciò che sopravvive del *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19), si coglie un’esortazione ai *logoi* virtuosi che pare costituire il filo conduttore dell’orazione stessa, e l’asserzione εἰμὶ δὲ φιλήκοος (§ 3) sembra rafforzare un tema che altrove nella produzione dionea risulta cruciale. Accade con particolare chiarezza nell’*Agli Alessandrini* (or. 32)<sup>403</sup>, dove il saper bene ascoltare è ancora una volta motivo di lode per la comunità (ἔπαινος τὸ ἄμα εἰπεῖν (...) δήμου δὲ τὸ καλῶς ἀκοῦσαι, §§ 2-3). Il Prusense presenta qui la παιδεία e il λόγος come il binomio con cui gli uomini diventano benevoli (§§ 3-4) perché

---

<sup>401</sup> Berardi ha definito il pubblico di Prusa come “omogeneo”, appartenente all’*élite* civica e ricorrente in molte delle sue orazioni (Berardi 2019, 13).

<sup>402</sup> Ci riferiamo in particolare al precetto che ritroviamo in Plutarco, ma che era diffuso in età imperiale, per cui “la popolazione si deve guidare soprattutto dalle orecchie” (δῆμον δὲ καὶ πόλιν ἐκ τῶν ὄτων ἄγειν δεῖ μάλιστα, Plut. *Praec. ger. reip.* 802d). Per un’analisi delle analogie nell’uso della retorica in funzione dell’azione politica da parte di Dione e Plutarco si veda Pernot 2007b, 114-115.

<sup>403</sup> Pronunciata davanti al popolo di Alessandria, a cui Dione rimprovera l’abitudine di intrattenersi con spettacoli indegni e superficiali, tale orazione si inserisce nella serie di discorsi di denuncia contro la degenerazione dei costumi nelle città (Bost-Pouderon 2006, 1, 3-4). La datazione è stata a lungo discussa. Oggi si propende per una composizione anteriore all’esilio (Kasprzyk-Vendries 2012, 10) sulla base di uno studio di Jones, che inquadra l’opera agli anni di Vespasiano (Jones 1973, 302-309). Tuttavia, von Arnim, Wilmes e Kindstrand propongono di datare lo scritto al regno di Traiano (si veda da ultimo Kindstrand 1978, 378-383, con un riepilogo argomentato delle posizioni precedenti).

educazione e discorsi sono stati creati dagli dei come rimedio contro i mali (φάρμακον ἐποίησαν οἱ θεοὶ παιδείαν καὶ λόγον, § 16).

In effetti, l'intera orazione *Agli Alessandrini* contiene delle affinità tematiche rispetto a *Sulla sua attrazione per i discorsi*, in cui Dione non solo rivela il suo debole per i *logoi* (διὰ τὴν προσοῦσάν ἀκрасίαν περὶ τοὺς λόγους, or. 19, 3) ma, dichiarandosi φιλήκοος καὶ φιλόμουσος (or. 19, 4), comunica il suo giudizio nei confronti della musica e dell'arte, forma espressiva della virtù, un tema preminente anche nell'orazione 32, tanto che al popolo alessandrino è rimproverato di essere del tutto estraneo alle Muse (σφόδρα ἀμούσως ἔχοντες, or. 32, 46).

Vi sono poi alcune spie di lessico, contenuto ed espedienti narrativi che avvicinano le due orazioni. I riferimenti mitologici sono fra i più dimostrativi in tal senso: in *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 2), Dione paragona il citaredo ospite di Cizico al leggendario Arione di Metimna. Analogamente, nell'orazione *Agli Alessandrini* (or. 32, 61) lo stesso Arione figura tra i sommi musicisti che, insieme al mitico Anfione e al flautista Timoteo, il retore prende a modello per denunciare l'assenza di cantori altrettanto capaci tra la popolazione<sup>404</sup>.

In entrambi i componimenti inoltre viene nominato Orfeo insieme ai citaredi. Tuttavia, se in *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 3) Dione include se stesso tra gli uditori che, come le fiere orfiche, sono ammaliati dal suono della cetra, ed esalta la sensibilità dei citaredi, in *Agli Alessandrini* tali musicisti sono descritti come cani che seguirono Orfeo, quindi in larga parte dominati dall'aspetto cinico, ossia canino, della musica (ἀλλὰ μικρὸν μὲν τι διασφύζειν τῆς Ὀρφείως διδασκαλίας, τὸ πολὺ δ' αὐτοῖς ἐμμένειν κύνειον τοῦ μέλους, *Agli Alessandrini*, or. 32, 66)<sup>405</sup>.

Poesia e coro sono considerati poi elementi culturali di pregio in ambo i testi. In *Sulla sua attrazione per i discorsi*, Dione dichiara la superiorità di poeti, attori e musicisti sulla sofistica (*Sulla sua attrazione per i discorsi*, or. 19, 4) e rimpiange la perdita dei cori tragici (*Sulla sua attrazione per i discorsi*, or. 19, 5); in *Agli Alessandrini* denuncia la scomparsa sia dei poeti che dei cori (ὁμῶν δὲ οὔτε χορός ἐστι τοιοῦτος οὔτε ποιητής, *Agli Alessandrini*, or. 32, 7) e questa carenza costituisce il sintomo della lacuna morale della comunità. Altro elemento di continuità sono le riflessioni teatrali: Dione si rammarica per la perdita di buona parte dei contenuti tragici a vantaggio di quelli comici nell'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 5), mentre in *Agli Alessandrini* il teatro, che è definito uditorio del popolo (δήμου γὰρ ἐστὶν ἀκοή τὸ θέατρον, *Agli Alessandrini*, or. 32, 4), è la cartina di tornasole dell'etica

---

<sup>404</sup> In proposito si veda *infra*, la nota di commento ad Arione in § or. 19, 2, 6.

<sup>405</sup> Per questo si veda anche *infra*, la nota di commento a § 3, 5-4, 2: κατὰ ταῦτὸν Ὀρφεῖ (...) σχεδόν.

comune, inadeguata se ciò che vi viene rappresentato non è niente di bello né onorevole (καλὸν μὲν ἢ τίμιον, *Agli Alessandrini*, or. 32, 4.) ma si riduce a chiasso e volgarità (θορύβου καὶ βωμολοχίας, *Agli Alessandrini*, or. 32, 5). Gli Alessandrini, infatti, sono colpevoli di ascoltare troppo spesso commedie e mai un discorso utile (λόγου χρηστοῦ ποτε ἀκοῦσαι, *Agli Alessandrini*, or. 32, 5). Ciò, oltre a essere un *topos* retorico-filosofico sviluppato – come visto – nell’orazione 32, può in effetti fornire la prima chiave interpretativa del testo *Sulla sua attrazione per i discorsi*. Infatti, nel dichiararsi φιλήκοος καὶ φιλόμουσος, Dione intende innanzitutto richiamare all’amore per l’ascolto dei bei discorsi, filosofici, che esprimono il bene e conducono l’uditorio alla virtù. Quelli, cioè, che si oppongono al *modus orandi* dei sofisti.

### 4.3 Φιλομουσία e φιληκοΐα: elementi di concezione dionea della musica

È nel suo autodefinirsi φιλήκοος καὶ φιλόμουσος che Dione ci invita a indagare la sua posizione ambivalente nei confronti dell’oratoria e della musica. Con una probabile ispirazione platonica, si dichiara φιλήκοος, amante di tutti i discorsi<sup>406</sup>; poi, forse per diletto, si dice altresì φιλόμουσος, poiché ama i suoni delle Muse, quindi la musicalità, malgrado non ne abbia esperienza diretta. I due interessi, in effetti, sono legati a doppio filo da un esercizio comune: l’ascolto. Al di là dei supposti fini ironici delle argomentazioni che Dione adduce in questo testo specifico, chiariamo in via preliminare che, nella concezione dionea, la musica non è soltanto quella eseguita attraverso strumenti musicali, bensì a tale sfera va ricondotta ogni forma espressiva che si serva della parola cantata, prima fra tutti la poesia<sup>407</sup>, o unicamente del suono. Per una riflessione sull’approccio di Dione verso questa attività, occorre in primo luogo considerare il ruolo ricoperto nel *bios* dioneo dalla musica suonata, che Mary Anne Zagdoun, in un’analisi sulla filosofia dell’arte in Dione, ritiene possa detenere un valore simile a quello accordatole dagli Stoici, in particolare da Posidonio di Apamea e Diogene di Babilonia. In questo senso, la sua componente irrazionale farebbe della musica priva di parole uno strumento educativo soltanto per i più piccoli, poiché non sono totalmente evoluti nel ragionamento<sup>408</sup>. Tuttavia, è anche per il suo contenuto etico che – secondo quanto riportato da Filodemo di Gadara – per Diogene di Babilonia la musica riveste un compito di

---

<sup>406</sup> Per l’interpretazione in chiave platonica che abbiamo dato al termine φιλήκοος si veda *infra*, la nota di commento a § 3, 4: φιλήκοος.

<sup>407</sup> “Dion professe une dévotion très grande pour la musique, qu’il comprend au sens large, selon l’usage courant dans l’Antiquité, comme étant souvent (mais non uniquement) de la poésie chantée” (Zagdoun 2005, 605).

<sup>408</sup> Zagdoun 2005, 606 e n. 7.

primo piano nella παιδεία stoica<sup>409</sup>. Sugli adulti, invece, essa avrebbe il potere di spingere l'animo umano verso le passioni, con un conseguente influsso negativo sul contegno, poiché indurrebbe a comportamenti inadeguati e sfrenati. Ciò non toglie che questo tipo di musica, eseguita attraverso il canto o gli strumenti musicali, abbia altresì un potere curativo, riconosciuto anche dal Prusense, il quale nel discorso *Agli Alessandrini* ritiene che essa sia stata inventata dagli uomini per governare le passioni e trasformare le anime selvagge (*Agli Alessandrini*, or. 32, 57). Tale concezione, a tratti contraddittoria, è orientata soprattutto dai modelli platonici e aristotelici<sup>410</sup>, a loro volta fondati sul pitagorismo. Questo presupposto costituisce il secondo elemento della nostra analisi. Lo stesso potere equilibratore che Platone e Aristotele conferiscono alla musica, infatti, si scorge in discorsi come *Agli Alessandrini* (or. 32) e il primo *Tarsico 1* (or. 33). Qui, proprio a dimostrare l'integrità che la musica rappresentava per i Greci di un tempo, in contrapposizione alla degenerazione contemporanea, Dione riporta sia al popolo di Alessandria che a quello di Tarso l'esempio del citaredo Timoteo, che fu espulso dai Lacedemoni per avere osato recidere alcune corde alla sua cetra, producendo così una melodia troppo dolce e prodigiosa (λίαν ἡδὺς ἐδόκει καὶ περιττὸς εἶναι, *Agli Alessandrini*, or. 32, 67) e alterando il ritmo tradizionale greco (*Tarsico 1*, or. 33, 57). Infatti, “les Grecs d'autrefois considéraient comme un crime terrible que l'on changeât leur musique” (παρὰ δὲ τοῖς Ἑλλησι πρότερον δεινὸν ἐδόκει τὸ μετακινεῖν τὴν μουσικὴν, *Tarsico 1*, or. 33, 57, trad. Bost-Pouderon) e reputavano grave ogni modifica che si producesse attraverso il suono, nella convinzione che il teatro potesse intaccare la purezza dello spirito greco (*Tarsico 1*, or. 33, 57)<sup>411</sup>. Ciononostante, il Bitinico non lesina polemiche contro la musica che appunto già per gli antichi era densa di contraddizioni, destabilizzante ancorché equilibrante. Dione la considera – nelle parole di Desideri – “strumento educativo nel

---

<sup>409</sup> Zagdoun 2000, 226. Anche Platone – in particolare in opere come *Repubblica*, *Gorgia* e *Leggi* – riconosce alla musica un potere educativo pari a quello della ginnastica, in grado di riequilibrare i piaceri: “la gymnastique (déjà mentionnée dans le *Gorgias*) et la musique entrent en lice, comme formes sensibles des composants de la rectitude pédagogique” (Gauthier-Muzellec 2006, 198-199).

<sup>410</sup> Un contributo approfondito sul legame tra musica e piacere in Platone e Aristotele si deve a Gauthier-Muzellec 2006. Diametralmente opposta è la concezione epicurea. Lo testimonia in particolare il trattato già citato di Filodemo di Gadara, di cui resta traccia in alcuni papiri di Ercolano. Strutturata in quattro libri, o forse in uno solo, l'opera ripercorre e confuta le teorie della musica delle principali scuole avversarie a quella di Epicuro: platonica, peripatetica e stoica. Uno degli argomenti di maggiore attrito è l'utilità della musica e la sua influenza sulle passioni: per gli epicurei essa non è di alcun aiuto alla guerra e non incide affatto sull'animo. Nell'ottica epicurea, infatti, è il λόγος, il testo poetico, a scuotere l'uditore e non il μέλος, che si limita a suscitare piacere a chi ascolta, senza per questo influenzarne i comportamenti (Ferrario 2011, 77 e Klavan 2019).

<sup>411</sup> Si veda inoltre Bost-Pouderon 2011, 180 n. 4.

migliore dei casi insufficiente, di regola corruttore”<sup>412</sup>. Tale pregiudizio forse è in parte plasmato ancora una volta dalla lettura di Platone, che nelle *Leggi* pone la musica a fondamento dell’indisciplina (Pl. *Lg.* 700a-701b)<sup>413</sup>. Senza la pretesa di addentrarsi in una delle questioni più vive della filosofia platonica e aristotelica (e forse della filosofia in generale), sarà utile ricordare, in terzo luogo, che per Platone la μουσική è anche la formazione della virtù che arriva fino all’anima (Pl. *Lg.* 673a). Per Aristotele, inoltre, il suono udibile è portatore, rispetto agli altri sensi, di una vocazione all’etica che si sviluppa come somiglianza (ὁμοίωμα) e imitazione (μίμησις). Nella definizione di Romeyer Dherbey, per Aristotele “l’audible (ἄκουστόν), dans le cas de la musique, est un équivalent (homoiôma-mimèma) des dispositions éthiques”<sup>414</sup>. Venendo dunque al ruolo che la musica sembra assumere nella riflessione dionea, la portata etica di questa attività umana, oltre al fondamentale e parallelo orientamento ai bei discorsi, costituisce un elemento primario per la decodificazione dello stesso giudizio di Dione che, preveniamo, rimane ambiguo. Il Prusense – a nostro avviso – non condanna del tutto la musica né la esalta in quanto tale, ma ne valuta oculatamente il potenziale edificante. Le azioni della musica possono essere corruttrici (come nel caso dei cattivi spettacoli in uso presso Alessandria nell’*Agli Alessandrini*, or. 32, e di quella che genera comportamenti deviati nel *Tarsico 1*, or. 33) o nobili (come capita con l’auleta Timoteo, che nel primo *Sulla regalità*, or. 1, esorta Alessandro alla battaglia<sup>415</sup>), ma in ogni caso non riescono a contenere le passioni. Se dunque è vero – come sostenuto da Desideri – che la musica è “insufficiente”, e che il Prusense manifesta una “netta avversione all’esperienza musicale”, poiché risente di una “impostazione filosofica razionalistica”, nonché delle proprie disavventure con imperatori amanti della musica come Nerone e Domiziano<sup>416</sup>, è altrettanto vero che Dione si mostra ostile più che altro verso la cattiva musica, quella che distrae dai buoni costumi, e non in senso assoluto verso ogni genere di

---

<sup>412</sup> Desideri 1978, 149 n. 17.

<sup>413</sup> Il passo platonico descrive una reazione alla musica molto vicina a quella del *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19), infatti l’anonimo Ateniese si sofferma sull’invasamento causato dalla musica in coloro che la ascoltano, che sono posseduti dal piacere (κατεχόμενοι ὑφ’ ἡδονῆς, Pl. *Lg.* 700d). La stessa reazione scomposta è descritta da Dione in or. 19, 3 in relazione all’ascolto della melodia del citaredo. Si veda inoltre Bost-Pouderon 2011, 36 n. 2.

<sup>414</sup> Romeyer Dherbey 1993.

<sup>415</sup> Per la figura dell’auleta Timoteo e per la sua analisi nel *Sulla regalità 1* (or. 1) rimandiamo a Desideri 1978, 149 n. 17, 304-305, 351 n. 10. Riteniamo doveroso precisare fin da ora che il Timoteo nominato nel primo discorso *Sulla regalità* (or. 1, 1-8), flautista, non coincide con l’omonimo citaredo rievocato nel discorso *Agli Alessandrini* (or. 32, 67) e nel *Tarsico 1* (or. 33, 57). Si veda Vagnone 2012, 193-194 e *infra*, la nota di commento a 2, 3: τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ.

<sup>416</sup> Questo il pensiero di Desideri 1978, 305; Gangloff 2006, 72-73 e 75.

suono. Come rileva Gangloff<sup>417</sup>, è in questo senso che Dione fa un uso filosofico della musica. Si tratta tuttavia, secondo Dimitri Kasprzyk e Christophe Vendries, “d’un cas extreme, puisqu’il concilie la musique véritable et la musique comme métaphore de l’harmonie intérieure du philosophe”<sup>418</sup>. E tale intento filosofico è massimamente visibile proprio nell’utilità educativa della musica stessa, perché – già nella paideia aristocratica – permette all’uomo di equilibrare le passioni<sup>419</sup>. A completare questa interpretazione è anche il trattato pseudoplutarcheo Περὶ μουσικῆς (I-II sec. d.C.)<sup>420</sup>, dal quale emerge con chiarezza che – ancora nella concezione della civiltà greca vicina a quella di Dione – l’insegnamento della musica è prodromico all’educazione alla virtù etico-politica, nella convinzione che contribuisca a plasmare l’animo dei giovani, a guidarli a riconoscere il bello e quindi a diventare cittadini esemplari<sup>421</sup>.

Accanto ai complessi rapporti tra musica, etica e filosofia politica, vi è la φιληκοῖα, da intendere – come anticipato – propriamente quale amore per l’ascolto dei bei discorsi, ossia la φιληκοῖα τῶν λόγων. L’espressione ricorda il precetto con cui, nell’orazione a *A Demonico* trasmessa nel corpus di Isocrate, si esorta l’allievo a essere φιλομαθῆς e πολυμαθῆς, a esercitarsi di continuo e a spendere il tempo libero nell’ascolto dei discorsi altrui perché ciò gli permetterà di imparare più in fretta: κατανάλισκε τὴν ἐν τῷ βίῳ σχολὴν εἰς τὴν τῶν λόγων φιληκοῖαν (Is. *Dem.* 18, 6)<sup>422</sup>. Quando dunque Dione esalta la φιληκοῖα, oltre a disegnare volutamente un legame con il *Fedro* platonico<sup>423</sup>, si riferisce specificamente al carattere edificante dei discorsi, ciò che Ignazio Bassi, nel suo commento al passo di *A Demonico*,

---

<sup>417</sup> Gangloff 2006, 72-75.

<sup>418</sup> Kasprzyk-Vendries 2012, 140.

<sup>419</sup> Una concezione propria anche dei filosofi stoici, per i quali la musica contribuisce alla bellezza morale proprio perché fin dall’infanzia educa chi la ascolta a disciplinare i comportamenti e a controllare le passioni (Zagdoun 2000, 226-230).

<sup>420</sup> Per le problematiche di datazione si veda Ferrario 2011, 74.

<sup>421</sup> “Se uno, per esempio, si sarà impegnato a studiare il carattere educativo della musica e avrà ricevuto da ragazzo la giusta cura, elogerà il bene e lo accoglierà, biasimando il contrario in ogni campo, compreso quello musicale; sarà puro da ogni azione ignobile, e cogliendo attraverso la musica il vantaggio più grande, ne trarrà grande utilità per se stesso e per la sua città, non farà mai un’azione o un discorso contrari alle leggi dell’armonia, salvando sempre e ovunque la decenza, la saggezza e il buon ordine” (Plut. *mus.* 1146b, trad. Pisani). Si osservi che il passo è largamente ispirato a Pl. *R.* 401d-402a; si veda inoltre la nota di Citelli 2017, 3002 nn. 150-151).

<sup>422</sup> Nel volgarizzamento offerto al testo greco da Giacomo Leopardi: “Quel tempo che tu avrai libero dai negozi, spendilo nell’ascoltare i letterati, e per tal modo t’interverrà di apprendere agevolmente quello che dagli altri fu trovato con difficoltà” (Trad. Leopardi, Kraus 1964).

<sup>423</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a § 3, 4: φιλήκοος.



definisce come “il desiderio di ascoltare gli altrui discorsi per imparare”<sup>424</sup>. Sebbene, come debitamente rilevato nel commento storico-letterario alla presente orazione, vi siano numerose affinità tematiche con altri passi dionei – in particolare di *Agli Alessandrini* (or. 32), del primo *Tarsico* (or. 33) – *Sulla sua attrazione per discorsi* (or. 19), pur nella sua brevità, costituisce una prova interessante del pensiero dioneo in questo senso. Infatti, per concludere la nostra parentesi, il Prusense potrebbe dichiararsi ironicamente φιλήκοος (amante dei discorsi) e φιλόμουσος (amante della musica) a uno scopo duplice. Da un lato per richiamare all’ascolto dei buoni discorsi (a una corretta φιληκοΐα) e della buona musica (a una equilibrata φιλομουσία). Dall’altro, proprio per smascherare la φιληκοΐα e la φιλομουσία a lui avverse, dunque al fine di contrapporsi al “citarredo” che incanta il suo uditorio, un citarredo che in effetti potrebbe essere un sofista<sup>425</sup>.

#### 4.4 Un citarredo o un sofista?

Ignota è l’identità di colui che Dione nel *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) presenta come qualcuno che godeva della fama di essere il migliore dei citarredi, inferiore a nessuno del passato (ἐπεὶ γὰρ ἦκεν ὁ ἄριστος τῶν νῦν κιθαρῳδῶν, ὡς δ’ ἔνιοί φασιν, or. 19, 2). Minime le informazioni ulteriori desumibili dal testo. Dalle parole del Prusense apprendiamo unicamente che doveva trattarsi di qualcuno che il suo pubblico udiva per la prima volta: il Bitinico si domanda infatti se facessero profezie (μαντευόμενοι) coloro i quali lo ritenevano il migliore tra i citarredi, visto che non lo avevano mai sentito parlare (δῆλον ὅτι, πῶς γὰρ ἂν εἶδεῖεν τὸ σαφὲς οὐκ ἀκούσαντες ἐκείνου; or. 19, 2). L’occasione dell’esibizione del “citarredo” consiste nel fatto che – verosimilmente per la prima volta – egli si trova in visita (ἐπιδημοῦντα τὸν ἄνδρα, or. 19, 2) a Cizico.

Pochi sono i nomi dei citarredi rintracciabili in epoca imperiale. Jones<sup>426</sup> ha creduto di riconoscere in Terpno il musico che sottrae il pubblico a Dione. Tuttavia, le pur esigue notizie reperibili sul suo conto portano a dubitare che egli potesse essere ancora attivo negli anni dell’esilio del Prusense, ai quali si presume che il contenuto dell’orazione 19 sia databile. Terpno, infatti, fu all’apice della carriera nell’infanzia di Nerone, il quale da ragazzino lo mandò a chiamare con urgenza presso di sé perché lo istruisse nella musica. Doveva ancora

---

<sup>424</sup> Bassi 1924, 18.

<sup>425</sup> Giacché sulla passione per l’ascolto è – come detto – uno dei due testi più importanti dedicati all’udibile, pare doveroso aggiungere un inciso sulla visione dionea della musica suonata. A questo proposito ci è utile la sintesi di Gauthier-Muzellec, secondo cui per Platone “la figure du musicien comble l’intervalle qui sépare le poète du philosophe, comme elle comble celui qui sépare la réalité de son image sensible, en bonne symphonie et musique des accords” (Gauthier-Muzellec 2006, 208).

<sup>426</sup> Jones 1978, 41.

godere di una certa fama all'epoca di Vespasiano, che lo assoldò insieme a Diodoro per uno spettacolo e gli offrì un compenso di 200mila sesterzi (Suet. *Ner.* 20; *Vesp.* 19). Svetonio afferma che Nerone reclamò Terpno in qualità di *citharoedum vigentem tunc praeter alios* e che Vespasiano lo invitò a esibirsi in una cerimonia insieme al tragico Apellaride e al citaredo Diodoro in quanto tutti *vetera quoque acroamata*, cioè vecchi cantori. Il fatto che Dione consideri il citaredo in visita a Cizico ἁριστος τῶν νῦν, il migliore tra i contemporanei, porterebbe quindi a escludere che possa trattarsi di Terpno, in auge all'età di Nerone ma a fine carriera sotto Vespasiano, se si reputa l'orazione 19 ambientata negli anni dell'esilio.

Nelle altre occasioni in cui Dione nomina la citarodia o chi la pratica (*Euboico*, or. 7, 119; *Agli Alessandrini*, or. 32, 46; *Tarsico* 2, or. 34, 1 e 31) egli non sembra averne un'ottima opinione, fatta eccezione per Timoteo, suonatore bistrattato dai Lacedemoni (*Agli Alessandrini*, or. 32, 67). In particolare, nell'*Euboico* è fortemente sconsigliato di diventare citarodi o auleti (οὐδὲ κιθαρωδοῦς οὐδὲ ἀλλητὰς, *Euboico*, or. 7, 119) e ciò è stato inteso come la denuncia da parte di Dione di un coinvolgimento dell'uomo politico in ogni occupazione che richieda “un'esibizione pubblica declamatoria e vuota”<sup>427</sup>. La citarodia, quindi, è considerata da Dione per la sua componente spettacolare, che del resto è ironicamente messa in luce anche in *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19). La critica alla componente teatrale, l'insistenza sulla musicalità della *performance*, che tuttavia si lega all'improvvisazione – una caratteristica fondativa dell'oratoria – e infine il fatto che nell'orazione *Agli Alessandrini* (or. 32) oratori e poeti siano paragonati a γόητες e σοφισταί proprio per la loro tendenza a praticare una *dictio* cantante (or. 32, 39), porta a rilevare che la definizione di κιθαρωδός sia un espediente ironico per designare un sofista, o comunque un oratore particolarmente attento alla riuscita della performance<sup>428</sup>. Del resto, non sarebbe la sola volta che l'appellativo di citaredo viene adottato da Dione per muovere una provocazione. Nel parlare agli Alessandrini, infatti, il Prusense dice al suo uditorio che, pur sapendo che esistono

---

<sup>427</sup> Desideri 1978, 464 n. 20.

<sup>428</sup> Come rileva Bonner, i più bravi nella *pronuntiatio* erano gli oratori che sapevano comportarsi come attori su un palcoscenico. Per questo, sul solco degli studenti di recitazione, gli allievi di retorica si allenavano sia a interpretare personaggi storici o mitologici al fine di stimolare la propria capacità di immedesimazione, sia a esibirsi cantando per migliorare l'intonazione. Secondo quanto ricostruito da Bonner sulla base delle testimonianze di Cicerone e Seneca il vecchio, nel tempo, queste tecniche entrano a far parte della prassi declamatoria ma non sono esenti da eccessi: “the practice obviously lay open to abuse; powerful and clear intonation sometimes gave place to mere clamour and rant, and some declaimers, mistaking volubility for eloquence, set out to ‘beat the clock’ (*ad clepsidram latrare*, Cic. *De Orat.* 3, 34, 138)” (Bonner 1969, 21 e n. 7). Bonner interpreta in questo senso la critica che Dione muove ai conferenzieri di Alessandria nel discorso *Agli Alessandrini* (or. 32, 68), tra i quali la *dictio* cantante denunciata da Dione si sarebbe diffusa proprio per emulare le performance degli attori sulla scena (Bonner 1969, 22 e n. 3).

i filosofi cinici, solo ad Alessandria ha visto citaredi cinici (κιθαρωδοὶ δὲ Κυνικοὶ παρὰ μόνους ὑμῶν γεγονάσιν, *Agli Alessandrini*, or. 32, 62), stabilendo così un legame tra i musicisti e i filosofi della città, di cui denuncia parimenti il livello<sup>429</sup>.

Partendo dunque dalla ipotesi che il κιθαρωδός di cui parla Dione possa non essere un citaredo ma un sofista o quantomeno un oratore-filosofo che non gode di alcuna stima presso il Prusense, si potrebbe avanzare una proposta di identificazione.

Come suggerito da Amato, una personalità che tra le altre potrebbe corrispondere al (pur conciso) profilo tracciato da Dione è Rufo di Perinto. Retore di origine tracia, contemporaneo di Dione, è noto per lo più grazie alle *Vite dei Sofisti* di Filostrato e ad alcune testimonianze epigrafiche. Da Filostrato apprendiamo che proveniva da un censo elevato, doveva avere dei parenti consoli e aveva presieduto le Panellenie di Atene (μὴ ἀπὸ τῆς οὐσίας, μηδὲ εἰ πολλοὶ ὕπατοι τὸ ἐκείνου γένος, μηδὲ εἰ τὴν τῶν Πανελληνίων Ἀθήνησιν εὐκλεῶς ἤρξεν, Philostr. *VS* 2, 17, 597). Alcuni membri della sua famiglia, probabilmente proprio in relazione agli incarichi consolari ricoperti, avevano ricevuto la cittadinanza romana all'epoca dei Claudi<sup>430</sup>. Secondo la biografia filostrata, Rufo di Perinto eccelleva nella pratica del discorso simulato, l'ἐσχηματισμένη ὑπόθεσις<sup>431</sup> ma godeva anche di "grande fama di improvvisatore ad Atene" (δόξης αὐτῷ ἐπὶ τῷ σχεδιάζειν πολλῆς μὲν ὑπαρχούσης Ἀθήνησι, Philostr. *VS* 2, 17, 598). Particolarmente attento alla ginnastica e alla cura del corpo, era stato allievo sia di Erode Attico che di Aristocle, rimanendo tuttavia devoto al primo, che chiamava "signore" (δεσπότην) "lingua dei greci" (Ἑλλήνων γλῶτταν) e "re dei discorsi" (λόγων βασιλέα, Philostr. *VS* 2, 17, 598). La sua morte sarebbe giunta all'età di 61 anni. Il confronto tra le scarse informazioni fornite da Dione circa il citaredo dell'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) e quelle presentate da Filostrato su Rufo lasciano intravedere in effetti qualche affinità. Innanzitutto l'estrazione sociale di Rufo (il cui nome probabilmente è Aurelio<sup>432</sup>) poteva aver contribuito ad accrescerne la fama, dunque – qualora fosse proprio lui il citaredo sofista del discorso – non stupirebbe che ai tempi della visita di Dione a Cizico la folla lo avesse accolto con tanto clamore (ὡς δ' οὖν τάχιστα ἦσθοντο ἐπιδημοῦντα τὸν ἄνδρα, εὐθὺς καὶ σπουδῆ ἀμήχανος καὶ πάντες ἐβάδιζον εἰς τὸ βουλευτήριον, "non appena si resero conto che l'uomo era in visita, subito e con irrimediabile ardore si diressero alla sala del Consiglio", or. 19, 2-3). In secondo luogo, Rufo di Perinto è descritto come eccellente nel discorso simulato, il che porterebbe a riflettere sul paragone dei retori con attori e citaredi nel

---

<sup>429</sup> Kasprzyk-Vendries 2012, 74 n. 197.

<sup>430</sup> Ameling 1985, 29-32.

<sup>431</sup> Per un approfondimento sulla tecnica del discorso figurato si rimanda a Chiron 2000 e Chiron 2014.

<sup>432</sup> A questa conclusione giunge Dittenberger dopo aver identificato con il sofista di Perinto l'Aurelio Rufo che compare nell'iscrizione IG III 17, relativa alle Panellenie di Atene (Civiletti 2002).

nostro testo (or. 19, 4) ma costui è anche amante dell'improvvisazione, una caratteristica che Dione stesso ribadisce come distintiva del retore rispetto – appunto – ad attori e citaredi (τοὺς σοφιστὰς τε καὶ ῥήτορας ἅπαντας σχεδόν, or. 19, 5). Le fonti prosopografiche tacciono circa la cronologia del sofista discepolo di Erode Attico (*PIR* 3, 138). Tuttavia, i rapporti tra Perinto e Cizico sono ben attestati ed è possibile che un Rufo sofista sia stato pritano di Cizico. Infatti, in un'epigrafe pubblicata da Cecil Smith e Robert de Rustafjaell contenente la lista dei pritani di Cizico, figura con le parole: Τι. Κλ. Ροῦφος Σοφιστῆς φιλ. (Smith-Rustafjaell 1902, 204-206, n. 13, 25 = IMT Kyz Kapu Dağ 1463). La datazione della lista è incerta, e tuttavia le ipotesi che ne derivano potrebbero smentire che Rufo di Perinto sia il bersaglio di Dione nell'orazione 19, in quanto Smith e Rustafjaell datano l'elenco all'età di Adriano, sebbene oggi si ipotizzi una periodizzazione ancora posteriore, all'età di Antonino Pio (131-168), dunque troppo tardi perché sia compatibile con la produzione dionea. Ciononostante, un profilo come quello di Rufo, a ragione suggerito da Amato, potrebbe corrispondere a quella del citaredo-sofista.

#### 4.5 L'improvvisazione. Tra prassi declamatoria e argomento antisofistico

La sottile ironia che percorre l'intera orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) trova uno dei suoi motivi più aspri nella critica all'esibizionismo di retori e sofisti. Con sagacia, di questi professionisti Dione sembra elogiare la capacità persuasiva, che forse paragona a quella dei "citaredi", e giudica affascinante a tal punto da causare in lui apparente curiosità e ammirazione (§ 4). Tuttavia, ben presto emerge che l'elogio di Dione non è altro che una provocazione. A comunicarlo senza sottintesi sono le parole con cui il Prusense precisa che la dizione di citaredi e attori non è improvvisata (ἢ τε λέξις οὐκ αὐτοσχέδιος) come quella dei retori (ὥσπερ ἡ τῶν ῥητόρων), che per lo più si esercitano a parlare all'impronta (ἐξ ὑπογούου τὰ πολλὰ πειρωμένων λέγειν, § 4). La tecnica dell'αὐτοσχεδιάζειν<sup>433</sup> è un elemento di pregio per la formazione dell'oratore, tanto che Salvatore Nicosia l'ha definita "la prova più alta delle capacità inventive, dell'abilità sofistica, dell'attitudine a fare spettacolo"<sup>434</sup>. Notizia della diffusione del fenomeno tra i professionisti della parola dà innanzitutto Filostrato, secondo cui l'αὐτοσχέδιος λόγος fu un primato di Eschine (Philostr. *VS* 1, 18, 509), praticato con eccellenza anche da Polemone di Laodicea, che è descritto come qualcuno che si esibisce (ἐπιδεικνύμενος) davanti agli Ateniesi con discorsi improvvisati (Ἀθηναίους μὲν γὰρ ἐπιδεικνύμενος αὐτοσχεδίους λόγους Philostr. *VS* 1,

<sup>433</sup> Per una panoramica sui significati del termine si veda Ernesti 1962 s.v.

<sup>434</sup> Nicosia 1994, 100.

25, 535) al pari di un attore<sup>435</sup>. Ma il discorso spontaneo è anche prerogativa di Erode Attico, il quale nel *bios* di Polemone è descritto come qualcuno che amava improvvisare (ἦρα μὲν γὰρ τοῦ αὐτοσχεδιάζειν ὁ Ἡρώδης) più che rivestire incarichi consolari (μᾶλλον ἢ τοῦ ὑπατός τε καὶ ἐξ ὑπάτων δοκεῖν, Philostr. VS 1, 25, 536). Pronunciare discorsi all'impronta era in effetti un'abilità propria di moltissimi degli oratori che Filostrato considera sofisti. Per fornire due esempi ulteriori, di Antioco di Ege sappiamo che pronunciava *meletai* improvvisate (μελέτας αὐτοσχεδίου, Philostr. VS 2, 4, 570) e di Alessandro di Seleucia che annunciava i propri discorsi improvvisati (αὐτοσχεδίου λόγους, Philostr. VS 2, 5, 571) agli Ateniesi che amavano ascoltarli. Apparentemente contrario all'improvvisazione, o comunque con fama di essere poco abile nei discorsi estemporanei, è invece per esempio Elio Aristide. In un celebre aneddoto narrato da Filostrato, a Marco Aurelio che – di passaggio a Smirne, nel 176 – gli domanda senza preavviso di pronunciare per lui un discorso, Aristide si nega rispondendo: οὐ γὰρ ἐσμὲν τῶν ἐμούντων, ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων (“Non siamo, infatti, di quelli che vomitano i discorsi, ma di quelli che li preparano accuratamente”, Philostr. VS 2, 9, 583, trad. Civiletti). Aristide si dissocia dalla pratica di vomitare (ἐμεῖν) le orazioni e rivendica la propria ἀκρίβεια nel prepararle (Philostr. VS 2, 9, 583), come se parlare all'impronta e studiare i discorsi fossero consuetudini incompatibili<sup>436</sup>. L'abitudine di non pronunciare orazioni estemporanee (τὰς δὲ μελέτας οὐκ αὐτοσχεδίου ἐποιεῖτο) ma comporre con ponderazione (ἀλλ' ἐπεσκεμμένας) è testimoniata anche per Iseo di Assiria (Philostr. VS 1, 514) e Scopeliano, il quale, per quanto mettesse in mostra doti istrioniche, si appartava per ripassare gli argomenti delle sue declamazioni prima della *performance* (Philostr. VS 1, 21, 519). Tuttavia, un discorso improvvisato non è necessariamente “vomitato”, e anzi, l'αὐτοσχεδιάζειν è una tendenza fondativa e per certi versi nobile della prassi oratoria<sup>437</sup>. Come rileva Pernot,

---

<sup>435</sup> “Esibendosi di fronte agli Ateniesi in discorsi improvvisati” (trad. Civiletti). Per la traduzione di ἐπιδεικνύμενος nel passo filostrato, come anche per l'associazione della *performance* di Polemone di Laodicea a quella attoriale si veda Civiletti 2002, 486-487 n. 35.

<sup>436</sup> Per un'analisi specifica sull'episodio si rimanda a Behr 1968, 111 e Pernot 1993, 426 n. 11.

<sup>437</sup> Quintiliano parla dell'improvvisazione come del massimo frutto che l'allievo di retorica possa trarre dallo studio (*Maximus vero studiorum fructus est et (...) longi laboris ex tempore dicendi facultas*, Quint. Inst. 10, 7, 1), poiché l'oratore deve essere pronto a pronunciare un discorso in ogni circostanza, che sia costretto dagli eventi a parlare in tribunale o davanti a magistrati o comunque per difendere se stesso e i suoi cari (Quint. Inst. 10, 7, 2). Al pari della *cogitatio*, l'improvvisazione deve essere esercitata per condurre gradualmente l'oratore alla perfezione (*sicut in cogitatione praecipimus, ita facilitatem quoque extemporalem a parvis initiis paulatim perducemus ad summam*, Quint. Inst. 10, 7, 18) rendendolo capace di adattare il discorso al mutare delle condizioni in cui è esposto. Come rileva Celentano, Quintiliano distingue l'improvvisazione tecnica, appresa *ex arte*, da quella pratica, imparata *ex studio*. Principi teorici e pratici quindi si accompagnano all'insegnamento

all'epoca della Seconda Sofistica è usuale esercitarsi con declamazioni improvvisate su temi giudiziari o deliberativi, e la tecnica è praticata sia da oratori che da filosofi proprio al fine di allenarsi sia ad affrontare un argomento proposto dall'uditorio<sup>438</sup> sia a stupire con virtuosismi retorici<sup>439</sup>. Tuttavia, la procedura autoschediastica in quanto tale, quindi la disponibilità a raccogliere il *προβάλλειν* degli ascoltatori<sup>440</sup>, ossia ad accettare di articolare un discorso estemporaneo sulla base di un tema lanciato dal pubblico al momento della *performance*, è molto rara<sup>441</sup>. A giudizio di Pernot, ciò dipende innanzitutto dal genere. Nell'epidittica, ad esempio, difficilmente un oratore non conosce in anticipo l'evento su cui è stato chiamato a parlare, e anzi è motivo di biasimo per un panegirista il fatto di non prepararsi adeguatamente<sup>442</sup>. Senza addentrarci in un tema florido di studi, che esula dalle questioni dionee, ci limitiamo a mostrare che la condanna all'impreparazione, quindi all'improvvisazione, è un fenomeno frequente anche nelle generazioni successive. Da questo sentimento, per esempio, nasce l'esigenza da parte di Elio Aristide – cui sopra si è fatto cenno – di smarcarsi in modo esplicito dalla pratica di “vomitare” discorsi. Ma anche quando, come accade nel *Panegirico a Cizico*, Elio Aristide ammette che il suo discorso – sebbene indotto da ispirazione divina<sup>443</sup> – non era previsto, lo fa spiegando che non sta parlando in modo improvvisato (*αὐτοσχεδιάζω, πλὴν ὅσον οὐκ ἀπὸ στόματος παντελῶς*) ma improvvisa mentre

---

dell'improvvisazione per consentire all'oratore di concentrarsi ed essere capace di possedere “une maîtrise totale des structures” (Celentano 2015, 195-196).

<sup>438</sup> Basti pensare a quel che Filostrato dice di Aspasio di Ravenna, il quale, non disponendo per natura la predisposizione a improvvisare (*τὸ σχεδιάζειν τε ἐκ φύσεως οὐκ ἔχων*) con l'esercizio avrebbe comunque imparato a dominare (*πὸνῶ παρεστήσατο*) il discorso autoschediastico (Philostr. *VS* 2, 33, 627).

<sup>439</sup> Pernot 1993, 433.

<sup>440</sup> Si tratta talvolta di un pubblico d'eccezione, ad esempio l'imperatore in persona (Berardi 2011, 54).

<sup>441</sup> Pernot 1993, 432-434.

<sup>442</sup> Pernot 1993, 433 n. 62. Ciò è valido anche per il genere deliberativo stando a Plut. *Dem.* 8, 6.

<sup>443</sup> Da qui anche la necessità di giustificare i discorsi improvvisati come ispirati da un dio. Stante la ripartizione di Pernot, secondo cui l'influenza divina è tipica di due tipologie di discorsi: quelli che emulano lo stile bacchico gorgiano e quelli improvvisati (Pernot 1993, 627), va considerato che – come vedremo – tali distinzioni si applicano anche ai discorsi scritti. Per questa ragione Aristide può pronunciare elogi quasi improvvisati, come il *Panegirico a Cizico*, che è stato composto in brevissimo tempo (Aristid. or. 27, 46) soltanto perché lo ha ordinato Asclepio (Aristid. or. 27, 2 e or. 51, 16). La committenza divina, infatti, supera il limite dell'improvvisazione e autorizza a pronunciare un discorso anche quando non sia stato preparato con *ἀκριβεία*, poiché l'oratore può confidare che il dio che lo ha ispirato lo proteggerà (Berardi 2011, 56-57). Per una visione d'insieme sull'ispirazione divina nella produzione oratoria si veda Pernot 1993, 625-635. Per una specifica analisi dell'influenza di Asclepio su Elio Aristide si rimanda a Berardi 2011. In particolare, per una nota bibliografica completa sul tema nei discorsi di Elio Aristide si rimanda Berardi 2011, 51 n. 2.

sta ancora scrivendo (ἀλλὰ γράφων ἔτι) il suo discorso<sup>444</sup>. Una sorta di pregiudizio sembra allora valere nei confronti dell'improvvisazione. Anche Dione di Prusa ne prende le distanze (*Sulla sua attrazione per i discorsi*, or. 19, 4), eppure non esita ad avvalersi della prassi di pronunciare discorsi παραχρῆμα in altre occasioni. Sembra infatti esprimersi nelle vesti di predicatore cinico spontaneo nel *Diogene o sulla tirannide* (or. 6)<sup>445</sup> e ammette per sé la tendenza a improvvisare nell'*Euboico* (or. 7), dove – forse con un leggero imbarazzo – contrappone la propria libertà declamatoria (che dunque riconosce di professare) all'espressione ragionata (διὰ μακρῶν) di Sofocle, la quale non è condotta in modo estemporaneo con gli eccessi dell'oratoria (κατὰ πολλήν ἐξουσίαν διεξιόν), al contrario di quella dionea, ma è scritta sui libri (ἀλλ' ἐν βίβλοις γράφων, *Euboico*, or. 7, 102) il che la rende più meditata<sup>446</sup>. È però nel discorso *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22) che Dione teorizza massimamente un'avversità nei riguardi dell'improvvisazione all'apparenza simile a quella contro cui polemizza in *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19). Qui Dione esprime la sua concezione dell'oratoria nobile, che si nutre di filosofia ed è impegnata nella vita politica. Chi la pratica sono oratori simili a filosofi, “non quelli di piazza che prestano la loro opera a pagamento, che pensano solo al denaro e alle controversie private sui contratti”. Il Prusense distingue dunque i “filosofi in politica”, come Aristide, Licurgo, Solone ed Epaminonda dagli oratori “della nobile e vera oratoria”, che si preoccupa di dare consigli al popolo e proporre leggi (δημοσίᾳ συμβουλεύειν καὶ νομοθετεῖν, *Sulla pace e sulla guerra*, or. 22, 1) tra cui “Pericle e Tuciddide in Atene, e ancor prima Temistocle e Clistene e Pisistrato,

---

<sup>444</sup> Il suo pezzo retorico, quindi, è comunque meditato, anche se frutto di un'improvvisazione praticata allo scritto. Su questa contraddizione nell'oratoria di età imperiale si veda Pernot 2007a, 946. La polemica tra discorso orale improvvisato e scritto meditato si inserisce anche in un più ampio dibattito, quello tra retorica e filosofia. Esempio è in questo senso nel *Fedro* di Platone la posizione di Socrate, il quale prima di iniziare il proprio discorso dichiara a Fedro che parlerà improvvisando (αὐτοσχεδιάζων), criticando così indirettamente il discorso di Lisia, che invece è stato scritto (Pl. *Phdr.*236). Tuttavia, la questione dell'improvvisazione orale contro quella scritta è di grande complessità e riteniamo previdente non approfondirla in questa sede perché nell'orazione in esame Dione si riferisce unicamente alla performance orale.

<sup>445</sup> Per cui si veda Ventrella 2015. Il *Diogene o sulla tirannide* (or. 6) gode di un'edizione italiana a cura di Ventrella, appena pubblicata al momento in cui ultimiamo questa tesi dottorale. Purtroppo, i margini di tempo troppo esigui fra la consegna del nostro elaborato e l'apparizione del volume non ci hanno consentito di approfondire i risultati del lavoro condotto dallo studioso. Tuttavia, abbiamo potuto integrare, ove necessario, le traduzioni del *Diogene o sulla tirannide* di Ventrella 2021.

<sup>446</sup> Pernot 2007a. Alle considerazioni già fatte *supra* aggiungiamo soltanto che Quintiliano associa l'esercizio della scrittura proprio alla migliore capacità di improvvisazione (Quint. *Inst.* 10, 7, 24-26 su cui si veda Celentano 2015, 204 e n. 1). Sul coinvolgimento della memoria nel processo di improvvisazione sia allo scritto che all'orale, all'interno della polemica tra discorso sofisticato e filosofico si veda Clavaud 1980, 101-105.

fintantoché si fece chiamare oratore e demagogo”<sup>447</sup>. Chiarita la distinzione dei veri oratori, assimilabili a filosofi, da quelli non nobili, il Prusense giunge al tema dell’orazione, e illustra la sua visione dell’approccio dei filosofi (= filosofi e oratori nobili) e degli oratori (non nobili) nel consigliare sulla pace e sulla guerra (*Sulla pace e sulla guerra*, or. 22, 3). La differenza è di prospettiva. I filosofi – dice Dione – non analizzano semplicemente i problemi in maniera generale (οὐ γὰρ μόνον ἀπλῶς οἱ φιλόσοφοι ζητοῦσι περὶ τούτων, or. 22, 3) ma anche quando e contro chi e dopo quale accaduto o inaccaduto sia da compiersi ciascuna di queste azioni (ἀλλὰ πηνίκα καὶ πρὸς τίνας καὶ τίνος συμβάντος ἢ μὴ συμβάντος ἕκαστα τούτων πρακτέον, or. 22, 3). I retori (οἱ ῥήτορες) – quelli non nobili – invece esaminano un singolo caso dato (ἐπὶ τῶνδε ἢ τῶνδε σκοποῦσιν, or. 22, 3) senza domandarsi se sia giusto muovere guerra contro chi non ha attaccato battaglia (εἰ δίκαιον τοῖς μὴ προαδικήσασι πολεμεῖν, or. 22, 4), né se sia stata commessa un’ingiustizia (εἰ συμβέβηκεν ἀδίκημα) da parte di coloro contro i quali si è pensato di far guerra (παρὰ τούτων οἷς διανοοῦνται πολεμεῖν) né di quale portata sia il danno arrecato (πηλίκον τι τοῦτο <τὸ> συμβεβηκός, or. 22, 4). I filosofi, quindi, osservano i fatti da lontano (οἱ φιλόσοφοι δὲ πόρρωθεν τὰ πράγματα ὀρῶσιν, or. 22, 5) e dopo aver maturato le proprie conoscenze intervengono al momento giusto (ἤκη τινὸς πράγματος καιρός, or. 22, 5). I retori invece si lasciano subito sopraffare (ἐξαιφνης ληφθέντας ταραττεσθαι) dagli eventi e si mettono a improvvisare su ciò che non conoscono (αὐτοσχεδιάζειν περὶ ὧν οὐκ ἴσασιν, or. 22, 4). Nell’ottica di Dione, quindi i retori si ritrovano a dovere contemporaneamente deliberare e dare consigli agli altri su una questione (ἅμα τε αὐτοὶ βουλευόνται τρόπον τινὰ καὶ συμβουλευούσιν ἑτέροις) sulla quale non avevano mai riflettuto. Invece i filosofi hanno già previsto i fatti (οἱ φιλόσοφοι δὲ περὶ τῶν πράξεων προοίδασι) e da tempo hanno già deliberato (πάλαι βεβουλευμένοι τυγχάνουσιν, or. 22, 5) su cosa occorra consigliare sulla pace e sulla guerra. L’improvvisazione è quindi, in linea teorica, uno dei difetti contestati al ῥήτωρ che pratica l’oratoria per profitto, lontano dal φιλόσοφος come anche dall’oratore che si occupa di politica. Al di là, dunque, del fatto che l’αὐτοσχεδιάζειν sia parte della formazione dell’oratore<sup>448</sup> nonché della prassi declamatoria<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> In mancanza di una traduzione italiana dell’orazione *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22), che in origine era tuttavia prevista dal nostro progetto dottorale e che speriamo un giorno poter fornire, rimandiamo alla presentazione del discorso prospettata da Desideri, che ne ha tradotto altresì alcuni stralci, qui riportati tra virgolette (Desideri 1978, 378) Le traduzioni fuori da virgolette sono da intendersi nostre.

<sup>448</sup> Nel *Sull’esercizio oratorio*, or. 18, Dione esclude l’improvvisazione dai proginnasmi che assegna al suo anonimo interlocutore, desideroso di apprendere i fondamenti dell’oratoria politica. Tuttavia, il discorso 18, redatto in forma di epistola, rispetta il criterio dell’ὀφέλεια, questo implica che alcuni argomenti sono sacrificati da Dione proprio perché ritenuti poco funzionali allo scopo del suo destinatario, un uomo politico e non un filosofo né un oratore (cf. *supra*, 3.1 *Introduzione al Περὶ λόγου ἀσκήσεως*).



(anche dionea, come dimostra *Euboico*, or. 7) essa permette di distinguere l'oratoria filosofica da quella meramente retorica (o sofistica).

Una certa influenza sull'opinione del Prusense deve avere esercitato la tradizione filosofica. È in particolare in un passo del *Menesseno* di Platone<sup>450</sup> che si rintraccia una concezione a nostro parere vicina a quella dionea – in particolare a quella dell'orazione *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22), ma che traspare anche dal *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19). Nel prologo, Menesseno – di ritorno dalla sala del Consiglio, nell'agorà di Atene – informa Socrate che la βουλή ha rinviato all'indomani la scelta dell'oratore che pronuncerà l'epitafio in onore dei caduti in guerra (Pl. *Men.* 234a-b). Socrate mostra ironicamente la propria ammirazione nei confronti degli oratori e lascia intendere che i morti in battaglia siano dei privilegiati per il fatto che a loro spetta un elogio funebre. Anche se è un buono a nulla (καὶ ἐὼν φαῦλος ἤ), infatti, un caduto può godere di un'orazione funebre formulata da uomini saggi (ὑπ' ἀνδρῶν σοφῶν), che non pronunciano elogi a caso (οὐκ εἰκῆ ἐπαινούντων) ma che hanno da lungo tempo preparato il loro discorso (ἀλλὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου λόγους παρεσκευασμένων, Pl. *Men.* 234c). Menesseno allora riflette che, tenuto conto del rinvio, il prescelto sarà costretto a esibirsi improvvisando, perché l'incarico gli sarà attribuito con scarso preavviso (Pl. *Men.* 235c). Socrate allora incalza l'interlocutore dicendo che l'improvvisazione non ha niente di difficile (οὐδὲ αὐτοσχεδιάζειν τά γε τοιαῦτα χαλεπόν, Pl. *Men.* 235d), almeno per quanto riguarda i componimenti funebri. Lui stesso sarebbe capace di pronunciarne uno dopo aver assistito a quello di Aspasia, che nel dialogo egli presenta come sua maestra di retorica (Pl. *Men.* 236a). Segue un *excursus* sulla tecnica che attribuisce ad Aspasia, composta di parti improvvisate (ἐκ τοῦ παραχρημά) e parti recitate incollando estratti dell'epitafio pronunciato per Pericle (τὸν ἐπιτάφιον λόγον ὃν Περικλῆς εἶπεν, περιλείμματ' ἅττα ἐξ ἐκείνου συγκολλῶσα, Pl. *Men.* 236b). Il dialogo prosegue con la pronuncia da parte di Socrate dell'epitafio per i caduti in guerra che ha udito da Aspasia. Come sottolinea da ultimo Étienne Helmer, la critica di Socrate nel *Menesseno* non riguarda

---

<sup>449</sup> A ciò si aggiungano i principi individuati da Brancacci nella prassi declamatoria dionea: ἀφέλεια, σεμνότης, σαφήνεια, περιττολογία (Brancacci 1985, 219-220).

<sup>450</sup> Oggi si ritiene che il dialogo sia da attribuire a Platone, tuttavia la paternità dell'opera è stata a lungo discussa. Tra chi la rifiuta è Momigliano 1930, 40-53. Sui problemi di autenticità si rimanda alle edizioni di Meridier 1949, 77-78 e Tsitsiridis 1998, 21-41. Diverse le interpretazioni assegnate al dialogo, sulle principali posizioni nella critica platonica moderna si veda Clavaud 1980, 37-77. L'edizione più recente è quella di Helmer 2019. Il testo greco riportato in questa sede è quello di Burnet 1903. Pappas ritiene che il manifesto pericleo sia stato riscritto da Platone attraverso un processo improvvisato. Ritiene cioè che Platone abbia lavorato su una struttura esistente e che egli usi “the word autoschediazsein, a word that was still not fixed in meaning when he composed the Menexenus, in describing such improvisation”. Secondo Pappas, proprio nell'improvvisazione retorica che il *Menesseno* mostra il progresso dell'opera rispetto al discorso pericleo (Pappas 2018, 72)

direttamente gli oratori, ai quali certo Socrate si rivolge con ironia, ma va intesa – anche alla luce delle posizioni contenute nel *Gorgia* (Pl. *Grg.* 453c, 454c, 457d) – come contrarietà alle implicazioni etiche e politiche della retorica<sup>451</sup>. Lo stesso può dirsi di Dione. Anche il suo pensiero, attraverso l'ironia nel *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 4), e con serietà nel *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22), in un certo senso svilisce l'improvvisazione, che non è l'espressione più alta dell'arte della parola ma il simbolo dell'incompetenza dei retori rispetto alla ordinata conoscenza dei filosofi.

---

<sup>451</sup> Helmer 2019, 95.

## 4.6 Discorso 19

### 4.6.1 Περί τῆς φιληκοῦσας

(1) Ἐδέοντο μὲν πάλαι τῶν οἰκείων τῶν ἐμῶν τινες ἐντυγχάνειν μοι• καὶ τῶν πολιτῶν δὲ ἐλέγοντο ἐπιθυμεῖν πολλοὶ θεάσασθαι, νομίζοντες πλεον τι παρὰ τοὺς ἄλλους ἔχειν με διὰ τὴν ἄλλην καὶ τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου καὶ διὰ τὴν δοκοῦσαν αὐτοῖς τοῦ σώματος ταλαιπωρίαν• τελευτῶντες δὲ ἤδη καὶ ἐνεκάλουν, ἀδικεῖσθαι φάσκοντες. ἐγὼ δὲ οὐκ ἠθέλον ἐγγὺς ἰέναι πρὸς αὐτοὺς τοὺς ὄρους, ἀλλὰ ἐδόκει μοι τὸ τοιοῦτο παντελῶς ἀχθομένου τινὸς εἶναι τῆ φυγῆ καὶ ἐπιθυμοῦντος κατελθεῖν• ὥσπερ οἱ μηδὲν καταλιπόντες

(2) ἐν τῇ κύλικι δῆλοί εἰσι πάνυ διψῶντες. ἐλθὼν οὖν εἰς Κύζικον ἐκεῖ διέτριβον καὶ παρεῖχον, εἴ τις βούλεται μοι τῶν ἐπιτηδείων συγγίγνεσθαι. καὶ δὴ τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ τοῦτο ὁ λέγουσιν ἔσωσέ με, ὠδὴν τινα ἄσαντα αὐτοῖς. ἐπεὶ γὰρ ἦκεν ὁ ἄριστος τῶν νῦν κιθαρωδῶν, ὡς δ' ἔνιοί φασι, οὐδὲ τῶν πρότερον οὐδενὸς ἐνδεέστερος, ἀλλ' οὐδὲ Ἀρίονος τοῦ ἐκ πελάγους, μαντευόμενοι δῆλον ὅτι, πῶς γὰρ ἂν εἶδειεν τὸ σαφὲς οὐκ ἀκούσαντες ἐκείνου; —ὡς δ' οὖν τάχιστα ἦσθοντο ἐπιδημοῦντα τὸν ἄνδρα, εὐθύς καὶ σπουδῆ

(3) ἀμήχανος καὶ πάντες ἐβάδιζον εἰς τὸ βουλευτήριον. ἐγὼ οὖν καὶ αὐτὸς, ἐξεῖναι νομίζων καὶ ἡμῖν ἀκοῦσαι καὶ μεταλαβεῖν οὕτω καλῆς εὐωχίας ἐν ἀνθρώποις τρισχιλίους καὶ πλείοσιν, ἦκον ἐν πρώτοις πάνυ θαρρῶν. εἰμί δὲ φιλήκοος καὶ φιλόμουσος ἀτεχνῶς, οὐ πάνυ ἔμπειρος ὢν μουσικῆς• ὥστε εἴπερ ἔτυχον γεγονῶς κατὰ ταῦτον Ὀρφεῖ, δοκῶ μοι, πρῶτος ἂν ἐπηκολούθουν, εἰ καὶ ἔδει μετὰ νεβρῶν τινῶν ἢ μόσχων, οὐδὲν αἰδούμενος• ἐπεὶ καὶ νῦν ταῦτο τοῦτο πάσχω πολλάκις, ἐπειδὴν εἰσαφίκωμαι σοφιστοῦ, διὰ τὴν προσοῦσάν μοι ἀκρασίαν περὶ τοὺς λόγους, [καὶ] μετὰ τοιούτων συναγελάζομαι θρεμμάτων, ὠραίων καὶ καλῶν, ἄλλως δὲ θορυ-

(4) βούντων καὶ σκιρτᾶν προθυμουμένων. τοῦτο δὲ πέπονθα πρὸς τοὺς σοφιστάς τε καὶ ῥήτορας ἅπαντας σχεδόν. καθάπερ οἱ πτωχοὶ καὶ τοὺς μετρίως εὐπόρους μακαρίζουσι διὰ τὴν αὐτῶν ἀπορίαν, κάγῳ τοὺς ἀμηγέπη δυνατοὺς λέγειν θαυμάζω καὶ ἀγαπῶ διὰ τὸ αὐτὸς ἀδύνατος εἶναι λέγειν. τὸ μέντοι τῶν κιθαρωδῶν τε καὶ νῆ Δία τῶν ὑποκριτῶν οὐ παρ' ὀλίγον μοι δοκεῖ διαφέρειν πρὸς ἡδονήν. <ἦ> τε γὰρ φωνὴ μείζων καὶ δῆλον ὅτι ἐμμελεστέρα ἢ τε λέξις οὐκ αὐτοσχέδιος, ὥσπερ ἢ τῶν ῥητόρων ἐξ ὑπογύου τὰ

πολλά πειρωμένων λέγειν, ἀλλὰ ποιητῶν ἐπιμελῶς καὶ κατὰ σχο-  
(5) λὴν πεποιηκότων. καὶ τὰ γε πολλὰ αὐτῶν ἀρχαῖά ἐστι καὶ πολὺ  
σοφωτέρων ἀνδρῶν ἢ τῶν νῦν• τὰ μὲν τῆς κωμωδίας ἅπαντα• τῆς  
δὲ τραγωδίας τὰ μὲν ἰσχυρά, ὡς ἔοικε, μένει• λέγω δὲ τὰ ἰαμβεῖα•  
καὶ τούτων μέρη διεξίασιν ἐν τοῖς θεάτροις• τὰ δὲ μαλακώτερα  
ἐξερρήθηκε τὰ περὶ τὰ μέλη• ὥσπερ οἶμαι τῶν ἀνθρώπων τῶν  
παλαιῶν ὅσα μὲν ἐστι στερεὰ τοῦ σώματος, ὑπομένει τῷ χρόνῳ,  
τὰ τε ὀστᾶ καὶ οἱ μύες, τᾶλλα δὲ ἐλάττω γίγνεται. οὐκοῦν τὰ  
σώματα ὀρᾶται τὰ τῶν παντελῶς γερόντων ἐνδεδωκότα καὶ λαγαρά•  
ὅσοι δ' αὖ παχεῖς γέροντες ὑπὸ πλούτου καὶ τρυφῆς, ἰσχυροῦ μὲν  
οὐδενὸς προσόντος ἔτι, πιμελῆς δὲ ἀντὶ τῶν σαρκῶν, εὐτραφεῖς  
δὴ ὀρῶνται καὶ νεώτεροι τοῖς πολλοῖς.

#### **4.6.2 Sulla sua attrazione per i discorsi**

(1) Alcuni dei miei familiari da tempo chiedevano di incontrarmi e molti dei concittadini dicevano di volermi vedere, perché ritenevano avessi qualcosa di più degli altri, per il mio vagabondaggio, per il cambiamento radicale della vita e per quello che ritenevano l'affaticamento del corpo. E alla fine addirittura mi accusavano, e affermavano che facevo loro un torto. Io però non volevo andare proprio vicino ai confini, perché mi sembrava che una cosa del genere fosse pienamente propria di chi soffre in esilio e desidera fare ritorno: come quelli che non hanno avanzato niente nella coppa fanno vedere che sono davvero assetati. (2) Dunque, una volta giunto a Cizico mi trattenevo lì e mi offrivo a chi tra i miei intimi volesse trovarsi a discutere con me. E allora il citaredo mi salvò, come si suol dire, cantando loro un qualche canto. A quel punto infatti giunse il migliore dei citaredi contemporanei, inferiore a nessuno del passato, nemmeno ad Arione, quello salvato dal mare, come dicono alcuni, evidentemente profetizzando – in che modo altrimenti potrebbero saperlo per certo se non lo avevano ascoltato? – e non appena si resero conto che l'uomo era in visita, subito e con irrimediabile ardore si diressero alla sala del Consiglio. (3) Perciò io stesso, pensando che potissimo ascoltare e prendere parte a un bel festino fra tremila persone e più, andai fra i primi decisamente di buon animo. Io sono uno che ama l'ascolto, uno che davvero ama la musica pur non praticando la musica; così se mi fossi trovato a vivere al tempo di Orfeo, credo, per primo lo avrei seguito, se anche avessi dovuto unirmi a cerbiatti e vitelli, non avrei provato vergogna; e pure adesso mi succede questa stessa cosa spesso quando mi avvicino a un sofista per un'audizione sui discorsi che mi si presenta, e mi metto a pascolare insieme con quelle creature, giovani e belle, che però fanno molto rumore e hanno voglia di saltellare. (4) Questo provo con quasi tutti i retori e sofisti. Come i poveri credono beati anche coloro che sono mediamente benestanti a causa della loro stessa povertà, anche io ammiro coloro che in un modo o nell'altro sanno parlare e li amo per il fatto che a mia volta non sono capace di parlare. Eppure, sì per Zeus, mi sembra che la capacità dei citaredi e degli attori si distingua non di poco per piacevolezza. La loro voce infatti è più forte e melodiosa, la loro dizione poi non è improvvisata, come quella dei retori che per lo più si esercitano a pronunciare all'impronta molti versi, ma è quella dei poeti che hanno composto in modo accurato e ricercato. (5) La maggior parte delle opere sono antiche, di uomini molto più saggi di quelli di adesso. Della commedia rimane, pare, completamente tutto ma della tragedia solo le parti più potenti, intendo i versi giambici, parzialmente rappresentati nei teatri; le parti più deboli, quelle cantate, sono state dimenticate; così, credo, quanto del corpo degli anziani è forte rimane nel tempo, le ossa e i muscoli, ma le altre cose si rimpiccioliscono. Dunque si vedono i corpi di quelli completamente anziani raggrinziti e cadenti; ma quegli anziani che

sono sovrappeso, per la ricchezza e il cibo, sebbene non ci sia niente di forte, bensì grasso anziché carne, ai più sembrano ben nutriti e più giovani.

### 4.6.3 Commento

§ 1, 3-5: τὴν ἄλην (...) ταλαιπωρίαν. Come egli stesso racconta nell'*Autodifesa per come si è comportato con la patria* (or. 45, 1-2), nel corso della sua φυγή il Prusense sopportò l'indigenza, l'indebolimento fisico e al suo ritorno a Roma si ammalò. Proprio lui riferisce infatti che, giunto presso Nerva dopo la morte di Domiziano, dovette rifiutare l'incarico che il neoimperatore gli offriva a causa di una grave infermità (ὕπὸ δὲ νόσου χαλεπῆς, or. 45, 2). Il fatto che nell'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) Dione parli del suo vagabondare, del cambiamento radicale della sua vita e dell'affaticamento del corpo permette di tracciare un collegamento esplicito con l'allontanamento forzato<sup>452</sup>. Sebbene non sia chiaro il periodo in cui lo scritto fu redatto (se durante gli anni dell'esilio o in un momento successivo), di certo fin dalle prime righe Dione rievoca le sofferenze patite mentre è costretto a tenersi lontano da Prusa – o probabilmente dall'intera Propontide (§ 2). A riprova di ciò potrebbe esserci il fatto che il termine ταλαιπωρία venga usato nove volte nelle orazioni di Dione<sup>453</sup> ma solo una in relazione all'ἄλη e cioè nel *Sulla regalità 1*. Nel primo discorso *Sulla regalità*, quando il Prusense racconta di essersi smarrito dentro a un bosco nel viaggio da Era a Pisa, riferisce di avere incontrato una donna canuta che parlava con un accento dorico; costei gli rivelò che le sue peregrinazioni e la sua miseria (τῆς ἄλης καὶ τῆς ταλαιπωρίας, *Sulla regalità 1*, 55) non sarebbero durati a lungo, così profetizzando la fine del suo esilio. Quanto alle altre occorrenze dei due termini, essi trovano separatamente in contesti che sembrano lontani da quello dell'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi*. Nel terzo discorso *Sulla regalità* (or. 3) il retore spiega che la fermezza (καρτερία) – una delle qualità da esercitare per un re – non deve comportare fatica (ταλαιπωρία) quanto piuttosto risolutezza e irremovibilità (ἀσφάλεια, *Sulla regalità 3*, or. 3, 123). In uno dei discorsi dedicati a Diogene (*Diogene o sulla tirannide*, or. 6), mentre illustra la concezione diogenica dei piaceri sessuali, Dione racconta di come Ermes avviò Pan all'autoerotismo e spiega che “quando, innamorato di Eco, non poteva possederla, ma si aggirava ramingo sui monti notte e giorno, allora Ermes glielo insegnò per pietà dell'angustia (ἀπορία) in cui quegli, suo figlio appunto, si trovava”. E aggiunge che “grazie a tale insegnamento, smise di angustiarsi amaramente” (καὶ τόν, ἐπεὶ ἔμαθε, παύσασθαι τῆς πολλῆς ταλαιπωρίας; *Diogene o sulla tirannide*, or. 6, 20, trad. Ventrella). Dopo, nello stesso discorso è illustrata la filosofia di Diogene riguardo ai beni materiali e si racconta di come “di tutti i beni che richiedono dispendio di denaro e che necessitano di impegno e fatica egli dimostrava l'inconsistenza e la pericolosità di chi ne

---

<sup>452</sup> Cf. *supra*, 4.1 Introduzione al Περὶ τῆς φιληκοῖας.

<sup>453</sup> In *Sulla regalità 1* (or. 1); *Sulla regalità 3* (or. 3); *Diogene o sulla tirannide* (or. 6); *Sull'esercizio oratorio* (or. 18); *Tarsico 1* (or. 33); *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40).

faceva uso” (ὅποσα μὲν πολυδάπανα καὶ δεόμενα πραγματείας καὶ ταλαιπωρίας, ταῦτα μὲν ἀφήρει καὶ βλαβερὰ τοῖς χρωμένοις ἀπέφαινεν, *Diogene o sulla tirannide*, or. 6, 30). Di un simile sforzo si parla anche nell’orazione *Sull’esercizio oratorio* (or. 18), quando, dopo una lunga premessa di ringraziamento per l’incarico che gli è stato assegnato, Dione inizia a delineare il percorso educativo che servirà a istruire il πολιτικὸς ἀνὴρ nell’arte oratoria precisa che il suo insegnamento non sarà faticoso, perché fatica e sofferenza (πόνου καὶ ταλαιπωρίας, or. 18, 6) non favoriscono l’apprendimento di un giovane politico come il suo interlocutore, ma per lui occorre accostarsi all’eloquenza con diletto, esserne attratto, e lasciare il duro esercizio a chi pratica la retorica di mestiere. Nel *Tarsico I* (or. 33), invece, dopo aver portato esempi di città distrutte da una cattiva condotta, come Pella, dove restano solo le macerie e le risorse naturali non annientate dall’uomo, come montagne e corsi d’acqua, Dione invita Tarso a gestire la città senza causare molta sofferenza (πολλῆ ταλαιπωρία, or. 33, 28) ma con temperanza e intelligenza (σωφροσύνη καὶ νοῦς, or. 33, 28). Ci sono poi due casi in cui il termine ταλαιπωρία sembra assumere un significato molto vicino all’orazione 19. In primo luogo, nell’apprestarsi ad affrontare il tema centrale del discorso *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40), che invita alla pace con la città vicina, Dione si dilunga con i suoi concittadini sulle esperienze che negli anni precedenti hanno logorato il suo fisico e lo hanno portato ad allontanarsi dall’impegno per Prusa. In secondo luogo, nel raccontare della sua φυγή parla di pene continue e infinite (ἐκ πολλῆς καὶ συνεχοῦς ταλαιπωρίας ἀπειρηκότος, or. 40, 2) nonché di ingenti perdite patrimoniali. Infine, la ταλαιπωρία è quella di Eracle, eroe cinico che trascura Deianira per affrontare prove e dolori. Infine, nella rivisitazione dionea (*Nesso e Deianira*, or. 60), il centauro Nesso invita la principessa di Calidone a persuadere Eracle a rinunciare a quella stessa pena e alle fatiche (τῆς μὲν ταλαιπωρίας ταύτης καὶ τῶν πόνων ἐπανεῖναι, or. 60, 4) per avere controllo su di lui.

**§ 1, 4: τὴν μεταβολήν.** Dione si riferisce ai cambiamenti radicali che l’esilio determinò nella sua esistenza<sup>454</sup>. Quando fu allontanato da Domiziano, il suo stile di vita subì una notevole trasformazione in quanto, da oratore di condizione agiata, si ritrovò a dovere andare errando per anni, lontano dai suoi cari e in condizioni che ne misero a rischio la salute fisica. Di un brusco stravolgimento (μεταβολή) il Prusense parla anche nell’*Autodifesa per come si è comportato con la patria* (or. 45), con cui giustifica la sua condotta a Prusa. Prima di elencare i motivi per cui i suoi concittadini dovrebbero ringraziarlo anziché accusarlo (or. 45, 7-12), il Bitinico si sofferma sul periodo trascorso in esilio (or. 45, 1-6) e accenna ai mutamenti che seguirono, facendo riferimento anche alla morte di Domiziano e alla salita al regno di Nerva.

<sup>454</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a 1, 8: τῆ φυγῆ.



§ 1, 6: ἐγγὺς (...) ὄρους. Si tratta dei confini della Propontide, appena fuori dalla provincia bitinica. Dione si sarebbe recato lì perché bandito da Prusa e dall'area ad essa circostante<sup>455</sup>.

§ 1, 8: τῆ φυγῆ. Come evidenza Gianluca Ventrella<sup>456</sup> – il cui contributo fornisce una nuova interpretazione, decisiva, degli anni che Dione trascorse lontano da Roma – la traduzione italiana del termine perde la polisemia greca originale, che prevede sia un esilio forzato, dovuto a una condanna, sia la fuga volontaria di chi è costretto dalle circostanze a scappare senza che però una legge glielo imponga. L'orazione che meglio ricostruisce il periodo in cui Dione si assentò da Roma è forse *Ad Atene, sull'esilio* (or. 13), pronunciata pochi anni dopo la morte di Domiziano<sup>457</sup>. Già Flavio Filostrato informa che Dione si recò presso i Geti per una "visita" (πάροδος) che non fu propriamente un "esilio" (φυγή) perché nessuno gli ordinò di partire (Phil. VS, 1, 488, 5-6): l'oratore se ne andò da Roma perché tutta la filosofia (φιλοσοφία πᾶσα) era minacciata dalla tirannide. Sebbene si discuta sulla veridicità dell'affermazione filostrata<sup>458</sup>, con un'analisi dello stato giuridico dell'*exilium*, Ventrella<sup>459</sup> ha dimostrato che Dione fu effettivamente perseguitato da Domiziano ma non a titolo di *exul*, quindi tecnicamente non subì un vero e proprio esilio. Accusato di cospirare contro l'imperatore, il retore avrebbe affrontato il processo in contumacia per non rischiare di subire la condanna a morte che spettava ai complici di una congiura. In seguito, Dione fu giuridicamente dichiarato *adnotatus requirendus*: il suo nome venne forse iscritto (*adnotatus*) in un registro e un decreto lo dichiarò da ricercare (*requirendus*) nella provincia di pertinenza. La condizione di *adnotatus requirendus* inoltre comportò che il suo patrimonio venisse confiscato<sup>460</sup> per un anno. In questo periodo egli sarebbe stato costretto ad allontanarsi sia da Roma e dall'Italia che dall'intera Bitinia e da Prusa<sup>461</sup>. Si diede quindi alla fuga non perché

---

<sup>455</sup> Cf. *supra*, 4.1 Introduzione al Περὶ τῆς φιληκοῦσας.

<sup>456</sup> Ventrella 2009a, 37 n. 6.

<sup>457</sup> Per la datazione dell'orazione si veda Ventrella 2017, 500.

<sup>458</sup> Desideri 1978, 36-37; Brancacci 1985, 97-102.

<sup>459</sup> Ventrella 2009a, 33-54 e 2017, 529-548.

<sup>460</sup> È questo un argomento portante della tesi di Ventrella sulla rivalutazione della φυγή dionea, che non sarebbe un *exilium*. Secondo le tipologie di esilio vigenti all'epoca di Domiziano, debitamente ricostruite dallo studioso, Dione non avrebbe dovuto subire la confisca dei beni se fosse stato esiliato, a meno che contro di lui non fosse stata disposta una *deportatio*, che tuttavia contemplava l'obbligo di domicilio. Questo però è incompatibile con la libertà di movimento che il Bitinico sembra praticare – l'orazione 19 ne è un esempio, aggiungiamo – con l'unico divieto di avvicinarsi ad alcune aree specifiche. Ciò ha indotto Ventrella a escludere che al Prusense fosse stata imposta la *dispositio*, malgrado sia l'unica formula di *exilium* che implichi il sequestro dei beni (Ventrella 2009a, 48). La confisca sarebbe piuttosto conseguenza di un'altra forma punitiva, probabilmente lo status di *adnotatus requirendus* (Ventrella 2009a, 51 e n. 33).

<sup>461</sup> Ventrella 2009a, 45 n. 19; 52.

nei suoi confronti fosse stato emanato un provvedimento di esilio ma perché ricercato. In questa sede si ritiene possibile che proprio per questa ragione egli si trovasse a Cizico<sup>462</sup>, in quanto fuori dai territori più controllati dai Romani che lo cercavano: cioè Roma, Prusa e le zone limitrofe. Potrebbe lasciarlo intendere anche l'uso ambiguo del termine φυγή: Dione lo adopera senza chiarire se si tratti di una φυγή volontaria o obbligata ma dice esplicitamente che proprio per il suo vagabondaggio (τὴν ἄλλην) e il rovesciamento del suo stile di vita (τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου) – entrambi presumibilmente dovuti all'esilio – i concittadini desideravano incontrarlo e parlare con lui.

§ 2, 1: **Κύζικον**. Sorgendo sulla costa meridionale della Propontide, Cizico si affacciava sul Mar di Marmara, cosicché la sua ubicazione corrisponde ai confini dell'odierna Turchia. Colonia milesia, all'epoca della sua fondazione nel VII sec. a.C., della città di Cizico diviene eponimo l'eroe mitico che sarebbe stato ucciso dagli Argonauti (A. R. 1, 949). In epoca preistorica, l'area cizicena è forse situata sulla punta di un'isola<sup>463</sup> e, stando alla testimonianza di Plinio il Vecchio, sarebbe stata annessa alla terraferma da Alessandro Magno (Pl. *NH* 5, 40). La posizione geografica sul mare assicura grande prosperità economica, confermata dalle fonti numismatiche antiche già dall'inizio della monetazione<sup>464</sup>. Dopo avere svolto ruoli di primo piano nella Guerra del Peloponneso, aderendo sia alla Lega di Delo che alla seconda Lega attica, la comunità di Cizico subisce varie dominazioni da parte dell'impero persiano e seleucide e tuttavia riesce a divenire città libera nel 188 a.C. Durante la terza guerra mitridatica (74-73 a.C.) resiste all'assedio di Mitridate VI ed esce vittoriosa grazie all'intervento di Lucullo (Plu. *Luc.* 9). Superate le contese dell'età repubblicana, Cizico perde la propria indipendenza sotto Augusto (C. D. 54, 7; 23) e diviene provincia d'Asia durante il governatorato di Tiberio forse a causa di disordini e del mancato rispetto delle cerimonie romane (Tac. *An.* 4, 36). Esiguo le informazioni circa la vita dell'area tra Claudio e Adriano. Documenti epigrafici lasciano intendere che Romani e Ciziceni abbiano vissuto questo periodo in concordia, dal momento che sono pervenute dediche congiunte dei due popoli a

---

<sup>462</sup> Cf. anche *infra*, nota di commento a 2,1: Κύζικον.

<sup>463</sup> La fonte principale sulla storia di Cizico rimane Hasluck 1910, ristampato nel 2010 e preceduto da Hasluck 1904, che anticipa alcune indicazioni specificamente topografiche. L'antica geografia isolana di Cizico è discussa dalle fonti antiche: Strabone la definisce un'isola collegata alla terraferma da due ponti (Ἔστι δὲ νῆσος ἐν τῇ Προποντίδι ἢ Κύζικος συναπτομένη γερύραις δυοῖς πρὸς τὴν ἡπειρον, Strab. 12, 8, 11) e sulla sua scia Plinio, che appunto attribuisce la costruzione di un passaggio ad Alessandro Magno (*ultra insulam continenti iunxit Alexander*, Plin. *NH* 5, 40). Tuttavia, Pomponio Mela colloca la città nel collo della penisola (*Trans amnem sedet in cervice paene insulae Cyzicum*, Mela 1, 87). Oggi si ritiene comunque che in epoca preistorica la città fosse sita su un'isola, poi unificata al continente attraverso un istmo (Hasluck 1910, 3).

<sup>464</sup> Per un caso di studio sulla monetazione cizicena, soprattutto durante la Guerra del Peloponneso e tuttavia utile a ripercorrere la storia numismatica dell'area, si rimanda a De Luca 2016.

Claudio<sup>465</sup>. A partire dal II sec., cessano le testimonianze di offerte munifiche e gli unici eventi di cui si ha notizia sono le visite occasionali degli imperatori alle grandi festività asiatiche in loro onore<sup>466</sup>. La posizione di Cizico in questo periodo non sembra diversa da quella delle altre province d'Asia, dunque è probabile che non riconquistò l'autonomia almeno fino all'età di Caracalla<sup>467</sup>. L'evento cittadino di cui si ha notizia certa, e che crediamo di certo posteriore alla datazione del nostro scritto, è l'intervento di sostegno da parte di Adriano imperatore per la costruzione di un magnifico Tempio di Zeus (Aristid. 27) in seguito a un terremoto che aveva colpito la zona cizicena<sup>468</sup>.

Secondo la ricostruzione di Breitung<sup>469</sup>, in principio Dione fu invitato dai suoi concittadini a Nicea o Nicomedia; tuttavia, scelse di incontrarli a Cizico proprio per non avvicinarsi all'area urbana bitinica e quindi per non dar mostra di stare soffrendo a causa dell'allontanamento che gli era stato inflitto. La precisazione che si trovasse a Cizico per "non andare proprio vicino ai confini" (*scil.* di Prusa o dell'intera Bitinia, come Dione riferisce nel nostro discorso, § 1) ha portato quindi a ipotizzare una datazione dei fatti narrati all'epoca di Domiziano<sup>470</sup> e del conseguente allontanamento di Dione, almeno, da Roma e Prusa<sup>471</sup>.

**§ 1, 1-2, 3: ἐντυγχάνειν μοι (...) θεάσασθαι (...) συγγίγνεσθαι.** Anche nell'*Olimpico*, o *sulla prima intuizione di dio* (or. 12, 5), Dione riferisce che alcune persone sono desiderose di ascoltarlo ma descrive una situazione opposta a quella dell'orazione 19. Infatti, nell'episodio rievocato nel *Sulla sua attrazione per i discorsi*, il pubblico dapprima brama di ascoltarlo, perché ha "qualcosa in più" (πλέον τι) da raccontare in virtù delle peregrinazioni che ha affrontato, in seguito però si dirige verso il citaredo che ha iniziato la sua *performance* (*Sulla sua attrazione per i discorsi*, or. 19, 2-3). Nell'*Olimpico*, invece, Dione si paragona a una civetta attorno alla quale tutti gli uccelli si radunano in volo sebbene abbiano occasioni migliori di cui approfittare, come ammirare un pavone o ascoltare un usignolo (*Olimpico*, or. 12, 1), cioè retori, sofisti e poeti. Nonostante abbia accesso a spettacoli più promettenti, il pubblico del retore vuole quindi stare a sentire lui, "uno che non sa niente e dice di non sapere niente" (or. 12, 1-5). In quest'orazione, inoltre, sembra quasi che l'uditorio sia impietosito dall'aspetto di Dione (12, 15-20), il quale si dipinge né bello né forte nell'aspetto (οὔτε καλοῦ τὸ εἶδος οὔτε ἰσχυροῦ, or. 12, 15), in là con gli anni (τῆ τε ἡλικία παρηκμακότης, or. 12,

---

<sup>465</sup> Hasluck 1910, 186.

<sup>466</sup> Hasluck 1910, 186.

<sup>467</sup> Hasluck 1910, 186.

<sup>468</sup> Drew-Bear 2006 s.v. Cyzikys.

<sup>469</sup> Breitung 1887, 12.

<sup>470</sup> Desideri 1978, 194.

<sup>471</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a 1, 8: τῆ φωνῆ.

15)<sup>472</sup> e a corto di conoscenze tecniche e scientifiche in ogni ambito: dalla mantica alla sofistica, dalla retorica alla scrittura. Dice di avere “solo una chioma” (ἀλλ’ ἢ μόνον κομῶντος, or. 12, 15.), indicando così che sono i suoi discorsi filosofici ad attirare l’uditorio. La descrizione fisica di Dione nell’*Olimpico* (or. 12), debilitato e incline ai *logoi* filosofici, rievoca in parte quella del *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 1-5); inoltre in entrambi i casi, seppure con un lessico diverso, l’oratore si dichiara carente in materia di sofistica.

§ 2, 3: τοῦ καθαροῦ. Circa le ipotesi sull’identità del citaredo in visita a Cizico si è discusso nell’introduzione al presente discorso. Singolare è che Dione parli di un citaredo alludendo forse a un sofista e, se così, che descriva il suo eloquio come una *performance* musicale<sup>473</sup>. Analogamente, nel discorso *Agli Alessandrini* (or. 32) il Bitinico rimprovera agli abitanti di Alessandria di permettere che retori, sofisti e filosofi cantino invece di fare discorsi (πάντες δὴ ἄδουσι καὶ ῥήτορες καὶ σοφισταί, *Agli Alessandrini*, or. 32, 68)<sup>474</sup>. Ad essere criticata è la moda sofistica di intonare le orazioni, una tendenza tanto diffusa secondo Dione che chi si trovi a passare nei pressi dei tribunali di Alessandria non sempre riesce a distinguere se dentro si svolga un simposio o un processo (εἴ τις παρῖοι δικαστήριον, οὐκ ἂν γνοίῃ ῥαδίως πότερον ἔνδον πίνουσιν ἢ δικάζονται, or. 32, 68.)<sup>475</sup>. Come fanno notare Kasprzyk e Vendries<sup>476</sup>, contro l’abitudine di musicare le declamazioni si scaglia anche Quintiliano (*Inst.* 11, 3), che denuncia il vizio di pronunciare il discorso cantando sia nei

---

<sup>472</sup> Per l’età effettiva di Dione all’epoca dell’orazione 12 si rimanda a Ventrella 2017, 192-194.

<sup>473</sup> Cf. *infra*, 4.1 *Introduzione al* Περὶ τῆς φιληκοῖας.

<sup>474</sup> Riportiamo per completezza il passo nella traduzione più recente, apparsa nell’edizione di Kasprzyk e Vendries: “Il me semble qu’à cause de vous, le mal s’attaque désormais aux orateurs et à certains philosophes. Ou plutôt, même les orateurs, il devient difficile de les reconnaître. En voyant votre passion et votre engouement pour le chant, tous, orateurs et sophistes, se mettent à chanter et c’est au chant qu’ils doivent tous leurs succès” (*Agli Alessandrini*, or. 32, 68).

<sup>475</sup> Occorre ricordare che nella produzione dionea traspare altresì un’opinione positiva nei confronti della citarodia. Questo avviene marcatamente oltre che nell’*Agli Alessandrini* (or. 32) anche nel *Tarsico 1* (or. 33). In entrambe le orazioni Dione racconta un aneddoto divenuto topico della tradizione di età classica e riguardante il poeta lirico e suonatore di cetra Timoteo di Mileto (450-360 a.C.). Distintosi in particolare per avere riformato il numero delle corde della cetra portandole da sette a un massimo di undici, Timoteo avrebbe subito un’ingiustizia dagli Spartani, i quali dopo averne ascoltato le melodie, lo giudicarono troppo dolce (λίαν ἡδὺς ἐδόκει εἶναι, or. 32, 67), gli strapparono la cetra e ne tagliarono le corde in più (τῶν χορδῶν τὰς περιττὰς ἐκτεμεῖν, or. 33, 57) intimandogli di lasciare la città. Di particolare efficacia per rimproverare agli Alessandrini una scarsa sensibilità artistica, l’episodio esalta il ruolo stesso del suonatore di cetra e ricorda come spesso nella storia non fu valorizzato a sufficienza, infatti il citaredo milesio – autore di 19 *nomoi* in versi, 36 proemi e 8 encomi (T 620 Adler) – fu poco apprezzato dai suoi contemporanei ateniesi eccetto che da Euripide, il quale secondo Satiro scrisse il proemio dei *Persiani* di Timoteo.

<sup>476</sup> Kasprzyk-Vendries 2012, 75 n. 211.

processi che nelle scuole (*in causis omnibus scholisque*, § 57). In effetti, in particolare l'epilogo dei componimenti era spesso cantato, secondo la pratica del *rhetorum epilogus paene canticum* (Cic. *Orat.* 18), e il biografo Filostrato riconosce questa prassi anche in Favorino di Arelate. Filostrato specifica che alcuni lo chiamavano “canto” (ὁ ἐκεῖνοι μὲν ᾠδὴν ἐκάλουν, Phil. *VS* 1,8, 491-492), sebbene a suo giudizio fosse la pura ambizione di gloria (ἐγὼ δὲ φιλοτιμίαν) a indurre Favorino a intonare gli epiloghi, tanto che il retore cantava quando i fatti erano già stati dimostrati<sup>477</sup>. L'abitudine di cantare è attestata anche per Adriano di Tiro, che Filostrato elogia perché talmente melodioso da attrarre con il suo eloquio anche i Romani che non conoscevano il greco: “Io ascoltavano come un usignolo dal dolce canto” (ἠκροῶντο δὲ ὡσπερ εὐστομούσης ἀηδόνοϋ, Philostr. *VS.* 2, 10, V, 589). Tuttavia, la prassi era per lo più contestata, come mostra la testimonianza di Iseo di Assiria<sup>478</sup> (Philostr. *VS.* 1, 20, 2, 514) e contro la quale si schiera finanche Plinio il Giovane (Plin. *Ep.* 14, 12-13), perché piega l'oratoria alle esigenze della moda<sup>479</sup>. Tali dati portano a considerare l'eventualità che il famoso personaggio in scena nella sala consiliare fosse un sofista e non un autentico citaredo<sup>480</sup>.

**§ 2, 3-4: τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ τοῦτο ὃ λέγουσιν ἔσωσέ με.** Per quanto Dione sembri parlare di salvezza in modo ironico, alla citarodia doveva comunque essere riconosciuta una superiorità proverbiale in epoca imperiale perché la si considerava un'arte della “tradition savante”<sup>481</sup>. Un adagio celebre in relazione ai citaredi si ritrova in Cicerone (*Pro Mur.* 13, 29) ed era ancora in uso tra i retori contemporanei del Prusense perché compare anche in Quintiliano (*ut aiunt in Graecis artificibus eos auloedos esse qui citharoedi dieri non potuerint: sic nos videmus, qui oratores evadere non potuerint, eos ad iuris studium devenire*, Quint. *Inst.* 8, 3, 79). Coloro quindi che non riuscivano a diventare citaredi si accontentavano di suonare l'aulo e, allo stesso modo, i retori che non erano in grado di affermarsi come oratori ripiegavano nel diritto. Difficilmente questa massima coincide con il proverbio a cui Dione allude, tuttavia dà la dimensione di quanto questi artisti fossero stimati per il livello della *performance*.

**§ 2, 6: οὐδὲ Ἀρίονος τοῦ ἐκ πελάγους.** Compositore di ditirambi, Arione di Metimna è considerato uno degli inventori della tragedia. Unitamente a Terpandro fu, infatti, tra i padri

<sup>477</sup> Per un commento sul passo filostrato si veda Civiletti 2002, 387 n. 29.

<sup>478</sup> Retore noto esclusivamente attraverso la testimonianza di Filostrato (Civiletti 2002, 433 n. 1).

<sup>479</sup> Sulla deriva manieristica condannata da Iseo e Plinio si veda inoltre la nota di commento al testo di Filostrato procurato da Civiletti (2002, 435 n. 6).

<sup>480</sup> Si veda per questo *infra*, 4.1 *Introduzione al* Περὶ τῆς φιλικοῖας. A supporto di questa embrionale ipotesi si vedano altresì le note a § 3, 5-4, 2: κατὰ ταῦτὸν Ὀρφεῖ (...) σχεδόν e § 3, 9: ἀκρασίαν περὶ τοὺς λόγους.

<sup>481</sup> Vendries 1999, 308.

riformatori del ditirambo corale, che egli ebbe il merito di elevare a forma d'arte introducendo nei suoi componimenti episodi mitici interpretati da satiri. Nella trasmissione della sua figura, spesso mito e storia si intrecciano in modo quasi inestricabile e numerose sono le fonti che ne fanno un argomento narrativo, contribuendo ad arricchire la tradizione sul suo conto<sup>482</sup>. Originario di Lesbo, visse a Corinto nella seconda metà del VII secolo e secondo Erodoto (*Hist.* 1, 23-24) fu il migliore dei citaredi del suo tempo, nonché il primo a comporre un ditirambo. Erodoto racconta che Arione dimorava presso il tiranno Periandro quando fu colto dal desiderio di viaggiare in Italia e in Sicilia. Dopo aver fatto fortuna in questi luoghi grazie alla sua musica, il lirico chiese di tornare a casa e, fidandosi solo del popolo di Periandro, si imbarcò su una nave corinzia. Tuttavia, mentre erano al largo, i marinai ordirono un complotto contro il musico per derubarlo delle ricchezze accumulate in Italia e Sicilia. A questo punto la tradizione si divide. Secondo Erodoto, Arione supplicò i congiurati di aver salva la vita ma questi non cedettero, anzi, lo invogliarono a darsi la morte da solo o a gettarsi in mare. Il poeta decise di intonare un ultimo canto e tuffarsi indossando abiti da cantore e impugnando una cetra. Allora un delfino, attratto dalla musica, lo prese su di sé e lo condusse fino alla riva del Tenaro. Approdato a Corinto, raccontò l'accaduto al tiranno Periandro. Quest'ultimo, una volta che i marinai che avevano tentato di uccidere Arione giunsero presso di lui, li mise alla prova e chiese loro che fine avesse fatto il musico. Essi risposero che lo avevano lasciato a Taranto, vivo, e rimasero di stucco quando invece Arione si mostrò con le stesse vesti addosso e smascherò la loro disonestà. A Tenaro, quindi, fu innalzata al poeta una statua votiva che lo ritrae in groppa a un delfino. Leggermente difforme è la versione di Igino (*Hyg. Fab.* 194), secondo cui Arione, ignaro che i marinai corinzi intendessero ucciderlo nel viaggio che lo avrebbe riportato a casa, riuscì a salvarsi grazie all'intervento di Apollo. Il dio, infatti, gli apparve in sogno rivelando le trame contro di lui e suggerendogli di cantare con le sue vesti di scena e fidarsi del suo aiuto. I delfini, perciò, attirati dal suono della cetra, giunsero a salvare Arione. Nel racconto di Igino, infine, Periandro fece crocifiggere i cospiratori presso la tomba del delfino e Apollo trasformò in costellazione sia la cetra che il delfino. La vasta fortuna del mito è stata ripercorsa nei suoi riverberi principali in un contributo prezioso di Schamp<sup>483</sup> e dall'analisi minuta di Alessandro Perutelli<sup>484</sup>. Di particolare interesse in questa sede è innanzitutto il fatto che il personaggio di Arione costituisca un termine di paragone caro a oratori ed esponenti della seconda sofistica. Luciano

---

<sup>482</sup> La prima fonte pervenuta è Erodoto (*Hist.* 1, 23-24), ma il primo racconto propriamente mitografico lo consegna Igino (*Fab.* 124). Tra le narrazioni successive segnaliamo: Luc. *Dmar.* 8; Cic. *Tusc.* 2, 27, 67; Ov. *Fast.* 2, 83-118; Gell. *NA* 16, 19; Front. 241-241 Hout.

<sup>483</sup> Schamp 1976.

<sup>484</sup> Perutelli 2003.

lo traspone in maniera umoristica e fa narrare il salvataggio del citaredo direttamente al delfino (Luc. *DMar.* 8), probabilmente traendo ispirazione dall'esposizione che prima di lui ne aveva fatto Plutarco<sup>485</sup>. Per cogliere ulteriori ragioni per cui Dione cita proprio Arione, può essere di sostegno uno sguardo all'inquadramento che della vicenda offre Favorino. Nell'incipit del discorso *Ai Corinzi* o *Corinziano* (= Ps. D. Chr. or. 37), l'oratore esordisce ricordando che durante il suo primo soggiorno a Corinto fu accolto con un calore che nemmeno ad Arione di Metimna era stato riservato: Ὅτε τὸ πρῶτον ἐπεδήμησα τῇ πόλει τῇ ὑμετέρα, ἀφ' οὗ δέκα ἔτη σχεδόν, καὶ τῶν λόγων μετέδωκα τῷ δήμῳ καὶ τοῖς τέλεσι τοῖς ὑμετέροις, ἔδοξα ἐπιτήδειος εἶναι ἔτι δὲ ὑμῖν οὕτω σφόδρα ὡς οὐδὲ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος. Ἀρίωνος μὲν γε τύπον οὐκ ἐποιήσασθε<sup>486</sup>. Il passo in sé non è particolarmente elaborato né mostra evidenti legami con il nostro discorso, tuttavia può aiutare a comprendere il riferimento dioneo, soprattutto alla luce della nuova interpretazione che alla struttura del testo di Favorino ha dato Amato. Lo studioso, infatti, ha proposto di considerare *Ai Corinzi* un auto-elogio pronunciato con la massima abilità retorica, tanto da prestarsi a essere letto come un encomio di Corinto<sup>487</sup>. Limitatamente al nostro interesse, considerando che Dione fu maestro di Favorino e che dunque i due dovevano condividere una visione della figura di Arione anche funzionale ai discorsi, il paragonarsi di Favorino ad Arione in un'opera periautologica forse può contribuire a cogliere il retroscena, di scuola e di ironia, che emerge nel riferimento *en passant* ad Arione nel *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19). In questo senso, allora non sarebbe da escludere una lettura del passo per cui Dione usi Arione come metro di paragone al fine di evidenziare che il citaredo(-sofista?) di or. 19 attira il pubblico autoelogiandosi (analogamente ad Arione che richiama i delfini cantando se stesso). Occorre tuttavia specificare che il richiamo comune al citaredo da parte di Dione e Favorino per

---

<sup>485</sup> Plutarco racconta l'episodio di Arione diffusamente, affidando il miracolo del salvataggio di Arione alla testimonianza diretta e valorizzando nella storia l'aspetto provvidenziale (Plut. *Sept. sap. conv.* 160A-162B). Egli utilizza il discorso diretto, che dunque avvalora la veridicità degli eventi e inserisce Periandro tra i sette sapienti, dissociando quindi dall'intenzione di crudeltà la sua decisione di condannare a morte i marinai. Il suo è un racconto considerato tra i più affascinanti e ricchi di risvolti etico-religiosi e si rivela innovatore per il ruolo assegnato agli animali, un insieme di delfini infatti accompagna Arione e non uno solo.

<sup>486</sup> L'edizione in italiano dell'opera rimane quella di Barigazzi 1966, che tuttavia non presenta la traduzione e ha subito importanti modifiche nei tempi successivi. Riportiamo per questa ragione la traduzione più recente del passo, in lingua francese, che rispecchia il testo critico stabilito da Amato: « La première fois que j'ai séjourné dans votre ville – il y a presque dix ans – et que j'ai fait profiter de mes discours le peuple ainsi que vos magistrats, j'ai eu l'impression d'y être en ami, accueilli chez vous avec une chaleur que n'avait même pas connue Arion de Méthymne. Vous n'avez pas fait de statue d'Arion » (trad. Julien).

<sup>487</sup> Per una reinterpretazione dell'opera, che tiene conto delle analisi strutturali ed esegetiche precedenti si veda Amato 2005, 112-115.

l'autoelogio retorico sarebbe strettamente circoscritto alla figura di Arione. Tale affinità rimarrebbe quindi svincolata dai rispettivi contesti letterari. Infatti, la periautologia, filone in cui sembra inserirsi il *Corinziaco* di Favorino, è tipica del dell'apologia giudiziaria e non abbiamo ragione di credere che il citaredo-sofista di or. 19 stia pronunciando un'orazione difensiva. Piuttosto, è possibile che il personaggio su cui Dione ironizza inserisca degli elementi autocelebrativi in un discorso di altro tipo<sup>488</sup>. Infine, all'interno del corpus dioneo, il leggendario citaredo Arione compare altresì nell'orazione *Agli Alessandrini* (or. 32) dove, insieme a Timoteo di Mileto<sup>489</sup>, è tra i musicisti d'eccellenza che il popolo di Alessandria non riesce a imitare perché troppo avvezzo a bacchanali e melodie da coribanti (*Agli Alessandrini* or. 32, 61). A differenza dei suoi predecessori o contemporanei (da Erodoto a Favorino, passando per Plutarco e Luciano), sia in *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) che nell'*Agli Alessandrini* (or. 32), Dione non sviluppa l'avventura di Arione. Anziché offrire la propria rivisitazione arricchita della storia, si limita ad accennare al personaggio. A giudizio di Perutelli, l'omissione indica che il Bitinico ha scelto di “non voler rievocare una storia che presenta aspetti miracolosi”. A riprova di ciò, nell'orazione *Agli Alessandrini* (or. 32) sottolinea che la salvezza di Arione è avvenuta κατὰ τύχην τινά<sup>490</sup>. Anche alla luce di questa deduzione di Perutelli, in effetti, al di là della versione della storia considerata da Dione, nel definirlo come “Arione dal mare”, il Prusense intende forse enfatizzare il carattere ironicamente prodigioso della *performance* cizicena del citaredo(-sofista), il quale appare a Cizico miracolosamente cantando come Arione approda a Corinto miracolosamente salvo grazie all'incanto della sua voce<sup>491</sup>.

**§ 3, 1: εἰς τὸ βουλευτήριον.** Non stupisce che l'uditorio di Dione si sposti verso il βουλευτήριον per ascoltare da vicino il citaredo. Infatti, in epoca imperiale la sala del Consiglio era abitualmente utilizzata per ospitare conferenze e spettacoli musicali<sup>492</sup>. Come approfondito da uno studio di Korenjak sul pubblico delle declamazioni, il βουλευτήριον è

<sup>488</sup> Finanche un epitafio è ipotizzabile, se si considera la vicinanza con il *Menesseno* (cf. *supra*, 4.5 *L'improvvisazione*).

<sup>489</sup> Cf. *infra*, nota di commento a 2, 3: τὸ τοῦ κιθαρῳδοῦ.

<sup>490</sup> Perutelli 2003, 48.

<sup>491</sup> In effetti l'aspetto miracoloso dell'episodio apre un dibattito sul modo in cui da Erodoto in poi il mito viene narrato, ora dissociandosi dalla sua attendibilità storica, ora con espedienti metaletterari che ne rendano credibile il racconto. Il tema è analizzato in modo chiaro da Perutelli 2003. Basti in questa sede sapere che a differenza della vicenda del personaggio, narrata con dovizia di particolari, il miracolo del salvataggio è riferito come qualcosa di cui si racconta (λέγουσιν) o che si è rivelato (ἐπιφανῆναι) o che comunque presenta i caratteri del racconto mitico (μυθεύόμενος). Ne consegue che la sua storicità non è garantita (Perutelli 2003, 12-13).

<sup>492</sup> Per una trattazione approfondita dell'ambientazione delle performance teatrali di età imperiale si veda Balty 1991.



adoperato da retori e sofisti fino alla tarda antichità sia per parlare in pubblico che per insegnare<sup>493</sup>. La capienza standard in una città di medie dimensioni è di circa cinquecento ascoltatori. La struttura della sala del Consiglio si presenta simile a quella di un *ῥεδεῖον* o di un *ἄκροατήριον* – con forma di semicerchio o di rettangolo aperto – fatta eccezione per l'assenza del palco, che fa sì che l'oratore si esibisca nell'orchestra. Come evidenziato da Korenjak, la destinazione originale di luogo di incontro dell'élite politica e sociale, conferisce al *βουλευτήριον* un'atmosfera più dignitosa e una connotazione politica più forte. Ciò è ancor più valido per l'oratore politico, che nel *buleuterio* ha la possibilità di affrontare temi di interesse pubblico parlando dallo stesso posto di un consigliere vero e proprio e può essere chiamato a esibirsi anche in occasioni politiche reali, come accade a Temistio e Libanio, il che contribuisce a rafforzare un legame emotivo tra il sofista e la sua polis. Tuttavia, retorica sofisticata permeano l'intero spazio pubblico e privato delle città. Luoghi della parola (insegnata e declamata) diventano quindi anche gli edifici sacri, i templi e – nella parte occidentale dell'impero – le basiliche. Ma nessuno spazio è tralasciato. Dai risultati di Korenjak, infatti, Filostrato declama nelle taverne (*Wirtshausern*) e Libanio per strada (*offener Straße*), dunque, quasi non sembra esserci posto nella polis imperiale in cui si possa dire con certezza che non si siano tenuti discorsi retorici. Al contrario, ogni luogo in cui un pubblico possa riunirsi ospita le *performance* oratorie<sup>494</sup>.

**§ 3, 4: εἰμὶ δὲ φιλήκοος (...) μουσικῆς.** L'espressione ricorda le parole con cui Platone definisce l'uomo timocratico nell'ottavo libro della *Repubblica*: ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δέ, καὶ φιλήκοον μὲν, ῥητορικὸν δ'οὐδαμῶς (Pl. R. 548e). Dopo avere teorizzato insieme ai suoi interlocutori le possibili forme di costituzione per una città, Socrate inizia una riflessione sulle diverse personalità che corrispondono a ciascuna configurazione governativa. Conclusa la caratterizzazione dell'aristocrazia e dell'individuo aristocratico, Adimanto, allora, prende la parola e propone di considerare come corrispettivo della timocrazia colui che è arrogante e in qualche modo estraneo alle Muse (ὑποαμουσότερον), eppure ama le muse (φιλόμουσον δέ) e ama l'ascolto (καὶ φιλήκοον μὲν) ma non è per nulla abile nella retorica (ῥητορικὸν δ'οὐδαμῶς). Nel corso della descrizione platonica (Pl. R. 548d-550b) il rappresentante di questa forma di governo è tratteggiato come una figura contraddittoria, crudele con gli schiavi (δούλοις μὲν ἄν τις ἄγριος) e gentile con gli uomini liberi, ubbidiente ai potenti, sprezzante verso le ricchezze in gioventù ma desideroso di possederle in vecchiaia. È interessante notare come nell'accusare le mancanze del timocrate, Platone faccia dire ad Adimanto che un tale uomo è lontano dalla virtù perché privo del miglior guardiano, cioè "il

---

<sup>493</sup> L'insegnamento retorico in epoca tarda è testimoniato per esempio in Lib. or 1, 55.

<sup>494</sup> Korenjak 2000, 31-32.

Logos misto alla musica” (τὸ ἀπολειφθῆναι (...) Λόγου, ἦν δ’ ἐγώ, μουσικῆ κεκραμένου, Pl. R. 549b). Un simile legame tra Logos e musica sembra sottolineare anche Dione nel corso dell’orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19) e nell’orazione *Agli Alessandrini* (or. 32)<sup>495</sup>.

**§ 3, 4: φιλήκοος.** Ancora nella *Repubblica* di Platone, dopo aver dichiarato che il miglior governatore è colui per il quale il potere politico coincide con la filosofia, Socrate invita il suo interlocutore a riflettere sulla definizione del filosofo. Glaucone allora ridicolizza i φιλήκοοι e li dichiara “i più strani tra i filosofi” (οἱ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὥς γ’ ἐν φιλοσόφοις) in quanto preferiscono ascoltare tutti i cori delle feste dionisiache piuttosto che seguire discorsi razionali (Pl. R. 475 d, 3). Tuttavia, nel parlare dell’amore per l’ascolto, non è chiaro se Dione usi il termine φιλήκοος in relazione ai filosofi o ai retori. E non è immediato comprendere se il Prusense giudichi la φιληκοῖα una virtù perché sinonimo di aspirazione alla conoscenza oppure una debolezza in quanto rende vulnerabili a ogni genere di discorso. Da Plutarco sappiamo che per Teofrasto l’udito è il senso che subisce maggiormente le passioni (Plut. *aud.* 38a), in quanto niente di ciò che possiamo percepire alla vista e al tatto provoca un impatto forte come quello causato dal frastuono o da un rumore assordante e improvviso (fr. 91 W). Plutarco stesso, però, dopo aver esposto la teoria di Teofrasto (ἀκουστικῆς αἰσθήσεως, ἦν ὁ Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναι φησι πασῶν, Plut. *aud.* 38a) ne prende le distanze dicendo che le orecchie sono l’unico canale attraverso cui passa la virtù, quindi dovrebbero sottostare alla ragione più che alla passione.

**§ 3, 4: οὐ πάνυ ἔμπειρος ὢν μουσικῆς.** Come osservato da Jones<sup>496</sup> e Desideri<sup>497</sup>, il Prusense tende spesso a sminuire le proprie capacità e in questo caso lo fa dichiarandosi amante della musica e tuttavia inesperto nel suonarla. Si tratta di un artificio retorico, che ricorre ad esempio discorso *Agli Alessandrini* (or. 32), dove il retore si presenta come un uomo che non sa cantare in modo dolce (μήτε ἄδειν ἠδύς, or. 32, 22) e che non sa far risuonare la voce più degli altri (μήτε μεῖζον ἐτέρου φθεγγόμενος, or. 32, 22). Un costrutto di questo genere si trova anche nel discorso *Sul filosofo* (or. 71) allorché Dione, nel descrivere la capacità del saggio di eccellere anche in ambiti a lui sconosciuti, spiega che ad esempio un filosofo è in grado di cantare con più armonia dei veri musicisti pur non avendo la minima esperienza musicale (ἢ τῶν μουσικῶν μουσικώτερον ἄσεται οὐκ ὢν ἔμπειρος μουσικῆς ἢ μετρίως ἔμπειρος γεγώνως, *Sul filosofo*, or. 71, 8). Per quanto riguarda l’effettiva competenza di Dione in questo campo, occorre ricordare che nell’impero romano come nella Grecia

---

<sup>495</sup> Cf. anche *supra*, 4.1 *Introduzione al* Περὶ τῆς φιληκοῖας.

<sup>496</sup> Jones 1978, 41.

<sup>497</sup> Desideri 1978, 158 n. 32.

classica era comune che le classi agiate avessero un'istruzione completa di danza e musica, e quindi che gli aristocratici non fossero solo amanti delle arti ma le praticassero. Musica greca e romana erano simili anche al livello tecnico, in quanto le notazioni musicali pervenute – 40 frammenti di età imperiale, contro i 22 di epoca classica – sono esclusivamente in lingua greca<sup>498</sup>: se ne deduce che la musica a Roma fosse molto diffusa ma avesse mantenuto le norme greche senza svilupparsi in lingua latina.

§ 3, 5-4, 2: **κατὰ ταὐτὸν Ὀρφεῖ (...) σχεδόν.** Di particolare interesse è il ricorso alla figura di Orfeo all'interno di un passo in cui Dione dichiara la propria passione per i discorsi di retori e sofisti. Un accostamento simile si rintraccia nel *Protagora* di Platone, quando Socrate, giunto nella sala in cui il sofista si trova insieme ai suoi seguaci, descrive Protagora come Orfeo, che incanta tutti con la sua voce (κηλῶν τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς) e fa sì che, in ognuna delle città in cui si trovi a passare, coloro che lo ascoltano lo seguano, ammaliati dal suo parlare (οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι, Pl. *Prt.* 315a-b). Poco dopo, rispondendo a Socrate, anche Protagora presenta Orfeo come un sofista e paragona la stessa sofistica ad altre arti, come la poesia e la mantica. Infatti, mentre il protagonista eponimo del dialogo difende l'importanza che i migliori abbandonino ogni altro interesse per seguirlo, dichiara che la sofistica è un'arte antica (ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν) e divisiva. Per questo, temendo l'avversione che suscita, alcuni l'avrebbero mascherata con la poesia (προκαλύπτεσθαι τοὺς μὲν ποιήσιν), come Omero, Esiodo e Simonide, altri con riti misterici e oracoli (τοὺς δὲ αἶ τελετάς τε καὶ χρησμοφῆδίας, Pl. *Prt.* 316d), ovvero Orfeo e Museo, i quali dunque sarebbero sofisti.

§ 3, 9: **ἀκρασίαν περὶ τοὺς λόγους.** Diversi personaggi nei dialoghi platonici, tra cui Socrate stesso, sono mossi da un potente ardore per i discorsi. Particolarmente affine alle parole di Dione pare il passo in cui, nel *Fedro*, Socrate esorta il giovane interlocutore a leggergli l'orazione di Lisia. Il maestro si definisce “malato per l'ascolto dei discorsi” (τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν) e dichiara di essere animato da una sorta di eccitazione coribantica (ἦσθη ὅτι ἔξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα, Pl. *Phdr.* 228b) per gli stessi. Alquanto vicino all'ἀκρασία dionea sembra inoltre lo stato d'animo di Alcibiade allorché elogia Socrate nel *Simposio*. Dopo aver paragonato il filosofo al satiro e flautista Marsia, capace come Socrate di incantare l'uditorio e indurlo in uno stato di possessione (κατέχεσθαι ποιεῖ, Pl. *Smp.* 215 c-d), Alcibiade puntualizza che a differenza di Marsia, Socrate non ha bisogno di alcuno strumento musicale, perché sortisce lo stesso effetto con “nudi discorsi” (ψιλοῖς λόγοις, Pl. *Smp.* 215c). All'encomio della capacità socratica di ammaliare con la parola, segue l'ammissione di Alcibiade, il quale si dichiara consapevole che “se solo volesse porgere

---

<sup>498</sup> Pöhlmann 2008, 35-36.

l'orecchio" (ὅτι εἰ ἐθέλοισι παρέχειν τὰ ὄτα) "non resisterebbe" (οὐκ ἂν καρτερήσαιμι, Pl. Smp. 216a), e finirebbe per essere a sua volta posseduto dai discorsi dell'amato.

§ 4, 1: σκιρτᾶν. Nella scelta di questo verbo, Dione ha forse in mente un passo dell'*Iliade* in cui saltellanti nei campi fioriti (αἰ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν, Hom. *Il.* 20, 226) le dodici puledre nate dal tranello di Borea che, innamoratosi delle tremila cavalle di Erittonio si era trasformato in cavallo dalla chioma azzurra per fecondarle. Il termine si connota in riferimento al saltellare delle puledre anche in un frammento erotico di Anacreonte dedicato a una vergine che il poeta presenta come una puledra tracica (πῶλε Θρηκική) non ancora domata. Descritta mentre pascola nei campi (νῦν δὲ λειμῶνάς τε βόσκειαι) e si diverte saltellando leggera (κοῦφά τε σκιρτῶσα παίζεις, Anacr. fr. 78 Gent.=72 P.=417 PMG=76 Rosk.)<sup>499</sup>, la fanciulla è felice perché ancora incosciente dell'amore<sup>500</sup>. Di dichiarata ispirazione omerica e anacreontea, l'uso di σκιρτάω pare quindi innanzitutto volto a sottolineare la natura ferina della reazione alla voce del citaredo. In secondo luogo, il saltellare (σκιρτᾶν) assume qui i connotati del rituale dionisiaco se si considera che con questo verbo Euripide descrive la danza delle baccanti che σκιρτῶσι Βρόμιον ἀνακαλούμεναι θεόν ("a gran balzi muovono invocando Bromio", Eur. *Bach.* 446, trad. Guidorizzi). Infine, si coglie un significato generale di illogicità nella scena, probabilmente di ispirazione platonica. Infatti, σκιρτάω esprime la parte irrazionale dell'anima nella *Repubblica* di Platone (Pl. *Resp.* 571c, 5-6) e quindi i movimenti del cavallo nero della biga alata nel *Fedro* (Pl. *Phdr.* 254a, 4). Si tratta comunque di un verbo familiare ai testi retorici anche in epoca tardoantica, come testimoniano le diverse occorrenze nell'opera di Procopio di Gaza, che nella *Dialexeis sulla primavera*<sup>501</sup> lo usa per descrivere Pan allorché introduce la ninfa Pitys, che riesce a sfuggire al dio trasformandosi in pino: ἐμβалоῦσα δὲ εἰς ἄμιλλαν ἐραστῶν, ὑπερεῖδε τὸν Βορέαν (ἄνεμος γάρ)· αἰρεῖται δὲ μᾶλλον τὸν Πᾶνα, ὀρῶσα ὡς ἠδύ ἐσκίρτα, ἠδύ προσέπνει τῇ σύριγγι ("Gettata nel mezzo di una contesa tra innamorati, dispregio Borea (ché era vento); preferì piuttosto Pan, vedendo come lieto balzava, lieto suonava la siringa", Procop. *Gaz. Op.*

---

<sup>499</sup> Per completezza si riporta il testo dell'intero frammento, con la traduzione più recente, a cura di Leo: πῶλε Θρηκική, τί δὴ με/ λοξὸν ὄμμασι βλέπουσα/ νηλέως φεύγεις, δοκεῖς δέ/ μ' οὐδὲν εἰδέναι σοφόν;/ ἴσθι τοι, καλῶς μὲν ἂν τοι/ τὸν χαλινὸν ἐμβάλοισι,/ ἠνίας δ' ἔχων στρέφοιμί/ σ' ἀμφὶ τέρματα δρόμου·/ νῦν δὲ λειμῶνάς τε βόσκειαι/ κοῦφά τε σκιρτῶσα παίζεις,/ δεξιὸν γὰρ ἵπποπειρήν οὐκ ἔχεις ἐπεμβάτην. "Trace puledra, perché/ sottocchi mi guardi e fuggi/ via per sempre da me,/ pensi un bel niente io sappia?/ Sappi, capace sarei/ a metterti in bocca il morso/ e, le briglie in mano, andrei/ attorno alle mete in gara./ No... ora ti pasci dei prati,/ giochi leggera saltelli:/ un cavaliere ti manca/ che capisce di cavalli" (tra. Leo).

<sup>500</sup> Per un commento recente al frammento si rimanda a Leo 2015, 173 n. 9 e Bernsdorff 2020, 719-720.

<sup>501</sup> Qui e altrove, i titoli delle opere di Procopio di Gaza, seguono l'edizione italiana di Amato 2010b, da cui attingiamo altresì per il testo greco e la traduzione. Forniamo poi sia la numerazione uscita nella più recente edizione delle *dialexeis* (Amato 2014b) che la precedente (Garzya-Loenertz 1963).

II, 1, 23 Amato=*Dial.* 2, 24 Garzya Loenertz). Similmente, il pastore che saluta l'arrivo della primavera nell'*Etopea del pastore* dice entusiasta: σκιρτᾶτε νῦν ἄρνες καὶ τοῖς πηδήμασι πρὸς οὐρανὸν διεγείρεσθε μέσον· (“Saltate ora, agnellini, e con i vostri balzi levatevi a mezz’aria fino al cielo”, Procop. *Gaz. Op.* IV, 3, 3 Amato=*Dial.* 4, 33 Garzya-Loenertz). Infine, nella *Descrizione dell’immagine collocata nella città di Gaza* è Eros che σκιρτᾷ κατ’ ἄερος τοῖς πτεροῖς ἀνεχόμενος (“saltella nell’aria, sospinto dalle sue ali”, Procop. *Gaz. Op.* IX, 18, 3 Amato=*Descr.* 2, 18, 4); e rappresenta lo scontro fra due caproni dello stesso gregge dicendo: ὁ δὲ σκιρτᾷ μὲν ὡσπερ ἐκεῖνοι, τῶν δὲ τοῦ γέροντος ὄμων <ποσι> προσανεστηκόσιν ἐφάλλεται. (“un altro (*scil.* caprone) salta, come essi, si slancia nel dorso di uno più anziano” Procop. *Gaz. Op.* IX, 35, 3 Amato=*Descr.* 2, 35, 3).

§ 4, 5: **ἀδύνατος εἶναι λέγειν**. Similmente a quanto fatto per la musica<sup>502</sup>, Dione sminuisce la sua capacità retorica: un artificio di modestia che in questo caso appare ancora più evidente perché egli sa di padroneggiare l’arte dei discorsi. Anche nell’*Olimpico o sulla prima intuizione di dio* (or. 12), il Prusense specifica di non conoscere la retorica né l’adulazione (οὐδὲ ῥητορικὴν τινα ἢ κολακευτικὴν δύναμιν, or. 12, 15)<sup>503</sup> e dichiarazioni affini si ritrovano anche nell’*A Celene di Frigia* (or. 35) in cui, agli abitanti di Celene che stanno per ascoltarlo, Dione anticipa di parlare come un uomo qualunque (φαύλως διαλέγεσθαι, or. 35, 1) non meglio del primo che capiti (οὐδενὸς ἄμεινον τῶν τυχόντων). Inoltre, nel *Discorso in patria* (or. 42, 2), il Bitinico specifica di non sentirsi superiore ad alcuno per eloquio né intelligenza (οὐδέποτε γὰρ οὐδενὶ ἔγωγε τοῦτο ὑπεσχόμεν ὡς ἱκανὸς ὢν λέγειν ἢ φρονεῖν, or. 42, 2). Infine, nel *Concione in patria* (or. 47) Dione dissuade il pubblico dall’attendarsi da lui un discorso degno di ammirazione (μὴ πάντως ἠγεῖσθε λόγων ἀκούσεσθαι θαυμαστῶν, or. 47, 1).

§ 4, 5–6: **τῶν κιθαρωδῶν (...) τῶν ὑποκριτῶν**. Il Prusense elogia citaredi e attori perché interpretano testi arcaici scritti da uomini più saggi dei contemporanei. Un giudizio opposto emerge dall’*Euboico* (or. 7, 119-122), dove attori tragici e suonatori di lira, nonché flautisti, danzatori e altri professionisti dello spettacolo sono degni di biasimo perché sfacciati e arroganti: esercitano mestieri che non si addicono a uomini liberi e non forniscono modelli comportamentali da emulare. Secondo Maria Luzzatto<sup>504</sup>, le osservazioni – spesso contrastanti – di Dione sull’importanza della tragedia per i contemporanei vanno intese tenendo presente che il retore si accosta alla lettura di queste opere con cura e dedizione (ἐπιμελῶς καὶ κατὰ σχολήν), le stesse con cui dice siano composte. Il suo punto di vista è quindi prima di tutto

<sup>502</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a 3, 5: οὐ πάνυ ἔμπειρος ὢν μουσικῆς.

<sup>503</sup> Ventrella 2017.

<sup>504</sup> Luzzatto 1983, 150-151.

quello di un lettore, attento a cogliere i dettagli studiati dai tragediografi per le loro opere; proprio un tale riguardo nei confronti della letteratura drammaturgica indurrebbe l'autore a riabilitare la figura dell'attore tragico nell'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 4-5). Per quanto riguarda l'accostamento del κίθαρωδός allo ὑποκριτής, occorre tenere presente che le due professioni erano abitualmente associate nel sentire comune e questo probabilmente perché suono e canto nel tempo erano diventati essenziali per la rappresentazione drammaturgica, quindi non è anomalo che recitazione e musica fossero interpretate da un solo artista che era contemporaneamente attore e citaredo<sup>505</sup>. Secondo Vendries<sup>506</sup>, inoltre, proprio la decadenza delle opere tragiche contribuiva al trionfo dei citaredi a teatro, che ottenevano successo soprattutto musicando brani estratti dalle tragedie. Non è da escludere, quindi, che Dione pur distinguendo le categorie possa riferirsi a una *performance* unica, che includa musica e recitazione.

§ 4, 7- 5, 4: <ἤ> τε γὰρ φωνὴ (...) τὰ ἰαμβεῖα (...) διεξίσσιν. Il fatto che il Prusense parli della voce di citaredi e attori definendola superiore a quella dei retori, e specificando altresì che i giambi fossero recitati (διεξίσσιν) ha lasciato supporre a Bernard Schouler<sup>507</sup> che l'arte tragica differisse da quella citarodica per la qualità della prestazione vocale.

§ 4, 8: ὥσπερ ἢ τῶν ῥητόρων ἐξ ὑπογύου. Dione sembra accusare i retori a lui contemporanei di improvvisare senza destinare tempo ed energie a un opportuno studio propedeutico. Alle considerazioni già prospettate nell'introduzione alla presente orazione<sup>508</sup>, aggiungiamo che un'accusa molto simile è rivolta ai sofisti nell'orazione *Olimpico o sulla prima intuizione di dio* (or. 12). Sebbene il passo sia lacuoso, qui Dione denuncia chiaramente la tendenza di alcuni sofisti a dedicarsi ai discorsi "con piedi non lavati" (ἀπλύτοις ποσὶ, *Olimpico*, or. 12, 26), cioè a improvvisare su temi che richiedono una solida preparazione filosofica<sup>509</sup>. In realtà, sebbene i metodi di preparazione dei discorsi fossero numerosi e diversificati, d'abitudine si impiegava qualche settimana o mese per la stesura di un canovaccio retorico<sup>510</sup> e la stessa recitazione estemporanea poteva avvenire sulla base di argomenti concordati e tecniche che garantivano la riuscita dell'esibizione<sup>511</sup>. Inoltre, com'è noto, l'improvvisazione – lo σχέδιος λόγος o l'αὐτοσχεδιάζειν – è un tratto originario della sofistica, considerato la vetta dell'eccellenza retorica. Secondo Filostrato, a dare avvio a tale

<sup>505</sup> Schouler 1987, 274-280.

<sup>506</sup> Vendries 1999, 233.

<sup>507</sup> Schouler 1987, 281 e n. 48.

<sup>508</sup> Cf. *supra*, 4.5 *L'improvvisazione*.

<sup>509</sup> Ventrella 2017, 243-244.

<sup>510</sup> Pernot 1993, 434.

<sup>511</sup> Civiletti 2002, 450.

tecnica fu Gorgia (σχεδίου δὲ λόγου Γοργίας ἄρξαι, Philostr. VS 1, 12-13, 482, 20), il quale chiese al pubblico del teatro di Atene di indicargli un argomento, dando così prova di conoscere tutto e saper discorrere su ogni possibile soggetto. In effetti, poiché la capacità di improvvisare denota suprema padronanza sia di parola che di conoscenze, possederla significava da un lato essere un oratore di altissimo livello, dall'altro appartenere a un'aristocrazia in grado di mettere a frutto l'istruzione ricevuta al di là delle competenze proprie del *pepaideumenos*<sup>512</sup>. Si osserva inoltre che, sebbene l'invenzione del discorso improvvisato si debba a Gorgia, come osserva Dominique Côté<sup>513</sup>, lo stesso Filostrato precisa che non divenne un'abitudine dei sofisti (οὐπω μὲν ἐπεχωρίασε σοφιστῶν, Philostr. VS 1, 15, 509) fino a che non la praticò Eschine, il quale improvvisava con uno slancio di divina ispirazione (θεοφορήτω ὁρμῇ ἀποσχεδιάζοντος, Philostr. VS 1, 17-18, 509).

§ 4, 8-9: ἐξ ὑπογούου τὰ πολλὰ (...) λέγειν. L'espressione ricalca le parole con cui Dionigi di Alicarnasso si riferisce alla poesia in versi (πολλὰ γὰρ αὐτοσχεδιάζει μέτρα ἢ φύσις, cf. D. H. Comp. 25, 94). Anche per questa ragione si è scelto di tradurre τὰ πολλὰ con molti versi. Infatti, Dione potrebbe fare riferimento a un retore che pronuncia un'orazione in versi improvvisando<sup>514</sup>. Occorre tuttavia specificare che, con le parole di Perutelli, "il retore della seconda sofistica tendeva a qualificare l'esercizio della propria arte come quello della poesia", dunque i τὰ πολλὰ pronunciati improvvisando potrebbero essere intesi anche semplicemente in relazione al retore<sup>515</sup>.

§ 4, 8-5, 1: λέξις (...) ἀρχαῖα. Dione sottolinea spesso la superiorità artistica del mondo arcaico. Come osserva Maria Di Florio<sup>516</sup>, il retore è convinto che i poeti antichi abbiano ricevuto ispirazione dagli dei (cf. *Sull'esercizio oratorio*, or. 18, 3) e che addirittura gli agoni comici siano stati istituiti per volontà divina (*Tarsico 1*, or. 33, 9). Nel mettere in risalto le diverse capacità di attori e poeti, Dione intende forse che a differenza degli attori, i quali interpretano testi scritti da altri – spesso poetici e addirittura arcaici, quindi con una *lexis* più armoniosa e ricercata – i retori si esercitano a fare discorsi estemporanei, che Dione sa essere apprezzatissimi ma decide di sminuire.

---

<sup>512</sup> Civiletti definisce la capacità di improvvisare come rivelatrice della "superiorità del parlante" e "segno non della semplice istruzione ma dell'essenza aristocratica" (Civiletti 2002, 450-451).

<sup>513</sup> Côté 2006, 17-18.

<sup>514</sup> Sull'identificazione del citaredo con un sofista si veda l'introduzione alla presente orazione (cf. *supra*, 4.4 *Un citaredo o un sofista*) come anche per la problematica dell'improvvisazione nell'opera dionea (cf. *supra*, 4.5 *L'improvvisazione*). Espressioni simili ricorrono anche altrove nell'opera di Dionigi di Alicarnasso. Si veda in proposito Aujac-Lebel 1981, 179 n. 2.

<sup>515</sup> Perutelli 2003, 40 e n. 60.

<sup>516</sup> Di Florio 2001, 81.

§ 5, 1: ἀρχαῖα. Il fatto che si parli di tempi antichi (ἀρχαῖα) potrebbe portare a ipotizzare che i *performer* contemporanei a Dione eseguissero esclusivamente drammi antichi. Ridotta è la documentazione sulle esibizioni dei musicisti di epoca imperiale, tuttavia cantanti tragici e i citaredi, incluso Nerone, erano soliti rielaborare alcuni lavori tratti dalla tragedia classica, e all'epoca del Prusense era comune anche musicare sezioni giambiche di tragedie originariamente dialogate<sup>517</sup>. Un'iscrizione della prima metà del II secolo celebra Aelius Themison – lo stesso che Dione nomina in altre orazioni (le già citate *Agli Alessandrini*, or. 32, 67 e *Tarsico I*, or. 33, 57) – come “primo e unico a recitare Euripide, Sofocle, e Timoteo per la sua musica” (SEG xi 52c). Secondo Timothy Power<sup>518</sup>, che ha analizzato l'epigrafe, il reperto indica che Themison fu il “primo e unico” a presentare tutti e tre questi poeti, donando ai testi completi un nuovo assetto musicale. Forse Themison non era l'unico citaredo a esibirsi sul repertorio non contemporaneo, anzi, è possibile che altri citaredi proponessero rivisitazioni di opere arcaiche perché la maggior parte dei musicisti non cantava i *nomoi* di Timoteo secondo i propri arrangiamenti bensì seguendo uno spartito vicino a quello originale.

§ 5, 2-3: τῆς δὲ τραγωδίας. L'interesse di Dione per la letteratura tragica è testimoniato massimamente da due orazioni dedicate alla figura di Filottete sulla scena attica. La prima è *Su Eschilo, Sofocle ed Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52), nella quale il retore analizza le tre narrazioni sull'episodio del furto dell'arco all'eroe acheo; la seconda è *Filottete* (or. 59), in cui Dione fornisce una parafrasi dell'opera euripidea per noi perduta. Entrambe le orazioni sarebbero state composte durante la permanenza del Bitinico in una villa romana<sup>519</sup>, nella quale doveva avere accesso a una biblioteca in cui era custodito un rotolo contenente anche la selezione del componimento scomparso di Euripide. A queste si aggiunge *Nesso o Deianira* (or. 60), in cui Dione rielabora il mito di Deianira, inserendo all'interno del testo allusioni ad Archiloco<sup>520</sup> e al dramma sofocleo *Trachinie*. Il fatto che il Crisostomo si misuri con tali opere letterarie non lascia dubbi sulla constatazione che la tragedia facesse parte della sua formazione, e tuttavia ci dice qualcosa anche sul ruolo che i testi poetici dovevano svolgere nella preparazione oratoria di un buon politico. Una posizione centrale è assegnata loro nell'orazione *Sull'esercizio oratorio* (or. 18, 7) in cui Dione consiglia al destinatario – un politico, probabilmente il giovane Traiano<sup>521</sup>, che desidera accrescere la sua abilità oratoria – di leggere o farsi leggere Menandro ed Euripide. Quest'ultimo è di particolare ausilio per l'attività pubblica perché concilia tragedia, sentenze e filosofia, tanto che altrove, la

---

<sup>517</sup> Power 2010, 552-553.

<sup>518</sup> Power 2010, n. 399.

<sup>519</sup> Luzzatto 1983, 155.

<sup>520</sup> Di cui tuttavia resta poco, si veda Archil. fr. 268-273.

<sup>521</sup> Amato 2014b.



conoscenza di Euripide è definita la più politica e la più retorica (πολιτικωτάτη καὶ ῥητορικωτάτη; *Su Eschilo, Sofocle ed Euripide o sull'arco di Filottete*, or. 52, 11)<sup>522</sup>. Infine nell'orazione *Sulla bellezza* (or. 21), Dione dichiara di “non amare i tragici” (μὴ πάνυ φιλεῖν τοὺς τραγωδοὺς, *Sulla bellezza*, or. 21, 11) e di non volerli imitare. Si riferisce a quelli del suo tempo e li biasima perché, a differenza dei tragici di età classica, si fanno troppi scrupoli ad accusare i loro contemporanei.

**§ 5, 3: ἰσχυρά (...) τὰ ἱαμβεῖα.** I giambi sono definiti “potenti” probabilmente perché costituivano le parti teatrali più vicine al parlato, ovverosia quelle recitate. Le sezioni giambiche erano dunque più resistenti alla prova del tempo per la facilità con cui potevano essere riprodotte.

**§ 5, 4-5: τὰ δὲ μαλακώτερα (...) μέλη.** Con questa frase il Prusense sembra attestare la scomparsa delle parti meliche nelle rappresentazioni tragiche di età imperiale. Come evidenziato da Vendries<sup>523</sup>, nell'Antichità si assiste in effetti a un progressivo “reflux du genre vers les *auditoria* et au recul de la mise en scène devant la *recitatio*”<sup>524</sup>. I citaredi in epoca romana cominciano a eseguire estratti del repertorio tragico e questo tipo di recitazione finisce per rimpiazzare la tragedia stessa. Del resto, in età imperiale, le parti corali tendono a scomparire in quanto più deboli e più difficili da rappresentare rispetto a quelle dialogate. Tuttavia – stando a quanto sostenuto da Vendries – è possibile che appunto i dialoghi fossero accompagnati dal suono della cetra o addirittura interamente interpretati da un solo attore-citaredo: questo metodo permetteva di economizzare sulla messa in scena dell'opera senza per questo privare il pubblico della gradevolezza di uno strumento musicale. All'inizio del primo secolo è documentata la partecipazione del coro alla commedia (vecchia e nuova) e alla tragedia, anche se le modalità di esibizione corale sono mutevoli nel tempo e nelle occasioni. Talvolta si tratta di un coro ristretto supportato da coreuti locali, altre volte l'evento musicale si svolgeva in modo indipendente rispetto a quello teatrale, assumendo così i caratteri di un concerto<sup>525</sup>. Come osserva Luzzatto<sup>526</sup>, nell'orazione *Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52), l'oratore di Prusa si sofferma nel commentare soprattutto il ruolo delle parti corali. Secondo la studiosa, delle tre narrazioni tragiche dell'episodio omerico, Dione fa nel *Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52) un'analisi “grammaticale”. L'oratore si baserebbe sulle *hypotheses* di Aristofane di Bisanzio e sfrutterebbe quindi a vantaggio della sua tesi (la difesa di Eschilo) gli schemi del filologo

---

<sup>522</sup> Luzzatto 1983, 44-45.

<sup>523</sup> Vendries 1999, 233.

<sup>524</sup> Vendries 1999, 233.

<sup>525</sup> Wilson 2000, 308.

<sup>526</sup> Luzzatto 1983, 121-122 e n. 86.

alessandrino: notizia dei tre autori, *kephalaion*, didascalìa, personaggio che introduce le prime battute, informazione sulla composizione del coro. Dione inoltre presterebbe maggiore attenzione alla composizione dell'opera e all'atteggiamento del poeta nel produrla che non all'impianto mitologico in sé. Questo criterio non viene rispettato nella ripartizione tra parti giambiche e liriche. Nel commentare la narrazione euripidea dell'arco di Filottete, Dione riconosce al tragediografo il merito di avere composto da un lato i trimetri (τά ἰαμβεῖα) in modo chiaro (σαφῶς) e naturale (κατὰ φύσιν) dall'altro parti liriche (τὰ μέλη) che fossero non solo gradevoli ma esortassero fortemente alla virtù (πολλὴν πρὸς ἀρετὴν παράκλησιν, or. 52, 14). Il giudizio espresso a proposito dei trimetri di Euripide sembra a Luzzatto<sup>527</sup> “molto generico e convenzionale”, quasi che questi giambi fossero superflui e l'obiettivo dioneo fosse dimostrare l'eloquenza del tragediografo, evidente nelle parti meliche. Un attimo prima, infatti, nella stessa frase, il Prusense elogia Euripide definendolo irraggiungibile e ammirevole nella potenza dei discorsi (ἀμήχανον δὲ καὶ θαυμαστὴν ἐν τοῖς λόγοις δύναμιν; or. 52, 14). L'oratore vedeva probabilmente una minore forza politica nei versi sofoclei del *Filottete* – gli unici pervenuti, che quindi permettono anche oggi una valutazione. Di Sofocle Dione loda l'eccezionale gradevolezza (ὥστε πλείστην εἶναι ἡδονὴν) e l'adattamento della trama (τῆ τε διασκευῆ τῶν πραγμάτων ἀρίστη, or. 52, 15). Un'ipotesi, secondo Luzzatto, è che Dione parli del coro sofocleo per pura analogia con il ragionamento fatto su Euripide, e non perché intenda davvero esprimere un giudizio. In effetti, la studiosa nota come proprio il coro in Sofocle non fosse particolarmente educativo né persuasivo, e addirittura in certi casi incitasse ad azioni poco virtuose, come quando invita Neottolema a rubare l'arco a Filottete nel sonno (Soph. *Philokt.* 833), un suggerimento di certo non in linea con la morale dionea. La studiosa, quindi, crede che nell'ottica del Bitinico le parti corali fossero deputate a comunicare un messaggio etico. Alla luce di queste riflessioni, nell'affermazione dionea si potrebbe forse cogliere non solo (o non tanto) un riferimento alla scomparsa dei μέλη rispetto agli ἰαμβεῖα, ma anche la perdita della funzione esortativa della scrittura drammaturgica che, disadorna delle parti giambiche, non riuscirebbe più a veicolare alcun insegnamento morale.

Per quanto riguarda la sopravvivenza della tragedia, sebbene sia impossibile determinare con certezza che le parole di Dione denunciassero la fine delle rappresentazioni tragiche nella loro interezza, occorre tenere presente che ad esempio nel caso dell'orazione 52 il Prusense leggeva, in un'edizione peculiare, i *volumina* con le tre versioni del *Filottete* al momento della composizione di or. 52<sup>528</sup>. Infine, nel considerare la scomparsa dei tragici giova tener presente che accanto alla commedia e alla tragedia, all'epoca di Dione si afferma la pratica della

---

<sup>527</sup> Luzzatto 1983, 115-121.

<sup>528</sup> Luzzatto 1983, 27-28.

διασκευή. Nel discorso *Agli Alessandrini* (or. 32, 94), il Bitinico accosta questo termine alla commedia per sottolineare che certi passaggi comici o certe διασκευαί risultano ridicoli e inappropriati, soprattutto quando riguardano intere città. Nell'orazione sulle tre versioni dell'arco di Filottete, invece Dione parla di riadattamento (τῆ τε διασκευῆ, or. 52, 15) per elogiare Sofocle, che adotta la migliore disposizione dell'azione nella trama. Difficile dire come tradurre questo termine, tuttavia è stato ipotizzato che al tempo di Dione la parola διασκευή potesse indicare specificamente rimaneggiamenti pseudepigrafi di commedie classiche: *remake* e riadattamenti quindi soprattutto comici<sup>529</sup>; il fatto che l'oratore di Prusa, nel rivolgersi al popolo di Alessandria, accosti διασκευαί e κωμωδίαί è uno degli elementi corroboranti tale ipotesi.

§ 5, 8: γερόντων (...) καὶ λαγάρá. Ardua è sul piano ermeneutico la metafora della vecchiaia che qui trae avvio. Si può supporre che le ossa rappresentino i versi giambici e la carne significhi le parti corali della lirica. Ma non va dimenticato, come con merito ricorda Vix<sup>530</sup>, che il passo si pone a conclusione di un ragionamento in cui Dione dapprima esprime una improbabile ammirazione per i sofisti, poi si dichiara incapace di parlare, denuncia la tendenza di alcuni sofisti di improvvisare su discorsi che richiedono un'adeguata preparazione e infine manifesta la superiorità del passato rispetto al presente, alludendo forse alla preminenza della filosofia sulla retorica (§§ 4-5)<sup>531</sup>. Nell'epilogo del testo pervenuto si potrebbe quindi ravvisare un parallelismo tra la sofistica, forte all'apparenza eppure debole di contenuti perché non avvezza a uno studio adeguato, e la filosofia, gracile nel corpo ma vigorosa nello spirito perché si nutre di solide conoscenze.

---

<sup>529</sup> Veyne 1989, 339-345.

<sup>530</sup> Vix 2016, 248.

<sup>531</sup> Vix 2016, 248 e Pernot 1991, 548-549.

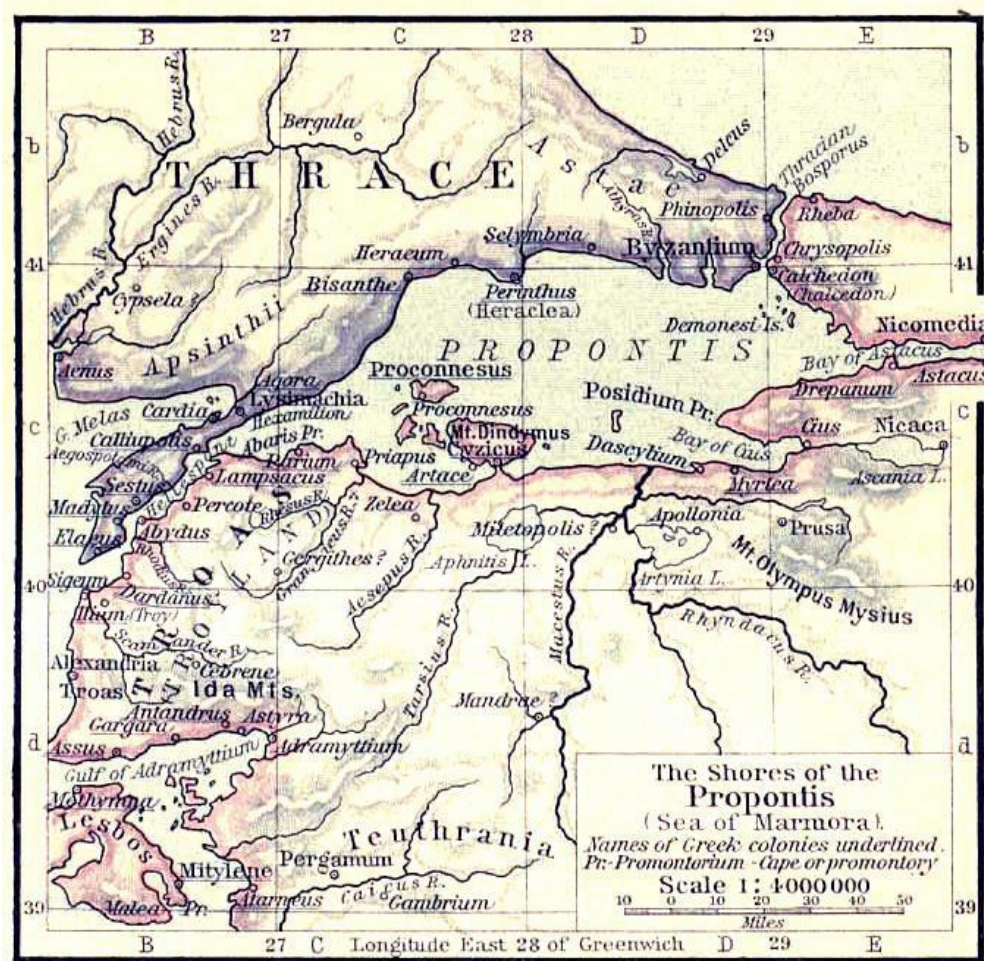


Figura 1. Karte der Propontis in der Antike, von William Robert Shepherd 1923.

#### 4.6.4 Note filologiche

§ 1, 3-4: **διὰ τὴν ἄλῃν (...) βίου**. Nella maggior parte dei codici si legge ἄλλῃν<sup>532</sup>, affermatosi forse come volgarizzazione di ἄλῃν<sup>533</sup> (“l’andare errando”), termine che a giudizio di Geel rifletterebe l’originale dioneo<sup>534</sup>. In effetti, mentre M presenta ἄλλῃν, i testimoni manoscritti U e B riportano ἄλῃν, adoperato peraltro con la medesima semantica nel primo discorso *Sulla regalità* (or. 1). In questa orazione, dopo avere iniziato a raccontare gli accadimenti che lo colpirono quando si ritrovò “a un certo punto (...) a vagabondare durante l’esilio” (ἐν τῇ φυγῇ ποτε ἀλώμενος, or. 1, 50), Dione ricorda che una donna di lingua dorica dall’aspetto semplice, dagli abiti rustici e dai tratti sacerdotali, incontrata nella strada tra Era e Pisa davanti a un tempio sacro a Eracle, predisse per lui la fine del “peregrinare” (τῆς ἄλῃς) e del “tribolare” (καὶ τῆς ταλαιπωρίας, or. 1, 55)<sup>535</sup>. In un contesto distante dall’esilio, e invece relativo all’attività di Dione in Bitinia, il termine si ritrova poi nell’orazione *Ai Nicomediesi, sulla concordia con i Niceni* (or. 38) dove, nell’indicare la rotta stabilita da un navigante per il suo viaggio, l’oratore di Prusa spiega che “colui che naviga per mare non determina il suo percorso (ἄλῃ) a caso” (ὁ δὲ πλέων τὴν θάλατταν οὐκ ἄλῃν εἰκῆ διατίθεται, or. 38, 27)<sup>536</sup>. La variante ἄλῃν è accolta sia da Emper<sup>537</sup> che da von Arnim<sup>538</sup> e in effetti ἄλλῃν, pur non compromettendo il testo, banalizzerebbe il più espressivo ἄλῃν. Quest’ultimo termine risulterebbe, dunque, ideale, innanzitutto perché marcherebbe il riferimento all’esilio – nel nostro discorso come anche nel primo *Sulla regalità* (or. 1, 55) – e in secondo luogo in quanto consentirebbe di rendere conto di due momenti distinti: da un lato il vagabondaggio (l’ἄλῃ), dall’altro il cambiamento di *status* dovuto, appunto, all’allontanamento (la μεταβολή della sua vita). La variante avrebbe inoltre un antecedente letterario omerico. Allorché la dea Circe invita a restare sull’isola di Eea Odisseo e i suoi compagni, stremati dopo essere scampati ai Lestrigoni e aver subito i sortilegi della maga, li definisce con le parole ἄλῃς χαλεπῆς μνημόνοι (“memori della difficile peregrinazione”, Hom. *Od.* 10, 463-464) proprio a voler sottolineare le fatiche affrontate nel corso della traversata. A ragione, dunque, gli editori

---

<sup>532</sup> Malgrado l’apparato di Emper (1844) riporti ἄλλῃν καὶ τὴν M, ἄλλῃν καὶ B, ἄλλῃν reliq., e benché lo stesso von Arnim (1896) confermi la presenza di ἄλλῃν καὶ μεταβολήν B, il Parisinus gr. 2958 (B) contiene διὰ τὴν ἄλῃν. καὶ τὴν μεταβολήν.

<sup>533</sup> Così, del resto, Emper osserva nel suo commentario inedito (ms., 330).

<sup>534</sup> Geel 1840, 257.

<sup>535</sup> Sulla corrispondenza dei due passi si veda inoltre la nota di commento letterario a 1, 3-5: τὴν ἄλῃν (...) ταλαιπωρίαν.

<sup>536</sup> A rimandare a tale occorrenza di ἄλῃ è Geel 1840, 257 e 355, poiché anch’essa esposta alla stessa corruzione.

<sup>537</sup> Emper 1844.

<sup>538</sup> Von Arnim 1896.

scelgono ἄλην, poiché se anche il proposito diretto di Dione non fosse paragonarsi a Odisseo – e dunque richiamare intenzionalmente il verso omerico – pare coerente che egli volesse rendere esplicito il suo andare errando (ἄλη) oltre che la rivoluzione che subì la sua esistenza.

§ 2, 3: **συγγίνεσθαι**. Von Arnim stampa συγγίνεσθαι<sup>539</sup> segnalando che B presenta συγγίνεσθαι, lezione contenuta nella maggior parte dei manoscritti<sup>540</sup> ad eccezione di M, che riporta συγγίνεσθαι – grafia che lo stesso Emper accoglie nella sua edizione. In verità, nei codici UBM si legge συγγίνεσθαι, mentre συγγίνεσθαι compare nel parigino A. Si ritiene dunque che il testo dioneo potesse comprendere συγγίνεσθαι – presente, peraltro, nell'edizione veneta<sup>541</sup> – e non συγγίνεσθαι, come pure ritengono Morel<sup>542</sup> e Reiske<sup>543</sup>. Tale propensione verso la lezione dei codici va intesa in quanto tale, e non va motivata da un ripristino incondizionato della forma attica in Dione. Malgrado a partire dalla età ellenistica la tendenza linguistica porti all'affermazione della forma (probabilmente di origine ionica) γιν- su γινν-, quest'ultima ove presente nella κοινή è da considerarsi un preziosismo autoriale colto, conforme alla più conservativa grafia attica<sup>544</sup> e dunque possibile in autori come Dione. Tuttavia, l'oscillazione ortografica nella produzione del Prusense va di volta in volta esaminata in relazione a quanto riportato dai testimoni manoscritti. Se infatti è vero che la propensione dionea verso la prosa attica indurrebbe facilmente a prediligere senza eccezioni la forma γινν-, bisogna altresì riconoscere che la lingua di Dione non aspira al purismo attico<sup>545</sup>. Ne consegue che le forme di κοινή quale è γιν- potrebbero essere possibili varianti d'autore se riportate dalla maggior parte dei codici. Tali osservazioni sono ancor più condivisibili se si considera che γιν-, per quanto avulsa dall'attico, è familiare a due dei principali modelli dionei, ovverosia Platone e Senofonte<sup>546</sup>.

§ 2, 3-4: **καὶ δὴ τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ (...) ἔσαντα αὐτοῖς**. Il periodo, nel quale von Arnim sospetta un sottotesto comico dal ritmo giambico<sup>547</sup>, presenta problematiche di tipo testuale, interpuntivo e semantico. Due le maggiori questioni da interrogare: la struttura artificiosa dell'incipit e il participio ἔσαντα. L'urbinate U esordisce con καὶ δὴ καί. Si tratta forse di una diplografia, che non scalfisce il significato della proposizione ed è assente nella maggior parte

---

<sup>539</sup> Von Arnim 1896.

<sup>540</sup> Così secondo quanto indicato in apparato da Emper (1844), sebbene nell'apparato di von Arnim (1896) sia attestata unicamente la lezione di B: συγγίνεσθαι.

<sup>541</sup> Torresano, 1550.

<sup>542</sup> Morel 1604.

<sup>543</sup> Reiske 1784.

<sup>544</sup> Debrunner 1954, 67; Meillet 1913, 372.

<sup>545</sup> Ventrella 2017, 80.

<sup>546</sup> Panzeri 2011, 146 n. 3.

<sup>547</sup> Von Arnim 1896.

dei manoscritti, tuttavia è riportata da Torresano<sup>548</sup>, Morel<sup>549</sup> e Reiske<sup>550</sup>. Inoltre, il leidense M omette ò, forse per un errore di trascrizione dovuto all'autodettatura del τοῦτο che precede. Considerando valido quanto stampato da von Arnim, occorrerebbe rendere: “E allora il citaredo mi salvò, cantando loro un qualche canto”. La prima incertezza interpretativa è costituita da τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ τοῦτο ὃ λέγουσιν, che qui abbiamo inteso – come suggerito da Amato in una comunicazione personale – quale perifrasi indicante il ruolo del citaredo e quindi tradotto semplicemente come “il citaredo”. Ciononostante, la formula – letteralmente prossima a “allora ciò che dicono del citaredo mi salvò (...)” – non è lineare, e fin dall'*editio princeps* ha stimolato interventi di modifica interpuntiva, in questa sede meritevoli di una riflessione ulteriore. Nell'edizione veneta, la frase è scissa in due periodi distinti, presentando punto fermo dopo ἔσωσέ με e poi, come inciso, τοῦτο ὃ λέγουσιν, infine ἅπαντα in luogo di ἄσαντα. Torresano mostra καὶ δὴ καὶ τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ, τοῦτο ὃ λέγουσιν, ἔσωσέ με. ὡδήν τινα ἅπαντα αὐτοῖς, che tuttavia pone dei limiti testuali anche nella seconda parte del periodo non lasciando comprendere il valore di ἅπαντα<sup>551</sup>. L'incidentale di Torresano si ritrova anche in altri testimoni a stampa: primo fra tutti in Morel<sup>552</sup>, il quale diverge in altri punti importanti, mostrando καὶ δὴ καὶ τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ, τοῦτο ὃ λέγουσιν, ἔσωσέ με, ὡδήν τινα αὐτοῖς, che Naogeorgus traduce: *Et tandem illud citharoedi (quod aiut) servavit me, qui canticum quoddam illis cecinit*. Come si evince, oltre a riportare un latino *quod aiut* che avvalora la punteggiatura veneta, nella sua edizione Morel esclude del tutto il participio ἄσαντα, che reputa un'aggiunta del *codex regius*<sup>553</sup>. Non è chiaro cosa egli intenda con codice regio ma si presume che l'erudito si riferisca a uno dei due manoscritti della *Biblioteca regia* di Parigi contenenti l'orazione 19, quindi B (Parisinus Gr. 2958) o A (Parisinus Gr. 2959). Escludendo potesse leggere B, acquisito dalla suddetta biblioteca a partire dal 1688<sup>554</sup>, sembra probabile che il *codex regius* di cui scrive sia invece il manoscritto A, che in effetti riporta il participio ἄσαντα. Questa pare la lezione dominante nei manoscritti, restituita peraltro da U e M, tanto che von Arnim non segnala alcuna criticità<sup>555</sup>. Eppure, il dibattito è fitto fra i suoi

---

<sup>548</sup> Torresano 1550.

<sup>549</sup> Morel 1604.

<sup>550</sup> Reiske 1784.

<sup>551</sup> I personali tentativi di traduzione non arrivano purtroppo a risultati soddisfacenti. Si intende, forse: “e allora quella mossa del citaredo, così dicono, mi salvò. Tutte queste cose per loro con un canto” oppure “Tutti (*scil. andammo*) insieme a loro per un qualche canto”.

<sup>552</sup> Reiske invece mette in incidentale solamente ὃ λέγουσιν.

<sup>553</sup> Così Morel negli scoli alla sua stessa edizione: ὡδήν τινα αὐτοῖς *cod. reg. supplet.* ὡδ. τ. ἄσαντα αὐτοῖς (Morel 1604, 85-86).

<sup>554</sup> Lo si apprende da Emper 1844, XIV.

<sup>555</sup> Von Arnim 1896.

predecessori, come dimostra l'apparato di Emper<sup>556</sup> e il relativo commentario inedito<sup>557</sup>. Se si esclude la proposta di Jacobs, il quale sulla base dell'edizione veneta congettura ἀπαντᾶν<sup>558</sup>, la proposta di Torresano rimane isolata. Della seconda porzione della frase, infatti, prevalgono piuttosto due letture: accanto al trådito ἄσαντα si diffonde in parallelo una forma ellittica, ovverosia ᾠδὴν τινα αὐτοῖς. Ignoriamo da dove provenga quest'ultima soluzione<sup>559</sup>, tuttavia Casaubon, leggendo il medesimo testo di Morel, vorrebbe integrare ἄσαντος<sup>560</sup>. Reiske supporta ᾠδὴν τινα αὐτοῖς e vi sottintende inoltre l'imperativo δός, così da avere: *Da illis cantiunculam, qua placentur*<sup>561</sup>. Egli ritiene che la frase si riferisca a un proverbio, a lui sconosciuto, che avrebbe reso più chiaro il passo. Allo stesso modo la pensa Geel, a giudizio del quale Dione intende raccontare in che modo un citaredo lo avesse liberato dall'insistenza dei curiosi. Dunque, *haud dubie* – asserisce Geel – con un proverbio qualcuno aveva detto al musico: *Carmen illis canta, quo a tumultu (vel nescio quo) ad alia studia flectantur*<sup>562</sup>. Un richiamo a un detto popolare è avvertito anche da Emper che stampa ᾠδὴν τινα αὐτοῖς in quanto conforme alla brevità della dizione proverbiale. Pur tentando di preservare la lezione dei codici, Emper denuncia la difficoltà interpretativa del testo trådito, sul quale ammette: *intellegi nequit*<sup>563</sup>. In effetti, il verbo ἄσαντα sarebbe un accusativo maschile singolare del participio aoristo di ἄδω da riferire a Dione, che tuttavia si presume non stia intonando alcun canto, oppure un neutro plurale da concordare forse *ad sensum* con il singolare τὸ (..) τοῦτο che definisce il citaredo, come sopra. La proposizione, tuttavia, assume inequivocabilmente chiarezza se si accoglie la congettura di Casaubon<sup>564</sup> e si abbandona l'ipotesi – suggerita da Reiske – che l'oratore di Prusa alluda qui a un proverbio. Si potrebbe in tal modo leggere senza alcuna criticità: καὶ δὴ τὸ τοῦ κιθαρωδοῦ τοῦτο ὃ λέγουσιν ἔσωσέ με, ᾠδὴν τινα ἄσαντος αὐτοῖς (“E allora il citaredo mi salvò, cantando loro un qualche canto”).

§ 2, 6: τοῦ ἐκ. Von Arnim accoglie l'intervento di Reiske<sup>565</sup>, che emenda così il trådito ἐκ τοῦ immaginando un sottinteso σωθέντος, in modo da intendere: *qui ex undis maris salvus*

---

<sup>556</sup> Emper 1844.

<sup>557</sup> Emper ms., 331.

<sup>558</sup> Jacobs 1836, 175-176. La congettura di Jacobs è ritenuta “dotta” da Geel (1840, 257).

<sup>559</sup> Reiske (1978) la attribuisce alla *vulgata*.

<sup>560</sup> Casaubon 1604, 32-34.

<sup>561</sup> Reiske 1784, 486 n. 4.

<sup>562</sup> Geel 1840, 257.

<sup>563</sup> Emper ms., 331.

<sup>564</sup> Così, del resto, fa Cohoon (1939, 236 e n. 2), l'unico a proporre di emendare ἄσαντος, pur non attribuendo a Casaubon la paternità della congettura.

<sup>565</sup> Von Arnim 1896.



*evasit, vel servatus est*<sup>566</sup>. Prima di lui, Casaubon difende ἐκ τοῦ immaginando possa dipendere da un soggiacente ἦκεν. Propone inoltre di interpungere come segue: ἀλλ’ οὐδὲ Ἀρίωνος · ἐκ τοῦ πελάγους, μαντευόμενοι δῆλον ὄτι. πῶς γ. Tale punteggiatura legherebbe ἐκ τοῦ πελάγους a μαντευόμενοι, risultando di difficile comprensione (pur avendo il pregio di spostare l’attenzione sul fatto che – come Arione – il citaredo giunge a Cizico dal mare, il che potrebbe cogliere nel vero)<sup>567</sup>. Il testo suggerito da Casaubon si tradurrebbe quindi come: “(...) nemmeno ad Arione; veniva dal mare, evidentemente profetizzavano. In che modo infatti (...)”, che non sembra limpido. L’emendazione di Reiske – accolta unanimemente dai suoi successori<sup>568</sup> – permetterebbe di rispettare l’*ordo verborum* rimediando così al tràdito ἐκ τοῦ, che potrebbe essere un errore di trasposizione. Tuttavia, la lezione dei codici merita forse di essere ripristinata poiché non reca particolare danno all’interpretazione e non è escluso che fosse d’autore, soprattutto se si considera l’epigramma in memoria del salvataggio di Arione, riportato da Claudio Eliano e probabilmente risalente all’età ellenistica, che recita: ἀθανάτων πομπαῖσιν Ἀρίωνα Κυκλέος υἱόν/ ἐκ Σικελοῦ πελάγους σῶσεν ὄχημα τόδε (Ael. NA 12, 42, 5-6), mostrandosi vicino al tràdito Ἀρίωνος ἐκ τοῦ πελάγους dioneo<sup>569</sup>.

§ 3, 9: ἀκρασίαν. Dall’originale ἀκρόασιν περὶ τοὺς λόγους, Casaubon emenda in ἀκρασίαν<sup>570</sup>, ossia l’incontrollata passione per i discorsi, correzione accolta dai suoi successori, incluso von Arnim<sup>571</sup>. L’uso di ἀκρόασις come anche quello di ἀκρασία non sono attestati in concomitanza con la formula περὶ τοὺς λόγους né introdotti dal verbo πρόσειμι. La lettura di Casaubon – come lo stesso erudito dichiara – rievocherebbe la φιληκοῖα a cui Dione si riferisce nell’intera orazione. Tuttavia, la lezione originale, che rimanda all’ascolto dei discorsi ma anche alla tecnica di apprendimento e recitazione degli stessi, potrebbe indicare un’audizione retorica. Così, del resto, ci si aspetterebbe dal contesto: ἀκροάσεις infatti sono chiamate le conferenze di retori e sofisti, come dimostra significativamente Filostrato, che definisce ἀκρόασις il tipo di discorsi che Favorino di Arelate tiene a Roma richiamando da ogni parte un uditorio che pur senza conoscere il greco rimaneva incantato dal suono della sua

<sup>566</sup> Reiske 1784, 486 e n. 5.

<sup>567</sup> Per l’identificazione del citaredo si veda l’introduzione all’orazione. Su Arione si rimanda al commento letterario.

<sup>568</sup> Geel 1840, Emper 1844, Dindorf 1857 e il già citato von Arnim 1896.

<sup>569</sup> Ci limitiamo ad aggiungere che, qualora si volesse intervenire sulla lezione dei codici, per rendere più scorrevole il periodo, in alternativa alla congettura di Reiske si potrebbe eventualmente, integrare τοῦ prima di ἐκ, così da avere Ἀρίωνος τοῦ ἐκ τοῦ πελάγους.

<sup>570</sup> Casaubon 1604, 33.

<sup>571</sup> Von Arnim 1896.

voce (ἔθελγε τῆ τε ἠχῆ τοῦ φθέγματος, Philostr. VS. 1, 23-24, 491)<sup>572</sup>; ἀκροάσεις sono detti inoltre alcuni dei *progymnasmata* illustrati da Elio Teone, con cui gli studenti di retorica si esercitavano nella creazione e declamazione estemporanea di nuovi discorsi, memorizzando e trascrivendo porzioni più o meno ampie di testo<sup>573</sup>. Tornando al passo in esame, il Prusense sta qui illustrando ironicamente le ragioni per cui lui per primo, insieme al suo pubblico, si dirige verso la sala del Consiglio: il motivo è che si sente come le belve attratte dal canto di Orfeo ogni volta in cui si avvicina a un sofista. Se si propende per la lezione dei codici διὰ τὴν προσοῦσάν μοι ἀκροάσιν περὶ τοὺς λόγους, si potrebbe intendere che Dione, dopo aver detto che avrebbe seguito la voce di Orfeo se fosse vissuto nel suo tempo, riporti il paragone sulla situazione attuale, spiegando quello che gli accade quando si trova, come in or. 19, ad assistere a un'audizione (forse dietro compenso, tenuta per lui e per coloro che pagano il biglietto). Secondo la nostra ricostruzione del testo, si potrebbe quindi avere: ἐπεὶ καὶ νῦν ταῦτο τοῦτο πάσχω πολλάκις, ἐπειδὴν εἰσαφίκωμαι σοφιστοῦ, διὰ τὴν προσοῦσάν μοι ἀκροάσιν περὶ τοὺς λόγους, [καὶ] μετὰ τοιούτων συναγελάζομαι θρεμμάτων, ὠραίων καὶ καλῶν, ἄλλως δὲ θορυ βούντων καὶ σκιρτᾶν προθυμουμένων. Così da tradurre: “e pure adesso mi succede questa stessa cosa spesso quando mi avvicino a un sofista per un'audizione sui discorsi che mi si presenta, mi metto a pascolare insieme a quelle creature, giovani e belle, che però fanno molto rumore e hanno voglia di saltellare”. Ironicamente, quindi, Dione vorrebbe dire che si lascia trasportare specificamente dalle audizioni retoriche e non genericamente dai discorsi, perché assalito dall'ἀκρασία come vorrebbe Casaubon<sup>574</sup>. La proposta dell'erudito è elegantissima, valorizzerebbe la passione dionea per i *logoi*, nonché la φιληκοῖα e la frenesia della scena; inoltre renderebbe più fluida la traduzione. Tuttavia, il testo originale non è in sé problematico e avrebbe il notevole beneficio di essere più fedele al contesto della *performance* oratoria descritta nel passo, evidenziando con ἀκροάσις proprio il carattere retorico (e non musicale) dell'audizione in corso nella sala consiliare e forse tenuta, il che non è escluso, proprio da un sofista di professione. Infine, se si considera che l'inciso riguarda la *performance* del citaredo(-sofista?) paragonato ad Arione, una conferma che Dione stia parlando di una ἀκροάσις potrebbe venire da Luciano, che nei *Dialoghi marini*

<sup>572</sup> In ambito retorico il termine ἀκροάσις designa le declamazioni e le lezioni a pagamento. Sia d'esempio Polibio, che usa questo vocabolo nel definire Isocrate come un grammatico che tiene ἀκροάσεις pubbliche (Plb. 32, 2, 5); tali sono poi le audizioni di Antifonte di Ramunte (Phil. VS. 1, 498, 19), le lezioni tenute dai sofisti dietro un corrispettivo economico, come quelle di Lolliano di Efeso (Phil. VS. 1, 527, 23) i discorsi di Adriano di Tiro (Phil. VS. 2,586, 19) e oltre.

<sup>573</sup> Amato 2014b, 120 e Amato 2014a, 17.

<sup>574</sup> Se si accoglie la pur validissima congettura di Casaubon così da leggere διὰ τὴν προσοῦσάν μοι ἀκρασίαν περὶ τοὺς λόγους si avrà “per la smania che ho per i discorsi”.

trasforma il canto di Arione – che nella sua versione è un'autologia funebre – in un'audizione a pagamento per i delfini (Luc. *DM* 8)<sup>575</sup>.

§ 4, 7: <ή>. L'articolo è integrazione di Emper, il quale interviene anche sulla punteggiatura, portando un originale διαφέρειν, πρὸς ἡδονήν τε γὰρ φωνὴ μείζων a divenire διαφέρειν πρὸς ἡδονήν. <ή> τε γὰρ φωνὴ μείζων (...) <sup>576</sup>. L'interpunzione di Emper risolve un passaggio altrimenti spigoloso, dunque si ritiene a ragione seguita dall'editore successivo, von Arnim<sup>577</sup>. Di contro, l'aggiunta di <ή>, che certamente contribuisce a normalizzare il testo, non sembra indispensabile. In ultimo, sebbene risultino valide entrambe le proposte di Emper, forse un punto alto anziché un punto fermo dopo ἡδονήν introdurrebbe meglio il τε γὰρ che segue. Sugeriamo quindi di intendere διαφέρειν πρὸς ἡδονήν• τε γὰρ φωνὴ μείζων (...).

§ 4, 7: ἐμμελεστέρα. Al trådito ἐπιμελεστέρα, von Arnim favorisce la correzione avanzata da Wilamowitz, appunto ἐμμελεστέρα<sup>578</sup>, che in effetti eleverebbe il passo, descrivendo come “più armoniosa” la voce di artisti e citaredi. Il comparativo però va forse analizzato in relazione al successivo οὐκ αὐτοσχέδιος, che si riferisce a ἔξις o – seguendo l'emendazione di Reiske – a λέξις<sup>579</sup>. Dione sta contrapponendo le qualità di citaredi e attori a quelle di retori e sofisti. Dal momento che dei primi elogia proprio la facilità espressiva (o la dizione, se si intende λέξις) non improvvisata (οὐκ αὐτοσχέδιος), sarebbe naturale pensare che la loro φωνή sia più forte (μείζων) e più curata (ἐπιμελεστέρα), in quanto proprio in virtù della loro applicazione, e dello studio, attori e citaredi risultano superiori ai retori – i quali, al contrario, declamerebbero le opere all'impronta (ἐξ ὑπογούου) secondo Dione. A vantaggio della lezione dei codici va inoltre l'avverbio ἐπιμελῶς di immediata successione, con cui l'oratore di Prusa precisa che le opere recitate da citaredi e attori appartengono agli antichi, che le hanno composte con cura. La prossimità dei tratti π e μ può indurre facilmente il copista a fraintendere e dunque il filologo a sospettare una corruzione. E infatti le radici ἐπιμ- e ἐμμ- sono dubbie anche nel primo discorso *Sulla regalità* (or. 1, 8), in cui von Arnim (1893) e successivamente Vagnone (2012) stampano ἐμμελῶς contro ἐπιμελῶς di UBE. Se si considera il testo di von Arnim (1893), nella produzione dionea l'aggettivo ἐπιμελής, -ές compare all'incirca una decina di volte, contro le tre occorrenze di ἐμμελής, -ές, inclusa quella discussa nella presente nota. Se si osservano più propriamente le attestazioni nella forma comparativa,

---

<sup>575</sup> Perutelli 2003, 34. Per una disamina della figura di Arione si veda *supra*, la nota di commento a Ἀρίωνος ἐκ τοῦ πελάγους.

<sup>576</sup> Emper 1844.

<sup>577</sup> Von Arnim 1896.

<sup>578</sup> *Apud* von Arnim 1896.

<sup>579</sup> Su questo si veda *infra*, la nota filologica al testo di § 4, 8: λέξις.

ἐμμελέστερ- è adoperato unicamente nella *Diatriba su ciò che avviene a banchetto* (or. 27) dove, descrivendo il πρᾶος ἀνὴρ (l'uomo gentile) tra le tipologie di individui che frequentano i simposi, il Bitinico spiega che tale convitato tenta di persuadere i presenti affinché il loro stare insieme sia più armonioso (ἐμμελέστερον, *Diatriba su ciò che avviene a banchetto*, or. 27, 4) e amichevole. Raro però è anche l'uso di ἐπιμελής nella forma comparativa. Si ritrova nell'orazione *In Atene, sull'esilio* (or. 13), in cui Dione, dopo avere a lungo discusso gli insegnamenti socratici, ricorda quando ai Romani parlava del bisogno di una educazione (ὄτι δέονται παιδείας) più valida (κρείττονος) e più accurata (καὶ ἐπιμελεστέρας, *In Atene, sull'esilio*, or. 13, 27). Analogamente si legge nell'orazione *Agli Alessandrini* (or. 32), dove tuttavia ἐπιμελεστέρας si riferisce semplicemente alla necessità di una vigilanza più rigida (ἐπιμ. χρῆναι φυλακῆς, *Agli Alessandrini*, or. 32, 71) dei cittadini a cui sarebbero costretti i governatori di Alessandria<sup>580</sup>. Sebbene dunque entrambe le varianti siano infrequenti nella produzione dionea, alcuni chiari fattori, ovverosia la maggiore consuetudine del retore nell'uso di ἐπιμελής, -ές (anche nella formula comparativa); una resa semantica più conforme al resto del discorso (in particolare in riferimento all'espressione οὐκ αὐτοσχέδιος di cui sopra); la prossimità dell'aggettivo all'avverbio ἐπιμελῶς (questo, malgrado possa lasciar pensare a una distrazione del copista, potrebbe al pari essere un elemento rafforzativo, volutamente usato da Dione per ribadire la diligenza dei poeti antichi); infine il fondamentale consenso dei codici intorno a ἐπιμελεστέρα, portano a scartare la pur elegante correzione di Wilamowitz per ripristinare quella che sembra la *lectio potior* rispetto a ἐμμελεστέρα.

§ 4, 8: λέξις. I codici riportano ἔξις, termine che, nella sua complessità semantica, identifica innanzitutto un possesso, astratto o concreto, una competenza e dunque la padronanza di un sapere<sup>581</sup>. Tale significato emerge dalla prima orazione *Sulla regalità* (or. 1) in cui Dione parla di “scienza e possesso della musica” (ἡ μουσικῆς ἐπιστήμη τε καὶ ἔξις, *Sulla regalità*, or. 1, 8) per spiegare che la musica, al contrario della parola, non garantisce giovamento e non conduce alla perfezione. Diverso è il senso di ἔξις all'interno della lettera *Sull'esercizio oratorio* (or. 18). Nell'offrire al suo destinatario una serie di ammaestramenti sull'educazione retorica, qui Dione consiglia di non scrivere personalmente, ma piuttosto di

<sup>580</sup> Il comparativo ricorre poi cinque volte con valore avverbiale, allo scopo di specificare che una certa azione è effettuata con maggiore cura o attenzione. Accade nelle orazioni *Sulla regalità* 3, or. 3, 50; *Euboico*, or. 7, 18; *Melancomas* 2, or. 28, 3; *Olimpico o sulla prima concezione del dio*, or. 12, 26; *Sull'invidia* 1, or. 77, 2. Pur ritenendo poco funzionale esaminare le singole occorrenze avverbiali, si rileva che esse contribuiscono a determinare una certa preminenza della forma ἐπιμελέστερ- sul ben più raro ἐμμελέστερ- nell'*usus scribendi* dioneo.

<sup>581</sup> “Having; state or habit of mind; trained habit”, cf. *LSJ* s.v. Per una ricognizione del termine ἔξις in ambito retorico si rimanda a Raschieri 2018.

dettare ad altri (γράφειν μὲν οὖν οὐ συμβουλεύω σοι αὐτῶ ἀλλ' ἢ σφόδρα ἀραιῶς, ἐπιδιδόναι δὲ μᾶλλον, or. 18, 8), anche perché il dettare porta a una minore forza (δύναμιν μὲν ἦττον) dello scrivere ma a una maggiore facilità (πρὸς ἕξιτι δὲ πλεῖον), a una dimestichezza espressiva. Lo stesso significato di *facilitas dicendi*, potrebbe ben adattarsi all'orazione *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19, 4). Tuttavia, Reiske emenda il testo originale in λέξις (“modo di parlare, stile”) poiché a suo giudizio Dione si starebbe riferendo alla dizione di istrioni e citaredi<sup>582</sup>. L'opinione di Reiske va intesa tenendo conto che il testo sul quale i *performer* si esibiscono appartiene agli antichi poeti, quindi la valutazione espressa da Dione non sarebbe da riferirsi alle parole che essi recitano bensì all'intonazione corrispondente. La correzione reiskiana è accolta universalmente dai suoi successori e in effetti, come sottolinea Emper nel suo commentario inedito, la facoltà di parola che si acquisisce con l'esercizio sarebbe estranea a questo contesto; invece risulterebbe coerente che voce e dizione fossero contrapposte<sup>583</sup>. Tuttavia, nell'ottica della resa testuale, entrambe le alternative sembrano valide. Infatti, se le ragioni di Reiske appaiono convincenti, occorre tenere presente che l'intera orazione sembra alludere ironicamente a un sofista con l'abitudine di cantare e non a un citaredo vero e proprio, dunque sembrerebbe logico che Dione ne commenti la ἕξις retorica e non l'inflessione vocale o l'interpretazione. Alla luce di tale riflessione, la lezione più antica potrebbe essere da ripristinare proprio perché segnala l'allusione a un oratore.

§ 5, 1: τὰ γε. L'originario τὰ τε è emendato da Reiske<sup>584</sup> con il favore di Emper (1844), Dindorf (1857) e von Arnim (1893). Considerata la posizione introduttiva della particella, nonché la facilità dello scambio τε/γε, la soluzione γε sembra in effetti un'ottima congettura. Dione sta rafforzando un pensiero precedente, spiegando che le parole pronunciate da attori e citarodi sono quelle degli antichi poeti. Per cui sembra corretto che rafforzi il suo pensiero proprio dicendo τὰ γε πολλὰ αὐτῶν ἀρχαῖά ἐστι (...). Inoltre, la particella τε svolge comunemente un ruolo copulativo ed è spesso correlata a un altro τε, cosa che qui non accade, oppure assume valore esortativo nel linguaggio epico (cf. *LSJ* s. v.). Sembra plausibile che Dione, allorché si riferisce ai testi poetici messi in scena da attori e citaredi, voglia rafforzare un concetto già espresso dicendo che “Le loro parole, appunto (γε), sono degli antichi”.

§ 5, 7: μύες. In senso contrario alla tradizione, che è unanime nel riportare μύες (ad eccezione di U che tramanda μυῖες) si pone la congettura *ope ingenii* di Jacobs: ἵνες (tendine, fibra, nervatura)<sup>585</sup>. La riportiamo nella sua integralità: *Ubi miror, musculos haud secus atque ossa solidis corporis partibus accenseri, nisi fortasse tendines tantum et ligamenta*

<sup>582</sup> Reiske 1784, 487 n. 12.

<sup>583</sup> Emper ms., 332.

<sup>584</sup> Reiske 1784.

<sup>585</sup> “Sinew, tendon”; “fibrous vessels in the muscles” (Pl. *Ti.* 84a, Arist. *HA* 515b27), *LSJ* s.vv. I-II.

*significavit orator. Fortasse corrigendum: τὰ ὀστᾶ καὶ αἱ ἴνες. Haec enim, carne aut anuis aut morbo exesa, sola remanent, solida nimirum et firma. Utrumque iungit de Erisichtone agens Callim. H. in Cer. 94 δειλαίῳ ἴνες τε καὶ ὀστᾶ μῶνον ἔλιφθεν. Od. λ. 218 οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστᾶ ἴνες ἔχουσιν*<sup>586</sup>. La proposta sarebbe sostenibile paleograficamente data la vicinanza tra MY- IN-, specie se tracciata con un tratto rapido. Al livello semantico, ἴνες si sposerebbe con il ripristino di τείνεται nel rigo successivo, che permetterebbe quindi di descrivere in modo più tecnico una riduzione dell'estensibilità di parti del corpo diverse da ossa e tendini. Eppure, la congettura sembra da respingere in quanto frutto forse di ipercorrettismo. Immaginare che ossa e muscoli (τά τε ὀστᾶ καὶ οἱ μύες) perdano di elasticità (a voler leggere ἐλάττω τείνεται) o si rimpiccioliscono (se si ammette ἐλάττω γίγνεται<sup>587</sup>) non crea difficoltà, se si considera che Dione sta genericamente parlando del peggioramento della mobilità e dell'estensione degli arti in età avanzata.

§ 5, 7: γίγνεται. Nei codici si legge τείνεται. Tuttavia, forse per un errore da itacismo, a partire dall'edizione veneta si afferma γίνεται<sup>588</sup>, mantenuto fino a Emper<sup>589</sup> che emenda γίγνεται, poi accolto anche da von Arnim<sup>590</sup>. La comprensibilità dell'orazione non risulta compromessa, eppure la variazione è significativa: τᾶλλα δὲ ἐλάττω γίνεται indicherebbe che le altre parti del corpo diventano più piccole, quindi si rimpiccioliscono. Invece, con l'originale τᾶλλα δὲ ἐλάττω τείνεται si asserirebbe che esse “si tendono meno”. Considerando che la variazione ortografica γίνεται/γίνεται incide marginalmente sulla resa testuale<sup>591</sup>, a interrogativi più complessi porta invece la lezione dei codici. La formula ἐλάττω γί(γ)νεται potrebbe essere una banalizzazione di un più tecnico τείνεται, certamente *difficilior* rispetto a γίνεται. Il verbo τείνω, letteralmente “tendere, stirare, distendere”, non trova largo impiego nell'opera dionea<sup>592</sup>. Si tratta di un termine copiosamente adoperato in espressioni filosofiche, e in tal senso è attestato nel quarto discorso *Sulla regalità* (or. 4), dove, per introdurre la risposta di Diogene cinico ad Alessandro Magno – che ha appena ammesso di aspirare a diventare il più grande re di tutti i tempi – Dione descrive il Macedone come un uomo denso di ambizione che “nell'intimo era tutto proteso” (τῆ ψυχῆ ὄλον τεταμένον, *Sulla regalità* 4,

<sup>586</sup> Jacobs 1836,176.

<sup>587</sup> Per la lettura di τείνεται o γίνεται cf. *infra*, la nota filologica a γίνεται, di immediata successione.

<sup>588</sup> Così Torresano 1550, Morel 1604, Reiske 1784.

<sup>589</sup> Emper 1844.

<sup>590</sup> Von Arnim 1896.

<sup>591</sup> Sull'uso della forma attica rispetto a quella di *koinè* si veda *infra*, nota a § 2, 3: συγγίγνεσθαι.

<sup>592</sup> Sono quattro le occorrenze totali esaminate di seguito nel commento: *Sulla regalità* 4: or. 4, 52; *Boristenitico*, or. 36, 27; *Nestore*, or. 57, 12; *Sulla filosofia*, or. 70, 7, cui si aggiunge un'attestazione incerta nel *Diogene o sulla virtù* (or. 8, 4), espunta nell'edizione von Arnim (1893).

or. 4, 52) al traguardo; ma τείνω è anche adoperato per descrivere la tensione alla libertà espressiva di Platone nel *Boristenitico* (τείνων τῆς τοῦ Πλάτωνος ἐλευθερίας περὶ τὴν φράσιν, *Boristenitico*, or. 36, 27). Ancor più significativamente, si ritrova nel discorso *Sulla filosofia* (or. 70) in cui il Prusense sta spiegando che la vita del filosofo differisce da quella della gente comune poiché il filosofo è colui che ascolta certi discorsi, tende alla verità e alla saggezza (ὁ μὲν πρὸς ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν τείνων, *Sulla filosofia*, or. 70, 7). Accanto all'applicazione filosofica, τείνω ha poi un valore più ampio, che disegna l'atto di tendere anche in senso astratto, come si evince ad esempio nel *Nestore* (o. 57), in cui Dione afferma che i discorsi rivolti ai privati cittadini sono tesi a loro e pochi altri (ὅτι τοῖς μὲν ἰδιώταις οἱ λεγόμενοι λόγοι πρὸς αὐτοὺς ἐκείνους τείνουσι καὶ ὀλίγους τῶν ἄλλων, *Nestore*, or. 57, 12). La rarità delle attestazioni del verbo nei testi dionei – e l'unanime riferimento alla riflessione filosofica, che non pertiene a or. 19 – sfavorisce la tradizione manoscritta. Tuttavia, ripristinando τείνεται, il testo sarebbe forse più ricco, non presentando di fatto ostacoli semantici. La formula ἐλάττω τείνεται potrebbe infatti riferirsi proprio alle altre parti del corpo, che in vecchiaia “si tendono meno”, dunque perdono di elasticità o raggrinziscono. Se si tiene conto, ipotizziamo, della congettura *ope ingenii* di Jacobs a μύες, esposta nella nota precedente e che tuttavia non accogliamo nella presente edizione del testo, il ripristino potrebbe rafforzare il senso del passo: ὑπομένει τῷ χρόνῳ, τὰ τε ὀστέα καὶ οἱ ἵνες, τᾶλλα δὲ ἐλάττω τείνεται traducibile con: quanto del corpo degli anziani è forte rimane nel tempo, le ossa e i tendini, ma le altre cose perdono di estensibilità<sup>593</sup>, perché l'estensione espressa con τείνεται richiamerebbe l'immagine dei tendini.

---

<sup>593</sup> Cf., *supra*, la nota di commento filologico a § 5, 7: μύες.

## **5. Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως**

*Sull'anacoresi* (or. 20)



## 5.1 Introduzione al Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως

Per via dell'esiguità di elementi interni utili a inquadrarne il contesto compositivo, l'orazione Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως, *Sull'anacoresi*<sup>594</sup> (or. 20), non ha finora rivestito particolare importanza negli studi sulla produzione dionea. Si tratta di uno scritto diatribico<sup>595</sup> di medie dimensioni<sup>596</sup> in cui l'oratore spiega che alla filosofia del disimpegno – infida e deprecabile – è da preferire quella della partecipazione politica. La narrazione è condotta in modo impersonale<sup>597</sup> e non ricorre mai un “noi” o un “voi” che possano fare intuire a chi l'oratore si indirizzi. Tuttavia, il contenuto filosofico-moraleggiante e il procedere socratico delle argomentazioni<sup>598</sup> incoraggiano a non escludere che il Crisostomo possa rivolgersi a un pubblico di aspiranti filosofi, a cui Dione si impegna a consegnare un'eredità etico-politica. Nel corso dell'orazione, il retore riflette sull'ἀναχώρησις e – dopo averla descritta nei termini di un ritiro in se stessi – si interroga sulla liceità di tale scelta. Il fatto che il Crisostomo parli di παιδεία e φιλοσοφία come ingredienti necessari al raccoglimento della mente (§ 11, 1-3) e che incentri la sua discussione su cosa sia degno di molto studio e insegnamento (πολλοῦ ἄξιον μάθημα καὶ δίδαγμα, § 13) lascia supporre che il suo obiettivo sia istruire qualcuno. Per quanto riguarda la datazione, von Arnim associa questo testo all'epoca del cosiddetto esilio<sup>599</sup>. Tuttavia, come faceva già notare Desideri<sup>600</sup>, la tematica di fondo del *Sull'anacoresi* (or. 20), che pare fornire un insegnamento di filosofia politico-pratica a chi sia interessato a una

---

<sup>594</sup> Sebbene entrambi i termini siano di difficile resa in italiano, nel titolo e nel corpo dell'orazione si è deciso di tradurre ἀναχώρησις con “anacoresi” e ἀναχωρέω con “praticare l'anacoresi” o “fare l'anacoreta”. Per una trattazione più puntuale delle scelte di traduzione si veda *infra*, la nota di commento al titolo Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως e a § 1, 1: τῆς ἀναχωρήσεως. Ai fini dell'introduzione si precisa che i vocaboli non assumono qui un'accezione spirituale, né religiosa: è da intendersi come l'azione di chi pratica il distacco dagli affari pubblici.

<sup>595</sup> Secondo von Arnim, *Sull'anacoresi* appartiene al genere della *dialexis* (von Arnim 1898, 267). In effetti, se con questo termine si intende un monologo di stampo educativo o di intrattenimento (Favreau-Linder 2016, 277 e n. 2), l'orazione 20 si presta ad essere considerata, oltre che una diatriba, anche una *dialexis*. L'opera si presenta infatti come un discorso pedagogico-moraleggiante, a una sola voce, su temi etico-filosofici.

<sup>596</sup> Il testo greco si estende per 219 righe organizzate da von Arnim in 26 paragrafi (von Arnim 1896).

<sup>597</sup> Si susseguono proposizioni infinitive introdotte da espressioni come χρή (§ 1, 1; 1, 3); ῥητέον (§ 2, 11); δηλον ὅτι (§ 2, 11); φαίνεται (§ 4, 6; 4, 8); ἰδεῖν ἔστι (§ 9, 1-2). Inoltre, compaiono delle costruzioni che evidenziano il punto di vista di chi parla, quali ἐμοὶ δοκεῖν (§§ 5, 1; 25, 1 e 4) o εἴρηται μοι (§ 26, 1) o un punto di vista generico sollevato ad esempio con φασί (§ 25, 2), tuttavia non si ritrova mai un predicato alla prima o seconda persona plurale.

<sup>598</sup> Alla maniera di Socrate, Dione esordisce chiedendo “Cos'è l'anacoresi” (Τί γάρ ποτε τὸ τῆς ἀναχωρήσεως ἔστι, § 1) e poi attraverso il procedimento refutativo dell'*elenchos* esclude una serie di false convinzioni per preparare alla definizione di una ἀναχώρησις utile (§ 8).

<sup>599</sup> Von Arnim 1898, 267.

<sup>600</sup> Desideri 1978, 273 e 377-378.

carriera civica<sup>601</sup>, avvicina l'orazione a quei discorsi tra i cosiddetti *Bitinici*<sup>602</sup> che furono pronunciati da Dione per la città di Prusa e per altri centri limitrofi solo al termine della sua φυγή<sup>603</sup>. In effetti, un contatto linguistico dell'or. 20 con uno dei *Bitinici*, intitolato *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40, 5), ossia l'uso del verbo ἀναχωρέω nel senso di “sottrarsi agli impegni pubblici” (che assume tale accezione unicamente in questi due scritti) sembra corroborare un'interpretazione vicina a quella ipotizzata da Desideri. A nostro giudizio, pertanto, si potrebbe pensare che il retore abbia pronunciato *Sull'anacoresi* in prossimità del periodo in cui lui stesso afferma (nel già citato *Bitinico* or. 40, 1-5 e 12, adoperando anche il verbo ἀναχωρέω) di essersi voluto estraniare dalla vita pubblica per occuparsi dei suoi affari e della propria salute<sup>604</sup>. Vale a dire dopo il rientro a Prusa, al culmine della sua lunga φυγή.

Il testo si articola attorno a tre grandi nuclei argomentativi: cosa non può dirsi anacoresi (§§ 1-7), cosa lo è (§§ 8-16), cosa può determinare e come evitarla (§§ 17-26). Inizialmente

---

<sup>601</sup> La dimensione civica pare delinarsi per esempio dal fatto che Dione trae da situazioni cittadine il caso più incisivo (ὁ δὲ πάντων σφοδρότατόν ἐστιν, § 9) di anacoresi pratica: quella esercitata dagli insegnanti di grammatica per le strade o dagli artisti nell'ippodromo (§§ 9-10).

<sup>602</sup> Con il termine *Bitinici* si intende un nucleo di orazioni, orr. 38-51, destinate dal Crisostomo al corpo politico di Prusa e altre città della Bitinia. Esclusi il *Prima di filosofare, in patria* (or. 46) – probabilmente anteriore all'esilio – e forse *A Diodoro* (or. 51) – che verosimilmente precede anch'esso la φυγή o a un periodo immediatamente successivo alla sua fine (Amato 2014b, 91-96) – i *Bitinici* furono pronunciati in gran parte nel decennio successivo alla morte di Domiziano. Quando cioè, una volta reintegrato in patria e a Roma, Dione riprese a ricoprire degli incarichi per l'Impero. Tenuti in assemblea o in consiglio, ora a Prusa (orr. *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40; *Discorso in patria*, or. 42; *Politico in patria*, or. 43; *A Diodoro*, 51) ora davanti agli abitanti di alcune città limitrofe – come Nicomedia (*Ai Nicomediesi, sulla concordia con i Niceni*, or. 38), Nicea (*Sulla concordia a Nicea*, or. 39), Apamea (*Agli abitanti di Apamea, sulla concordia*, or. 41) – questi discorsi sono documenti fondamentali per ricostruire sia l'attività pubblica di Dione – come magistrato, commissario o semplice cittadino – sia le problematiche dei rapporti tra l'impero romano e le realtà locali, decentrate rispetto alle sedi del potere all'epoca di Traiano. Per un'introduzione accurata sui *Bitinici* si rimanda in particolare a Cuvigny 1994, 9-17.

<sup>603</sup> Fu in realtà un allontanamento forzato da Roma e dalla Bitinia. Per un riepilogo della recente ricostruzione del cosiddetto esilio di Dione si rimanda *infra*, nota di commento a § 1, 8. τῆ φυγῆ.

<sup>604</sup> Il fatto che Dione possa aver pronunciato un discorso pubblico pur trovandosi in un momento di dichiarato disimpegno politico non sembra incoerente. Secondo Breitung (1887, 9) tale dinamica si sarebbe verificata ad esempio prima dell'esilio del Crisostomo, quando il retore avrebbe svolto prevalentemente attività agricole ma non si sarebbe sottratto a occasionali impegni di conferenziere. Il ritorno in campo di Dione alla fine dell'esilio non è determinabile con certezza ma si può collegare alle orazioni *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40) e *Discorso di ringraziamento alla patria che gli rende onore* (or. 44). Per un'analisi più approfondita delle motivazioni che inducono a ipotizzare una datazione vicina ai discorsi *Bitinici* pronunciati al rientro dall'esilio si veda *infra*, 5.2.2 *La datazione: una proposta*.

(§§ 1-7), attraverso alcuni *exempla* negativi tratti dalla Grecia classica – quali la ritirata in battaglia allorché il nemico spartano o macedone avanza, la fuga dalle liturgie o il sottrarsi agli incarichi di governo quando si è nelle condizioni di contribuire allo sviluppo della città – l'oratore tenta di mettere a fuoco una premessa: l'ἀναχώρησις non va confusa con il “tirarsi indietro” dagli impegni in generale, bensì unicamente da quelli inutili. In un secondo momento (§§ 8-16), Dione si avvia a definire l'oggetto del discorso: diversa anche dal mero distacco fisico, l'ἀναχώρησις consiste nel ripiegamento su di sé (ἢ εἰς αὐτὸν ἀναχώρησις, § 8), nel preoccuparsi delle proprie faccende (τὸ προσέχειν τοῖς αὐτοῦ πράγμασιν, § 8) e nell'allenare la mente a non distrarsi anche in mezzo all'eccessivo rumore (ἐν τῷ πάνυ πολλῷ θορύβῳ, § 9), cosicché possa prendere le migliori decisioni in ogni circostanza. Dopo avere individuato nei potenti gli uomini la cui anacoresi è massimamente pericolosa (§§ 17-18), Dione introduce una digressione di carattere mitologico, una riscrittura del rapimento di Elena (§§ 19-25). In luoghi solitari – narra – un uomo potente come il principe troiano Alessandro ha concepito la stolta idea di architettare la contesa tra le dee e conquistare la più bella di tutte le donne, Elena. La rivisitazione degli antefatti della guerra di Troia serve all'oratore per argomentare l'epilogo, in cui egli esorta a guardarsi dall'intraprendere vite eccessivamente isolate per non incappare negli errori – potenzialmente gravi come quello di Paride (§ 26) – che minacciano chi pratica la solitudine.

Come accennato, l'intero discorso ha la forma di un ragionamento impersonale, e non vi sono pronomi allocutivi che rimandino in modo esplicito a uno o più destinatari. Senza l'intervento di un interlocutore, il Crisostomo solleva quesiti che servono ad articolare risposte e che quindi sembrano destinati a un uditorio.

*Sull'anacoresi* si apre con una richiesta definitoria introdotta da Τί γάρ ποτε (§ 1, 1), cui segue una domanda retorica che presuppone una risposta negativa e inizia con ἄρα γε (§ 1, 2). Con il nesso οἷον εἶ comincia quindi una serie di dimostrazioni negative di ἀναχώρησις. Desideri legge in questo testo “il più deciso attacco dioneo” al principio epicureo per cui l'isolamento e il disimpegno civico conducono alla perfezione interiore<sup>605</sup>. In effetti, il Prusense si scaglia contro le concezioni dell'*otium* tipiche dei seguaci di Epicuro e sottolinea nel corso della diatriba i rischi dell'ἀναχώρησις: starsene al riparo dagli altri e dalle preoccupazioni a essi connesse equivale a condurre un'esistenza solitaria, pericolosa e auto-assolutiva. Tuttavia, cerca anche di difendere una σχολή legittima, quella del riposo dai fastidi inutili (§ 3) e della solitudine mentale necessaria ad analizzare con lucidità le azioni da compiere (§ 13).

---

<sup>605</sup> Desideri 1978, 377.

La prima parte dell'orazione è interamente volta a biasimare chi millanti di praticare l'ozio per camuffare i propri inadempimenti (§§ 1-7). Un Ateniese che si ritiri (cioè “faccia l'anacoreta”, ἀναχωρήσειεν, § 6), per esempio, a Megara o Egina onde evitare di combattere e mettersi in pericolo (ἔνεκα τοῦ μὴ στρατεύεσθαι μηδὲ κινδυνεύειν, § 7) mentre l'armata macedone avanza non può dirsi uno che pratici l'anacoresi. Anzi, bisogna stare attenti a non confondere l'ἀναχώρησις con il cercare scuse, il perdere tempo in mollezze o il delegare agli altri le nostre faccende (§§ 7-8). Nella seconda parte (§§ 8-17), invece, l'oratore passa a spiegare quale sia l'ἀναχώρησις più utile per il filosofo e per gli altri: quella verso se stessi (ἡ εἰς αὐτόν, § 8), la quale permette alla mente di raccogliersi e riflettere anche in mezzo al tumulto, senza lasciarsi distrarre da occupazioni inutili. Educazione e filosofia – dice Dione – sono i campi che traggono maggiore beneficio da questo tipo di isolamento.

Il retore allora illustra le ragioni per cui l'ἀναχώρησις esercitata a sproposito può essere perfino pericolosa (§§ 18-25). Mentre l'intelletto è a riposo, infatti, ciascuno sperimenta fantasie e capricci nelle pieghe degli impegni quotidiani, e questi desideri possono compromettere le vite degli altri.

Il caso da cui trarre insegnamento è quello di Paride, il quale si trova sul monte Ida a portare il bestiame al pascolo ma, anziché badare alle fiere, si ritrova a oziare (ὡς ἐτύγχανε σχολὴν ἄγων, § 19) e la sua distrazione finisce per causare il ratto di Elena con la conseguente guerra di Troia. In contrasto con la tradizione mitica<sup>606</sup>, Dione presenta Paride/Alessandro<sup>607</sup> come un bovaro in attività, al contempo tiranno e ricco<sup>608</sup>. E insiste sulla ponderazione e bramosia (ἔννοιαι καὶ ἐπιθυμῖαι, § 19 e 24) di scegliere Elena per poi considerarla alla stregua di un premio da sfoggiare, più prezioso di qualsivoglia ricchezza e potere. L'oratore allora si avvia alla conclusione (§ 26) e rivela il messaggio dell'*exemplum* di Paride/Alessandro: se fosse stato un individuo qualunque, i suoi sogni sarebbero rimasti tali, ma poiché era un uomo potente e acuto, il suo ozio ha portato alla distruzione di Ilio.

Infine, Dione ribadisce il messaggio del suo insegnamento: occorre che si abitui la mente a praticare l'anacoresi nelle circostanze più disparate, nel trambusto generale come nella quiete assoluta (ἐν ἅπαντι θορόβῳ καὶ ἐν ἀπάσῃ ἡσυχίᾳ, § 26).

---

<sup>606</sup> Al tempo in cui conquistò Elena non doveva più essere impegnato nel pascolare il bestiame, in quanto tornato dai genitori Ecuba e Priamo, cf. *infra*, la nota di commento a § 1: τὸν Ἀλέξανδρον.

<sup>607</sup> Nell'orazione 20, l'eroe troiano è denominato unicamente Alessandro. Per la duplice nomenclatura invalsa nella tradizione si veda *infra*, la nota di commento a § 1: τὸν Ἀλέξανδρον.

<sup>608</sup> Per la definizione di Paride come tiranno e ricco si veda *infra*, 5.2.1 *Premessa biografica*.

## 5.2 *Sull'anacoresi: cronologia dell'orazione*

### 5.2.1 *Premessa biografica: una parentesi sull'attività di Dione per Prusa*

Ardua è la ricostruzione dei movimenti effettuati da Dione alla fine del cosiddetto esilio. Con la morte di Domiziano, nel 96 d.C., e la conseguente revoca del bando che lo teneva lontano da Prusa e Roma<sup>609</sup>, il retore può finalmente ricominciare a tessere le sue relazioni con l'Impero. Al termine della *φυγή*, dunque, egli non si sarebbe diretto a Prusa ma avrebbe viaggiato<sup>610</sup>, raggiungendo la sua città natale intorno al 101 d. C.<sup>611</sup>.

Dione torna quindi in patria all'età di circa cinquant'anni e si trova a dover fare i conti con una situazione compromessa. Come lui stesso racconta, durante la propria assenza da casa, il patrimonio di famiglia è stato danneggiato (*In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 2), beni e poteri sono stati in parte usurpati e molti dei suoi schiavi sono fuggiti (*Autodifesa per come si è comportato con la patria*, or. 45, 10). Per tali ragioni, afferma di non essere rientrato subito in politica, e in uno dei primi discorsi pronunciati al suo ritorno – *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40)<sup>612</sup> – fa mostra di impegnarsi contro voglia,

---

<sup>609</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a § 1, 8. τῆ φυγῆ.

<sup>610</sup> Nell'*Autodifesa per come si è comportato con la patria* (or. 45, 2), Dione riferisce di essersi recato a Roma presso Nerva subito dopo la morte di Domiziano ma di essersi ammalato lungo il viaggio e di aver perso l'opportunità che il regno di Nerva gli offriva – infatti l'imperatore era deceduto prima dell'arrivo di Dione. Ciononostante, diverse sono le ipotesi sugli spostamenti immediatamente posteriori alla fine dell'esilio e in particolare sulla data in cui Dione fece rientro a Prusa. Breitung (1887, 13-14) sostiene che Dione si trovasse ad Efeso alla morte di Domiziano, e che una volta appresa la notizia, fosse approdato dapprima in Eubea e in seguito a Roma, dopo la morte di Nerva, dove sarebbe rimasto fino al 101 circa, per poi recarsi a Prusa. Secondo Jones, il retore si trovava nel Ponto settentrionale, forse in Crimea, quando venne informato della morte del *calvus Nero* e decise di recarsi a Roma per raggiungere l'amico e neoimperatore Nerva. Tuttavia, si ammalò nel tragitto e, poiché ancora in viaggio alla morte di Nerva, fece rotta verso Prusa o, più probabilmente, raggiunse Traiano, a Rhina o nei pressi del Danubio. In ogni caso, si sarebbe recato a Prusa nel 101 passando attraverso la Grecia (Jones 1978, 52-53). Desideri ritiene che, una volta caduto il provvedimento domiziano, Dione si sia recato a Roma, per poi giungere a Prusa non prima del 101 (Desideri 1978, 261-264). Sheppard ipotizza che Dione nel 97 possa aver visitato Olbia e poi essersi recato ad Olimpia – dove avrebbe pronunciato in questa circostanza il discorso *Olimpico o sulla prima concezione del dio* (or. 12) – sarebbe quindi ritornato a Prusa e dopo essersi rimesso in salute (97/98) si sarebbe recato a Roma intorno al 99 o 100 in ambasceria a Traiano. Dalla spedizione a Roma Dione sarebbe quindi tornato tra il 100 e il 101 (Sheppard 1984, 158-159 e 172-173).

<sup>611</sup> Per quanto riguarda lo spostamento immediatamente successivo alla morte di Domiziano, si consideri primariamente che, a giudizio di Ventrella, dalla terra dei Geti – probabile ultima tappa dell'esilio – il Crisostomo si sarebbe recato ad Olimpia, dove nel 97 d.C. avrebbe pronunciato l'orazione *Olimpico o sulla prima concezione del dio* (or. 12). Esclusi i termini di datazione fissati da Ventrella (2017, 1-2), per la residua cronologia si rimanda a Jones 1978, 133-140.

<sup>612</sup> L'ordine in cui furono pronunciati i discorsi *Bitinici* non è noto, per un riepilogo delle principali ipotesi di datazione si veda Cuvigny 1994, 12 n. 1.

esclusivamente per non deludere i concittadini che lo hanno chiamato a intervenire. Dione si scusa con l'assemblea: dopo un esilio tanto lungo – un esilio, dice, dal quale nessuno avrebbe intravisto per lui prospettive di salvezza (ὄθεν οὐδεὶς ἂν προσεδόκησεν ἐμὲ σωθῆναι, *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 2) – l'unico desiderio dell'oratore sarebbe stato infatti quello di praticare l'anacoresi e di volgersi a sé stesso (ἀναχωρῆσαι καὶ τρέπεσθαι καθ' αὐτόν, *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 5). Tuttavia, a dispetto di qualunque aspirazione privata, in quel momento<sup>613</sup> Dione agisce per senso di responsabilità. E il retore si assume una serie di impegni che vanno – come si ricostruisce dalla maggior parte dei *Bitinici* – dalle donazioni<sup>614</sup> alla riedificazione della città con l'innalzamento di un portico e demolizioni<sup>615</sup>; dalle celebrazioni<sup>616</sup> all'ottenimento di vantaggi politici per la città<sup>617</sup>.

Sebbene in alcuni casi l'oratore non manchi di sottrarsi agli incarichi che gli vengono proposti<sup>618</sup>, in questi anni egli tenta di portare a termine il progetto, ambizioso e dichiarato: fare di Prusa una città modello, dall'animo filosofico. Dichiarò, infatti, di volere massimamente che i consiglieri siano Greci nell' ἥθος (μάλιστα μὲν οὖν ὑμᾶς βούλομαι τὸ ἥθος Ἑλληνικὸν ἔχειν, *Politico in patria*, or. 43, 3) e che gli abitanti tramandino alla città un'educazione di pace, stabilità e intelligenza (ἀθόρυβον καὶ καθεστῶσαν τὴν πόλιν καὶ τὸ δριμύ, *Discorso in ringraziamento alla patria che gli rende onore*, or. 44, 10-11). La sua azione in questo senso si esprime sia con munificenze e interventi politici che con discorsi pubblici, conferenze di filosofia pratica. Tale attività per Prusa si protrae per qualche anno, poi Dione lascia la città<sup>619</sup> e si reca a Roma, dove si trova con certezza nel 107, in occasione

---

<sup>613</sup> Al momento dell'orazione *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40), quindi all'epoca del conflitto fra le città di Prusa e Apamea.

<sup>614</sup> *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 3; *Politico in assemblea*, or. 48, 11.

<sup>615</sup> *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 9; *Concione in patria*, or. 47, 11, 16-17, 21.

<sup>616</sup> *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 9.

<sup>617</sup> Dione rivendica i vantaggi acquisiti grazie alle sue amicizie imperiali: il riconoscimento di Prusa quale sede di *conventus*, quindi la possibilità di svolgere i processi giudiziari in autonomia (τῶ δικάζειν αὐτοῖ or. 40, 10) e l'incremento dei membri della *boulé* (*Discorso di ringraziamento alla patria che gli rende onore*, or. 44, 11); lascia intendere altresì di aver promesso la libertà al popolo di Prusa (parla esplicitamente di τῆς ἐλευθερίας αὐτῆς, *Discorso di ringraziamento alla patria che gli rende onore*, or. 44, 11), ovvero l'indipendenza dal potere centrale, tuttavia probabilmente non fu raggiunta.

<sup>618</sup> Come si apprende per esempio dal discorso *Rifiuto di una carica in consiglio* (or. 49), con cui Dione declina un invito del Consiglio a ricoprire l'arcontato.

<sup>619</sup> Forse in seguito a contrasti con i concittadini raccontati nel *Politico in patria* (or. 43), pronunciato all'epoca di un processo contro Giulio Basso (103) o Varenio Rufo (106-107), diverbi possibilmente relativi alla denuncia testimoniata da Plinio (Plin. *Ep.* 10, 81-82) per cui Eumolpo e Archippo contestavano a Dione delle ombre nella conduzione dei lavori per l'opera edile che egli stesso stava facendo costruire. In questo discorso, Dione riferisce di dover partire (καὶ νῦν δεῖ με ἀποδημεῖν, *Politico in patria*, or. 43, 8) perché qualche nemico lo

delle celebrazioni trionfali della seconda guerra dacica<sup>620</sup>. Dall'epistolario di Plinio<sup>621</sup> si apprende che all'epoca del suo incarico in Bitinia – dunque nel 109-111 – il Crisostomo aveva fatto nuovamente ritorno a Prusa.

### 5.2.2 La datazione: una proposta

Incerta è la cronologia di *Sull'anacoresi* (or. 20). Von Arnim avvicina l'opera a un gruppo di discorsi a suo giudizio risalenti all'epoca della φυγή<sup>622</sup> e non lontani dai cosiddetti *Diogenici*<sup>623</sup>. Tali testi sarebbero affini per la struttura argomentativa dell'*incipit*: in essi, infatti, come nel Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως, l'oratore esordisce con un'opinione diffusa che reputa scorretta e poi la confuta con motivazioni filosofiche. Secondo von Arnim, le orazioni in questione sarebbero inoltre accomunate da un atteggiamento antimonarchico, nel *Sull'anacoresi* (or. 20) testimoniato dall'uso del termine *monarchoi* (§ 24) allorché Dione si scaglia contro i sogni dei monarchi (τὰ ὀνειράτα τῶν μονάρχων, § 24), che – a differenza di quelli degli uomini qualunque, le cui fantasie sono spesso irrealizzabili – arrivano a un compimento duro e spaventoso.

In effetti, già in merito al *Diogene o sulla tirannide* (or. 6), von Arnim<sup>624</sup> osserva che nei discorsi databili durante l'esilio, la parola τύραννος tende a presentarsi in combinazione, alternativamente, ora a μόναρχοι ora a μοναρχία e questo si verifica anche nel *Sull'anacoresi* (or. 20), dove Paride è definito τύραννος καὶ δυνάστης (§ 23) e i suoi sogni sono equiparati a quelli dei monarchi e dei ricchi (τὰ δὲ τῶν μονάρχων ἢ πλουσίων, § 24). Revocato il bando domiziano, invece, ritiene von Arnim, le parole μόναρχος e μοναρχία scompaiono

---

ha preso di mira (μετ' ἔχθρας τινῶν, *Politico in patria*, or. 43, 8). Si paragona a Epaminonda e Socrate e mette in evidenza l'ingiustizia del comportamento dei suoi avversari. Un altro discorso, il *Politico in assemblea* (*Politico in assemblea*, or. 48, 3), lascia pensare invece che Dione si trovasse in patria quando Vareno Rufo, nominato all'inizio dell'orazione, si trovava di passaggio a Prusa, probabilmente nel 105, durante la seconda guerra dacica e prima del proconsolato dello stesso Vareno a Prusa (databile quest'ultimo al 105-106). Tuttavia, come accennato in precedenza, è possibile che nel 107 Dione si trovi a Roma, al fianco di Traiano per festeggiare il trionfo dacico (Desideri 1978, 264).

<sup>620</sup> Desideri 1978, 264-265.

<sup>621</sup> Cf. Plin. *Epp.* 81-81.

<sup>622</sup> Von Arnim 1898, 267. Nell'ordine in cui le riporta von Arnim, si tratta del primo e terzo discorso *Sulla fama* (rispettivamente orr. 66 e 68), *Sulla virtù* (or. 69), *Sul filosofo* (or.71), il primo *Sull'invidia* (or. 72), *Di quelli di Cilicia sulla libertà* (or. 80), il primo *Sulla schiavitù e la libertà* (or. 14), *Sul dolore* (or. 16), *Sulla prepotenza* (or. 17), *Sulla felicità* (or. 24), *Diatriba su ciò che avviene a banchetto* (or. 27).

<sup>623</sup> Con discorsi *Diogenici* o orazioni *Diogeniane* si fa riferimento a un nucleo di quattro testi (*Diogene o sulla tirannide*, or. 6; *Diogene o sulla virtù*, or. 8; *Diogene o Istmico*, or. 9; *Diogene o sugli schiavi*, or. 10) accomunati da un atteggiamento antitirannico e quindi risalenti probabilmente al periodo del cosiddetto esilio di Dione (83-96 ca.).

<sup>624</sup> Von Arnim 1898, 262-263.

volutamente dai testi dionei, in quanto il Crisostomo teme che usandoli urterebbe i successori di Domiziano, cioè Nerva o Traiano, della cui μοναρχία è un sostenitore entusiasta. A partire dalla fine dell'esilio, quindi, Dione non userebbe μόναρχος bensì τύραννος per riferirsi a un modello negativo di sovranità; invece, con βασιλεύς indicherebbe un re buono che guida i suoi sudditi.

Nella nostra orazione, in effetti, il termine μόναρχος ricorre due volte (§ 17 e 24) e la prima occorrenza è particolarmente significativa in quanto, per introdurre il racconto delle fantasie di Paride su Elena, Dione spiega che coloro che si autoproclamano re e monarchi delle città (οἱ δὲ βασιλεῖς τε καὶ μονάρχους πολεῶν, § 17) finiscono per compiere, una per una, tutte le azioni tipiche della tirannide (τὰ ἐξῆς περὶ τὴν τυραννίδα πάντα, § 17): condanne a morte, torture, adulteri. Il Crisostomo quindi nel *Sull'anacoresi* (or. 20), oltre ad usare ancora il termine μόναρχος, mette sullo stesso piano il sovrano βασιλεύς, μόναρχος e τύραννος. Tale equiparazione – in base alle argomentazioni di von Arnim – porterebbe a pensare che Dione non ritenga di dover differenziare un re buono da uno dispotico, un accorgimento che Dione potrebbe voler voluto adottare solo dopo avere instaurato rapporti amichevoli con gli imperatori Nerva e Traiano, quindi dopo la fine dell'esilio. Occorre tuttavia notare che *Sull'anacoresi* è una riflessione filosofica di senso generale sull'inoperosità, in cui Dione si dice contrario tanto all'ἀναχώρησις dei monarchi quanto a quella dei ricchi o di chi detiene un qualche altro potere (τῶν μονάρχων ἢ πλουσίων ἢ ἄλλην τινὰ ἐχόντων δύναμιν, § 24). Se è dunque significativo che i termini siano messi sullo stesso piano, come se Dione ritenesse ostile ogni sovrano, merita altrettanta considerazione che il tono dell'orazione non si presenti aggressivo, né il Prusense sembra scagliarsi contro un imperatore in particolare.

Nel testo si coglie piuttosto una polemica nei confronti di chi esercita il potere in modo irresponsabile, lontana dai toni delle orazioni *Diogeniche*. Inoltre, assumendo per vera l'ipotesi di von Arnim, e cioè che il discorso venga pronunciato durante la φυγή di Dione, risulta difficoltoso spiegarsi perché Dione dovrebbe parlare di ἀναχώρησις. L'unica ragione per cui potrebbe farlo sarebbe quella di condannare l'ἀναχώρησις negativa di Domiziano, che concepì un provvedimento contro di lui per capriccio, proprio come Paride per frivolezza aveva deciso di conquistare Elena. Tuttavia, tale ipotesi non tiene conto dell'ἀναχώρησις βελτίστη, quella che Dione cerca di dimostrare per l'intera la durata del discorso e sulla quale insiste come modello positivo di filosofia pratica.

Le motivazioni che incoraggiano il Prusense a tenere un discorso sulla vita appartata – durante o al termine della sua φυγή – non sono dichiarate in modo esplicito e Casaubon, pur senza avanzare ipotesi di datazione, suppone che l'occasione compositiva sia fornita a Dione



da un anacoreta cristiano di sua conoscenza<sup>625</sup>. La scelta dell'argomento, tuttavia, non può non risentire della moda culturale che si diffonde tra I e II sec. d.C. e induce numerosi intellettuali contemporanei a Dione a sviluppare una certa sensibilità nei riguardi dell'*otium*<sup>626</sup>. Lo si deduce dalle riflessioni che questo tema suggerisce in autori come Seneca – che consacra all'argomento perlomeno due trattati, il *De tranquillitate animi* e il *De otio*; Plinio – che, affannato dagli impegni politici, esclama che l'*otium* è dolce e onesto, quasi più piacevole del *negotium* (*O dulce otium honestumque ac paene omni negotio pulchrius!*, Plin. *Ep.* 1, 9, 6); ancora, Tacito – che nel *De oratoribus*, attraverso le parole di Materno, contrappone l'*inquieta et anxia oratorum* alla poesia, per comporre la quale – dice Aprio – *in nemora et in solitudinem secedendum est* (Tac. *De or.* 9). Nel caso di Dione, che al pari dei suoi contemporanei subisce presumibilmente il fascino culturale dell'*otium*, l'urgenza di affrontare questo tema in modo analitico in un discorso è forse accentuata dal fatto che, negli anni trascorsi a Roma, l'oratore conosce a fondo la filosofia stoica – la quale teorizzava un'attività intellettuale finalizzata all'agire politico – e vuole parlare a sua volta degli insegnamenti che ha appreso<sup>627</sup>.

Nel lungo ragionamento che guida alla definizione dell'*ἀναχώρησις* (§§ 1-15), inoltre, l'oratore alterna momenti in cui condanna in modo categorico il tirarsi indietro dagli affari, a momenti in cui sembra porre la questione su un piano personale e difensivo, quasi debba giustificare le proprie mancanze nei confronti dei concittadini. Specifica, infatti, che c'è un appartarsi universalmente sbagliato – quello, per esempio, di chi si sottrae ai doveri pubblici mentre la città è in pericolo – e una ritirata più che ammissibile – la migliore (*βελτίστη*, § 8) – quella che conduce al ritiro verso se stessi e i propri affari (*ἢ εἰς αὐτὸν ἀναχώρησις καὶ τὸ προσέχειν*, § 8) in vista per esempio di un impegno più meditato. Come anticipato<sup>628</sup>, nella fitta carriera di Dione di Prusa, uomo animato da un fervente spirito di vita attiva, c'è almeno, e forse soltanto, un momento (oltre al periodo dell'esilio) in cui in effetti egli non partecipò ad alcuna iniziativa politica. Lo sappiamo da *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40), appartenente ai cosiddetti *Bitinici*, in cui Dione sembra scusarsi per aver scelto di assentarsi dalla vita pubblica. Il contesto è quello del contenzioso tra Apamea e Prusa, testimoniato da due discorsi: lo stesso *In patria sulla concordia con gli Apameni* (or. 40) e *Agli abitanti di Apamea, sulla concordia* (or. 41). In quel tempo, il retore non avrebbe voluto svolgere alcun ruolo nella contesa: aveva pensato di riposarsi e prendersi una pausa dagli affari pubblici ma infine era stato chiamato a intervenire dai suoi concittadini per ripristinare un'intesa con

<sup>625</sup> Casaubon in Morel 1604, 34.

<sup>626</sup> Grilli 1953, 270-271.

<sup>627</sup> Breitung 1887, 13.

<sup>628</sup> Cf. *supra*, 5.2.1 *Premessa biografica*.

Apamea. Allorché il Crisostomo si scusa con la sua comunità, forse per aver dato l'impressione di essersi estraniato indebitamente dalla vita politica, dice che avrebbe voluto ἀναχωρῆσαι καὶ τρέπεσθαι καθ' αὐτόν (ritirarsi a vita privata e pensare a se stesso, *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 5). Se si escludono le attestazioni del verbo ἀναχωρέω nel nostro discorso, in cui compare nove volte, nei restanti testi dionei il predicato compare dodici volte<sup>629</sup>, ma in nessun altro caso, eccetto che in or. 40, 5, si riferisce all'allontanamento dalla vita pubblica. Queste parole, quindi, potrebbero costituire delle spie lessicali e inducono a ipotizzare una vicinanza tra l'orazione *In patria, sulla concordia con gli Apameni* e *Sull'anacoresi*. Del resto, accostare cronologicamente le orazioni 20 e 40 sembra naturale se si considera poi che *Sull'anacoresi* rispecchia una serie di elementi canonici dei *Bitinici*<sup>630</sup>: pare svolgersi in una dimensione civica e sembra indirizzato a un pubblico di giovani filosofi interessati alla vita politica, come conferma il fatto che Dione demolisce delle false convinzioni sull'ἀναχώρησις attraverso un ragionamento che sembra filosofico. Con tali precisazioni, le due ragioni che avevano indotto von Arnim a datare il discorso al tempo della φυγή (cioè l'uso del termine μόναρχος e il riferimento alle tirannidi) non sembrano di convincente spessore cronologico. Infatti, se anche Dione volesse accostare l'indole sconosciuta di Paride a quella di Domiziano, il tono di *Sull'anacoresi* (or. 20) non sarebbe tanto aspro da far pensare a periodo trascorso lontano da Roma e dalla patria.

Al contrario, è comunque possibile che l'oratore ricordi, ad anni di distanza, quella ferita, per predicare – forse a futuri filosofi con ambizioni governative, in un momento in cui egli stesso ha viva l'esperienza di un isolamento – da quali scherzi della solitudine tenersi lontani.

Un'ipotesi cronologica, quindi, è che nel decennio successivo alla revoca del bando domiziano – indicativamente a partire dal 101 d.C., in un momento forse di poco successivo al ritorno a Prusa, quando Dione avrebbe voluto dedicarsi all'ἀναχώρησις per riprendersi dal lungo esilio, come dichiara nell'*In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40, 5) – l'oratore possa essersi appunto ritirato εἰς αὐτόν, e che negli anni dell'impegno per Prusa sia stato chiamato a discutere sull'opportunità di condurre una ἀναχώρησις costruttiva poiché in prima persona ne aveva fatto esperienza. *Sull'anacoresi* potrebbe quindi appartenere all'epoca dei discorsi *Bitinici* e inserirsi nel quadro di azione politico-filosofica di Dione in patria.

---

<sup>629</sup> Il verbo compare due volte nel *Diogene o sulla virtù* (or. 8, 17; 19), nel *Diogene o Istimico* (or. 9, 7), in tre momenti del *Troiano* (or. 11, 89; 93; 111), in due casi nella prima orazione *Sulla schiavitù e la libertà* (or. 14, 6 e 8), nel *Melancomas I* (or. 28, 3), nel discorso *Ai Nicomediesi, sulla concordia con i Niceni* (or. 38, 39), nel già citato *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40, 5) e infine nel *Sulla fortuna* (or. 65, 5).

<sup>630</sup> Che qui ci limitiamo a sintetizzare in quanto già discussi *supra*, 5.1 *Introduzione al Περί τῆς ἀναχωρήσεως*.

### 5.3. Discorso 20

#### 5.3.1 Περί τῆς ἀναχωρήσεως

- (1) Τί γάρ ποτε τὸ τῆς ἀναχωρήσεώς ἐστι καὶ τίνας χρῆ τιθέναι τοὺς ἀναχωροῦντας; ἄρα γε τοὺς ἀπὸ τῶν προσηκόντων ἔργων αὐτοῖς καὶ πράξεων ἀφισταμένους, τούτους χρῆ φάσκειν ἀναχωρεῖν; οἷον εἴ τις Ἀθηναῖος ὢν, δέον αὐτὸν στρατεύεσθαι ὑπὲρ τῆς πατρίδος Λακεδαιμονίων εἰσβεβληκότων εἰς τὴν Ἀττικὴν ἢ Φιλίππου ἐπιόντος ἢ ἄλλων πολεμίων, ὁ δὲ ἀναχωρήσειεν εἰς Μέγαρα ἢ Αἴγιναν ἔνεκα τοῦ μὴ στρατεύεσθαι μηδὲ κινδυνεύειν, οὗτος
- (2) <ἄν> ἀνακεχωρηκέναι λέγοιτο; ἢ εἴ τις συχνὴν οὐσίαν κεκτημένος ἔνεκα τοῦ διαφυγεῖν τὰς λειτουργίας ἀπέλθοι ἐκ τῆς πόλεως; ἢ εἴ τις ἰᾶσθαι τοὺς νοσοῦντας ἰκανὸς ὢν, καὶ φίλων δὴ καὶ ἐπιτηδείων αὐτῷ καμνόντων, ὅπως μὴ κακοπαθῆ καὶ πράγματα ἔχη τούτους θεραπεύων, ἀπολίποι τε αὐτούς καὶ ἀποδημήσειεν εἰς ἕτερον τόπον; ἢ εἴ τις ἄλλος, ἐν πόλει δέον ἐξετάζεσθαι καὶ αὐτόν, ἄρχειν καὶ ἀρχαῖς ὑπηρετεῖν καὶ φυλακὰς τίνας φυλάττειν ἀγρυπνῶν μὴ βούλοιο, ἀλλ' ὅπως τούτων ἀπηλλαγμένος ἀπάντων ἔσται καὶ μηδὲ εἰς αὐτὸν ἐξελέγξει μηδὲ κωλύσει πίνοντα καὶ καθεύδοντα καὶ ῥαθυμοῦντα, ἐτέρωσε ἀποχωροῖ ποι, ἄρα τούτους ἀναχωρεῖν ῥητέον; ἀλλ' οὗτοι μὲν δῆλον ὅτι φεύγουσί τε καὶ δραπετεύουσι, καὶ οὐκ ἂν εἴη πρόφασις αὐτοῖς οὐδὲ συγγνώμη τῆς τοιαύτης
- (3) σχολῆς τε καὶ ἀποδράσεως. μὴ οὖν τοὺς ἀπὸ τῶν ἀνωφελῶν πραγμάτων καὶ τῶν οὐ προσηκουσῶν αὐτοῖς ἀσχολιῶν ἀπιόντας καὶ σχολὴν τίνα πορίζοντας αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἐνοχλούντων μάτην ῥητέον <ἦ> ὡς ἀναχωροῦντας. ἀλλ' οὕτως μὲν οὐχ ὁ μεταβάς ἐκ πόλεώς τινος εἰς ἕτερον πόλιν ἢ ἐκ τόπου εἰς ἕτερον τόπον ἀναχωρεῖν λέγοιτ' ἄν· ὅπου γὰρ ἂν ἀφίκηται, πολλὰ ἂν εἴη τὰ ἐμποδῶν αὐτῷ γιγνόμενα καὶ οὐκ ἐῶντα τὰ προσήκοντα ποιεῖν. καὶ γὰρ τὸ ἐπὶ πολὺ τῷ ξυνεῖναι καὶ τὸ πίνοντα ἢ κυβεύοντα ἢ ἄλλο τι τῶν βλαβερῶν καὶ ἀσυμφόρων πράττοντα διατελεῖν πανταχοῦ τοιαυτὰ ἐστὶν καὶ τὸ συνδιατρίβειν ἀεὶ τῷ ἐντυχόντι ἀδολεσχοῦντα καὶ ἀκούοντα λόγων οὐδὲν χρησίμων ἢ περὶ τὰ βασιλέως πράγματα
- (4) ματα διατρίβειν ἢ τὰ τοῦ δεῖνος, ὡς ἔφη τις. οὐ γάρ ἐστιν ἀνόητος τῆς αὐτοῦ ψυχῆς κύριος, ἀλλὰ ῥεμβόμενός τε καὶ ἀγόμενος ῥαδίως ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως καὶ ὁμιλίας.
- [ὥστε] οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι, καθάπερ οἱ ἄσωτοι τῶν χρημᾶ-

των οὐκ ἂν δύναιντο ἀποδοῦναι λόγον πρὸς ὅ, τι ἀνηλώκασιν ἕκα-  
στον αὐτῶν, φαίνεται δ' ὅμως ἀνηλωμένα πάνυ συχνὰ χρήματα,  
οὐδὲ οὗτοι τοῦ χρόνου τε καὶ βίου δύναιτ' ἂν ἀποδοῦναι λόγον,  
πρὸς ὅ, τι ἐκάστην ἡμέραν ἀνήλωσαν ἢ μῆνα ἢ ἐνιαυτόν· φαίνεται  
δ' οὖν παριῶν ὁ βίος καὶ δαπανώμενος ὁ χρόνος, οὐκ ὀλίγου ἄξιος  
(5) τοῖς ἀνθρώποις οὐδὲ ἥττονος, ἐμοὶ δοκεῖν, ἢ τὸ ἀργύριον. ἀλλ'  
ὅμως μιᾶς δραχμῆς ἀπολομένης ἀνάγκη αἰσθέσθαι καὶ δηχθῆναι  
ἀμηγέπη· εἰ δὲ καὶ πλείους τις ἐκβάλῃ, οὐ πολλοὶ εἰσιν οἱ ἐπὶ  
τῷ τοιούτῳ πρῶτος ἔχοντες· λέγω δὲ οὐ διὰ τὴν ἀμέλειαν λυπού-  
μενοι καὶ δακνόμενοι καὶ διὰ τὸ μὴ προσέχειν (ἐφ' οἷς ἄξιον ἦν  
δάκνεσθαι), ἀλλ' ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν δραχμῶν. ἡμέρας δὲ ἐξελ-  
θούσης καὶ ἀπολομένης καὶ δύο καὶ τριῶν οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἐφρόν-  
(6) τισεν. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν δύνανται λογίζεσθαι [τὸ τοιοῦτον] ὅτι εἰ μὴ  
προσέξουσι μὴδὲ φροντιοῦσι τῶν τοιούτων, λάθοι ἂν αὐτοὺς ἢ  
σύμπασα οὐσία διαρρυεῖσα καὶ ἀπολομένη· ἐνταῦθα δὲ οὐ δύνανται  
ταῦτο τοῦτο λογίσασθαι, ὡς εἰ μὴ προνοήσουσιν ἐκάστης ἡμέρας  
καὶ φυλάξονται μὴ εἰκῆ προιέναι, λάθοι ἂν αὐτοὺς ὁ σύμπας βίος  
διαρρυεὶς καὶ ἀπολόμενος.

(7) ἀλλ' ὅτι γε οὐ τόπος ἐστὶν ὁ παρέχων οὐδὲ τὸ ἀποδηῆσαι  
τὸ μὴ φαῦλ' ἅττα πράττειν οὐδὲ <τὸ> εἰς Κόρινθον ἢ Θήβας ἀνα-  
κεχωρηκέναι [τὸ δὲ] τὸν βουλόμενον πρὸς αὐτῷ εἶναι—καὶ γὰρ  
ἐν Θήβαις καὶ ἐν Μεγάρῳ καὶ πανταχοῦ σχεδὸν οὗ τις ἂν ἀπέλθῃ  
τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς Ἰταλίας ἔνεστι τό τε ἀργεῖν καὶ τὸ ῥαθυμεῖν,  
καὶ οὐκ ἀπορήσει προφάσεως, ὅπου ἂν τύχη ὦν, δι' ἣν βλακεύων  
τε καὶ ἀσχολούμενος ἀναλώσει καὶ πάνυ πολὺν χρόνον, ἂν οὕτως  
(8) τύχη. μὴ οὖν βελτίστη <ἦ> καὶ λυσιτελεστάτη πασῶν ἢ εἰς αὐτὸν  
ἀναχώρησις καὶ τὸ προσέχειν τοῖς αὐτοῦ πράγμασιν, ἐάν τ' ἐν  
Βαβυλῶνι τύχη τις ὦν ἐάν τ' Ἀθήνησιν ἐάν τ' ἐν στρατοπέδῳ  
ἐάν τ' ἐν νήσῳ μικρᾷ καὶ μόνος. αἱ γὰρ τοιαῦται ἀναχωρήσεις  
καὶ ἀποδημίαι μικρὰν τινα ἔχουσι ῥοπήν πρὸς τὸ σχολῆν ἄγειν  
καὶ τὸ πράττειν τὰ δέοντα· ὥσπερ τοῖς ἀσθενοῦσιν ἐφ' ἐτέρας  
καὶ ἐτέρας κλίνας κατακλίνεσθαι φέρει μὲν τινα ἐνίοτε μικρὰν  
(9) ἀνάπαυσιν, οὐ μὴν ἰκανήν γε οὐδ' ὥστε ἀπαλλάξαι· —ἰδεῖν τε  
ἔστι καὶ ἐν τῷ πάνυ πολλῷ θορύβῳ τε καὶ πλήθει οὐ κωλυόμενον  
πράττειν ἕκαστον τὸ αὐτοῦ ἔργον, ἀλλ' ὅ τε αὐλῶν ἢ διδασκῶν  
αὐλεῖν τοῦτο ποιεῖ πολλάκις ἐπ' αὐτῆς τῆς ὁδοῦ τὸ διδασκαλεῖον

ἔχων καὶ οὐδὲν αὐτὸν ἐξίστησι τὸ πλῆθος οὐδὲ ὁ θόρυβος τῶν παριόντων, ὃ τε ὀρχούμενος ὁμοίως ἢ ὀρχηστοδιδάσκαλος πρὸς τούτῳ ἐστίν, ἀμελήσας τῶν μαχομένων τε καὶ ἀποδιδομένων καὶ ἄλλα πραττόντων, ὃ τε κιθαριστῆς ὃ τε ζωγράφος· ὁ δὲ πάντων σφοδρότατόν ἐστιν· οἱ γὰρ τῶν γραμμάτων διδάσκαλοι μετὰ τῶν παιδῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς κάθηται, καὶ οὐδὲν αὐτοῖς ἐμποδῶν ἐστιν (10) ἐν τοσοῦτῳ πλῆθει τοῦ διδάσκειν τε καὶ μανθάνειν. ἤδη δὲ ποτε εἶδον ἐγὼ διὰ τοῦ ἵπποδρόμου βαδίζων πολλοὺς ἐν τῷ αὐτῷ ἀνθρώπους ἄλλον ἄλλο τι πράττοντας, τὸν μὲν ἀυλοῦντα, τὸν δὲ ὀρχούμενον, τὸν δὲ θαῦμα ἀποδιδόμενον, τὸν δὲ ποίημα ἀναγιγνώσκοντα, τὸν δὲ ἄδοντα, τὸν δὲ ἱστορίαν τινὰ ἢ μῦθον διηγούμενον· καὶ οὐδὲ εἷς τούτων οὐδένα ἐκώλυσε προσέχειν αὐτῷ καὶ (11) τὸ προκείμενον πράττειν. καίτοι τούτων οὐδὲν ἐστὶ τῶν ἔργων, ὃ συνάγει τὴν ψυχὴν καὶ καθίστησι καὶ καταφρονεῖν ποιεῖ τῶν ἄλλων ἀπάντων. παιδεία δέ, ὡς ἔοικε, καὶ φιλοσοφία, αἱ μάλιστα τοῦτο διαπράττονται, πολλῆς ἐρημίας τε καὶ ἀναχωρήσεως τυγχάνουσι δεόμεναι· καὶ ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν, εἰ μὴ πανταχόθεν ἐστὶ σιωπὴ τε καὶ ἡσυχία, οὐ δυνατόν ὑπνοῦ μεταλαβεῖν, οὕτως ἄρα καὶ τοῖς φιλολόγοις, εἰ μὴ πάντες ὑποσιγήσουσιν αὐτοῖς καὶ μήτε ὄραμα μηδὲν ἄλλο ἔσται μήτε ἀκούσματος ἀκούειν μηδενός, οὐκ ἄρα οἷα τε ἔσται ἡ ψυχὴ τοῖς αὐτῆς προσέχειν καὶ περὶ ταῦτα (12) γίνεσθαι. ἀλλ' ἐγώ γε ὀρῶ καὶ τοὺς πλησίον τῆς θαλάττης οὐδὲν πάσχοντας, ἀλλὰ καὶ διανοεῖσθαι δυναμένους ἃ βούλονται διανοεῖσθαι καὶ λέγοντας καὶ ἀκούοντας καὶ καθεύδοντας, ὅποταν αὐτοῖς ἦ καιρός, ὅτι οὐδὲν οἶονται προσήκειν αὐτοῖς τοῦ ψόφου τούτου οὐδὲ φροντίζουσιν. εἰ δέ γε ἐβούλοντο προσέχειν ὅποτε μείζων ἢ ἐλάττων γίνοιτο ἦχος ἢ διαριθμεῖν τὰ κύματα <τὰ> προσπίπτοντα ἢ τοὺς λάρους τε καὶ τὰ ἄλλα ὄρνεα ὄρᾶν, ὅπως ἐπιπέτονται ἐπὶ τὰ κύματα καὶ νήχονται ῥαδίως ἐπ' αὐτῶν, οὐκ ἂν (13) ἦν αὐτοῖς σχολὴ ἄλλο τι ποιεῖν. οὐκοῦν καὶ ὅστις δυνατὸς ἐννοῆσαι περὶ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ θορύβου τοῦ κατ' αὐτοὺς καὶ τῶν πραγμάτων, ὅτι οὐδὲν διαφέρει ταῦτα τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ γινομένων, οὐκ ἂν ἐνοχλοῖτο ὑπ' αὐτῶν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν, ὡς ἔοικε, πολλοῦ ἄξιον [τὸ] μάθημα καὶ δίδαγμα, τὸ τὴν ψυχὴν ἐθίζειν ἔπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ μὴ ἐπ' ἄλλα τρέπεσθαι ἢ τὰ τε προ-

(14) κείμενα καὶ δοκοῦντα ὀρθῶς ἔχειν· καὶ ἡ μὲν οὕτως ἐθισθεῖσα

[ή] ψυχή [λόγῳ] δυνήσεται ἅπαντα διαπράττεσθαι τὰ προσήκοντα αὐτῇ, ἡ δὲ ῥεμβομένη τε καὶ ἀλύουσα καὶ ἄλλοτε ἐπ' ἄλλο τρεπομένη, ὅταν τι προφανῆ ποτε ἡδονὴν τινα ἢ ῥαστώνην ἔχον, ὥσπερ ὕδατος ἐν ἑτεροκλινεῖ χωρίῳ ὅποι ἔτυχε τρεπομένου, οὐδὲν (15) ἂν ὠφεληθεῖ οὐδ' ὑπὸ τῆς πάσης ἡσυχίας τε καὶ ἐρημίας. οἶδα γὰρ ἔγωγε καὶ τῶν κυνῶν τὰς μὲν καλῶς ἀχθείσας καὶ φιλοπόνους, ἐπειδὰν ἀφεθῶσιν, εὐθὺς ἀναζητούσας τὸ ἴχνος, καὶ οὐδ' εἰ πάντες ἀποκαλοῖεν, οὐκ ἂν ποτε τοῦτο ἀπολειπούσας, οὐδ' εἰ πολλὰ μὲν φωναὶ πανταχόθεν φέροντο, πολλὰ δὲ ὄσμαι ἀπὸ τε τῶν καρπῶν καὶ ἀνθῶν ἐμπλέκοντο, πολὺ δὲ πλῆθος ἀνθρώπων τε καὶ ἄλλων ζῴων φαίνοιτο καὶ ἴχνη τὰ μὲν ἵππων, τὰ δὲ βοῶν, τὰ δὲ προβάτων—οὐδὲν οὔτε ὄρᾳ τούτων οὔτε αἰσθάνεται αὐτῶν οὐδενός, ἀλλὰ ἐκεῖνο [παριδοῦσα] πανταχόθεν ἐκλέγει τὸ ἴχνος κἀκεῖνῳ ἔπεται, μέχρις ἂν εὖρη τε καὶ ἀναστήσῃ τὸν λαγῶν, καὶ μετὰ ταῦτα κατέχει διώκουσα, δι' ὁποίων ἂν ποτε ἴη χωρίων, καὶ οὔτε πεδίον οὔτε ὄρος οὔτε τὰ λίαν τραχέα οὔτε χαράδρα ἢ ῥεῦμα ἀποκωλύει αὐτήν, πολλοὺς τινὰς δρόμους τοῦ λαγῶ θεόντος καὶ (16) πειρωμένου ἐξάπατᾶν· τὰς δὲ ἀμαθεῖς τε καὶ ἀπαιδεύτους κύνας βραδέως μὲν αἰσθανομένας, ταχέως δὲ ἀπαγορευούσας, εἰ δὲ ποθεν ἀλλαχόθεν προσπέσοι θροῦς, εἴτε ὑλακὴ κυνῶν εἴτε ἀνθρώπων φθεγξαμένων ὁδοιπόρων ἢ νομέων, εὐθὺς ἀνακυπτούσας ἐκ τοῦ ἴχνους κἀκεῖ φερομένας. τούτων δὴ πάντων, ὅπερ ἔφην, τὸ ἔθος αἴτιον. ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἐθίζειν ἂν δέοι μηδέποτε ἀποτρέπεσθαι μηδὲ ἀναχωρεῖν τοῦ δοκοῦντος εἶναι προσήκοντος ἔργου. εἰ δὲ μή, οὐ ῥάδιον περιγενέσθαι οὐδὲ ἐξεργάσασθαι οὐδὲν ἰκανῶς. (17) ἢ οὐκ ἐν ταῖς ἐρημίαις καὶ ἡσυχίαις, οὐκ ἐνταῦθα μάλιστα ἀνευρήκασιν οἱ ἀνόητοι ἄνθρωποι, ὅπως μηδὲν διανοῶνται τῶν δεόντων, ἕτερα πολλὰ καὶ ἄτοπα διανοήματα, οἷς ἀγαπῶσι ξυνόντες, τυραννίδας τε καὶ πλούτους καὶ ἄλλ' ἅττα θαυμαστὰ ἀναπλάττοντες αὐτοῖς; οἱ μὲν θησαυροὺς τινὰς [ἀναπλάττοντες] χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου πλῆθος ἐξαίφνης ἀμήχανον ὅσον κτώμενοι, οἱ δὲ βασιλεῖς τε καὶ μονάρχους πόλεων τε καὶ ἐθνῶν ἀποδεικνύοντες σφᾶς αὐτούς, ἔπειτα ἤδη τὰ ἐξῆς περὶ τὴν τυραννίδα πάντα πράττοντες, τοὺς μὲν τινὰς ἀποκτινύνοντες, τοὺς δὲ ἐλαύνοντες, παρθένοις δὲ καὶ μεираκίοις καὶ γυναίξιν πλησιάζοντες αἷς ἂν ἐθέλωσιν, ἐστιάσεων <δὲ> καὶ εὐωχιῶν τῶν πολυτελεστάτων μετα-

(18) λαμβάνοντες, οἱ δὲ τινες ἀργύριον ἐκδανείζοντες ἢ ἄλλας ἐργασίας οἷον ἐγρηγορότες τε καὶ ὀρθῶντες ὄνειρατα ποικίλα καὶ παντοδαπὰ πλάττοντες αὐτοῖς. ἐνίοτέ γε μὴν ἐκ τῶν ὄνειράτων τούτων ἀποβαίνει καὶ ὕπαρ αὐτοῖς τὰ φαυλότατα καὶ ἀτοπώτατα. τυραννίδες μὲν γὰρ οὐ πάνυ τι ἐκ τῶν τοιούτων γίνονται· οὐ γὰρ ἐθέλει ἡ τυραννὶς ὑπὸ ῥαθύμου τε καὶ τρόπον τινὰ ἀεὶ κοιμωμένης διανοίας θηρεύεσθαι, ἀλλὰ τούναντίον ὑπὸ δριμείας τε καὶ ἀγρύπνου φροντίδος· δαπάναι δὲ καὶ ἔρωτες καὶ τοιαῦταί τινες διατριβαὶ πολλοῖς ἤδη πολλάκις ἀπήνησαν. οἷον δὴ ἐγὼ οἶμαι τὸν Ἀλέξανδρον, ὡς ἐτύγγανε σχολὴν ἄγων ἐν τῇ Ἰδίῃ περὶ τὰ βουκόλια, τοιαύτης ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας αὐτῷ γενομένης ὡς ἄρα εὐδαιμόν τε καὶ μακάριον τὸ τὴν πασῶν καλλίστην γυναῖκα ἔχειν, καὶ οὔτε βασιλεία τούτου ἄξιον τοῦ χρήματος οὔτε πλοῦτος οὔτε κρατεῖν μαχόμενον ἀπάντων ἀνθρώπων, μετὰ ταῦτα ἤδη διανοεῖσθαι τίς τε δὴ καὶ παρὰ τίσιν ἢ τοιαύτη γυνὴ καὶ πόθεν ἂν αὐτῷ τοιοῦτος (20) ὑπάρξει γάμος· καὶ δὴ τὰς μὲν ἐν Ἰλίῳ νύμφας καὶ παρθένους ἅτε τύραννος ὢν ἠτίμαζε καὶ οὐκ ἔφετο ἀξίας τυχεῖν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς Λυδῶν τε καὶ Φρυγῶν τὰς τε ἐν Λέσβῳ καὶ τὰς ἐν Μυσίᾳ γυναῖκας ὑπερεώρα. πυνθανόμενος δὲ ἐν Σπάρτῃ τινὰ εἶναι Διὸς λεγομένην θυγατέρα, Μενελάῳ συνοικοῦσαν, ἀνδρὶ βασιλεῖ καὶ βασιλέως ἀδελφῷ τῆς ξυμπάσης Ἑλλάδος, ἦν ἐμνήστευσάν τε καὶ ἔσπευσαν λαβεῖν πολλὰ ἔδνα καὶ δῶρα διδόντες οἱ πρῶτοί τε καὶ ἄκροι τῶν Ἑλλήνων· καὶ δὴ καὶ ἀδελφῶν ἀγαθῶν ἐλέγετο εἶναι Πολυδεύκους καὶ Κάστορος, Διὸς υἱῶν γενομένων· ἐπεθύμῃσεν αὐτῷ ταύτην γενέσθαι τὴν γυναῖκα. ἄλλως μὲν οὖν οὐ πάνυ τι ἠγεῖτο δυνατόν, εἰ δὲ θεὸς τις ὑπόσχοιτο καὶ δοίη, τάχ' ἂν γενέσθαι τὸ τοιοῦτον. καὶ τίνα δὴ θεὸν ἄλλην εἰκὸς τὰς τοιαύτας χαρίζεσθαι χάριτας ἢ τὴν κρατοῦσάν τε καὶ ἄρχουσαν τῶν περὶ τοὺς γάμους τε καὶ ἔρωτας; οὐκ οὐκ ἐκείνης διδούσης ἀδύνατον ἠγεῖτο τὸν γάμον. πῶς ἂν οὖν ἐκείνην πείσαι χαρίσασθαι ἢ εἰ τρόπον τινὰ γίνοιτο αὐτὸς προσφιλεῖς τῇ θεῷ καὶ δωρεάν τινα καὶ χάριν δεδωκώς; ἀλλ' οὔτε χρημάτων αὐτὴν τυγχάνειν δεομένην, ἅτε χρυσοῦ οὐσαν καὶ πάντα χρήματα ἀπλῶς κεκτημένην, οὔτε θυσιῶν· πάντας γὰρ αὐτῇ πανταχοῦ θύειν· οὔτε ἄλλη τινὶ ὁμιλίᾳ καὶ δεήσει ῥαδίως ὑπακοῦσαι ἄν· ἀλλ' εἰ οὐ μάλιστα ἐπιθυμεῖ καὶ ὁ πάντων τιμιώτατον νενόμικε, τοῦτο προσθεῖη τις αὐτῇ

καὶ μαρτυρήσειεν, ὡς ἐστὶ καλλίστη, τάχ' ἂν ἀγαπήσαι αὐτήν.

(22) νικᾶν δὲ καὶ προκρίνεσθαι κατὰ τοῦτο τίνος ἂν ποτε ἀξιώσειεν ἢ θεῶν τῶν πρώτων καὶ μεγίστων, Ἀθηνᾶς τε καὶ Ἥρας; καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ φαίνονται ἐκεῖναι μεγάλα καὶ θαυμαστά παρεχόμεναι δῶρα ἔνεκα τῆς νίκης. οὕτω δὴ διελθὼν τε καὶ ἐξεργασάμενος τὴν αὐτοῦ δόξαν καὶ ἐπίνοιαν, οἷον ψυχῆς ἐν ὕπνῳ φαντασίαις καὶ δόξαις ἐπακολουθούσης καὶ μακρόν τι καὶ συντεταγμένον ὑφαινούσης ὄναρ, κριτῆς τε ὑπὸ τοῦ Διὸς γίγνεται τῶν θεῶν, καὶ τὰς μὲν αὐτάς τε ὑπερεῖδε καὶ τὰ δῶρα αὐτῶν, τὴν δὲ προέκρινεν ἐπὶ μισθῷ τε καὶ δώρῳ τῷ λαβεῖν τὸν γάμον ἐκείνης τῆς γυναικός,

(23) ὑπὲρ ἧς ἐνεθυμήθη τε καὶ εὐξάτο. εἰ μὲν οὖν αὐτὸ τοῦτο βουκόλος καὶ ιδιώτης ἔτυχεν ὢν, οὐδὲν ἂν πράγμα ἀπήνησεν ἐκ τοῦ τοιοῦτου ὀνειράτος. νῦν δὲ ἐπειδὴ τύραννος καὶ δυνάστης ἦν καὶ πλούτῳ τε ἰσχύων καὶ ἀρχῇ πόλεως τῆς τότε μεγίστης καὶ τῆ τῶν γονέων πρὸς αὐτὸν εὐνοία, τὰ λοιπὰ ἤδη ἔργῳ ἐξειργάσατο ὡς ἐπὶ τούτοις ἀληθῶς γεγονόσι, ναῦς τε ναυπηγησάμενος καὶ ἐταίρους συναγαγὼν· καὶ πλεύσας ἐπὶ τε τὴν Ἑλλάδα καὶ Σπάρτην καὶ εἰς τὴν οἰκίαν ἀφικόμενος τὴν Μενελάου καὶ Ἑλένης καὶ ξενίων τυχόν, ἀναπέσας καταλιπεῖν αὐτὴν τὸν ἄνδρα καὶ τὴν Ἑλλάδα ἤκεν ἄγων εἰς Τροίαν πολλῶν καὶ χαλεπῶν πραγμάτων καὶ συμ-

(24) φορῶν ἀρχῆν. οὕτως αἰ μὲν ιδιωτικῆς καὶ ἀδυνάτου ψυχῆς ἔννοιαί τε καὶ ἐπιθυμῖαι ὑπηνέμοί τε καὶ ἀδρανεῖς, καὶ οὐδὲν ἀπ' αὐτῶν γίγνεται χαλεπόν, ἀλλ' ὥσπερ τὰ τῷ ὄντι ὀνειράτα ἀναστάντων εὐθύς οἴχεται καὶ οὐδὲν αὐτῶν, ὡς φασὶ, τὸν ἥλιον οὐδὲ τὴν ἡμέραν ὑπομένει, παραπλησίως καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει ἐπιθυμήματά τε καὶ ἐλπίσματα. τὰ δὲ τῶν μονάρχων ἢ πλουσίων ἢ ἄλλην τινὰ ἐχόντων δύναμιν ἐπὶ πέρας ἀφικνεῖται πολλάκις χαλεπόν τε καὶ

(25) φοβερὸν. καὶ ἔστιν ὁμοιον, ὥσπερ ἐμοὶ δοκεῖ, τὸ τοιοῦτον ὑπηνέμοις γεννήμασιν. φασὶ γὰρ δὴ ὅτι γίνεσθαι οὕτως ἄνευ συνουσίας τε καὶ μίξεως ἄρρενος, ἃ καλοῦσιν ὑπηνέμια, ὡς ὑπ' ἀνέμῳ προσπεσόντι γιγνόμενα. ὅθεν δὴ καὶ Ὅμηρος, ἐμοὶ δοκεῖν, οὐκ ἀδύνατον ἠγησάμενος οὐδὲ ἀπίθανον τοῖς ἀνθρώποις φανῆναι ἵππων ὑπηνέμιον γένος, τὸν Βορρᾶν ἔφη ἐρασθέντα Τρωικῶν τινῶν ἵππων ἐμπλήσαι τε αὐτάς γονῆς καὶ γένος ἵππων ἐξ αὐτῶν γενέσθαι. [πολλάκις ἐκ τίνος ἐνθυμήματος ψευδοῦς καὶ ἀδυνάτου

(26) ἀποβῆναι πράγμα ἀληθές.] εἴρηται δὲ μοι πάντα ταῦτα ἀπ' ἐκεί-



νης τῆς ἀρχῆς καὶ ἐκτροπῆς, ὅτι δεῖ τὴν ψυχὴν ἐθίζεσθαι τὰ δέοντα  
πράττειν καὶ διανοεῖσθαι πανταχοῦ τε καὶ ἐν ἅπαντι θορύβῳ καὶ  
ἐν ἀπάσῃ ἡσυχίᾳ. εἰ δὲ μή, τὸ τῆς ἐρημίας τε καὶ ἡσυχίας οὐδὲν  
μεῖζον καὶ ἀσφαλέστερον τοῖς ἀνοήτοις τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ  
μὴ πολλὰ καὶ ἄτοπα διανοεῖσθαι τε καὶ ἀμαρτάνειν.

### 5.3.2 *Sull'anacoresi*

(1) Dunque cos'è l'anacoresi e chi bisogna considerare che faccia l'anacoreta? Forse quelli che stanno lontani dalle proprie mansioni e faccende, costoro bisogna dire che praticano l'anacoresi? Per esempio, se un Ateniese, pur essendo doveroso che lui combatta per la patria poiché i Lacedemoni hanno invaso l'Attica o perché Filippo avanza o altri nemici, ebbene, se costui si ritirasse a Megara o Egina per non combattere né mettersi in pericolo, costui potrebbe essere considerato uno che ha praticato l'anacoresi? O se qualcuno che possedesse un'enorme quantità di beni se ne andasse dalla città (2) per evitare le liturgie? Oppure se uno che è bravo a curare i malati, e i malati sono suoi cari e intimi amici, per non soffrire e per non avere fastidi per curarli, lui li abbandonasse e si mettesse in viaggio verso altri luoghi? O se un altro, pur essendo necessario che anche lui in città presti servizio, non volesse governare e servire chi comanda e far servizio di guardia, rimanendo sveglio, ma per esser libero da tutto ciò e perché nessuno lo biasimi o gli impedisca di bere, dormire o stare in ozio, si ritirasse altrove, forse bisogna dire che costoro fanno gli anacoreti? Eppure, è evidente che questi scappano e corrono via e non potrebbe esserci nessuna scusa e nessuna indulgenza per il loro ozio e per la loro diserzione. (3) A meno che dunque non si voglia definire anacoreti coloro che si defilano dalle questioni inutili e dalle questioni che assorbono tempo e che non sono proprio di loro spettanza e si concedono una sorta di riposo dai fastidi inutili. Ma così, allora, non chi passa da una certa città all'altra o da un certo luogo a un altro, si dovrebbe forse dire che pratica l'anacoresi. No, perché ovunque vada molti ostacoli potrebbero intramettersi per lui e impedirgli di fare ciò che gli spetta. Passare molto tempo insieme a qualcuno, o stare a bere e a giocare a dadi con un altro o a perseverare in qualche altra attività nociva e svantaggiosa: tali cose esistono dappertutto, e passare sempre tutto il tempo a chiacchierare con chi capita o ad ascoltare discorsi di nessuna utilità o perdere tempo sulle faccende del re o sulle azioni di tizio, come dice qualcuno. (4) Lo stolto, infatti, non è padrone nemmeno della sua stessa mente, ma va errando e si lascia condizionare facilmente da ogni casuale pretesto e compagnia. Così la maggior parte delle persone – come gli spendaccioni non sono capaci di rendere conto di ogni singola spesa che hanno fatto, eppure è del tutto evidente che hanno speso parecchio – non sanno neppure loro rendere conto né del tempo né della vita, di cosa abbiano speso ciascun giorno, mese, anno. Eppure, è evidente che la loro vita è di certo passata e che è stato speso il tempo, che non è cosa da poco per gli uomini, né – mi sembra – inferiore al denaro. (5) Quando si perde una dracma, tuttavia, di certo lo si capisce e in un certo senso ci si angustia. Se poi se ne perde più di una non sono molti quelli che restano calmi per un motivo del genere. Intendo dire che quelli non si affliggono o si tormentano per l'incuria, né perché non sono stati attenti – ragioni per cui sarebbe stato giusto tormentarsi – ma per la perdita materiale delle dracme. Al contrario, quando un giorno finisce, ed è andato

perso, e poi due e poi tre, nessuno si preoccupa. (6) Ma in quel caso sono in grado di calcolarlo, che se non si prenderanno cura di tali questioni, senza accorgersene il loro patrimonio potrebbe dissolversi andando perduto. Invece in questo, non sono in grado di calcolare questo medesimo fatto, che se non penseranno in anticipo a ogni singolo giorno e non si assicurano di non averlo lasciato scorrere senza uno scopo, senza accorgersene la loro intera vita potrebbe dissolversi andare perduta. (7) Ma certo che non è il luogo, né l'essere lontani da casa, né il fare cose stupide, né il fatto di ritirarsi a Corinto o Tebe, a far sì che chi lo voglia si ritiri in se stesso; perché a Tebe, a Megara e probabilmente quasi ovunque dove uno possa andare – Italia o Grecia – è possibile rimanere inoperosi e stare in ozio e non mancheranno scuse – all'occorrenza – per cui perdere anche molto tempo a essere molle o a fare lavorare altri, se si presenta l'occasione. (8) Quindi, l'anacoresi migliore o quella più utile di tutte credo sia quella verso se stessi, il preoccuparsi delle proprie faccende, cosa che potrebbe capitare sia che uno si trovi a Babilonia che a qualcuno che è ad Atene, sia nell'esercito che in una piccola isola da solo. Perché anacoresi del genere e allontanamenti da casa hanno uno scarso impatto sul praticare l'ozio e sul fare quello che si deve. Così, per i malati, stendersi da un letto all'altro a volte allevia qualche dolore, ma non è sufficiente a farli stare bene. (9) E si può vedere che il trovarsi in mezzo al troppo chiasso e alla folla non impedisce a ciascuno di realizzare le proprie imprese, al contrario chi suona l'aulo o insegna a suonare l'aulo lo fa comunque, spesso tenendo scuola proprio per strada, e nessuna folla lo confonde, né il rumore di chi gli gli passa accanto, e allo stesso modo un danzatore o un maestro di danza è concentrato su questo, senza curarsi di chi sta combattendo, né di chi sta vendendo, né di chi fa altre cose, così anche il citaredo e il ritrattista. Ma ecco l'esempio più incisivo di tutti: i maestri di scuola siedono insieme agli alunni in mezzo alle strade e niente impedisce loro, in una simile folla, di insegnare e apprendere. (10) Per esempio, una volta, mentre camminavo attraverso l'ippodromo, ho visto con i miei occhi molte persone che in quello spazio facevano cose diverse: c'era chi suonava l'aulo, chi danzava, chi invece faceva magie, chi leggeva una poesia, chi cantava, chi raccontava una qualche storia o una favola. E neppure uno di costoro impediva a qualcuno di fare attenzione e svolgere la propria occupazione. (11) Eppure, tra queste attività non ce n'è nessuna che raccolga la mente, la metta in ordine, e le faccia disprezzare tutte le altre attività. L'educazione invece, credo, e la filosofia, sono le discipline che più realizzano questo scopo, perché richiedono che ci si trovi in grande solitudine e anacoresi. Come anche per i malati, che se intorno a loro non c'è assoluto silenzio e quiete, non riescono a prendere sonno, così è per gli amanti del *logos*: se tutti non stanno in silenzio con loro e che non ci sia nient'altro da vedere né alcun suono da ascoltare, la loro mente è impossibile che si preoccupi dei loro pensieri e si concentri su quelle questioni. (12) Ma almeno per quanto mi riguarda vedo che coloro che vivono vicino al

mare non patiscono niente, ma sono capaci di riflettere su quello su cui hanno voglia di riflettere, e di parlare e ascoltare e addormentarsi quando per loro è il momento, perché pensano che nessun rumore li riguardi e non se ne preoccupano. Piuttosto, se volessero preoccuparsi di quando il rumore è maggiore e minore o di tenere il conto delle onde che si infrangono, oppure di osservare i gabbiani e gli altri uccelli, il modo in cui volano sopra le onde e ci nuotano sopra con facilità, non rimarrebbe loro del tempo a disposizione per fare qualcos'altro. (13) Quindi, chi è in grado di considerare, a proposito delle folle di uomini e del rumore di ciascuno di loro e delle loro attività, che questo in nulla differisce da quanto avviene sul mare, non sarebbe disturbato da loro. Ma proprio questo, credo, è davvero un insegnamento e ammaestramento di grande valore: abituare la mente a seguire il ragionamento, e a non volgersi ad altre faccende al posto di quelle che si trovano davanti a lei e sembrano esser corrette. (14) E la mente, così abituata con il ragionamento, in questo modo sarà in grado di portare a termine ogni obiettivo che le spetta, invece quando la mente va errando, è inquieta e si rivolge da una parte all'altra ogni volta che si presenti qualcosa che le procuri un certo piacere e un sollievo, come quando l'acqua in un recipiente inclinato si volge dove capita, non potrebbe esserle d'aiuto niente, nemmeno l'assoluta tranquillità e solitudine. (15) Quanto a me, so per esperienza che i cani ben addestrati e pronti alla fatica, quando vengano liberati, subito si mettono in cerca di tracce, e nemmeno se tutti le chiamano tornano mai indietro, nemmeno se molte voci giungono da ogni parte, e se molti odori provenienti da frutti e fiori si mischiano tra loro, e se compare una folla di persone e di altri animali e tracce di cavalli, o di buoi o di pecore – un cane così non si accorge di nulla di questi né si accorge di nessuno di loro ma, trascurando quegli oggetti da ogni parte, distingue ovunque una determinata traccia e la segue, fino a trovare e stanare la lepre e poi le sta addosso inseguendola, e ovunque scappi, in qualunque terra, non c'è pianura né monte che sia troppo roccioso né torrente o fiume che la ostacoli, malgrado la lepre corra per molte strade e cerchi di ingannarla; (16) i cani selvaggi e non addestrati, invece fiutano lentamente e desistono velocemente. E se poi una volta un rumore risuona da una parte o dall'altra, che si tratti dell'abbaiare di cani o di uomini che urlano, viandanti o pastori, subito sollevano il capo dalle tracce e si fanno portare in quella direzione. Ma di tutti questi fenomeni, cosa che appunto ho detto, la causa è l'abitudine. Allo stesso modo si dovrebbe allenare anche la mente a non distrarsi mai né a retrocedere da quell'azione che appare essere suo compito. Altrimenti, non sarà facile andare avanti né portare a termine niente in modo adeguato. (17) Ma non è nei luoghi solitari e tranquilli, non è lì soprattutto che gli uomini stolti, per non pensare a nulla di quanto devono, hanno escogitato molti pensieri strani e fuori luogo, con cui amano convivere, plasmando per loro stessi tirannidi, ricchezze e tante altre cose stupende? Alcuni hanno un tesoro d'oro e d'argento, all'improvviso ne possiedono grandi quantità; altri si proclamano

come re e monarchi di città e popoli, e poi fanno una dopo l'altra tutte quelle cose tipiche della tirannide: mettono a morte alcune persone, ne torturano altre, si accostano a tutte le ragazze, i ragazzi e le donne sposate per cui provino desiderio, e prendono parte ai più lussuosi banchetti e festini. (18) Altri ancora, infine, danno in prestito denaro e affari come, da svegli e con occhi aperti, plasmando per se stessi sogni variegati e mutevoli. A volte, da questi sogni giunge per loro la realtà più meschina e assurda. Ma le tirannidi non derivano affatto da questi sogni. La tirannide, infatti, non nasce da un pensiero indolente e in un certo qual modo sempre dormiente, ma anzi da una mente acuta e insonne; sperperi, invece, amori e tali simili occupazioni spesso sono già capitati a molti. (19) Una cosa simile è successa, io credo, ad Alessandro quando si trovava sull'Ida a oziare e a occuparsi del pascolo: giacché gli venne un irrefrenabile e bramoso pensiero che è una cosa felice e davvero beata il possedere la più bella di tutte le donne e che non vi è regno – né ricchezza o signoria di tutti gli uomini ottenuta in battaglia – comparabile a un tale bene, allora dopo ciò si metteva a pensare a chi fosse e presso quale popolo si trovasse tale donna e da dove potesse giungere a lui un tal matrimonio. (20) Lui disprezzava le spose e le vergini di Ilio poiché era un principe e non le reputava degne di lui, e ugualmente disdegnava quelle lidie e frigie, le donne di Lesbo e della Misia. Poi venne a sapere che a Sparta c'era una tale, che si diceva fosse figlia di Zeus, che era sposa di Menelao, a sua volta re e fratello del re di tutta l'Ellade, una donna cui i più valorosi e preminenti degli Achei avevano aspirato e avevano fatto a gara per conquistarla, offrendo molti doni nuziali e omaggi. E per giunta si diceva avesse due fratelli nobili, Castore e Polluce, figli di Zeus. (21) Gli venne il desiderio che costei fosse sua. Dall'altro canto, non reputava affatto possibile una cosa del genere, se però un qualunque dio gliel'avesse promessa o concessa, forse sarebbe successo. E quale altra dea in grado di concedere una tale grazia se non colei che decreta e governa le nozze e gli amori? Di certo, se quella gliel'avesse concessa – pensava – il matrimonio non sarebbe stato impossibile. Ma come avrebbe potuto quindi convincerla ad agire in suo favore se in qualche modo lui non si fosse mostrato amante della dea e non le avesse dato dono o favore? Di certo però non le mancavano ricchezze: dal momento che era aurea possedeva semplicemente tutti i beni, né le mancavano offerte sacrificali, infatti tutti, da ogni parte del mondo, le rendevano sacrifici. Inoltre, non avrebbe prestato facilmente ascolto a un discorso o una preghiera qualunque; ma se quello che più di tutto desiderava e quello che riteneva il dono più nobile di tutti, se qualcuno glielo avesse portato e avesse testimoniato che era la più bella – lei subito lo avrebbe avuto caro. (22) Ora, quale agone avrebbe voluto vincere e in quale risultare la prescelta se non in quello con le prime e più grandi dee, Atena ed Era? Ancor più se loro avessero fatto mostra di offrire grandi e mirabili doni per vincere. Così, percorrendo e portando a compimento il suo proprio ragionamento e il piano, come quando la mente nel sonno segue fantasie e opinioni e tesse un

sogno grande e strutturato, è scelto da Zeus per essere giudice delle dee, delle une e dei loro doni non si cura, mentre di questa ha un giudizio superiore per la ricompensa e il dono di prendere in sposa quella donna che desiderava ardentemente e per la quale aveva pregato. (23) Se dunque si fosse trovato a esser un bovaro e un uomo qualunque, non sarebbe derivata nessuna azione da un tal sogno. Poiché però era un signore e un principe, forte per ricchezza e per il potere della città più grande di allora e per il favore dei suoi genitori verso di lui, mise subito in azione il resto in aggiunta ai fatti che era convinto che si fossero verificati preparando navi e radunando i compagni. Cominciò a navigare alla volta della Grecia e di Sparta e quando giunse a casa di Menelao ed Elena, accolto tra gli ospiti, iniziò a convincere la donna a lasciare il marito e l'Ellade e se ne andò portando a Troia l'inizio di molti e terribili fatti e sventure. (24) Così, mentre i pensieri e i desideri della mente di un uomo qualunque e senza potere svaniscono nel vento e sono labili, e non succede niente di pericoloso in seguito a essi ma, come quelli che sono meri sogni, se poi uno si alza subito scompaiono e nulla di loro, come si suol dire, resiste al sole né al giorno, così accade lo stesso ai loro desideri e alle loro speranze. Invece, i sogni dei monarchi e dei ricchi o di chi possiede un qualche altro potere arrivano spesso a un compimento duro e spaventoso. (25) E tale fatto è simile, come mi sembra, ai prodotti della generazione portati dal vento. Si dice infatti che delle uova si generino così, senza l'unione sessuale né il coinvolgimento del maschio, queste uova sono chiamate "ventose", come fossero generate da una folata di vento. Per questo anche Omero, mi sembra, non riteneva impossibile né incredibile che agli uomini apparisse una razza di cavalli nati dal vento, e narra che Borea, innamoratosi di certe cavalle troiane, le abbia fecondate con il proprio seme e generasse da loro una razza di cavalli. (26) Ho detto tutto questo da quel principio e da quella digressione, e cioè che bisogna abituare la mente a fare ciò che si deve e a ragionare in ogni circostanza, sia nel completo trambusto sia nella quiete assoluta. Altrimenti, lo stato di solitudine e di quiete non sarà la condizione migliore e la più sicura per gli sciocchi tra gli uomini al fine di evitare che concepiscano molte assurdità e commettano errori.

### 5.3.3 Commento

**Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως.** La titolazione, difficilmente autoriale, risente dell'argomento che appare centrale fin dalle prime sezioni della diatriba, ovvero la ricerca di una definizione di ἀναχώρησις. Com'è noto, i titoli delle opere antiche venivano spesso assegnati al momento della costituzione del *corpus* da editori posteriori sulla base delle prime righe del discorso o su note marginali<sup>631</sup>. Nel caso di Dione, i cui testi furono per la prima volta assemblati a partire dalla seconda metà del II d.C.<sup>632</sup> e poi confluirono in un corpus iniziale di 80 orazioni selezionate in età bizantina (tra VI e X sec.)<sup>633</sup>, la nomenclatura dei discorsi si deve a un anonimo editore tardoantico.

La struttura περί+genitivo, che rispecchia la formula delle intitolazioni dei discorsi epidittici di età imperiale<sup>634</sup>, è molto frequente nel *corpus* di Dione, così come pervenuto<sup>635</sup>. Sebbene alcuni dei titoli dionei possano essere d'autore, è probabile che il Περὶ τῆς ἀναχωρήσεως sia stato denominato in questo modo dall'editore tardoantico che costituì il *corpus* ordinando le orazioni per affinità tematiche. Nei raggruppamenti<sup>636</sup> proposti dall'editore che assemblò l'*opus dioneum* non rientra il discorso 20, che anche per questo

---

<sup>631</sup> Panzeri 2011, 106-116.

<sup>632</sup> La prima raccolta dei testi dionei dovrebbe essersi formata gradualmente nell'arco di tempo compreso tra la morte di Dione (117 ca.) e quella di Favorino (165-170): cf. Amato 2005, 217.

<sup>633</sup> Amato 1999, 21-41.

<sup>634</sup> Pernot 1993, 1, 471.

<sup>635</sup> Presentano la configurazione περί + genitivo i titoli di: quattro discorsi *Sulla regalità* (orr. 1-4); due dei cosiddetti *Diogenici* che accanto al titolo Διογένης presentano rispettivamente il sottotitolo *Sulla tirannide* (or. 6) e *Sulla virtù* (or. 8); l'*Olimpico o sulla prima concezione del dio* (or. 12), due discorsi *Sulla schiavitù e sulla libertà* (orr. 14-15), una serie di orazioni riguardanti problemi di formazione, etica o comportamento, cioè *Sul dolore* (or. 16), *Sulla prepotenza* (or. 17), *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), *Sulla sua attrazione per i discorsi* (or. 19), *Sull'anacoresi* (or. 20), *Sulla bellezza* (or. 21), *Sulla pace e sulla guerra* (or. 22), *Sulla felicità* (or. 24), *Sul demone* (or. 25) *Sul consultarsi* (or. 26), *Ai Nicomediesi, sulla concordia con i Niceni* (or. 38), *Sulla concordia a Nicea, dopo che è cessata la contesa civile* (or. 39), *In patria sulla concordia con gli Apameni* (or. 40), *Agli abitanti di Apamea, sulla concordia* (or. 41), *Sui lavori in consiglio* (or. 50), *Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (or. 52), *Su Omero* (or. 53), *Su Socrate* (or. 54), *Su Omero e Socrate* (or. 55), *Agamennone o sulla regalità* (or. 56), *Sulla regalità e sulla tirannide* (or. 62), i discorsi *Sulla fortuna* (orr. 63-65 di cui uno, or. 64 del *corpus* dioneo è oggi attribuito a Favorino di Arles, cf. Amato 2005), le tre orazioni *Sulla fama* (orr. 66-68), i testi *Sulla virtù* (or. 69), *Sulla filosofia* (or. 70), *Sul filosofo* (or. 71), *Sull'abito* (or. 72), *Sulla lealtà* (or. 73), *Sulla slealtà* (or. 74), *Sulla legge* (or. 75), *Sul costume* (or. 76), i due discorsi *Sull'invidia* (orr. 77-78), *Sulla ricchezza* (or. 79), *Di quelli di Cilicia sulla libertà* (or. 80). A questi si aggiungono gli otto libri *Sulle virtù di Alessandro* di cui dà notizia unicamente la *Suda* (δ 1240 Adler).

<sup>636</sup> Ovverosia l'organizzazione editoriale dei discorsi dionei in coppie o triadi affini per tematiche e contesto compositivo, per cui si veda Panzeri 2011, 106 n. 5, che ripercorre la costituzione del *corpus* secondo la ricostruzione di von Arnim.

forse è rimasto per lungo tempo difficile da classificare. Per quanto riguarda la traduzione dei titoli, come anticipato nell'introduzione generale<sup>637</sup>, qui e altrove si fa riferimento all'indice dei passi dionei di Desideri<sup>638</sup>. Nel caso dell'or. 20, sentiamo il bisogno di precisare che la scelta dell'italiano si ripercuote anche sul corpo dell'orazione, in quanto la radice ἀναχωρ- ricorre in totale 13 volte all'interno del testo, quattro nelle forme declinate del sostantivo ἀναχώρησις, nove come forma verbale ἀναχωρέω. Abbiamo deciso di tradurre il sostantivo come “anacoresi”, sulla scorta di Desideri, e il verbo come “praticare l'anacoresi” o “fare l'anacoreta”, consapevoli tuttavia della scivolosità di questo termine, che per i moderni è dotato di un significato ascetico mediato dal Cristianesimo<sup>639</sup>.

**§ 1, 1: Τί γάρ ποτε.** Già Casaubon<sup>640</sup> notava che l'esordio dell'orazione sembra *abruptum*, come se fosse la continuazione di qualcos'altro. Secondo Casaubon, l'occasione di scrivere il componimento potrebbe dipendere da un precedente dibattito su questo stile di vita, avuto dal Prusense con anacoreti di sua conoscenza, oppure da un dialogo sui Cristiani che, perseguitati da uomini crudeli, si erano ritirati sui monti e sugli eremi, o ancora potrebbe derivare da un discorso sugli Esseni. Sappiamo da Sinesio<sup>641</sup> che Dione conosceva questo popolo e che in effetti essi praticavano una vita appartata. Si tratta di comunità ebraiche già attive intorno alla metà del II sec a.C. in gran parte sparsa nell'area dell'attuale Cisgiordania (circa quattromila persone) e solo parzialmente stanziate nel Qumram. Tale sito fu distrutto nel 68 d.C. dai Romani nella guerra che portò al crollo di Gerusalemme. Sappiamo che quell'anno fu particolarmente duro per l'Impero, vedendo lo svolgersi della guerra civile che portò alla vittoria di Vespasiano (68-69 d.C.). L'esordio dell'orazione, invece, suggerisce a von Arnim<sup>642</sup> di inquadrarla tra i discorsi dell'allontanamento da Roma. Egli, infatti, convinto di leggere un atteggiamento antimonarchico particolarmente evidente nella presentazione di Paride come μόναρχος (§ 24), ravvisa nelle parole iniziali dell'orazione 20 una coerenza con alcuni componimenti del periodo posteriore al cosiddetto esilio<sup>643</sup>.

**§ 1, 1: τῆς ἀναχωρήσεώς.** Il Prusense discute di ἀναχώρησις anche nel discorso *Agli Alessandrini* (or. 32), quando denuncia la penuria di persone sagge e ragionevoli (σπάνις τῶν

---

<sup>637</sup> Cf. *supra*, *Introduzione generale*.

<sup>638</sup> Desideri 1978, 583-599.

<sup>639</sup> Desideri definisce “mistificatorio” tradurre *anacoresi* senza potere esprimere l'evoluzione con cui il vocabolo ci è stato tramandato, tuttavia decide di mantenerlo parole come *ritiro* o simili sarebbero troppo neutre (Desideri 1978, 435 n. 2). Anche in questa sede traduciamo *anacoresi*, consci tuttavia che non si tratta dell'anacoresi ascetica.

<sup>640</sup> Casaubon 1604, 34.

<sup>641</sup> Syn. *Dion.* 3, 7-8.

<sup>642</sup> Von Arnim 1898, 267.

<sup>643</sup> Cf. *supra*, 5.2.2 *La datazione: una proposta*.



ἐπισταμένων, *Agli Alessandrini*, or. 32, 19) e parla di una “ritirata” (τὴν ἐκεῖνων ἀναχώρησιν) riferendosi alla loro assenza. Il verbo ἀναχωρέω si ritrova poi nelle orazioni *Diogene o sulla virtù* (or. 8), *Diogene o Istmico* (or. 9), *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa* (or. 11), *Sulla schiavitù e la libertà I* (or. 14), *Ai Nicomediesi, sulla concordia con i Niceni* (or. 38), *Sulla fama 2* (or. 67) per indicare l’azione fisica di retrocedere. Nell’orazione tenuta *In patria sulla concordia con Apamea* (or. 40), infine, allorché il Prusense interviene per la stipula di un accordo con la vicina Apamea, precisa che avrebbe voluto leggere la lettera dell’imperatore e poi “fare l’anacoreta e volgersi a se stesso” (ἀναχωρῆσαι καὶ τρέπεσθαι καθ’ αὐτόν, or. 40, 5), quindi ritirarsi a vita privata, ma invece, per la sua predisposizione a interessarsi di tutti gli affari cittadini, aveva deciso di non farlo<sup>644</sup>. Impiegare ἀναχώρησις per definire la vita appartata di un laico non doveva essere una consuetudine corrente nella società romana di età imperiale – basti pensare che la stessa orazione 20 contiene cinque volte la parola σχολή, la quale comunemente rispecchia l’idea dell’*otium* romano – ed è forse per questo che, fin dall’esordio del discorso, Dione tenta di fare chiarezza sul senso da assegnare al vocabolo. Il Prusense intende orientare l’uditorio a un’ἀναχώρησις metaforica, positiva, e, dopo avere illustrato quelle per lui deplorevoli, invita il pubblico a praticare quella che egli considera βελτίστη (§ 8), e che consiste nel τὸ προσέχειν τοῖς αὐτοῦ πράγμασιν (il preoccuparsi delle proprie faccende, § 8), un ritiro talvolta necessario affinché in ogni circostanza l’individuo possa operare bene senza lasciarsi distrarre non da tutti i πράγματα ma solo da quelli non necessari<sup>645</sup>. La traduzione da scegliere per il sostantivo ἀναχώρησις – che ricorre quattro volte all’interno dell’orazione (§§ 1, 1; 8, 2 e 4; 11, 4) – e al verbo ἀναχωρέω – usato nove volte nel discorso 20 (§§ 1, 2, 3 e 6; 2, 1 e 10; 3, 4; 7, 2; 8, 4; 16, 7) – tuttavia merita una riflessione ulteriore. In età classica, il termine ἀναχώρησις (come anche il corrispondente ἀναχωρέω) sembra indicare prevalentemente l’azione militare di retrocedere in battaglia o ritirarsi dal conflitto. Accade per esempio nel racconto della battaglia di Platea, quando Erodoto spiega che i Persiani, intenti alla ritirata e al ripiegamento (ἀναχωρήσιός τε γινομένης καὶ ὑποστροφῆς, Hdt. 9, 22) non si accorsero di aver perso il loro generale Masistio, ucciso da uno degli arcieri di Atene giunti in soccorso ai megaresi; e in questo senso

<sup>644</sup> Sulle possibili analogie tra *Sull’anacoresi* (or. 20) e *In patria sulla concordia con gli Apameni* (or. 40) si veda *supra*, 5.2. *Sull’anacoresi: cronologia dell’orazione*.

<sup>645</sup> Ciò non toglie che Dione conosca altri tipi di ἀναχώρησις. Il Prusense matura la sua concezione anche attraverso la letteratura filosofica, in particolare forse tramite il *Fedone* di Platone, una delle opere da lui presumibilmente predilette (Philostr. VS. 1, 7, 2, 488). Nel dialogo, mentre si considera il modo in cui l’anima del filosofo può liberarsi dalle passioni legate al corpo, Socrate si rivolge a Cebete e spiega che la filosofia educa l’anima a non servirsi dei sensi: la convince anzi a estraniarsi da essi (πειθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν) e a raccogliersi in se stessa (εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι, Pl. *Phaed.* 83a, 5-6).

ricorre anche all'inizio dell'opera di Tucidide, dove il rientro dei Greci dopo la guerra di Troia è descritto come ἦ τε γὰρ ἀναχώρησις τῶν Ἑλλήνων ἐξ Ἰλίου (Th. 1,12), indicando quindi una retrocessione fino al luogo di origine.

È forse attraverso l'età ellenistica che il significato supera i confini della sfera militare per estendersi ai doveri del cittadino nella società. Almeno a partire dall'epoca tolemaica (305 a.C.-30 a.C.)<sup>646</sup>, infatti, l'ἀναχώρησις descrive uno stato di assenza illegale, o l'abbandono del domicilio legale, talora determinato da motivi fiscali e quindi coincidente con l'evasione fiscale<sup>647</sup>. In età romana, l'ἀναχώρησις fiscale è testimoniata a partire da Augusto<sup>648</sup> o Tiberio<sup>649</sup> ma raggiunge l'apice dal primo al quarto anno del regno di Nerone, quando le liste conservate nei papiri registrano 43 ἀνακεχωρηκότες, ovvero persone che si nascondono per non pagare le tasse<sup>650</sup>. Ci sarebbe allora da chiedersi come le parole ἀναχώρησις e ἀναχωρέω siano passate dall'indicare l'abbandono del proprio domicilio legale o l'evasione fiscale – e il conseguente scomparire, nel senso di rendersi irreperibile – in età ellenistica, al designare il ritirarsi per praticare l'ascesi lontano dai luoghi abitati in epoca cristiana<sup>651</sup>. Secondo Orsolina Montevercchi, “l'analogia c'è, e la si intravede nel tratto comune ai due fenomeni così diversi: ritirarsi abbandonando i propri affari. Ma la rapidità del passaggio dall'uno all'altro significato, anzi forse, per un certo tempo, la contemporaneità dei due significati, rende singolare questa evoluzione semantica”<sup>652</sup>. In realtà, come osserva Henri Henne, i primi anacoreti non sono dei monaci in senso stretto bensì degli indigeni egiziani illetterati, assimilati, se non a dei filosofi che si ritirano, quantomeno a dei cristiani che conducono la vita perfetta estraniandosi dal mondo. Il termine avrebbe quindi subito – secondo la ricostruzione di Henne – una contaminazione di idee mediata dal significato amministrativo e fiscale di età ellenistica, perché accanto all'abbandono dei *negotia saecularia*, l'anacoresi prevede l'allontanamento dal quadro politico e amministrativo, “abandon où les païens pouvaient voir, sinon la révolte, du moins une sorte de ‘désertion à l'intérieur’”<sup>653</sup>. In un certo senso, a giudizio di Henne, l'anacoresi come ritiro ascetico non è che un ritorno al senso di

---

<sup>646</sup> Henne 1956, 59; Montevercchi 1957, 58.

<sup>647</sup> In uno studio specificamente dedicato all'analisi di documenti e lavori sull'ἀναχώρησις, Henne la definisce come “essentiellement l'état d'absence illégal, individuel ou collectif”: e precisa che non è “ni la fuite, ni la disparition, ni la grève”, ma in casi particolari, in cui lo stato di assenza illegale è determinato da motivi fiscali, l'ἀναχώρησις coincide con l'evasione fiscale “au sens corporel du mot” (Henne 1956, 69).

<sup>648</sup> Henne 1956, 60.

<sup>649</sup> Wehrli 1978, 247.

<sup>650</sup> Bell 1938, 7.

<sup>651</sup> Per la progressiva evoluzione dell'anacoresi in ascetismo cristiano si veda Buonaiuti 1928, 9-61; 178.

<sup>652</sup> Montevercchi 1957, 58.

<sup>653</sup> Henne 1956, 66.

ἀναχωρεῖν ἐκ τῶν πραγμάτων<sup>654</sup>, lo stesso che Montevocchi individua come radice comune del termine, nonché il medesimo preso in esame da Dione nell'arco del nostro testo. L'anacoresi su cui Dione si interroga durante tutto il discorso, avrebbe, quindi, un senso politico e filosofico, lontano ma condizionato nella sua evoluzione sia dal retrocedere dei racconti storico-militari, che dall'assenza legale ed evasione fiscale di età ellenistica, un senso trasmessosi altresì alla sfera delle pratiche di asceti religiosa<sup>655</sup>.

§ 1, 2: ἄρά γε. L'accostamento di ἄρά e γε dona enfasi e vivacità alla domanda<sup>656</sup>. Si tratta di una combinazione ricorrente nella prosa filosofica di Platone. Come osservato da Anna Panzeri, anche in altri discorsi Dione tende a utilizzare queste particelle in binomio per introdurre una seconda interrogativa di carattere retorico<sup>657</sup>. La formula ἄρά γε si trova all'inizio dell'orazione *Sulla lealtà* (or. 73), dove veicola una domanda apparentemente aperta: se sia un bene il πιστεύεσθαι τοῖς πιστευομένοις, "il ricevere in affidamento per chi riceve l'affidamento" (*Sulla lealtà*, or. 73, 1). In tempi recenti, Berardi<sup>658</sup> ha confrontato tale formula con il discorso *Sull'anacoresi* e ha determinato che, sebbene in or. 20 la formula non sia nell'incipit bensì nel secondo periodo dell'orazione, in entrambi i casi si può ricostruire una struttura per cui a due domande segue un *exemplum* introdotto da οἷον εἶ che aiuta a definire il termine su cui si indaga – nel caso di or. 73, appunto, la πίστις. Nel nostro discorso, le particelle iniziali Τί γάρ ποτε aprono la strada a un'interrogazione di tipo definitorio, segue poi una domanda retorica con ἄρά γε che presuppone una risposta negativa e infine con una serie di ipotetiche, la prima delle quali introdotta da οἷον εἶ, si procede per esclusione a esaminare i casi di ἀναχώρησις.

§ 2, 2: διαφυγεῖν τὰς λειτουργίας. Da questo *exemplum* si deduce forse che ancora in età imperiale le liturgie potessero costituire un obbligo, non sappiamo se in maniera analoga all'Atene classica, dove solo arconti, membri del consiglio ed evergeti (cioè benefattori spontanei) erano esenti dal servizio di liturgia. Secondo Domitilla Campanile, l'abitudine di contribuire alla vita cittadina con munificenze nella prima età imperiale è particolarmente sentita a causa dell'impatto dello stoicismo nella cultura romana<sup>659</sup>. I precetti della Stoà,

---

<sup>654</sup> Henne 1956, 66.

<sup>655</sup> Ringraziamo Schamp per le indicazioni bibliografiche fornite in sede di pré-rapport, le quali ci hanno consentito di migliorare l'intera nota di commento. I limiti di tempo legati alla discussione dottorale hanno reso difficile sviluppare il suggerimento di Schamp di privilegiare come principio esegetico il ruolo dello stoicismo sulla società romana, tuttavia ci proponiamo di farlo in un momento successivo.

<sup>656</sup> Denniston 1996, 50.

<sup>657</sup> Panzeri 2011, 179.

<sup>658</sup> Berardi 2019, 57.

<sup>659</sup> Campanile 2016, 145-155.

infatti, predicano una serie di vincoli per cui l'azione verso la patria è al secondo posto della scala gerarchica, più importante dei doveri verso la famiglia e meno prioritaria di quelli verso gli dei. In tempo di guerra, questi obblighi si traducono perlopiù in investimenti militari; nei periodi di pace, invece, i benefattori finanziano prevalentemente opere pubbliche, come templi, palazzi o costruzioni monumentali. La famiglia di Dione si era distinta per generosità in tal senso, tanto che statue, cerimonie, giochi celebrativi e altri onori erano stati dedicati alla madre e al nonno del Prusense (*A Diodoro*, or. 51, 9). Sappiamo che l'oratore di Prusa fece erigere un complesso monumentale per la città (*In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 6-11), accanto al quale costruì le tombe della madre e del figlio<sup>660</sup>, e che le sue elargizioni erano motivate dalla volontà di rendere i Prusensi orgogliosi dello splendore della città anche davanti agli stranieri (*In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 10). In tempo di emergenza o carestia, la prodigalità dei ricchi poteva risollevarne le condizioni della città, quindi poteva esserci una chiamata alle donazioni – una sottoscrizione detta *epidosis* – ma anche una liturgia forzata per i politici eletti, che in condizioni normali non avrebbero avuto questo obbligo<sup>661</sup>. In un caso come questo, mentre cioè a Prusa scarseggia il grano, Dione viene accusato di non finanziare a sufficienza l'economia della città. Nel discorso *Prima di filosofare in patria* (or. 46), il Prusense risponde ai concittadini che lo accusano di occultare una parte del suo grano o di aumentarne il prezzo, e di non contribuire a risollevarne il bilancio economico della città con il proprio denaro. Il retore si difende ricordando di essersi fatto carico delle liturgie più ingenti (τὰς μεγίστας λειτουργίας, § 6) malgrado i debiti che aveva ereditato dal padre, e informa di aver costruito per Prusa portici, botteghe e un edificio (*Prima di filosofare in patria*, or. 46, 9).

**§ 2, 3: εἴ τις ἰᾶσθαι τοὺς νοσοῦντας ἰκανὸς ὢν.** Una metafora molto simile, che paragona colui che respinge un incarico a un medico che si tira indietro dal curare un malato, si ritrova nel *Rifiuto di carica in consiglio* (or. 49). Per giustificare la propria rinuncia a una mansione pubblica, Dione definisce cosa un filosofo politico è in dovere di fare nei confronti della comunità e cosa no, e spiega che un φιλόσοφος non ha altro compito che guidare gli uomini (τὸ ἔργον οὐχ ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀρχὴ ἀνθρώπων, or. 49, 13). Chiunque si rifiuti di amministrare la città dicendo che non è in grado di farlo (οὐ φάσκων ἰκανός), quindi, sta solo cercando scuse. Costui è come uno che non voglia curare se stesso (εἴ τις τὸ μὲν ἑαυτοῦ σῶμα θεραπεύειν μὴ θέλοι) pur essendo un medico (ἀξιῶν ἰατρὸς εἶναι), e tuttavia è pronto a curare altre persone (ἄλλους δὲ ἀνθρώπους ἰατροῦοι προθύμως) se lo pagano, dunque è disposto a compiere il proprio dovere se riceve in cambio di denaro e onori (ἀργύριον ἢ τιμὰς

<sup>660</sup> L'informazione è testimoniata da Plinio (Plin. *Ep.* 10, 81).

<sup>661</sup> Jones 1978, 109.

λαμβάνων, or. 49, 13). In effetti, nelle due orazioni la metafora ricorre seguendo lo stesso schema: Dione parla prima di disimpegno civico, poi paragona il filosofo al medico e infine riporta il discorso sul piano politico.

**§ 3, 8: πίνοντα ἢ κυβεύοντα.** Tra le attività comunemente considerate esecrabili già per la retorica greca di età classica vi sono il bere smodatamente e il giocare a dadi. Un simile accostamento si ritrova in Lisia, quando Mantiteo cerca di dimostrare ai giudici la sua rettitudine morale. Il fatto che i giovani dediti ai dadi o al bere (ὅτι τῶν νεωτέρων ὅσοι περὶ κύβους ἢ πότους) siano suoi nemici (πάντας αὐτοὺς ὄψεσθέ μοι διαφόρους ὄντα, Lys. or. 16, 11) conferma, per esempio, la sua levatura etica. Isocrate, invece, nell'illustrare il proprio metodo di insegnamento, si contrappone a coloro che incoraggiano gli allievi a dedicarsi ai piaceri. Specificando la serie di diversivi discutibili a cui sono avvezzi gli studenti altrui, il retore dice che molti bevono o giocano a dadi (οἱ δ' ἐν τοῖς καπηλείοις πίνουσιν, ἕτεροι δ' ἐν τοῖς σκιραφείοις κυβεύουσιν, Isoc. *Ant.* 287). Il fatto che bere e giocare siano accostati nell'argomentazione retorica non stupisce, in quanto entrambe le attività creano assuefazione, allontanano dai doveri e accecano, inducendo spesso allo sperpero di denaro. Le partite ai dadi, tuttavia, dovevano rappresentare l'immagine del vizio per eccellenza. Oltre alla celebre scena di diletto e amicizia tra Aiace e Achille, raffigurata nell'anfora attribuita ad Exekias (530 a.C.), rinvenuta a Vulci e oggi custodita presso i Musei Vaticani, sappiamo per esempio che Alcibiade dilapidò il suo patrimonio proprio giocando a dadi (κατακυβεύσας τὰ ὄντα, Lys. or. 14, 27). Plutarco, invece, intento a dare istruzioni sull'educazione dei figli, inserisce i κύβοι tra le colpe σχέτλια degli adolescenti. Egli lega quest'abitudine all'esempio negativo trasmesso dagli adulti e all'impulsività che deriva ai ragazzi dall'età. Addirittura, Plutarco considera delitti (ἄδικήματα) i dadi, associandoli ad azioni come furto di denaro paterno e corteggiamento di donne sposate (Plut. *Lib. ed.* 12a). Anche Quintiliano usa questo gioco per descrivere l'impulsività dei giovani: se un oratore sleale glieli lanciasse all'epilogo di un processo, essi comincerebbero a litigare per i dadi non curandosi dei pericoli che incombono sul loro destino (Quint. *Inst.* 6, 1, 47-48)<sup>662</sup>.

**§ 3, 8: κυβεύοντα.** L'uso del verbo κυβεύω suggerisce che Dione abbia in mente uno specifico gioco, praticato con il dado cubico a sei facce, detto appunto κύβος e poi diffuso in latino con il nome di *tessera*. Esisteva tuttavia un'altra tipologia di dadi, gli astragali (ἀστραγάλοι), dotati di quattro facce e detti *tali* nel mondo romano. Nei κύβοι su ogni faccia era segnato un solo numero e si giocava tenendone in mano tre. Solitamente li si agitava insieme in un bossolo, poi li si gettava in una tavola aspettando di scoprire il numero scelto dal fato. Similmente avveniva con gli astragali, che si presentavano però con quattro numeri:

---

<sup>662</sup> Su questa scena quintilianea si veda in particolare Moretti 2008, 255-266.

l'uno sulla faccia opposta al sei e il tre sulla faccia opposta al quattro. Il gioco dei dadi venne sempre più demonizzato fino a che, in epoca cristiana non lo si proibì del tutto. Sappiamo infatti dal *Canone 79* che a partire dal Concilio di Elvira (306 d.C. ca.) i giocatori di dadi (*alea*) venivano scomunicati per almeno un anno dalla comunità ecclesiastica e potevano essere riammessi solo a patto di aver corretto il proprio vizio.

§ 7, 2-7, 5: **Κόρινθον (...)** ἔνεστι. Inizia con Corinto una successione di nomi di realtà famose per motivi più o meno positivi. Dione le cita per tenere alta l'attenzione dell'uditorio con *exempla* di località che per la loro storia erano diventate punti di riferimento abituali per i cittadini greco-romani di età imperiale. In uno dei discorsi appartenenti al gruppo dei cosiddetti *Bitinici*, il *Politico in patria* (or. 43), il Crisostomo chiede scusa all'assemblea e alla *boulé* per la sua abitudine a riportare esempi greci (Ἑλληνικοῖς παραδείγμασι, §§ 2-3), domanda al suo uditorio di non deriderlo (μὴ καταγελάσητε, § 3) per questo e spiega di precedere per *exempla* con l'auspicio che i cittadini di Prusa diventino Greci nell'indole (ὕμᾱς βούλομαι τὸ ἦθος Ἑλληνικὸν ἔχειν, § 3), confidando nella loro intelligenza.

§ 7, 2: **Κόρινθον**. La città di Corinto si distingueva per abbondanza già al tempo di Omero, che la inseriva nel *Catalogo delle navi* come “Corinto l'opulenta” (ἄφνειόν τε Κόρινθον, Hom. *Il.* 2, 570). Ἀφνειός la definisce anche Strabone in riferimento alla ricchezza derivata dal commercio marittimo grazie all'attività dei due porti presenti nell'area (Str. 8, 6, 20). Dione, in due dei cosiddetti *Diogenici* (*Diogene o sulla tirannide*, or. 6 e *Diogene o sugli schiavi*, or. 10), ne fa l'emblema di una città dissoluta che ha bisogno di redimersi. Nel *Diogene o sulla virtù* (or. 8), l'oratore spiega infatti che è di vitale importanza che Diogene operi proprio a Corinto perché è lì che la sua presenza di filosofo è più utile (*Diogene o sulla virtù*, or. 8, 5). Agendo come un buon medico (ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ἰατρόν), avrebbe potuto sanare i morbi di una città dove gli uomini si recano per i porti e per le eteree (διὰ τοὺς λιμένας καὶ τὰς ἐταίρας), perché era sita “nel trivio dell'Ellade” (ἐν τριόδῳ τῆς Ἑλλάδος, *Diogene o sulla virtù*, or. 8, 5). Altrettanto dissoluta Corinto appare nell'*Istmico* (or. 9, 1). Negli agoni sportivi, infatti, si formano adunanze di uomini provenienti da ogni parte per vedere gli atleti esibirsi o per rimpinzarsi (ἵνα ἐμπλησθῶσιν, *Istmico*, or. 9, 1). Queste πανηγύρεις, attratte dalla gloria degli atleti e dai favori delle etere, nella loro stoltezza (ἄνοια) si oppongono all'etica cinica, che Diogene dimostrerà incoronando se stesso per aver sopportato prove più dure di ogni cosa, quali povertà, esilio e disonore (πενίαν καὶ φυγὴν καὶ ἀδοξίαν, *Istmico*, or. 9, 10-12). La fama di località dedita allo sfarzo e ai piaceri è rafforzata per Corinto anche dai luoghi comuni riguardanti le etere, alle quali forse era riferito il proverbio attribuito ad Aristofane οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ'ὁ πλοῦς (Aristoph. fr. 928 K-A). Aulo Gellio cita questo detto in greco parlando di Demostene il quale – secondo quanto avrebbe detto Sozione nel κέρας Ἀμαλθείας – si recò segretamente da Laide, un'etera

corinzia nota per concedersi solo a prezzi molto elevati. Il retore, dopo avere scoperto che la donna pretendeva “innumerevoli dracme” (μυριάς δραχμάς), una somma eccessiva per le sue tasche, tornò a casa perché non era disposto a corrispondere quanto richiesto dalla cortigiana (Gell. NA, 1, 8, 4). Il proverbio in realtà era noto anche nella sua traduzione latina e con significati più ampi, tanto che Orazio Flacco ne fa un uso evocativo di traguardi inaccessibili in una lettera rivolta a Sceva. Il poeta infatti afferma che non a tutti è dato di arrivare a Corinto (*non cuivis homini contingit adire Corinthum*, Hor. Ep. 1, 17, 35), intendendo che solo a pochi è permesso raggiungere le mete più alte.

§ 7, 2: **Θήβας**. Si ricordi che, al contrario di Corinto, Tebe aveva fama di città impegnata, coraggiosa e impavida, ed ebbe un ruolo determinante per la restaurazione della democrazia ad Atene con il rovesciamento del regime oligarchico dei Trenta tiranni nel 404 a.C.

§ 7,5: **τῆς Ἰταλίας ἔνεστι**. Come si apprende dalla *Geografia* di Strabone, anticamente con il nome di Ἰταλία si indicava la cosiddetta Enotria, zona compresa tra l'odierno Stretto di Messina e il Golfo di Taranto e Posidonia. In seguito, il termine passò a designare l'intero territorio che andava dallo Stretto di Sicilia alle Alpi (Str. 5, 1).

§ 8, 1-4: **μὴ οὖν βελτίστη (...) μικρᾷ καὶ μόνος**. Il passo richiama le argomentazioni di Seneca nell'epistola che più si avvicina alla ventesima orazione dionea: la 56, indirizzata a Lucilio e da leggersi in coppia con la 55. Nella lettera 55, Seneca è appena rientrato da una passeggiata in lettiga che lo ha portato a percorrere un tratto di spiaggia tra Cuma e la villa del politico romano Publio Servilio Vazia. Il filosofo riflette sulla condotta dell'ex pretore, elogiato per avere scelto uno stile di vita ritirato, ma in effetti biasimevole perché ignavo (Ep. 55, 1-2). Questo argomento offre lo spunto per un ragionamento più ampio, per cui il filosofo può permettersi di vivere in modo appartato ma non rifuggire dagli impegni pubblici. Vazia, dunque, celebrato dal volgo a tal punto che per lui fu coniato il proverbio *o Vatia, solus scis vivere*, non si è dimostrato saggio agli occhi di Seneca, in quanto non sapeva vivere, capacità che i più gli riconoscevano, *at ille latere (sciebat)*, sapeva più che altro stare nascosto, trascurando dunque i suoi doveri con la scusa di praticare un ritiro affine all'*otium* filosofico (Ep. 55, 3-5). Dopo aver descritto la sua villa come il luogo perfetto per isolarsi dalla comunità (Ep. 55, 6-7), Seneca specifica che non serve una dimora come quella del politico romano per acquisire la *tranquillitas animi* e incoraggia Lucilio a trovare la sua personale serenità di spirito in ogni luogo e anche quando è lontano dall'amico (Ep. 55, 8-11). La riflessione sull'*otium* filosofico prosegue nell'epistola 56, anch'essa rivolta a Lucilio, e si concentra proprio sulla distinzione tra ritiro necessario per il filosofo e *otium* apparente. Seneca compone questa lettera sopra uno stabilimento balneare (Ep. 55, 1-2), i cui rumori, descritti nel dettaglio, offrono il pretesto per spiegare al destinatario che i fastidi esterni non devono scalfire la concentrazione del filosofo, concentrazione che invece è da ricercarsi

nell'animo (*Ep.* 55, 3-5). Il silenzio, infatti, non dona alcun beneficio a chi ha un animo inquieto e anzi, talvolta la *quies inquieta est*. L'inerzia genera vizi che solo l'attività può contrastare e l'ambizione, l'amore per la lussuria, l'avarizia e gli altri mali della mente umana, sono alimentati proprio dalla serenità (*Ep.* 55, 6-9). Quando ci si mostra dediti alla vita contemplativa (*otiosi videmur*), quindi, la serenità occorre cercarla nell'animo e non permettere ad alcun rumore di distrarci (*Ep.* 55, 10-11). Non bisogna seguire l'esempio di Enea, turbato dai rumori in fuga da Troia (*Ep.* 55, 12-13). Lucilio potrà ritenersi *compositus* quando nessuno strepito sarà in grado di distrarlo (*Ep.* 55, 14). Seneca conclude ironicamente l'epistola: ammette che con il chiasso dello stabilimento balneare ha solo cercato di mettersi alla prova, tornerà in campagna per ritrovare la serenità (*Ep.* 55, 15). Seneca dunque rivela di costringere il suo animo a concentrarsi in ogni circostanza e poi chiede, retoricamente, a cosa serva il silenzio se le passioni strepitano (*Nam quid prodest totius regionis silentium, si adfectus fremunt?*, *Ep.* 6, 56, 5). Analogamente a quanto fa Dione, che contrappone esempi di ritiro negativi a modelli positivi, Seneca dipinge in modo biasimevole l'*otium* della lettera 55, per poi definire nella 56 i momenti in cui tale pratica sia da considerarsi positiva. Al pari del Crisostomo, Seneca condanna l'ozio come fuga dalla vita politica, e per questo sceglie di incentrare l'epistola 55 sulla figura di Publio Servilio Vazia (134-44 a.C.), ex pretore ritiratosi dalla scena pubblica e divenuto emblema di *inertia*<sup>663</sup>. All'opposto, nella lettera seguente (*Ep.* 56), spiega che c'è un *otium* positivo e quasi doveroso per il filosofo: quello della vita contemplativa, che lui stesso pratica e dell'estraniarsi della mente. Seneca si trova a scrivere sopra uno stabilimento termale e cerca di dimostrare che un luogo tanto rumoroso è l'ambientazione ideale per lo studio del filosofo. Inoltre, con esempi che tratteggiano una folla intenta in attività diverse, tutte rumorose, sia Dione che Seneca dimostrano che la capacità di concentrazione del filosofo supera ogni suono inopportuno.

**§ 8, 3: ἐν Βαβυλῶνι.** Dione contrappone Babilonia ad Atene perché le due città erano considerate agli antipodi: l'una, Babilonia, realtà grande e remota, simbolo del disordine dell'Oriente; l'altra, Atene, espressione dell'equilibrio della civiltà occidentale.

**§ 9, 1-2: ἰδεῖν τε ἔστι καὶ ἐν τῷ πάνυ πολλῷ θορύβῳ.** L'espressione, che ricorre a più riprese anche nella stessa orazione (καὶ ἐν ἅπαντι θορύβῳ, § 26), richiama l'*Euboico* (or. 7), dove si usano i termini θόρυβος e θορυβέω facendo riferimento alla confusione e ai rumori delle folle (§§ 23, 30, 39, 45). Scannapieco<sup>664</sup> ha osservato che il termine indica sempre “la vita della città e delle folle che assistono ai discorsi di Dione”. L'abitudine di strepitare è attribuita ai sofisti, che alla fine del Diogene o sulla virtù (or. 8, 36), sono paragonati a rane in

<sup>663</sup> Seneca dice di lui *nulla alia re quam otio notus* (*Sen. Ep.* 6, 55).

<sup>664</sup> Scannapieco 2001, 113 n. 39.



uno stagno perché rumoreggiano (ἔθορύβουν) dopo aver visto Diogene compiere un atto poco decoroso. Il θόρυβος del Diogene o Istmico (or. 9, 14) è quello ridicolizzato da Diogene che assiste ai salti e al caos del pubblico attorno al vincitore di una gara di corsa. Nel discorso *Agli Alessandrini* (or. 32, 24). Dione dice al suo pubblico che lo accuseranno per essersi esposto al θόρυβος della folla, al tumulto e più in là, nella stessa orazione (§ 75) il retore ammonisce gli ascoltatori che rumoreggiano.

**§ 10, 5-6: τὸν δὲ ἱστορίαν (...) διηγούμενον.** Lo studio condotto da Gangloff sul μῦθος dioneo – termine che, se si esclude *Mito libico* (or. 5), ricorre soltanto 42 volte nei discorsi pervenuti – permette di precisare che in questo caso l’oratore si riferisce genericamente a un racconto, una leggenda o una favola, complementare alla ἱστορία, a cui difatti è associato. Pur nella difficoltà di provvedere a un’analisi lessicologica e semantica esaustiva del “mito” in Dione, secondo i dati elaborati da Gangloff, infatti, il vocabolo può assumere un totale di sette valori differenti: può indicare una leggenda mitologica in senso corrente, quindi riferirsi alle imprese di divinità, eroi e personaggi mitici; può indicare semplicemente un racconto, una leggenda o una favola – questo, aggiungiamo – è il genere di μῦθος che Dione sente recitare nell’ippodromo in *Sull’anacoresi* (or. 20). Ma può anche esprimere una menzogna o un’affabulazione; una favola esopica; delle parole o un proposito; una storia mitica a fini paradigmatici; infine, un mito filosofico di tipo platonico<sup>665</sup>.

**§ 11, 3-5: παιδεία (...) καὶ φιλοσοφία (...) δεόμεναι.** Ovidio attribuisce la stessa necessità di appartarsi ai poeti: celebre è il verso *carmina secessum scribentis et otia quaerunt* (Ov. *Tr.* I, 1, 41). Tuttavia, questa condizione doveva essere riconosciuta come favorevole in molte arti. La tradizione riferisce, per esempio, che Demostene, insoddisfatto delle sue abilità di *performance* oratorie, si fece costruire uno studio sotterraneo per esercitarsi a declamare e rafforzare la voce. Stando al racconto di Plutarco, il retore si chiudeva nella grotta per mesi dopo essersi fatto rasare la testa per metà, di modo che anche se avesse voluto uscire, il pudore di mostrare il suo volto lo avrebbe portato a desistere (Plu. *Dem.* 7).

**§ 11, 5: καὶ ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν.** È il terzo passaggio in cui Dione ricorre alla metafora dei malati per spiegare la sua concezione di ἀναχώρησις (già adoperata in § 2 e 8). La scelta potrebbe essere casuale, ma lascia intravedere un legame con la malattia che lo segnò, di cui poco o niente è noto, e a cui tuttavia si fa spesso riferimento nei discorsi tenuti in Bitinia. Si ritrova per esempio nel discorso *In patria, sulla concordia con gli Apameni* (or. 40, 2), quando, prima di manifestare il suo impegno a instaurare la concordia con Apamea, il retore premette ai cittadini di avere bisogno di riposo, e che pensava fosse giunto il momento di occuparsi della propria salute fisica, ormai compromessa (ἔπειτα οἶμαι καὶ τοῦ σώματος δέον

---

<sup>665</sup> Gangloff 2006, 17-19.

ποιήσασθαι τινα πρόνοιαν, ἐκ πολλῆς καὶ συνεχοῦς ταλαιπωρίας ἀπειρηκότος, *In patria, sulla concordia con gli Apameni*, or. 40, 2) oltre che di pensare al suo patrimonio, probabilmente ridotto all'osso durante l'esilio.

§ 11, 6-7: οὕτως ἄρα καὶ τοῖς φιλολόγοις. Riferendosi agli amanti del *logos*, Dione sta probabilmente parlando dei filosofi o dei retori.

§ 12, 7: τὰ ἄλλα ὄρνεα ὄρᾶν. Un accostamento simile si trova nell'*Institutio oratoria* quintilinaea, quando si riflette sulle condizioni ideali per scrivere e dettare. Quintiliano ammette che il silenzio e la solitudine favoriscono la scrittura e certamente stare all'aperto o in un bosco stimola l'immaginazione, ma di fatto il vento tra i rami o il canto degli uccelli sono causa di distrazione (Quint. *Inst.* 10, 3, 22-30).

§ 13, 5-6: τὸ τὴν ψυχὴν ἐθίζειν ἔπεσθαι τῷ λόγῳ. L'espressione trova un precedente nell'epilogo del *Gorgia* platonico. Dopo aver raccontato il mito escatologico sul giudizio delle anime, Socrate esorta i suoi interlocutori affinché nessuno li svii dal bene: a praticare la filosofia, a seguire la virtù e a usare il *λόγος*, che ora si pone quale guida (ὥσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησόμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, Pl. *Grg.* 527 d-e) per l'esercizio della giustizia. Nelle battute finali dell'opera, il concetto è espresso con parole simili a quelle usate da Dione, allorché Socrate ribadisce a Callicle di seguire il discorso e incoraggiare gli altri a fare lo stesso (τούτῳ οὖν ἐπώμεθα, καὶ τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, Pl. *Grg.* 527e, 5). L'accostamento del verbo ἔπομαι al *λόγος* si ritrova anche nelle *Leggi* di Platone, quando l'Ateniese chiarisce che il fatto di seguire ed essere in accordo con i corretti ragionamenti (τοῖς ὀρθοῖς λόγοις καὶ ἐπομένας, Pl. *Lg.* 696 c, 10) non rende di per sé un uomo giusto. In entrambi i casi c'è quasi una personificazione del *λόγος*, che si rende evidente nel passo del *Gorgia*, dove è considerato un ἡγεμών: un comandante da seguire. L'intero dialogo del *Gorgia* fu probabilmente un modello per le argomentazioni della nostra orazione. Dione sembra infatti ricalcare l'opposizione tra vita attiva e contemplativa che emerge dallo scontro tra Socrate e Callicle<sup>666</sup>, allorché Socrate difende l'importanza della riflessione teoretica mentre Callicle invita a praticare la filosofia soltanto da ragazzi, per poi arricchirsi con la politica. Qui Platone riprende a sua volta l'*Antiope* di Euripide, in cui Amfione difende la prudenza da parte di chi si sottrae ai rischi inutili. Definisce l'uomo tranquillo un amico sicuro per i suoi amici e il migliore per la città (ὁ δ' ἡσυχος φίλοισί τ' ἀσφαλῆς φίλος πόλει τ' ἄριστος, Eur. *Ant. fr.* 17, 1-3)<sup>667</sup> e poi esorta a stare lontano dai pericoli (μὴ τὰ κινδυνεύματα αἰνεῖτε). Analogamente ad Amfione, Dione è favorevole all'impegno politico, ma difende

---

<sup>666</sup> Cf., in particolare, Pl. *Grg.* 485e-486d.

<sup>667</sup> Il testo greco dell'*Antiope* di Euripide segue l'edizione di Kambitsis, *L'Antiope d'Euripide*, Atene 1972. Sull'ἡσυχία si veda anche *infra*, la nota di commento a § 15, 1: ἡσυχία.

l'ἀναχώρησις βελτίστη (or. 20,8), cioè il suo diritto al sottrarsi dai rischi inutili per ritirarsi in se stesso.

§ 15, 1: ἡσυχίας. Desideri ha visto in or. 20 “il più deciso attacco dioneo alla concezione, di matrice epicurea, della filosofia intesa come perfezionamento interiore”<sup>668</sup>. In effetti, l'orazione porta avanti un chiaro messaggio di condanna verso chi rifugge dagli impegni pubblici e però lascia trapelare un'assoluzione verso un tipo di ritiro che è concesso qualora questi impegni non siano di interesse determinante. Dione qui si mostra certamente contrario alla filosofia epicurea ma forse l'attacco di questo discorso va ridimensionato, sia nella portata generale – perché il retore ammette la possibilità di un'ἀναχώρησις buona – sia nel contesto specifico dell'orazione – infatti il Prusense sembra animato da motivazioni filosofiche ma anche personali. Nell'ottica di mettere a fuoco l'eventuale forza antiepicurea, il termine ἡσυχία merita una precisazione ulteriore. Nella filosofia del λάθε βιώσας, il vocabolo indica la “somma quiete”, uno stato a cui aspirare per raggiungere la felicità e che implica un distacco dai propri simili, dalla vita pubblica e da tutte le attività ad essa connesse. Tuttavia, la filosofia di Epicuro si sviluppa in un quadro molto diverso da quello dioneo e già nell'Atene del IV-III sec. a.C. fa riferimento a una politica che non ha al centro gli interessi della città-stato, ormai tramontata nel momento in cui l'epicureismo si afferma. Nel discorso *Sull'anacoresi* è quindi effettivamente individuabile un attacco al concetto epicureo della fuga dagli incarichi pubblici, tuttavia occorre tener presente che la realtà in cui si trova a parlare il Prusense è per natura storica opposta all'epicureismo. Anzi, è *humus* fertile per l'attecchimento dello stoicismo, che prevede che l'uomo non sia uno *zoon politikon*, bensì uno *zoon koinonikon*<sup>669</sup>.

§ 15, 2-16, 5: τῶν κυνῶν (...) φερομένας. Ai cani da caccia dedica un'attenzione particolare Senofonte, che nel suo *Cinegetico* dapprima distingue due principali razze di cani (castori e alopecidi) e specifica i comportamenti dell'animale davanti alla preda, poi elenca le migliori qualità fisiche da ricercare in un cane (X. *Cyn.* 3-4). In effetti, Dione ha potuto osservare di persona che i cani addestrati a cacciare rimangono concentrati sulla preda anche quando credono di averla persa, come si evince da *Euboico o Cacciatore* (or. 7), allorché i cani sono disorientati e vanno correndo di qua e di là (τούς τε κύνας ὀρῶ ἠπορημένους καὶ διαθέοντας, *Euboico*, or. 7, 4) perché il cervo che stavano inseguendo è caduto da un'altura. Come descritto nella scena del nostro discorso, sebbene smarriti, i cani restano sul punto da cui l'animale è precipitato. Lo stesso non pensa dei cani da pascolo, che – racconta Dione nell'*Euboico* (or. 7, 17) – a causa della scarsità del bestiame, da pastori quali erano,

---

<sup>668</sup> Desideri 1978, 377.

<sup>669</sup> Grilli 2000, 222-224.

impararono a cacciare in età adulta, quando non erano più veloci (βραδύτεροι θηρευταί, *Euboico*, or. 7, 18).

**§ 15, 4-5: οὐδ' εἰ πολλαὶ (...) φέροντο.** In tutta l'orazione Dione insiste sull'importanza di restare concentrati malgrado il trambusto e qui rafforza il concetto usando il paragone con il mondo cinegetico: i cani davvero disciplinati non si lasciano distrarre da nessuna voce circostante. Sarà quindi possibile rintracciare un rimando alla tecnica che Senofonte attribuisce ai cani da caccia più spavaldi che, determinati a stanare la preda per primi, cercano di depistare i loro pari facendo rumore: θρασεῖαι (...) ἀνείργουσι θορυβοῦσαι (X. *Cyn.* 3, 9). Inoltre, l'immagine delle voci che arrivano da ogni parte a compromettere l'attenzione dell'animale più debole ricorda ancora una volta l'*incipit* della epistola 56 di Seneca, laddove il filosofo – esempio di intellettuale immune dai rumori esterni – inizia a elencare tutte “le voci” che pur infastidendo le sue orecchie non lo distraggono (*Propone nunc tibi omnia genera vocum quae in odium possunt aures adducere*, Sen. *Ep.* 56, 1).

**§ 19, 1-24, 1: τὸν Ἀλέξανδρον (...) καὶ συμφορῶν ἀρχήν.** Inizia qui un blocco digressivo che riguarda gli antefatti della guerra di Troia e attribuisce all'ἀναχώρησις di Paride-Alessandro la contesa tra le dee e il rapimento di Elena. Non è la sola volta in cui Dione rivisita la storia della guerra di Troia (lo dimostra in particolare *Troiano*, or. 11, in cui il Prusense confuta il canonico finale omerico attribuendo la vittoria della guerra ai Troiani<sup>670</sup>) né si tratta dell'unico passaggio in cui è fatto biasimo di Paride. In *Sulla prepotenza* (or. 17), infatti è per la πλεονεξία di un solo uomo (δι'ένος ἀνδρὸς πλεονεξίαν, § 14), il principe troiano, che gli abitanti delle maggiori città dell'Asia hanno trovato la morte insieme ai loro figli e alle loro mogli (<οἱ τήν> μεγίστην τῆς Ἀσίας οἰκοῦντες πόλιν ἀπόλοντο μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν, § 15). Come precisa Gangloff, spostare il punto di vista del racconto di uno stesso episodio letterario non è altro che un espediente retorico, utile a Dione per variare una lettura moralista del mito<sup>671</sup>.

**§ 19, 1: τὸν Ἀλέξανδρον.** Alessandro è uno dei due nomi tradizionalmente attribuiti a Paride, fratello di Ettore e secondogenito di Priamo ed Ecuba. La duplice nomenclatura dell'eroe troiano è spiegata da Igino, il quale racconta che il secondo nome gli fu assegnato dai pastori. Ecuba, infatti, prima di darlo alla luce ebbe un cattivo presagio: sognò di partorire una fiaccola ardente da cui uscivano serpenti, il che significava che il nascituro avrebbe distrutto la sua patria. Per non ucciderlo, come le avevano ordinato gli indovini, la madre lo consegnò a dei servi, i quali lo esposero. Il neonato fu poi trovato da alcuni mandriani che lo

---

<sup>670</sup> Per una lettura in parallelo del ratto di Elena nel *Troiano* (or. 11) e *Sull'anacoresi* (or. 20) si rimanda *infra*, la nota di commento a § 22, 9-23: λαβεῖν (...) ὑπὲρ ἧς ἐνεθυμήθη.

<sup>671</sup> Gangloff 2006, 221.

allearono chiamandolo appunto Paride. Alessandro, invece, era stato chiamato dai suoi genitori biologici (Hyg. *Fab.* 91)<sup>672</sup>.

§ 19, 2: ἐν τῇ Ἴδῃ. Cima della Troade, da non confondere con l'omonima altura nell'isola di Creta. L'Ida, oggi corrispondente al monte turco Kazdağı, situato nella provincia nordoccidentale di Balıkesir, era uno dei monti più celebri dell'Antichità e il più importante per il mito della guerra di Troia. Sacro al culto della dea Cibele, il monte Ida era chiamato in questo modo per la sua natura boschiva (ἴδη, infatti, significa "legname") ma anche per la ninfa dedita alla caccia, madre dell'eroe Niso, che si rivelò eponima del luogo (E. *O.* 1453). Numerosi sono i miti ambientati in quelle selve: negli stessi luoghi si narra che Zeus ed Era giacquero avvolti da una nube dorata sotto una pioggia di rugiada lucente (Hom. *Il.* 14, 314), e che fin lì si spinse Demetra in cerca di Persefone (E. *Hel.* 1319-1325). Sull'Ida si racconta che Agelao, servo di Priamo, espose Alessandro dopo il cattivo presagio di Ecuba<sup>673</sup>. Paride fu quindi trovato e allevato dai pastori proprio nei pressi dell'Ida (Apollod. *Biblioth.* 3, 12, 5) ed è forse per questo che il mito della contesa fra le dee, preludio al rapimento della principessa spartana, è tradizionalmente ambientato sul monte Ida (Hyg. *Fab.* 92). Infine, per una coincidenza mitologica, il monte Ida è collegato, oltre che al ratto di Elena e quindi all'origine della guerra di Ilio, alla sua conclusione. Si narra infatti che qui si rifugiarono i troiani in fuga dopo che la città fu data alle fiamme e qui, una volta sopraggiunti gli Achei, Enea riuscì a trovare un accordo con i nemici portando così in salvo i superstiti.

§ 19, 1-2: τὸν Ἀλέξανδρον (...) τὰ βουκόλια. Paride è βουκόλος e rapitore di Elena già in un componimento attribuito a Teocrito, il cui esordio – probabilmente mutilo – recita: τὸν πινυτὰν Ἑλέναν Πάρις ἤρπασε βουκόλος ἄλλος ("Paride, un altro bovaro, rapì la saggia Elena", Theocr. *Id.* 27, 1, trad. Stracca). Nei primi due versi pervenuti dell'ecloga si oppongono due versioni del ratto. A Kore che accusa Paride fa infatti da controcanto Dafni, che risponde: μᾶλλον ἐκοῖσ' Ἑλένα τὸν βουκόλον ἔσχε φιλεῦσα ("Piuttosto, Elena spontaneamente conquistò il bovaro con i suoi baci", Theocr. *Id.* 27, 2, trad. Stracca). Le due versioni, Elena innamorata consenziente di Paride ed Elena rapita contro voglia, si oppongono anche nel racconto dioneo del mito, rispettivamente nel *Troiano* (or. 11) e in *Sull'anacoresi* (or. 20).

§ 20, 5-9: Διὸς λεγομένην θυγατέρα (...) Κάστορος. Si tratta di Elena, qui figlia di Leda e sorella di Castore e Polluce. Sulla loro discendenza da Zeus la tradizione si divide. Secondo un filone del mito, Elena sarebbe figlia di Tindaro e Leda, e sorella di Castore e Polluce, che

---

<sup>672</sup> Sul ruolo di Paride come bovaro si veda anche *infra*, la nota di commento a § 19, 1-2: τὸν Ἀλέξανδρον (...) τὰ βουκόλια

<sup>673</sup> Si veda *infra*, la nota di commento a § 19, 1 τὸν Ἀλέξανδρον.

fra le altre cose la salvarono dal rapimento di Teseo. Un altro ramo invece la vuole figlia di Zeus, che giacendo con Leda avrebbe generato Polluce ed Elena. Castore e Clitennestra sarebbero tindaridi<sup>674</sup>.

§ 20, 9: Πολυδεύκους καὶ Κάστορος, Διὸς υἱὼν γενομένων. Sulla genealogia di Castore e Polluce la tradizione non è univoca e gli stessi mitografi raccontano versioni contrastanti, come mostra la nota precedente. Dione sceglie di presentarli come figli di Zeus, Dioscuri, probabilmente per evidenziarne la natura semidivina che li lega alla stessa Elena. Numerose le gesta per cui ottennero grande fama: furono tra i cinquanta Argonauti della spedizione navale intrapresa da Giasone per riconquistare il vello d'oro (Apollod. *Bibl.* 1, 9, 16) combatterono contro il cinghiale calidonio (Apollod. *Bibl.* 1, 8, 2); salvarono Elena dal ratto di Teseo (Hyg. *Fab.* 80) e rapirono a loro volta le bellissime figlie di Leucippe (Theocr. *Id.* 22).

§ 21, 1: ἐπεθύμησεν αὐτῷ ταύτην γενέσθαι τὴν γυναῖκα. Paride Alessandro avrebbe deciso quindi di rapire Elena perché si annoiava. Una storia diversa racconta invece Dione nel *Troiano* (or. 11, 37-74) dove è la principessa a scegliere spontaneamente di sposarlo. Inizia qui il capovolgimento di uno dei miti antichi più spesso riscritti, cioè quello del ratto di Elena.

§ 22, 1-2: νικᾶν (...) Ἀθηνᾶς τε καὶ Ἥρας. Sebbene sia fondamentale per la trama di entrambi i poemi omerici e abbia goduto di grande fortuna in tutta la letteratura occidentale, l'agone di bellezza tra Afrodite, Atena ed Era è documentato in un solo passo dell'*Iliade* quando, in conclusione dell'opera, il poeta fa sapere che Era nutre rancore contro Ilio sacra, contro Priamo e il suo popolo per la colpa (ἔνεκ' ἄτης) di Alessandro, che ha offeso Era e Atena premiando Afrodite per poi rapire Elena (Hom. *Il.* 24, 25-30). Parlando della responsabilità di Alessandro senza troppo specificare come siano andate le cose, Omero in realtà non fornisce alcuna evidenza della contesa fra le dee, né delle ragioni per cui fu Paride a dover giudicare chi sia la più bella. La sua nebulosità su un fatto tanto decisivo ha portato i commentatori a chiedersi perfino se l'episodio facesse davvero parte del mito così come Omero lo conosceva<sup>675</sup>. Infatti, l'*Iliade* sarebbe stato il luogo naturale in cui trattare nel dettaglio il *casus belli* della guerra di Troia. L'antefatto, tuttavia, si trova nei *Cypria*, uno dei poemi perduti del cosiddetto *Ciclo Troiano*, in cui si narra che Eris, indispettita perché esclusa dalle celebrazioni delle nozze di Peleo e Teti, lanciò la sfida di bellezza fra Era, Atena e Afrodite. Fu allora che Zeus nominò giudice della contesa Paride, il quale scelse Afrodite premeditando il matrimonio di Elena. A ciò sarebbe seguito il ratto della sposa di Menelao (*Kýpria fr.* 1-2 = Procl. *Chr.* 86-90).

---

<sup>674</sup> Lo stesso Igino riferisce due versioni differenti del mito, rispettivamente in *Fabb.* 79 e 80.

<sup>675</sup> Per un riesame degli scolii sull'origine di Troia si veda Schironi 2018, 662-665.

§ 22, 9-23, 1: λαβεῖν (...) ὑπὲρ ἧς ἐνεθυμήθη. L'ardore erotico di Paride, generato dall'ozio, avrebbe dunque causato la guerra di Troia. Nel *Troiano* (or. 11), Dione racconta un'altra storia. Al contrario di quanto narrato in or. 20, nell'undicesima orazione Omero ha mentito (or. 11, 17): Troia non è mai stata distrutta, Era non aveva motivo di dimostrare la sua bellezza con un agone (*Troiano*, or. 11, 12), Elena non è stata rapita ma ha sposato Paride con un matrimonio legittimo e il racconto del conflitto è stato creato a tavolino per incoraggiare i Greci nelle guerre persiane (*Troiano*, or. 11, 37-74). Merita considerazione il fatto che per confutare la guerra di Troia nei suoi snodi più importanti (περὶ τὰ μέγιστα, *Troiano*, or. 11, 5), il Prusense punti il dito innanzitutto contro la causa dichiarata del conflitto: il ratto di Elena. E non sembra trascurabile che Dione reputi ingiusto che la Tindaride venga ancora odiata dai Troiani (*Troiano*, or. 11, 69) e ritenuta responsabile della guerra, dal momento che per l'oratore lei è la legittima sposa di Paride (*Troiano*, or. 11, 119).

§ 23, 1-3: βουκόλος (...) ὄνειρατος. I sogni dei potenti si realizzano, quelli dei bovari no. Il passo ricorda uno degli idilli di incerta paternità teocritea (*Theoc. Id.* 20) il cui incipit è tramandato dall'*Antologia Palatina* (*Ant. Pal.* 9, 136). Il protagonista è un giovane mandriano che, innamorato di una ragazza di città di nome Eunice, racconta che lei, troppo fine per concedersi a un βουκόλος come lui, lo ha respinto usando parole proverbiali: μὴ τύγε μευ κύσσης τὸ καλὸν στόμα μηδ' ἐν ὄνειροις ("Proprio tu non mi bacerai sulla bocca nemmeno nei sogni!"). La demonizzazione dei sogni dei potenti potrebbe anche riprendere un concetto epicureo, rivisitato da Dione, che trova eco in un passaggio del *De rerum natura* di Lucrezio. Dopo aver riproposto la teoria dei *simulacra rerum*, intrecci di atomi che si staccano dagli oggetti riproducendo immagini sottilissime dei corpi stessi dando origine a visioni di vario genere, tra cui quelle oniriche, Lucrezio teorizza che quello che vediamo nel sonno altro non è che una proiezione della nostra vita durante la veglia. Il lavoro, le passioni, il nostro temperamento reale continuerebbero quindi nei sogni. In essi riverseremmo i nostri desideri più profondi ma anche le attività a cui consacriamo la maggior parte del nostro tempo (*Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret (...) atque in ea ratione fuit contenta magis mens in somnis eadem plerumque videmur obire*, *Lucr. Rer. nat.* 4, 962-1029). La visione dionea, filosoficamente lontana da quella epicurea, mantiene un'affinità nel considerare il sogno come specchio della nostra indole reale, salvo poi precisare, come fa Dione, che i sogni coincidono con la realtà solo per chi può permetterselo.

§ 24, 6: τῶν μονάρχων ἢ πλουσίων. La caratterizzazione di Paride in tutta l'orazione, nonché il fatto che sia chiamato μόναρχος, hanno lasciato intravedere rancore nei confronti di chi governa, il che ha portato von Arnim ad associare questo testo al *Diogene o sulla tirannide* (or. 6) e a datarlo sotto il regno di Domiziano (81-96 d.C.), in particolare dopo che i

rapporti con l'imperatore si deteriorarono e il retore fu costretto a lasciare Roma (83 d.C.)<sup>676</sup>. In realtà, se si considera l'orazione destinata a un pubblico di aspiranti filosofi, tra cui possibili figure che ambiscono a ruoli dirigenziali, è plausibile pensare che Dione abbia usato l'esempio di Paride in modo strumentale. Il fatto che il Prusense lo definisca dapprima a τύραννος καὶ δυνάστης (§ 23), poi μόναρχος καὶ πλούσιος (§ 24) potrebbe essere funzionale soltanto ai fini retorici e pedagogici: con parole chiare, il Bitinico persuade la prossima classe dirigente a non sottovalutare le conseguenze del potere. Da un lato, l'uso del termine μόναρχος non allude quindi necessariamente a un imperatore specifico, dall'altro, se anche così fosse, Dione potrebbe farvi riferimento a Domiziano a posteriori, ovverosia dopo il suo ritorno dal cosiddetto esilio, quando Domiziano è ormai deceduto, Dione ricorda di cosa furono capaci uomini come lui: tiranni ricchi e potenti che crearono conflitti per inutili capricci personali.

---

<sup>676</sup> Von Arnim 1898, 267.



### 5.3.4 Note filologiche

§ 1, 6-2, 1: ὁ δὲ ἀναχωρήσειεν (...) λέγοιτο; I codici tramandano: εἴ τις Ἀθηναῖος (...) ὁ δὲ ἀναχωρήσει εἰς Μέγαρα ἢ Αἴγινα ἕνεκα τοῦ μὴ στρατεύεσθαι μηδὲ κινδυνεύειν, οὗτος ἀνακεχωρηκέναι λέγοιτο; che nella traduzione di Naogeorgus diventa: *si quis Atheniensis (...) secedat Megaram, aut in Aeginam, eo quod militare nolit, aut periclitari, hiccine secessisse dicendus est?* Noi potremmo tradurre qualcosa di prossimo a: se un qualche Ateniese (...), se quello, invece, si ritirerà a Megara o a Egina per non combattere né mettersi in pericolo, costui potrebbe essere considerato uno che ha praticato l’anacoresi? Come tale, il testo viene recepito fino all’edizione di Emper, il quale per primo propone di emendare in due punti: ἀναχωρήσει, terza persona singolare del futuro indicativo, dovrebbe essere a suo giudizio un ottativo, ossia ἀναχωρήσειε. A tale ottativo dovrebbe seguire quindi un’apodosi della possibilità introdotta da ἄν, che Emper propone di integrare davanti a ἀνακεχωρηκέναι, e costruita con l’ottativo λέγοιτο<sup>677</sup>. La duplice correzione di Emper viene accolta unanimemente dagli editori successivi. In effetti, la genesi dei due errori è facilmente spiegata dalla vicinanza di ἀναχωρήσειε ed εἰς, che potrebbe avere indotto il copista a un’aplografia. Analogamente, potrebbe aver omesso un ἄν davanti ἀνακεχωρηκέναι per *saut du même au même*. La soluzione di Emper, che permette di normalizzare il testo con un periodo ipotetico della possibilità, pare dunque da accogliere.

§ 2, 5: ἀπολίποι τε αὐτούς; La tradizione manoscritta tramanda ἀπολίπη τε. Ma già nell’*editio princeps* si legge ἀπολίποι, che von Arnim presenta come correzione da U. Per quanto la digitalizzazione dell’*Urb.gr.124* da parte della biblioteca Vaticana sia di ottima qualità, a un esame autoptico dell’immagine non siamo certi che il tratto sovrascritto a ἀπολίπη – che pure si intravede – corrisponda a un οἰ, come suggerito da von Arnim in apparato. Ad ogni modo, ἀπολίποι pare una correzione doverosa, confermata del resto da tutti gli editori successivi. Il passo però presenta altre due problematiche. Torresano omette αὐτούς<sup>678</sup>, mentre Morel traspone la particella τε, così da avere ἀπολίποι αὐτούς τε<sup>679</sup>. La *dispositio* veneta è confermata da Reiske, che non si sofferma sul problema<sup>680</sup>. Tuttavia, Emper ripristina l’ordine dei codici, mantiene la correzione del verbo, quindi riporta ἀπολίποι τε αὐτούς, e ci informa peraltro che “ἀπολίποι τε *idem vidit* Pflugk”<sup>681</sup>.

---

<sup>677</sup> Emper 1844.

<sup>678</sup> Torresano 1550.

<sup>679</sup> Morel 1604.

<sup>680</sup> Reiske 1784.

<sup>681</sup> Emper 1844. Purtroppo, la correzione di Pflugk di cui Emper dà testimonianza è assente nelle *schaedae criticae* (Pflugk 1835), dunque non riusciamo a reperire e ricostruire le sue argomentazioni.

§ 3, 9-4, 1: πανταχοῦ (...) διατρίβειν ἢ τὰ τοῦ δεῖνος. Il passo doveva presentarsi corrotto già nelle versioni più antiche del testo, infatti i manoscritti tramandano lezioni confuse e fra loro discordanti. Il vaticano U omette del tutto la sequenza καὶ τὸ συνδιατρίβειν ἀεὶ τῷ ἐντυχόντι. Il parigino B restituisce la versione accolta dalla maggior parte degli editori, e cioè: πανταχοῦ τοιαῦτά ἐστιν καὶ τὸ συνδιατρίβειν ἀεὶ τῷ ἐντυχόντι ἀδολεσχοῦντα καὶ ἀκούοντα λόγων οὐδὲν χρησίμων ἢ περὶ τὰ βασιλέως πράγματα διατρίβειν ἢ τὸ τοῦ δεῖνος. Il leidense M, invece, ripete per diplografia ἀεὶ τῷ ἐντυχόντι ἀδολεσχοῦντα καὶ ἀκούοντα λόγων οὐδὲν χρησίμων ἢ περὶ τὰ βασιλέως πράγματα διατρίβειν Casaubon sospetta che il testo originale presentasse la geminazione di πανταχοῦ, così da avere πανταχοῦ ἐστι· πανταχοῦ τοίνυν ἐστι, ἀδολ., nel senso di *agitare convivia, alea ludere, id genus alia contra bonos mores exercere, sit ubiq. Ubique igitur licet tempus in talibus perdere*<sup>682</sup>. In margine al testo edito da Morel si legge la proposta di emendare ἢ τὰ in luogo di ἢ τό, correzione in seguito introdotta all'unanimità perché in accordo con πράγματα<sup>683</sup>. È sull'opportunità di considerare traditi sia συνδιατρίβειν che διατρίβειν che i commentatori eruditi assumono posizioni diverse.

Geel propone innanzitutto di emendare τοιαῦτά ἐστιν in τὰ αὐτά ἐστιν, poi di espungere διατρίβειν. Infine, segnala che l'espressione ἢ τὰ βασιλέως – ὡς ἔφη τις richiama la frase con cui Demostene nella prima *Filippica* rimprovera agli Ateniesi la loro ἀδολεσχία nei confronti di Filippo<sup>684</sup>. Nel passo, dopo avere ammonito i suoi concittadini perché tergiversano anziché agire per il bene della città, autoassolvendosi con il pretesto che Filippo è troppo forte rispetto a loro (D. 4, 7-10), li esorta ad essere utili alla città e dice: ἢ βούλεσθε εἰπέ μοι, περιόντες αὐτῶν πυνθάνεσθαι, 'λέγεται τι καινόν;' γένοιτο γὰρ ἄν τι καινότερον ἢ Μακεδῶν ἀνὴρ Ἀθηναίους καταπολεμῶν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων διοικῶν; – 'τέθνηκε Φίλιππος;' 'οὐ μὰ Δί', ἀλλ' ἀσθενεῖ.' τί δ' ὑμῖν διαφέρει; "O forse preferite bighellonare chiedendovi 'si dice qualcosa di nuovo?': e può esserci niente di più inaudito di un Macedone che sconfigge gli Ateniesi e comanda in Grecia? – 'È morto Filippo?', "No, per Zeus, ma è ammalato'. Ma che v'importa?" (D. 4, 10-11, trad. Canfora=D. Phil. 1, 43 R nella citazione di Geel 1840). In effetti, già Emper riconosce a Geel il merito di aver emendato bene il testo e, sulla sua scorta, accoglie τὰ αὐτά, ma mantiene συνδιατρίβειν e διατρίβειν e supporta la convinzione che dietro al passo ci sia un'eco demostenica<sup>685</sup>. Sebbene la ridondanza della sequenza e le difformità dei manoscritti ci portino a non escludere del tutto l'ipotesi che una delle due frasi potesse essere una glossa marginale confluita nel testo, allo stato attuale συνδιατρίβειν e

<sup>682</sup> Casaubon in Morel 1604, 34, 262d.

<sup>683</sup> Morel 1604.

<sup>684</sup> Geel 1840, 257.

<sup>685</sup> Emper 1844.

διατρίβειν ci sembrano entrambi da mantenere. Infatti, è verosimile che Dione li abbia ripetuti (forse avendo in mente Demostene) con l'intento di marcare il suo biasimo nei confronti dei perditempo. Probabilmente da accogliere è la correzione marginale a Morel ἢ τά, come del resto fanno tutti gli editori incluso von Arnim. Dubitiamo invece sull'opportunità di emendare il τοιαῦτά. Per quanto l'osservazione di Geel sia acuta, e sebbene un editore sensibile come Emper la accolga, il trådito τοιαῦτά non crea anomalie di lettura, e anzi sembra più adeguato, in quanto rafforza la serie di esempi precedenti (stare a bere, a giocare a dadi, perseverare in attività nocive o svantaggiose, *Sull'anacoresi*, or. 20, 3). Dunque, per il momento riteniamo di mantenere il testo quale edito da von Arnim.

**§ 4, 1-2: οὐ γάρ ἐστιν ἀνόητος τῆς αὐτοῦ ψυχῆς κύριος.** I codici sono concordi nel tramandare οὐ γάρ ἐστιν ἀνόητος τῆς αὐτοῦ ψυχῆς κύριος, che passa inosservato fino a che Pflugk, nelle sue *schaedae criticae* osserva: *ferri posset, si esset addito articulo ὁ ἀνόητος. Sed scripsit Dio ἄνθρωπος ἀνόητος*<sup>686</sup>. La sua ipotesi è sostenuta da Jacobs, che commenta: *recte fortasse; quamquam suffecerit: ἐστιν ὁ ἀνόητος*<sup>687</sup>. In realtà, già Emper osserva che l'assenza dell'articolo è irrilevante. A suo giudizio, il passo è di chiara lettura (annota: ἀνόητος *id est* ἀνόητος τις) e non vi è necessità di integrare l'articolo (*nec opus est mutatione*, Emper ms., 337). In effetti, la congettura di Pflugk troverebbe conferma nel *Diogene o sugli schiavi* (or. 10), dove ben due volte ἀνόητος accompagna ἄνθρωπος con una funzione quasi appositiva (τοὺς ἀνοήτους ἀνθρώπους, *Diogene o sugli schiavi*, or. 10, 7 e οὐ γὰρ δὴ ἀεὶ ποτε τὸ ἀργύριον ὠφελεῖ τοὺς κτησαμένους, ἀλλὰ πολλῶ πλείονας βλάβας καὶ πλείω κακὰ πεπόνθασιν ἄνθρωποι ὑπὸ ἀργυρίου ἢ ὑπὸ πενίας, ἄλλως τε καὶ ἀνόητοι ὄντες, *Diogene o sugli schiavi*, or. 10, 14). Tuttavia, nella nostra orazione, Dione si sta soffermando su un ragionamento puramente astratto, quindi pare credibile che ἀνόητος abbia valore indeterminato, come suggerisce Emper e come del resto traduciamo. Respingiamo quindi le pur valide congetture di Pflugk e Jacobs.

**§ 9, 9: οἱ γὰρ τῶν γραμμάτων (...) κάθηται.** Henry de Valois acutamente osserva che la scena descritta da Dione, per cui i maestri di lettere tengono i loro corsi seduti in mezzo alla strada, non deve stupire. L'immagine secondo Valois riprende quella delle lezioni pubbliche tenute nelle *pergulae magistrales* da docenti di varie discipline<sup>688</sup>. Questo tipo di lezioni sono documentate ad esempio per Licinio Crasso, a proposito del quale Svetonio riferisce che *in pergula docuit* (Suet. *Gram.* 18) ma dalle *Vite* di Filostrato sappiamo che anche Ippodromo di Tessaglia, giunto a Smirne per la prima volta, si dirige “verso l'agorà” (ἐς ἀγοράν), per

<sup>686</sup> Pflugk 1835, 12.

<sup>687</sup> Jacobs 1836, 176.

<sup>688</sup> *Pergulas magistrales intelligit, quae in viam spectabant apertae perinde ut pictorum pergulae & aliorum opificum* (Valois 1740, 56).

cercare un *πεπαιδευμένος*. Davanti a un santuario, Ippodromo vede “dei pedagoghi seduti lì fuori” (*παιδαγωγούς τε προσκαθημένους*, Philostr. *VS* 2, 27, 5, 618) con degli schiavi a reggere i loro libri, e lì capisce di esser giunto nella scuola di Megistia, situata appunto dentro al santuario all’interno dell’agorà. Nelle piazze si doveva insegnare anche nella tarda antichità, dal momento che nelle *Confessioni* di Sant’Agostino si denuncia coloro che insegnano nel foro pubblico dietro compenso (*haec discant...publice in foro, in conspectu legum supra mercedem salaria decernentium*, Aug. 1, 16, 26). Come ricostruisce Valois (al luogo citato), in linea di massima era nel mercato, nel corso di affari commerciali, che si tenevano le lezioni; mentre a Roma, il Campidoglio era la sede per eccellenza delle orazioni pubbliche<sup>689</sup>.

**§ 12, 4: τοῦ φόβου.** Si tratta di una correzione di Morel al trådito φόβου. La lezione dei manoscritti non pare difendibile, in quanto compromette significato del brano. Dione ha appena descritto la capacità di raccoglimento dei filosofi che, al pari dei malati, riescono a concentrarsi soltanto quando intorno a loro c’è silenzio e quiete (*σιωπή τε καὶ ἡσυχία*, § 11). Ora passa quindi a elogiare alcuni, che abitano vicino al mare, i quali riescono a concentrarsi quando è il momento (*ὅπότεν αὐτοῖς ἦ καιρός*), perché pensano che qualcosa – la paura secondo i manoscritti – non li riguardi (*ὅτι οὐδὲν οἴονται προσήκειν αὐτοῖς τοῦ φόβου τούτου*, § 12). Già Casaubon evidenzia l’inadeguatezza del testo originale, chiedendosi genuinamente: *Quorsum huc metus mentio?* A suo giudizio, Dione avrebbe detto τοῦ φλοίσβου per descrivere l’infrangersi delle onde del mare (*vox signata, & propria in sono maris undarum ad littus allisarum*). Casaubon vi riconosce un’ispirazione omerica, tuttavia il termine, che compare unicamente nell’*Iliade*, è adoperato sempre in relazione alla folla in mezzo alla quale un eroe si trova o dalla quale si allontana. Così, nel quinto libro dell’*Iliade*, Stenelo, dopo aver ferito Enea decide di rubargli i cavalli e, prima di andare all’assalto lascia i suoi “lontano dalla mischia” (*νόσφιν ἀπὸ φλοίσβου*, Hom. *Il.* 5, 322, trad. Cerri). Poco dopo nella narrazione, Ares assume le sembianze di Acamante per incitare i Troiani e, vedendo Enea che giace per terra, ferito, dice ai soldati: “su, dunque, salviamo dalla mischia il nostro compagno!” (*ἀλλ’ ἄγετ’ ἐκ φλοίσβοιο σώσομεν ἐσθλὸν ἐταῖρον*, *Il.* 5, 469, trad. Cerri). Il termine è poi usato per descrivere Ettore, che tiene adunanza alla tomba del divino Ilo “lontano da ogni rumore” (*νόσφιν ἀπὸ φλοίσβου*, *Il.* 10, 416, trad. Cerri); infine, proprio con questo termine, Febo Apollo raccomanda ad Ettore di non avanzare da solo verso Achille ma

---

<sup>689</sup> Lo confermano, peraltro, le parole di Rycke, che nel suo commentario *De Capitolio Romano* riporta: *Auditorum Publicum omnis Disciplinae in Capitolio. Poemata etiam ibi recitata, quid Commissiones? Neronis Carmina Iovi dedicata* (Rycke 1617, 35) e lo ribadisce, infine, lo stesso Emper nel suo commentario inedito dicendo *Romae quidem in Capitolio, qui locus erat urbis celeberrimus ac frequentissimus, erant auditoria et scholae* (Emper ms., 339).

di attenderlo “in mezzo alla mischia” (ἐκ φλοίσβοιο δέδεξο, *Il.* 20, 377, trad. Cerri). La congettura di Casaubon pare nobilissima, tuttavia non sembra sostenibile per due ragioni fondamentali. In primo luogo, se accolto a testo, il vocabolo sarebbe un *hapax legomenon* nel corpus dioneo. Secondo, esso non trova nei poemi omerici un precedente abbastanza solido. Infatti, il φλοίσβος dell’*Iliade* esprime, come attesta *LSJ* “the noise of battle” (s.v.), tuttavia, raffigura più che altro un grande assembramento, una turba, definita dal numero di combattenti riuniti in uno stesso posto, più che dal rumore circostante. Pare invece credibile la correzione di Morel, che negli scolii alla sua edizione si domanda: *Quid si Dio scripserit ψόφου?*<sup>690</sup>. La proposta di Morel è accolta con scetticismo da Reiske, il quale tenta di difendere φόβος alla luce del fatto che in poesia avrebbe il significato di *strepitus, fremitus terrifici*. Reiske quindi decide di mantenere φόβος, ma ammette che in prosa si usa ψόφον *aut* θόρυβον e non esclude si possa emendare: ὀττόβου<sup>691</sup>. La correzione di Morel si afferma a partire da Emper, il quale esclude la lezione dei codici (*quod legebatur φόβου alienum est, quia maris propinquitas per se nihil habet formidinis*), come anche θορύβου e ὀττόβου, in quanto estraneo allo stile dioneo e alla vulgata<sup>692</sup>. In effetti, la soluzione di Morel restituisce coerenza semantica al passo e trova conferma nell’*usus auctoris* (dove ricorre sei volte). L’errore, comune a tutti i codici pervenuti, potrebbe essersi generato nell’antigrafo in maiuscola a causa della vicinanza dei tratti Ψ e Φ nonché della somiglianza tra Φ e Β.

§ 17, 5. [ἀναπλάττοντες]: I manoscritti tramandano, τυραννίδας τε καὶ πλούτους καὶ ἄλλ’ ἄττα θαυμαστὰ ἀναπλάττοντες αὐτοῖς; οἱ μὲν θησαυρούς τινας ἀναπλάττοντες, che dunque si afferma fino a quando Reiske, che pure lo stampa, non suggerisce in nota di espungere il secondo ἀναπλάττοντες perché ripetete il primo<sup>693</sup>. Geel propone allora di leggere ἀνασκάπτοντες<sup>694</sup>. Selden vorrebbe emendare in ἀναζύττοντες<sup>695</sup>, che tuttavia non è altrimenti attestato. Dunque, in apparato alla propria edizione, Emper ipotizza che Selden possa aver inteso ἀνορύττοντες<sup>696</sup>. In effetti, Emper accoglie a testo la proposta di Geel, giudicandola *elegantissima* nel suo commentario inedito<sup>697</sup>. Anche Dindorf stampa ἀνασκάπτοντες<sup>698</sup> mentre gli editori successivi<sup>699</sup>, sembrano parteggiare per l’idea di Reiske, poiché riportano

<sup>690</sup> Morel 1604, 86.

<sup>691</sup> Reiske 1784, 493, 21.

<sup>692</sup> Emper ms., 340.

<sup>693</sup> Reiske 1784, 496 n. 37.

<sup>694</sup> Geel 1840, 261.

<sup>695</sup> Selden 1722, 251, 266B.7.

<sup>696</sup> Emper 1844.

<sup>697</sup> Emper ms., 342v.

<sup>698</sup> Dindorf 1857.

<sup>699</sup> Von Arnim 1896, de Budé 1919 e Cohoon 1939.

ἀναπλάττοντες, limitandosi a segnalare l'espunzione. Si potrebbe pensare invece che Dione volesse usare il verbo ἀναπράττω, variante attica per ἀναπράσσω, spesso adoperato in relazione al denaro nel senso di chiedere indietro, reclamare, farsi pagare. In tal caso, Dione potrebbe riferirsi ad alcuni esercitanti il loro potere per “reclamare un tesoro”, quindi arricchirsi con il denaro dei cittadini oppure che impongono tasse con cui in realtà rimpinguano le loro tasche. Data l'affinità sia morfologica che fonologica tra ἀναπλάττοντες e ἀναπράττοντες, l'errore sembrerebbe comunemente generato da una distrazione o da pronuncia.

§ 20, 2: ἀξίας τυχεῖν. La tradizione manoscritta è concorde nel tramandare ἀξίας τυχεῖν. Per primo Reiske sente il bisogno di intervenire integrando un ἑαυτοῦ, che tuttavia non trova largo seguito. Jacobs suggerisce di correggere τυχεῖν in Θιγεῖν e invoca a supporto della sua ipotesi due passi molto simili in cui Euripide usa il verbo per indicare l'azione di accostarsi a una donna. Lo si evince dall'Elettra, in cui la protagonista afferma: οὐ πόποτ' εὐνής τῆς ἐμῆς ἔτλη Θιγεῖν (Eur. *El.* 255), e nell'*Ippolito* attraverso la rabbia di Teseo dopo la morte di Fedra: Ἰπόλυτος εὐνής τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν βίαι (Eur. *Hipp.* 885). Jacobs vede inoltre un'affinità con un passo spurio di Platone in cui il verbo è ancora associato alle donne: ἀποσχέστοι καὶ μὴ Θιγεῖν τῆς γυναικός (Ps. *Pl. Am.* 760D)<sup>700</sup>. Geel vorrebbe un εἶναι, ma poi propone di integrare ἄν, così da avere ἀξίας <ἄν> τυχεῖν, che egli intende come: *de Paride dicetur, quod consentaneum est: neque putabat se invenire posse, quae se digna esset*<sup>701</sup>. Emper, pur riconoscendo la bontà della congettura di Reiske (che proponeva di integrare ἑαυτοῦ) e giudicando *elegans* l'emendazione di Jacobs (θιγεῖν), le respinge entrambe poiché non ritiene necessario intervenire. Herwerden rifiuta la congettura di Geel e ritiene si debba emendare τυχόν, *i. e.* ἴσως. Dione, infatti, avrebbe a suo giudizio usato un participio del verbo essere dopo τυγχάνειν<sup>702</sup>. In realtà, a nostro giudizio non è necessario intervenire. Tuttavia, è vero che l'integrazione di ἑαυτοῦ, proposta da Reiske, ovvero quella di αὐτοῦ, proposta da von Arnim, normalizzerebbero il testo, portando a tradurre qualcosa di prossimo a “non le reputava degne di se stesso” (Reiske), “di lui” (von Arnim).

§ 23, 4: ὄρχῃ. Dione sta descrivendo la differenza che intercorre tra l'anacoresi di un bovaro (βουκόλος) nonché di un uomo qualunque (ιδιώτης), i cui futili desideri non trovano applicazione, e quella invece di un signore (τύραννος) nonché di un principe (δυνάστης), che invece hanno ampia possibilità di realizzare ogni frivolezza. I manoscritti U e B tramandano ἐπειδὴ τύραννος καὶ δυνάστης ἦν καὶ πλοῦτῶ τε ἰσχύων καὶ ἄρχειν πόλεως τῆς τότε μεγίστης,

<sup>700</sup> Jacobs 1836, 177.

<sup>701</sup> Geel 1840, 261, 267a.

<sup>702</sup> *Nec Dio post τυγχάνειν omittere solet participium verbi εἶναι* (Herwerden 1873, 81).

che si potrebbe tradurre come “poiché era un signore e un principe, e per ricchezza capace perfino di regnare sulla città più grande di allora (...)”, mentre il Leidense M riporta καὶ ἀρχὴν πόλεως, che risulta di ardua resa. Infatti, il verbo ἰσχύω è generalmente costruito con il dativo della cosa in cui si è superiori, con l’infinito oppure con l’accusativo preceduto da una preposizione (solitamente πρὸς o ἐπί), in quest’ultimo caso nel significato di “to be powerful, prevail”<sup>703</sup>. Ammettendo quindi una costruzione irregolare, con l’accusativo semplice, si potrebbe intendere qualcosa come “e per ricchezza avendo la meglio anche sull’autorità della città più grande di allora”. Nell’*editio princeps*, Torresano trasforma la presunta corruzione in un participio presente al nominativo maschile singolare simmetrico a ἰσχύων, e stampa: ἐπειδὴ τύραννος καὶ δυνάστης ἦν, καὶ πλούτῳ τε ἰσχύων, καὶ ἄρχων πόλεως τῆς τότε μεγίστης<sup>704</sup>, confermato nell’edizione di Morel, la cui traduzione latina (a cura di Naogeorgius) è: *quia tyrannus et dynasta erat, et divitiis pollebat, imperiumque habebat urbis tunc maxime*<sup>705</sup>. Anche Reiske condivide l’intervento di Torresano e lo accoglie a testo, ma in nota propone di modificare la *dispositio* così da avere δυνάστης ἦν, καὶ ἄρχων πόλεως τῆς τότε μεγίστης, καὶ πλούτῳ τε ἰσχύων καὶ τῆ τῶν γονέων<sup>706</sup>, che si potrebbe intendere come prossimo a: “(scil. poiché) era un principe e comandava sulla città più grande di allora, ed era forte per ricchezza e per (il favore, scil.) dei genitori (...)”. Emper congettura ἀρχῆ (Emper 1844), accolto dagli editori successivi<sup>707</sup>. In effetti, sintatticamente, quella di Emper è una correzione eccellente, perché consente di ricreare il binomio καὶ πλούτῳ τε ἰσχύων καὶ ἀρχῆ, dove ἰσχύων si riferirebbe in endiadi alla ricchezza e al potere. Tuttavia, a nostro giudizio sarebbe opportuno rivalutare l’ἄρχειν trådito da U e B. Stante la convinzione che ἄρχων – prevalente fino a Emper – sia da respingere perché volgarizzazione del testo trådito e che la trasposizione di Reiske non sia sostenibile in quanto sminuisce l’attendibilità dei codici nel tramandare l’*ordo verborum*, l’infinito ἄρχειν retto dal verbo ἰσχύω ci sembra invece conforme allo stile dioneo. Nell’orazione *Sulla prepotenza* (or. 17), infatti, il Prusense costruisce ἰσχύω con l’infinito aoristo (μόλις δὲ τὸ σῶμα ἴσχυσε διασῶσαι φεύγων αὐτός *Sulla prepotenza*, or. 17, 14); nel *Tarsico 1* (or. 33) si trova dapprima con un infinito sostantivato (πρὸς τᾶλλα πάντα ἴσχυσε τὸ μὴ λαθεῖν• *Tarsico 1* or. 33, 55), poi ancora con un infinito aoristo (ποῖος οὖν Ὅμηρος ἢ τίς Ἀρχίλοχος ἰσχύει τὰ κακὰ ταῦτα ἐξᾶσαι; *Tarsico 1* or. 33, 61); nel *Sulla fama 1* (or. 66) è accompagnato da un infinito presente (ὅστις οὐκ ἂν ἰσχύσαι ῥῆμα εἶπεῖν, *Sulla fama 1*, or. 66, 16). Inoltre, questa costruzione rispetta la

<sup>703</sup> *LSJ*, s.v. 2.

<sup>704</sup> Torresano 1550.

<sup>705</sup> Morel 1604, 268b.

<sup>706</sup> Reiske 1784, 498 n. 43.

<sup>707</sup> Dindorf 1857, von Arnim 1896, de Budé 1919.

grammatica normativa. Per tali ragioni crediamo che a torto sia stata sottovalutata la bontà di ἄρχειν, tramandato peraltro da due codici, U e B, considerati primari nonché più antichi, che dovevano contenere questa lezione nell'antigrafo, comune a entrambi e indipendente rispetto a quello di M, che infatti riporta una lectio differente.

§ 24, 1 ἔννοιαί: Fatta eccezione per B, che riporta ἄνιαι (molestie, dispiaceri), forse per distrazione del copista, tutti i codici tramandano ἄνοιαί (stoltezze, follie), che dunque si afferma come lezione dominante. Forse ingannati dal significato di ἄνοια, coerente con il concetto che Dione sta esprimendo, per lungo tempo gli editori mantengono il testo trádito senza interrogarsi sulla conformità al testo dell'orazione<sup>708</sup>. Valckaener percepisce una dissonanza e sospetta che Dione intendesse τύχης anziché ψυχῆς, così da avere: ἰδιωτικῆς καὶ ἀδυνάτου τύχης ἄνοιαί τε<sup>709</sup>. In realtà, la correzione, seppure interessante, non pare necessaria, specie alla luce del precedente οἶον ψυχῆς ἐν ὕπνῳ φαντασίαις καὶ δόξαις ἐπακολουθούσης (§ 22, 5). Più tardi, all'intuito di Emper non sfugge che l'espressione trádita ἰδιωτικῆς καὶ ἀδυνάτου ψυχῆς ἄνοιαί τε καὶ ἐπιθυμῖαι ὑπηνέμιοί (§ 24, 1) richiama in realtà quella, di pochissimo precedente, τοιαύτης ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας αὐτῶ γενομένης (§ 19, 3). Dione sta verosimilmente istituendo un parallelismo tra le ἔννοιαι καὶ ἐπιθυμῖαι che colsero Paride mentre se ne stava seduto a oziare sul monte Ida, cui seguì nei fatti il ratto di Elena, e le ἔννοιαι καὶ ἐπιθυμῖαι degli uomini modesti, che si esauriscono nell'immaginazione. Sebbene ἄνοια sia un termine frequente nel corpus dioneo e la sua presenza non creerebbe difficoltà interpretative, riteniamo tuttavia necessaria la correzione di Emper, a ragione accolta dagli editori successivi perché ripristina magistralmente le intenzioni retoriche del passo<sup>710</sup>.

§ 24, 6: τὰ δὲ τῶν μονάρχων. I manoscritti tramandano in gran parte ταῖς δέ (UBM) che tuttavia dev'essersi corrotto nelle successive fasi di copiatura, poiché il marciano T riporta αἱ δὲ τῶν μονάρχων ἢ πλουσίων, lezione accolta nell'edizione di Torresano<sup>711</sup> e Morel 1604<sup>712</sup>. La traduzione di Naogeorgus sembra ignorare il problema, poiché traduce *Monarcharum vero aut divitum, aut aliam quandam habentium potentiam*. Tuttavia, Selden, che legge anch'egli αἱ δέ, non ha dubbi si debba correggere in τὰ δέ<sup>713</sup>. Valckaener, probabilmente leggendo l'edizione di Morel, commenta: *Opponuntur αἱ δὲ τῶν μονάρχων ἢ πλουσίων*<sup>714</sup>. Reiske, forse

<sup>708</sup> Non lo fanno Torresano 1550, Morel 1604, Reiske 1784.

<sup>709</sup> Valckaener *s.d.*, f. 13v=Amato 2011, 114, 81.

<sup>710</sup> Dindorf 1857, von Arnim 1896, de Budé 1919.

<sup>711</sup> Torresano 1550.

<sup>712</sup> Morel 1604.

<sup>713</sup> Selden 1722, 251.

<sup>714</sup> Valckaener *s.d.* f.13v= Amato 2011, 14 n. 83



inconsapevole della proposta di Selden, emenda τὰ δέ senza dare notizia del predecessore e commenta: *scil. ἐπιθυμήματα καὶ ἐλπίσματα; quod vocabulum notabile est ob raritatem*<sup>715</sup>. Non c'è dubbio che questa sia la lettura giusta del passo, che si riferisce proprio ai desideri e alle speranze dei monarchi. A riconferma di ciò, tutti gli editori successivi stampano τὰ δέ.

§ 25, 1-8: καὶ ἔστιν (...) γενέσθαι. Al contrario di tutti gli editori, incluso Cohoon<sup>716</sup>, Emper espunge l'intera sequenza perché a suo giudizio è spuria<sup>717</sup>. In realtà, il ricorso a digressioni mitologiche è sistematico nell'opera dionea, dunque ritenere che il passo sia esito di un'interpolazione sembra incauto. Ciononostante, è possibile che già per i copisti fosse di difficile comprensione, come lasciano credere alcune piccole ma significative sviste. I codici, per esempio, tramandano unanimemente ἐπιθυμίαι ὑπήνεμοί τε καὶ ἀδρανεῖς, laddove è possibile che Dione intendesse ὑπηνέμοι τε καὶ ἀδρανεῖς (§ 24, 1-2), come corretto da Dindorf<sup>718</sup>. Non siamo certi che l'*emendatio* sia necessaria; non lo è ai fini della comprensione ed è forse per questo che nessuno degli editori è intervenuto prima di Dindorf. Tuttavia la modifica, minima, permette di ripristinare la coerenza formale con i successivi τὸ τοιοῦτον ὑπηνεμίους γεννήμασιν (§ 25, 1-2) e ἵππων ὑπηνέμιον γένος (§ 25, 5), quindi riteniamo che ὑπηνέμοι sia a ragione accolto da von Arnim 1896<sup>719</sup> e de Budé<sup>720</sup>. Il leidense M presenta ὡς laddove gli altri manoscritti tramandano ὡά, che rispecchia forse di più la volontà dionea, ma certo doveva giungere inaspettato a chi trascriveva un testo di carattere politico-filosofico e quindi deve aver disorientato il copista. Infine, un'altra spia della difficoltà testuale si rileva da βορρᾶν, forma attica probabilmente ripristinata da Emper<sup>721</sup>, da preferire al βορράν tramandato da M, nonché al βορεάν della vulgata, ancora presente nell'edizione di Reiske<sup>722</sup>. Il riferimento è qui al mito secondo cui il vento Borea avrebbe assunto sembianze ippomorfe e fecondato le cavalle di Erittonio dando origine a dodici puledre. L'episodio è raccontato nell'Iliade (Hom. *Il.* 20, 223-229) e ad esso Dione fa forse riferimento anche nell'orazione Sulla sua attrazione per i discorsi (or. 19, cf. *infra*, la nota di commento a or. 19, 4, 1 σκιρτᾶν). Ammettendo che la digressione sia autografa, va rilevato che il Prusense utilizza qui un'immagine di cui rintracciamo le prime tracce in Aristofane, che racconta di uno ὑπηνέμιον ὡόν negli Uccelli (Ar. *Av.* 695) e di ὑπηνέμια τίκτουσιν ὡά in un

---

<sup>715</sup> Reiske 1784, 499 n. 48.

<sup>716</sup> Cohoon 1939.

<sup>717</sup> Emper 1844.

<sup>718</sup> Dindorf 1857.

<sup>719</sup> Von Arnim 1896.

<sup>720</sup> De Budé 1919.

<sup>721</sup> Emper 1844.

<sup>722</sup> Reiske 1784.

frammento (Ar. fr. 186, 2) per intendere uova fecondate dal vento e non da un essere animale. Nella *Historia Animalium*, Aristotele spiega che si tratta di uova non feconde, prodotte da “giovani galline ed oche che hanno deposto uova sterili senza essersi mai accoppiate” (ἀνόχευτοι νεοττίδες ἀλεκτορίδων καὶ χηνῶν τίκτουσαι ὑπηνέμια., Arist. HA 559b, trad. Lanza). La ragione per cui sono dette ventose dipende proprio dal fatto che, secondo la teoria aristotelica, “certi poi chiamano le uova sterili ‘zefirine’ perché è in primavera che le femmine degli uccelli recepiscono i venti tiepidi” (Ζεφύρια δὲ καλεῖται τὰ ὑπηνέμια ὑπὸ τινων, ὅτι ὑπὸ τὴν ἔαρινὴν ὄραν φαίνονται δεχόμεναι τὰ πνεύματα αἱ ὄρνιθες• Arist. HA 560a, trad. Lanza). L’immagine doveva circolare all’epoca di Dione, come pare suggerire Plutarco che nel *De audiendo*, per ribadire l’importanza di esercitarsi ad ascoltare prima che a parlare, paragona l’ascolto al concepimento, necessario alla gravidanza come l’udire al dire. E, restando nella metafora della generazione, riferisce che “I parti e i travagli ‘di vento’ delle galline si dice diano origine a gusci imperfetti e privi di vita” (ταῖς μὲν οὖν ὄρνισι τὰς ὑπηνεμίους λοχείας καὶ ὠδῖνας ἀτελῶν τινων καὶ ἀψύχων ὑπολειμμάτων ὀχείας λέγουσιν εἶναι• Plu. aud. 38e) ; analogamente, il discorso di chi non si è allenato ad ascoltare è ὑπηνέμιος. Nelle *Quaestiones conviviales*, inoltre, Plutarco parla di una stagione di “sogni vani e menzogneri” (τῶν ὑπηνεμίων καὶ ψευδῶν ὀνειρῶν, Plut. Quaest. conv. 735e, trad. Pisani) detta φυλλοχόος, che ricorda la ventosità attribuita da Dione a ἔννοιαί ed ἐπιθυμίαι. Luciano, poi, associa a un fenomeno simile la nascita di Efesto, detto “figlio del vento” poiché di Era si canta che lo abbia generato senza congiungersi ad un uomo (περὶ τῆς Ἥρας ἄδουσιν, ἄνευ τῆς πρὸς τὸν ἄνδρα ὀμιλίας ὑπηνέμιον αὐτὴν παῖδα γεννῆσαι τὸν Ἥφαιστον, Luc. Sacr. 6). Infine, un’immagine simile a quella del Prusense, tanto più che contempla la presenza di Zefiro sul modello aristotelico, si trova nel *De semine libri* di Galeno, secondo cui alcuni ritengono che gli uccelli generino uova ventose dette ‘zefirie’ senza l’unione con la specie maschile (ἔνιοι δὲ καὶ τῶν ὀρνίθων ἐν τῷδε μνημονεύουσι τῶν τὰ ὑπηνέμια καὶ ζεφύρια καλούμενα τικτόντων ὡὰ χωρὶς τῆς πρὸς τὸ ἄρρην μίξεως, Gal. Sem. lib. 4, 616). Sebbene il passo sia intricato, alla luce dell’usus dioneo, incline alle digressioni mitologiche, nonché alla diffusione dell’immagine nei modelli a lui familiari (Aristofane e Aristotele) nonché tra i suoi contemporanei (Plutarco) o tra gli autori di poco successivi (Luciano e Galeno), non siamo certi che l’intuizione di Emper sia sostenibile. A farci desistere ulteriormente dall’espungere la sezione, è il fatto che nel nostro discorso Paride venga colto dal futile desiderio di conquistare Elena mentre si trova in un campo a oziare (§ 19). Tale ambientazione potrebbe ricordare l’espressione Ἀνέμου πεδίου del paretografo Diogeniano (Diogenian. 1, 82) , che fa riferimento agli uomini instabili. All’espressione, Erasmo da Rotterdam dedica l’adagio *Venti campus*, che definisce come: *in homine instabilem, levem et inconstantem dicebatur*.

*Nam in planicie venti liberius huc atque illuc divagantur, nullo coerciti obstaculo* (Erasm. 1470).

§ 25, 8-26, 1: [πολλάκις (...) ἀληθές]. La sequenza è tramandata da tutti i codici, con qualche variazione nella punteggiatura. Infatti, U e M la legano al precedente γενέσθαι senza un punto, inoltre M isola una proposizione, così da avere ἐξ αὐτῶν γενέσθαι πολλάκις ἕκ τινος ἐνθυμήματος ψευδοῦς καὶ ἀδυνάτου. ἀποβῆναι πράγμα ἀληθές. Invece, il parigino B riporta il testo come trasmesso da Torresano<sup>723</sup> e come lo leggiamo nell'edizione di von Arnim<sup>724</sup>. Casaubon propone di integrare ἄτε, della cui caduta incolpa i copisti<sup>725</sup>. Selden invece vorrebbe aggiungere γοῦν e ἀνιττόμενος, così da avere πολλάκις ἕκ τινος ἐνθυμήματος ψευδοῦς καὶ ἀδυνάτου δυνατὸν ὄν γοῦν ἀποβῆναι πράγμα ἀληθές ἀνιττόμενος<sup>726</sup>, dove, a giudizio di Emper, l'infinito ἀποβῆναι va costruito con ἔφη (ὄμηρος)<sup>727</sup>. Quindi, se ci si attiene alle congetture di Selden, coadiuvati dall'interpretazione di Emper, potremmo intendere qualcosa di prossimo a: “spesso da un qualche ragionamento sbagliato e impossibile (*scil.* Omero narra) invece parlando in modo oscuro che si fosse verificato”. In nota al testo edito, Reiske suggerisce di trasporre la sequenza dopo δύναμιν (§ 24, 7)<sup>728</sup>. Tuttavia, nessuna di queste ipotesi convince Emper, che suggerisce di espungere l'intero passaggio poiché lo considera una glossa a ἐπὶ πέρασ ἀφικνεῖται πολλάκις χαλεπόν (§ 24, 7). Lo seguono alcuni degli editori successivi<sup>729</sup>, i quali mantengono il testo ma segnalano graficamente la loro intenzione di espungerlo. Al contrario, Cohoon ripristina il testo integrando <ὁμοίως φιλεῖ> prima di πολλάκις, così da tradurre: “In like manner, what begins with a mistaken and impossibile idea often ends in an accomplished fact”<sup>730</sup>. In questa sede ci limitiamo a sottolineare il parere di Wilamowitz, che stando a quanto riporta von Arnim in apparato, su queste parole si esprime dicendo: *aut corrupta sunt aut lacunosa*<sup>731</sup>.

---

<sup>723</sup> Torresano 1550.

<sup>724</sup> Von Arnim 1896.

<sup>725</sup> *Vide quam saepe perfidi librarii, ubi erant similes vel eadem dictiones omissione bonos auctores depravarunt*, Casaubon in Morel 1604, 35.

<sup>726</sup> Selden 1722, 251.

<sup>727</sup> Emper ms. 345r-v.

<sup>728</sup> Reiske 1784, 500 n. 51.

<sup>729</sup> Dindorf 1857, von Arnim 1896 e de Budé 1919.

<sup>730</sup> Cohoon 1939.

<sup>731</sup> Wilamowitz *apud* von Arnim 1896.

**6. Περί κάλλους**  
***Sulla bellezza (or. 21)***

## 6.1 Introduzione al Περὶ κάλλους

Incentrato sulla perdita dello stereotipo classico di bellezza maschile durante l'età imperiale, Περὶ κάλλους, *Sulla bellezza* (or. 21) è un componimento in forma dialogica di medie dimensioni<sup>732</sup> in cui Dione di Prusa riflette sulla decadenza dei tempi, resa evidente dal fatto che – afferma il retore – “un uomo bello oggi è cosa rara” (ἀνὴρ δὲ καλὸς σπάνιον μὲν <εἰ> γίγνεται νῦν, § 2). La conversazione si svolge verosimilmente in un ginnasio<sup>733</sup> e presenta i caratteri della diatriba cinico-stoica, ovvero è un dibattito a due, probabilmente immaginario, su una questione morale. Sconosciuta è l'identità della persona con cui l'oratore discorre, che però sembra qualcuno che Dione stima – si rivolge a lui con, “Carissimo” (ὦ βέλτιστε, § 2) – e conosce – si esprime con frasi confidenziali come “Che te ne importa?” (Τί δὲ σοὶ τοῦτο; § 7) e usa argomenti su cui i due sembrano abituati a confrontarsi. Il ruolo dell'anonimo è quello degli interlocutori socratici: espone delle osservazioni e solleva degli interrogativi funzionali a rafforzare il ragionamento – ad esempio, stimola una riflessione sulla possibilità che esista una differenza determinata dal γένος chiedendo se possa esserci qualche differenza di razza riguardo alla bellezza (εἴη τις ἄν τοῦ γένους διαφορά πρὸς γε τὸ κάλλος; § 16).

La contemplazione di un νεανίσκος (§§ 1-2), un ragazzo bellissimo, definito ὑψηλὸς καὶ ὠραῖος, offre lo spunto per iniziare una polemica su come e perché i canoni estetici siano peggiorati rispetto al passato (§§ 3-6). Da tempo – afferma il retore – si assecondano modelli orientali e si scelgono i sovrani in base alle loro disponibilità economiche (§§ 7-10). Quelli che Dione denuncia sono fatti recenti (§§ 11-12), e il νεανίσκος, tanto nobile e pudico, sembra venire da un'altra epoca (§§ 13-15). Interrogandosi sulle origini dell'adolescente, egli estende il discorso al paragone tra la prestantza fisica degli eroi barbari e quella degli eroi greci, fino a concludere che la bellezza travalica i confini etnici (§§ 16-17).

## 6.2 L'inquadramento cronologico

Sebbene il dialogo abbia una datazione incerta, la maggior parte degli studiosi e dei commentatori moderni<sup>734</sup> lo ascrive al periodo dell'allontanamento di Dione da Roma in virtù del fatto che a metà del testo si afferma che, malgrado il regno di Nerone sia stato

---

<sup>732</sup> Consta di 143 righe distribuite in 17 paragrafi nell'edizione di von Arnim (1986).

<sup>733</sup> Nel § 14 è fatta menzione di un παιδοτρίβης, un maestro di ginnastica.

<sup>734</sup> Von Arnim 1898, 291-296; Cohoon 1939, 271; Desideri 1978, 191, che propende per una composizione appena antecedente all'esilio; Jones 1978, 50, 135 che resta possibilista su una datazione successiva all'anno 88; Swain 1996, 135.

biasimevole, in molti lo rimpiangono (καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, § 10) e qualcuno crede perfino che sia vivo (πολλάκις μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν, § 10). Ciò induce a pensare che nel momento in cui Dione parla non sia trascorso molto dalla morte dell'imperatore incendiario e che continuino a circolare i cosiddetti “falsi Neroni”, sosia che si spacciarono per Nerone negli anni successivi alla sua morte. Il redivivo menzionato da Dione (§ 10) si collegherebbe quindi alle parole con cui il biografo Svetonio – riferendosi probabilmente agli anni 87-88<sup>735</sup> – ricorda ci fosse ancora chi si fingeva Nerone. Inoltre, la condanna dell'eunuchia, centrale nel testo (§§ 4; 6; 8), lascia pensare a un nesso con il provvedimento con il quale Domiziano vietò la castrazione, editto generalmente collocato tra l'82 e l'85 d.C. e documentato ancora una volta da Svetonio<sup>736</sup>. Tali elementi – la nostalgia che le folle provavano per l'ultimo dei Giulio-Claudi, la circolazione di sedicenti Neroni, e infine la critica della castrazione, che pare richiamare il provvedimento di Domiziano – hanno condotto a considerare proprio questi stessi anni, tra l'82 e l'88, per la genesi dell'orazione<sup>737</sup>. Come annota Emper nel suo commentario inedito, la data dell'opera, pur nella sua incertezza, è da stabilirsi in un periodo che precede l'ascesa di Nerva<sup>738</sup>. In effetti, il degrado morale aspramente descritto non si addice al periodo successivo al 96, quando il rapporto di reciproca stima con Nerva porta Dione a intensificare il suo impegno in politica in un clima di collaborazione con gli imperatori che si fa crescente fino a Traiano<sup>739</sup>. In secondo luogo, il fatto che il Prusense si ponga come qualcuno che è solito misurarsi con altri su temi etici induce a inquadrare il dialogo in una fase non più giovanissima della produzione, quando cioè Dione praticava da tempo lo stile diatribico. Tenendo dunque come *terminus post quem* la morte di Nerone, avvenuta nel 68, e in mancanza di ulteriori elementi di datazione decisivi, si può ritenere che il dialogo sia stato composto tra il 69 e il 96, plausibilmente nella decade 80,

---

<sup>735</sup> La datazione intorno all'87-88 è calcolata sulla base di un passaggio della *Vita di Nerone* in cui Svetonio afferma: *cum post viginti annos adulescente me exstitisset (...) qui se Neronem esse iactaret* (Suet. *Nero* 6, 57). La circolazione degli imitatori di Nerone è testimoniata nell'anno 69 e nel 79 dagli storici antichi Tacito (Tac. *Hist.* 1, 2) e Dione Cassio (D. C. *Hist.* 64, 9, 3; 65, 19, 3).

<sup>736</sup> Suet. *Dom.* 7, 1. Per la cronologia dell'editto si veda Grelle 1980, 343-344. Il provvedimento era peraltro valido anche in Asia Minore (Magie 1950, 474).

<sup>737</sup> Tra i maggiori studiosi di Dione a sostegno di questa datazione è Desideri, che inoltre vede nel testo una “presa di posizione filodomiziana”, considerando per questo che il dialogo sia antecedente all'allontanamento di Dione da parte di Domiziano (Desideri 1978, 190-191 e 239 n. 27). Prima di lui von Arnim lo datava con precisione all'anno 88 (von Arnim 1898, 296); su questo si veda anche *infra*, la nota di commento a § 10, 4-5.

<sup>738</sup> *Tempus incertum est, tamen prius haec scripta esse patet, quam Nerva rerum potitus est. Conf. ad § 10, 3* (Emper ms., 347).

<sup>739</sup> Si veda per questo *infra*, 4.1 *Introduzione al Περὶ τῆς φιληκοῖας*.

in un periodo vicino all'editto domiziano contro la castrazione e alla circolazione degli imitatori di Nerone.

### 6.3 La bellezza e la presunta ambientazione ginnasiale

L'orazione *Sulla bellezza* (or. 21), come poco prima accennato, sembrerebbe ambientata in un ginnasio<sup>740</sup>, dove i due protagonisti osservano un giovane dall'aspetto "arcaico" (ἀρχαῖον, § 1), tipico dell'avvenenza maschile (§§ 1-2). Un tempo associata al portamento statuario simile a quello del ragazzo, l'estetica virile all'età di Dione ha modificato i suoi canoni fino a riconoscersi in immagini che al Prusense sembrano "tra le più ignobili" (ἀγεννεστέρων) e tali da determinare una condizione di "anarchia" (χρῆ ἀναρχίαν ἀναγράφειν, § 2). Il quadro sociale dipinto nell'orazione sembra chiaro. Gli uomini belli si sono estinti (ἐκκλελοίπασι τῷ χρόνῳ οἱ καλοί, § 1) e la causa principale della loro scomparsa risiede nella degenerazione dei costumi. L'aspetto maschile è sempre meno virile e si lascia deviare da mode negative, nel testo associate ai costumi orientali, alla mollezza femminile e alle peggiori conseguenze del potere (§§ 3-4). Nel condannare la spiccata tendenza dei suoi contemporanei verso atteggiamenti femminili, il Prusense da un lato potrebbe alludere ad abitudini sessuali di tipo omosessuale, dall'altro certamente fa riferimento a una serie di costumi e pratiche giudicati effeminati, dalla depilazione all'inflessione della voce<sup>741</sup>. Ragioni simili a quelle addotte da Dione, hanno portato Craig Williams a concludere che "effeminacy was a disorder"<sup>742</sup>, non identificabile con un comportamento univoco né strettamente sessuale ma composto da vari sintomi, uno dei quali è determinato dal ruolo nell'amplesso, che in generale si oppongono alla idea di mascolinità richiesta agli uomini romani come sintesi di *virtus et imperium*<sup>743</sup>.

Non a caso, sostiene Dione, i Persiani castravano i più belli e privilegiavano la bellezza delle donne. Come tutti i barbari, nutrivano istinti simili a quelli animali, pensando unicamente ai piaceri sessuali (§ 4) e giacendo con le madri come succede agli asini allevati da cavalle (§§ 5-7). Così fece anche Nerone, che evirò l'amante<sup>744</sup> e gli diede perfino vesti e un nome da sposa. A lui furono concesse azioni scellerate solo in virtù del suo potere e agì in modo tanto sfrenato che finì per portare il suo stesso amato a tradirlo. La durezza con cui Dione riferisce gli *exempla* negativi sembra presupporre diversi livelli di comunicazione. Una parte del suo messaggio pare infatti rivolgersi alle più alte sfere del potere, in particolare all'imperatore, per metterlo in guardia dagli abusi dei suoi predecessori, tenendo presente

---

<sup>740</sup> Si veda *supra*, e la nota di commento a § 14, παιδοτριβῆς.

<sup>741</sup> Si veda *infra*, la nota di commento a 2, 1: γυναικεῖον ἴσως πλεονάζει.

<sup>742</sup> Williams 1999, 126.

<sup>743</sup> Williams 1999, 135.

<sup>744</sup> Probabilmente Sporo, cf. *infra*, la nota di commento a § 6, 7.

quelli che condussero Nerone alla morte (§§ 6-10)<sup>745</sup>. Una seconda parte, invece, che include le considerazioni sulla bellezza, rientra nella modalità espressiva della diatriba cinico-stoica, volta all'edificazione morale degli ascoltatori. In questo senso, il Crisostomo, parlando al suo interlocutore, si rivolge a un'ampia schiera di persone diverse, pubblici variegati con ogni probabilità appartenenti alla dimensione civica – si ricordi che le opere dionee sono ripetibili e ripetute in diversi luoghi e tempi<sup>746</sup> – per condannare la corruzione e la crudeltà dilaganti tra i suoi contemporanei (§§ 8-10). Dopo una giustificazione di verosimiglianza sui fatti denunciati (§§ 11-12), l'oratore riporta la discussione sul νεανίσκος che si presume abbia davanti. Il ragazzo dimostra sedici o diciassette anni, ma il suo aspetto è talmente nobile da suscitare un sentimento di pudore che costringe chi incrocia il suo sguardo a volgersi altrove, come quando un raggio di sole accecante si riflette nell'acqua (§ 14)<sup>747</sup>. Dione si interroga quindi sulle origini del ragazzo (§§ 13-15) fino a concludere, nell'epilogo, che la bellezza supera le frontiere etniche, malgrado ne sia influenzata (§§ 16-17).

Senza preamboli, Cohoon, nella sua introduzione al testo e alla traduzione inglese del *Sulla bellezza*, presenta il dialogo come tenutosi al cospetto di una statua eretta in un ginnasio e raffigurante un giovane<sup>748</sup>. Nell'associare l'oggetto delle attenzioni di Dione a una scultura, Cohoon è forse influenzato dalla frase di apertura della nostra orazione, in cui si paragona il νεανίσκος ai monumenti di Olimpia per la sua perfezione estetica. Eppure, non si rintraccia nel testo alcun elemento concreto a supporto dell'interpretazione per cui il giovane sia un essere inanimato. Al contrario, come osserva Elisabetta Berardi<sup>749</sup>, alcune argomentazioni sembrano presupporre un ruolo attivo del ragazzo, che ad esempio muove il suo sguardo (οὐκ ἔστιν ἐπὶ πλεόν αὐτοῦ, εἰς τὸ πρόσωπον ὄραν, εἰ μὴ καὶ αὐτὸς ἀποβλέψειεν ἀπὸ τύχης, “non è possibile guardarlo a lungo nel viso senza che lui per caso si volti”, § 13). E del resto già Casaubon sembra confermare quest'idea allorché presenta il discorso *Sulla bellezza* (or. 21) come un testo in cui Dione elogia lo straordinario aspetto di un efebo<sup>750</sup>. Per quanto l'ipotesi di Cohoon sia suggestiva e permetterebbe di chiarire il contesto del dialogo, in vero l'identificazione del νεανίσκος con un adolescente anziché con una statua sembrerebbe la più

<sup>745</sup> “Ma fu proprio per questa protervia che anche Nerone morì, quella verso l'eunuco. Infuriatosi l'eunuco rivelò i piani ai cortigiani: così si ribellarono e lo costrinsero a togliersi la vita”, § 10.

<sup>746</sup> Desideri 1991b, 3903-3959.

<sup>747</sup> Come evidenza von Arnim, l'ideale di pudore che Dione ha in mente rispecchia quello di Zenone (αἰδῶς μὲν ἐπανθείτω καὶ ἀρρενωπία, fr. 246, 9) e in effetti il Prusense dice espressamente che il giovinetto ispira verecondia in chi lo guarda per quanto è bello, quindi incorrotto (von Arnim 1898, 298).

<sup>748</sup> “At the opening of the Discourse Dio is led by the sight of the statue of a handsome youth (...)”, Cohoon 1939, 2, 271.

<sup>749</sup> In una comunicazione personale.

<sup>750</sup> *Dio ephebi eximiam formam laudat* Casaubon in Morel 1604, 35.



ragionevole. Ciò sembra verosimile anche in virtù del fatto che per legge, onde evitare che qualcuno potesse corrompere i giovani, l'avvicinamento ai *neaniskoi* era interdetto a chiunque eccetto che al maestro di ginnastica e ai suoi allievi minorenni. Dunque, è ipotizzabile che Dione non potesse parlare con il giovane ma dovesse limitarsi ad ammirarlo, proprio come si fa con le statue, e per tale ragione ipotizzi il paragone con i monumenti di Olimpia<sup>751</sup>. In merito alla presunta ambientazione del dialogo all'interno di un ginnasio, proposta da Cohoon, occorre tenere presente che superata la pubertà ai giovani era concesso di recarsi a scuola dai sofisti<sup>752</sup>, quindi non si esclude che il dialogo possa avere avuto luogo proprio in una sede scolastica<sup>753</sup>.

### 6.3.1 L'orazione *Sulla bellezza* e l'elogio di Melancoma

Per quanto il tema della bellezza sia molto diffuso<sup>754</sup>, all'interno del corpus dioneo è soprattutto con gli scritti in onore di Melancoma<sup>755</sup> che il discorso 21 trova corrispondenze rilevanti sul piano tematico e concettuale. Tramandate parimenti come dionee, le orazioni *Melancomas 2* (or. 28) e *Melancomas 1* (or. 29) sono entrambe dedicate a un pugile di nome Melancoma, deceduto prematuramente. Malgrado gli argomenti siano simili, i testi si presentano significativamente diversi per struttura, contenuti e finanche genere letterario. *Melancomas 2* (or. 28) ha forma dialogica, ha luogo due giorni dopo la morte dell'atleta (or. 28, 5) e mostra la riflessione sulla bellezza attraverso lo scambio di battute tra Dione e un interlocutore anonimo; l'or. 29 si presenta invece come un vero e proprio epicedio, composto in occasione delle esequie del pugile, cui l'autore dello scritto sembra legato da una profonda

---

<sup>751</sup> Parimenti, nel *Melancomas 2* (or. 28), attribuito a Dione – al contrario del *Melancomas 1* (or. 29), probabilmente scritto da Tito ma erroneamente confluito nel *corpus* dioneo (Ventrella 2009b) – il pugile Iatrocle, noto avversario dell'ormai defunto Melancoma, allorché si allontana tra la folla dopo aver terminato l'allenamento, per bellezza è paragonato alle statue realizzate con acribia: ἦν δὲ ὁμοίος τοῖς ἀνδριᾶσι τοῖς ἀκριβῶς εἰργασμένοις (*Melancomas 2*, or. 28, 3).

<sup>752</sup> Cantarella 1990, 44 e n. 26.

<sup>753</sup> Questo potrebbe forse spiegare l'insistenza di Dione sul tema della bellezza e della mascolinità. A partire dalla tarda età repubblicana, all'età di 16 anni, il giovane uomo viene informalmente assegnato ad un mentore che lo segue nelle sue attività quotidiane, lo istruisce nell'arte retorica, gli trasmette il proprio sapere e funge da precettore per i valori morali (Gleason 1999,79).

<sup>754</sup> Si pensi ad esempio al trattato *Sulla bellezza* di Plutarco (*ap. Stob. Fl.* 4, 21, 12-13 e 22=frr. 144-146 Sandbach) e al *Caridemo o sulla bellezza* di Ps. Luciano.

<sup>755</sup> Sebbene von Arnim identifichi il contesto performativo dei due testi con i *Ludi Augustales* tenutisi a Napoli nel 74 d.C., quando Tito è investito della carica di γυμνασίαρχος (von Arnim 1898, 142-147), Lemarchand ritiene che Melancoma sia un personaggio immaginario costruito per incarnare le più alte virtù filosofiche (Lemarchand 1926, 25-32). Per un'analisi delle posizioni sulla storicità di Melancoma si veda Ventrella 2009b, 402 n. 2.

intimità<sup>756</sup>. Sulla base di questa relazione, negata del tutto dall'autore dell'or. 28 (*Melancomas 2*, or. 28, 5), nonché in ragione di un'iscrizione che documenta che Tito si trovava a dirigere le gare di atletica in quegli anni, probabilmente in qualità di ginnasiarca<sup>757</sup>, Ventrella ha proposto di identificare l'autore dell'elogio funebre (*Melancomas 1*, or. 29) proprio con Tito<sup>758</sup>. Delle due, dunque, l'orazione *Melancomas 1* (or. 29) è certamente pseudepigrafa, trasmessa all'interno del corpus dioneo probabilmente per l'affinità tematica. Entrambe, tuttavia, sembrano risentire di influssi reciproci, tanto che è stato proposto di identificare nel *Melancomas 1* (or. 29) un esercizio di scuola redatto da un allievo di Dione sulla base del *Melancomas 2* (or. 28), che sarebbe stato quindi fornito quale modello all'allievo di Dione<sup>759</sup>. Proprio con il *Melancomas 2* (or. 28), l'orazione *Sulla bellezza* (or. 21) pare condividere massimamente lo scopo di presentare l'avvenenza estetica come la sintesi delle virtù filosofiche. In effetti, abbiamo osservato nei due testi alcune altre affinità, che proviamo ad elencare di seguito.

- L'impostazione formale. Sia *Sulla bellezza* (or. 21) che *Melancomas 2* (or. 28) sono dialoghi fittizi tra Dione e un interlocutore anonimo.

- Il contesto sportivo. *Sulla bellezza* (or. 21) si tiene forse in un ginnasio (alla presenza di un παιδοτρίβης, *Sulla bellezza*, or. 21, 10), mentre il *Melancomas 2* (or. 28) trae avvio proprio nel corso di una gara di lotta in mezzo alla folla (*Melancomas 2*, or. 28, 3).

- Il riferimento a una statua. Essa è parimenti presentata come un parametro di bellezza: nel nostro discorso, Dione dice che l'aspetto del giovane è arcaico come non ne ha mai visti tra le statue moderne, paragonabile alle statue di Olimpia (*Sulla bellezza*, or. 21, 1) e similmente nel *Melancomas 2*, il Prusense paragona Iatrocle, nemico di Melancoma, alle statue lavorate alla perfezione (ἦν δὲ ὁμοίος τοῖς ἀνδριᾶσι τοῖς ἀκριβῶς εἰργασμένοις, *Melancomas 2*, or. 28, 3).

---

<sup>756</sup> Lo conferma Temistio (Themist. or. 10, 139 A-B).

<sup>757</sup> IGIIt 19.

<sup>758</sup> Ventrella 2009b, sulla paternità.

<sup>759</sup> Tale ipotesi è stata avanzata da Ventrella, che in un primo momento ha riconosciuto in Tito il destinatario dell'orazione *Sull'esercizio oratorio* (or. 18), sulla linea tracciata da Desideri (cf. *supra*, 3.3 *Il destinatario*). Nella teoria iniziale, dunque, Ventrella immaginava di poter identificare con Tito l'allievo a cui Dione si propone come precettore di retorica nell'epistola 18, per poi mostrargli un testo su cui esercitarsi con or. 28, esercizio che l'allievo Tito avrebbe consegnato a Dione in forma di epicedio, pervenutoci come or. 29 (Ventrella 2013b). In realtà, il destinatario del *Sull'esercizio oratorio* non può essere Tito (cf. *supra*), ma l'ipotesi di Ventrella sulla paternità di or. 29 resta ad oggi condivisibile (Ventrella 2009).

• Il tema di un'avvenenza che travalica l'ordinario. Il *neaniskos* del nostro dialogo è un giovane di eccezionale bellezza, il Prusense dice che non ne ha mai visti come lui (οἷον ἐγὼ οὐχ ἐώρακα τῶν νῦν or. 21, 1; ὡς ἐγὼ οὐδένα πόποτε <οὕτως> ἐξεπλάγην, *Sulla bellezza*, or. 21, 13) e analogamente Melancoma è descritto come il più coraggioso nonché il più bello non solo tra gli atleti ma tra tutti gli uomini (πάντων ἀνθρώπων, οὐχὶ τῶν ἀγωνιστῶν μόνον εὐψυχότατος καὶ μέγιστος ἔφυ, ἔτι δὲ κάλλιστος, *Melancomas 2*, or. 28, 5).

• La critica alla *mollitia*. Nell'or. 21 emerge in più punti un'aspra critica ai costumi dei contemporanei, effeminati e omologati ai modelli orientali, tanto che Dione definisce anarchico il periodo che sta vivendo, rispetto al quale il giovane è tanto distante da sembrare addirittura arcaico (ἔτι δὲ ἀρχαῖον αὐτοῦ τὸ εἶδος, *Sulla bellezza*, or. 21, 1); similmente, Melancoma è elogiato per la sobrietà dei costumi e perché malgrado la sua bellezza non ha ceduto alle degenerazioni dei *molles* (καίτοι οὔτε ἐσθῆτι ἐκόσμει ἑαυτὸν, *Melancomas 2*, or. 28, 6).

• L'associazione della bellezza alla variazione di movimento. In entrambi i testi si può cogliere un elogio della bellezza statica degli avversari. Sul finale dell'orazione *Sulla bellezza* (or. 21), infatti, Dione osserva come gli Achei poterono apprezzare la perfezione del nemico Ettore soltanto quando egli fu ucciso e spogliato, perché prima – intenti a combatterlo – non avevano avuto il tempo di contemplarlo attentamente (οὐ γὰρ ἦν αὐτοῖς πρότερον οἶμαι σχολὴ θηήσασθαι αὐτὸν ἀκριβῶς, *Sulla bellezza*, or. 21, 17). Similmente Iatrocle, nemico di Melancoma, è ammirato da Dione quando – finito il combattimento – smette di allenarsi e si dilegua tra la folla (ἐπεὶ δὲ ἐπαύσατο γυμναζόμενος καὶ τὸ πλῆθος ἀνεχώρει, κατενοοῦμεν αὐτὸν ἐπιμελέστερον, *Melancomas 2*, or. 28, 3).

Tali coincidenze sembrano da rilevare innanzitutto perché i due testi potrebbero tracciare le linee programmatiche del ragionamento dioneo sull'argomento, presentando altresì un forte ancoraggio della concezione etico-filosofica della bellezza all'immaginario sportivo. In secondo luogo, le affinità che abbiamo rilevato potrebbero avvicinare le cronologie dei due testi, e, datando il *Melancomas 2* (or. 28) ai *Ludi Augustales* del 71 d.C., corroborare l'ipotesi, già molto diffusa tra gli studiosi dionei, che *Sulla bellezza* (or. 21) sia stata composta entro la fine del regno di Domiziano.

#### 6.4 Τὸ μὲν βαρβαρικόν, τὸ δὲ Ἑλληνικόν: la bellezza e l'etnia

Traendo spunto dalle origini del giovane, qualificato come “perfettamente greco” (ὅτι μὲν γὰρ Ἑλληνικόν ἄκρως ἐστὶν § 15), Dione inizia un *excursus* sul ruolo della “razza” nella

percezione dell'εἶδος καὶ κάλλος, ossia dell'aspetto e della bellezza (§§ 16 e 17). A questa sezione testuale, posta a chiusura del dialogo, ha dato particolare importanza Fozio<sup>760</sup>, che si è concentrato su di essa per offrire un sunto dell'orazione all'interno della sua monumentale *Bibliotheca*. Il patriarca scrive che Περὶ κάλλους è un discorso volto a dimostrare che non esiste concezione universale della bellezza, bensì ciascun popolo la definisce a modo suo con dei criteri di volta in volta prevalenti. In effetti, Dione sostiene vi sia un aspetto tipicamente barbaro (τὸ μὲν τι βαρβαρικὸν, § 16) distinto da uno tipicamente ellenico (τὸ δὲ Ἑλληνικόν, § 16), e che in base alla nazionalità vari non solo la mera estetica del corpo ma anche quella della voce o dell'abbigliamento (φωνὴν καὶ ἐσθῆτα, § 16). Il caso più emblematico, secondo il Bitinico, si trova nell'*Iliade* (*Il.* 22, 363-373), dove Omero racconta in modo diverso l'aspetto dei Troiani e quello degli Achei. Il poeta descrive nel dettaglio il corpo di Ettore defunto, che i Greci riescono ad ammirare solo dopo averlo sconfitto, ma non si sofferma allo stesso modo sugli altrettanto possenti eroi achei<sup>761</sup>. Il passaggio omerico che il Prusense sceglie di citare non è il fermo-immagine più celebre di una scena, quella della vittoria di Achille su Ettore, che è paradigmatica per il mondo antico e che si conclude invece con lo scempio del cadavere del principe troiano. Eppure, il frammento dell'eroe di Ilio che giace senza vita mentre i nemici lo osservano è uno dei momenti narrativi più rilevanti della letteratura antica sulla morte di un barbaro. La scelta di Dione, dunque, sembra calcolata sull'intenzione di presentare al suo pubblico canoni estetici distanti da quelli di età imperiale. Inoltre, l'oratore di Prusa pare mostrare che l'avversario è bello unicamente quando è morto: si sofferma infatti a riflettere che Ettore non poteva apparire attraente mentre dava fuoco alle navi greche (Ὅπου γε τὰς ναῦς ἐμπύμπρησιν, § 16, 6-7) e riprende il momento in cui i soldati contemplano il nemico caduto (§ 16, 10), dopo averlo pungolato per assicurarsi che fosse esanime. Dione sembra evidenziare che gli Achei ammirano il corpo di Ettore innanzitutto perché per la prima volta sono in grado di osservarlo durante una tregua dal ritmo serrato della battaglia (§ 16, 11); poi perché esso è senza vita, quindi non può scagliarsi contro di loro usandolo di fatto come un'arma. L'oratore fa quindi notare che Omero non si è comportato in maniera analoga nei confronti degli eroi achei (§ 17, 1-9). A parte il colore della loro chioma, non ha fornito dettagli estetici su Achille, né su Euforbo o Patroclo e ha detto poco di altri uomini e donne fra i più belli (περὶ ἐκάστου καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τῶν καλλίστων, § 17) degli Achei. A chiudere il dialogo è una rassegna di *exempla* di personaggi epici di nazionalità diverse – Menelao, Patroclo, Nireo contro Sesostri, Memnone, Euripilo o Pelope – contrapposti per ribadire che nessuno potrebbe dire che erano belli allo stesso modo (οὐδεὶς

---

<sup>760</sup> Phot. *Bibl.* 209, 168a.

<sup>761</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a §§ 16-17.

ἀν εἴποι τούσδε ὁμοίως ἀν εἶναι καλοῦς, § 17). Le considerazioni di Dione potrebbero essere influenzate dalla sua esperienza diretta del campo di battaglia. Al tempo in cui si trovava nell'accampamento dei Geti<sup>762</sup> aveva conosciuto soldati barbari prendendo familiarità con il loro comportamento, i loro costumi e la loro bellezza, sia mentre combattevano che quando erano a riposo. Se si trattiene la datazione suffragata dalla maggior parte degli studiosi, e mostrata *supra*, cioè nel pieno del decennio 80-89 d.C., Dione potrebbe in effetti avere scritto questo discorso dopo l'82 d. C., forse durante o dopo la sua permanenza tra i Geti, quando poteva mostrare la dignità della bellezza di un combattente non ellenico con cognizione autoptica<sup>763</sup>.

Se per Fozio è proprio sull'aspetto "razziale" che si racchiude la centralità del messaggio dioneo in *Sulla bellezza* (or. 21), diversa è la posizione di Casaubon, secondo cui Dione – che aveva patito una decisa censura personale e professionale – intende piuttosto condannare la stoltezza degli uomini del suo tempo e lo fa elogiando la forma dell'efebo perché incontaminata da tutti quegli artifici femminili che avevano trasformato il fascino virile in mollezza<sup>764</sup>. Le due interpretazioni non sono incompatibili, anzi, a nostro giudizio, coesistono. Infatti, quello della bellezza del νεανίσκος è un *topos* letterario che lega la purezza del corpo nel fiore degli anni alla virtù dell'integrità morale e ben si adatta alla forma della diatriba edificante scelta da Dione. Inoltre, nello sviluppo del tema che associa bellezza etica e fisica, si coglie una certa ispirazione platonica. Forse Dione risente dell'influenza del *Carmide*<sup>765</sup> e probabilmente del discorso di Diotima nel *Simposio* (Pl. *Symp.* 211b-d). La profetessa e filosofa parla del νεανίσκος come di un modello da contemplare, unicamente da guardare e rispetto al quale provare pudore – proprio come sottolinea ripetutamente il Bitinico (*Sulla bellezza*, or. 21, 1; 13-14) – poi è fatto espresso richiamo alla pederastia, che potrebbe sembrare quasi un mezzo per riconoscere il bello e che al tempo di Dione doveva essere una pratica del tutto ordinaria<sup>766</sup>. Con i suoi parallelismi talvolta ermetici e spesso critici, l'orazione 21 è di certo uno dei discorsi emblematici dell'abilità retorica di Dione di Prusa, che in un testo breve, apparentemente leggero, sintetizza con efficacia un messaggio politico molto forte, in grado di coniugare filosofia, morale e storia.

---

<sup>762</sup> Ventrella 2017, 153-170 e *infra*, la nota di commento a § 17, 1.

<sup>763</sup> Le osservazioni relative alla bellezza del barbaro in or. 21, 16-17 sono state oggetto di un paper intitolato *The handsome combatant is the unarmed one: the body of the combatant as a weapon in Dio Chrysostom, "On beauty"* (or. 21) e da me esposto alla University of Bristol nell'ambito del convegno *The body of the combatant*.

<sup>764</sup> Casaubon in Morel 1604, 35.

<sup>765</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a § 1, 3: ἀνακειμένων.

<sup>766</sup> Desideri 1978, 190.

## 6.5 Una postilla sugli eunuchi

Oltre a costituire un elemento di possibile datazione all'età di Domiziano (cf. *supra*), il riferimento agli eunuchi potrebbe rappresentare una chiave di lettura per l'attacco che il Prusense pare rivolgere ai suoi contemporanei. Un passo di Giovenale si rivela di particolare ausilio per consentirci di premettere che l'eunuchia non implica necessariamente abitudini di tipo omosessuale, anzi, spesso sono le donne a rivolgersi agli eunuchi per appagare desideri extraconiugali (*Sunt quas eunuchi inbelles ac mollia semper oscula delectent et desperatio barbae et quod abortivo non est opus*, "Ci sono poi le donne che si diletano dei molli baci degli effeminati eunuchi; con loro non c'è la noia della barba, non c'è bisogno di aborti, Iuv. *sat.* 6, 366-368, trad. Barelli)<sup>767</sup>. Sotto il regno di Domiziano, gli uomini che per natura o per tendenza assumono tratti femminili sono bersaglio di continui attacchi, e tale sentimento di ostilità cresce con il progressivo intensificarsi di una politica di controllo dei costumi da parte del *princeps pudicus*, che inizia legiferando un divieto di castrazione<sup>768</sup> e prosegue con il continuo annientamento dei *mores* giudicati libidinosi<sup>769</sup>. In uno studio specificamente dedicato all'ascesa dell'eunuco nella società greco-romana, Walter Stevenson ne ha analizzato opportunità giuridiche e letterarie, che qui sintetizziamo dipendendo in larga parte dal suo contributo<sup>770</sup>. Il diritto romano distingue quattro tipologie di eunuchi: *spadones*, *thilibiae*, *thladiæ* e *castrati*. Si tratta di uomini che talvolta conservano le funzioni biologiche genitali necessarie a un rapporto sessuale attivo (per questo giacciono anche con donne adultere), ad eccezione dei castrati, i quali dunque sono esclusi dalla trasmissione ereditaria e dall'adozione, diritto fondamentale in una società patrilineare come quella romana<sup>771</sup>. Tuttavia, Stevenson, sulla base dei *corpora* di leggi scritte apparsi nella tarda età imperiale, considera che la ripartizione possa ridursi a tre categorie: i nati senza una forte

---

<sup>767</sup> Non stupisce, quindi che Marziale, strenuo sostenitore dell'attività moralizzatrice messa in atto da Domiziano attraverso nuove leggi, celebri un altro provvedimento domiziano, la *lex Iulia de adulteriis*, dicendo: *Nec spado iam nec moechus erit te praeside quisquam: at prius — o mores — et spado moechus erat*, "Non ci sarà più un eunuco né un adultero sotto il tuo governo. Prima, invece, che costumi! — anche l'eunuco era adultero!", Mart. *Ep.* 6, 2, trad. Scàndola). La legge, probabilmente emanata tra l'estate e l'autunno del 90, interveniva sul diritto ereditario e colpiva in particolare le donne adultere (Grelle 1980, 346). L'editto domiziano contro la castrazione è invece celebrato in Mart. *Ep.* 2, 60.

<sup>768</sup> Cf. *supra*, 6.1 Introduzione al Περὶ κάλλους.

<sup>769</sup> Grelle 1980, 345-350.

<sup>770</sup> Nonché dagli studi di M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris 1976-1984; P. Brown, *The body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York 1990, già alla base del lavoro di Stevenson (1995, 495 n. 3).

<sup>771</sup> L'accesso all'adozione e quindi alla possibilità di lasciare degli eredi da parte degli *spadones* è in realtà un elemento incerto (Stevenson 1995, 497).

caratterizzazione sessuale, i parzialmente evirati e in ultimo i chirurgicamente evirati. La distinzione giuridica però viene probabilmente introdotta a Roma in seguito all'istituzione dell'eunuchia nella cultura mediorientale, che aveva già conosciuto i primi casi (*Deut.* 23:1)<sup>772</sup>. Non vi è una consapevolezza tanto avanzata al tempo di Dione, quando a pesare nella discriminazione degli eunuchi è più che altro il loro disallineamento morale o sessuale rispetto ai canoni considerati naturali<sup>773</sup>. La conoscenza di fenomeni come l'eunuchia va associata fino alla prima età imperiale a pratiche religiose di stampo orientale, come il culto di Cibele, che prevede la castrazione quale rito di iniziazione e che per questo è proibito una prima volta nel 204 a.C.<sup>774</sup>, in seguito anche da Domiziano<sup>775</sup>. L'ostilità nei confronti degli eunuchi va ricercata innanzitutto nei principi sociali fondativi della civiltà romana, costruita quasi dogmaticamente sul potere riproduttivo del *pater familias* e sulla fertilità in senso lato. Nel suo trattato *De usu partium*, Galeno spiega che la castrazione dopo la pubertà implica una perdita di fertilità ma permette all'eunuco di mantenere il desiderio, le funzioni erettili e gli aspetti legati al piacere (Gal. *UP* 4, 190, 16). E in effetti pare dimostrarlo la testimonianza di Giovenale sulle donne adultere (cf. *supra*). Tuttavia, una simile passionalità è contraddetta da Quintiliano, che invece nella sezione *De risu* dell'*Institutio oratoria* (Quint. *Inst.* 6), dopo aver sollevato una serie di scuse improbabili, presenta come poco credibile la sfrenatezza degli eunuchi. Dopo alcuni aneddoti proverbiali<sup>776</sup>, l'oratore racconta un episodio, precisando che non rivelerà l'identità dei protagonisti per una questione di rispetto (*ut ne auctorem ponam verecundia ipsius facit*). Riferisce dunque di un personaggio anonimo cui egli stesso avrebbe detto: *libidinosior es quam ullus spado* ("sei più lussurioso di un eunuco", Quint. *Inst. or.* 6, 3, 64, trad. Celentano), una battuta che – inserendosi nel contesto di una serie di affermazioni paradossali è stata giudicata incoerente rispetto alle altre fonti<sup>777</sup>, ma che a noi sembra invece una conferma della effettiva reputazione della *libido* degli eunuchi.

---

<sup>772</sup> Stevenson 1995, 497 n. 7 e 498 n. 10.

<sup>773</sup> Si tratta comunque di un'operazione di facciata, come dimostra lo stesso editto domiziano, probabilmente emanato per esautorare la memoria di Tito (C. D. 67, 2).

<sup>774</sup> Stevenson 498 e n. 12 Livio 29 e Catullo 63.

<sup>775</sup> Caels. *Med.* 4.31; Plin. *NH* 11, 269 e Stevenson 1995, 499 n 16.

<sup>776</sup> Quintiliano sciorina una serie di storielle, come quella per cui l'imperatore Augusto, a un ufficiale congedato con una nota di infamia che supplicandolo di ripensarci gli chiedeva come avrebbe dovuto giustificarsi con il padre, suggeriva di dire che tornava a casa perché l'imperatore non gli stava simpatico (*dic me tibi displicuisse*); o un'altra per cui Gabba rifiutava di prestare il suo mantello dicendo che gli serviva per restare in casa (*non possum commodare, domi maneo*), visto che nella sua sala pranzo pioveva (*cum cenaculum eius perplueret*).

<sup>777</sup> Secondo Stevenson, l'opinione di Quintiliano non è rappresentativa dell'opinione pubblica a lui contemporanea e certamente non lo è rispetto ai passi satirici di Giovenale. Ciò soprattutto perché Quintiliano

Un sentimento discriminatorio nei confronti degli eunuchi dovette persistere per molto tempo anche dopo Dione. Basti dare uno sguardo a Luciano, che per quanto posteriore di circa sessant'anni rispetto alla cronologia che ipotizziamo per *Sulla bellezza* (or. 21), sembra dipingere un quadro simile a quello dioneo nell'*Eunuco*. Si tratta di un dialogo tra Panfilo e Licino, il quale riassume la discussione, cui ha appena assistito, tra due filosofi svoltasi nel foro davanti a una giuria di saggi. Argomento di contesa è chi debba assumere le redini della scuola peripatetica di Atene tra Diocle, il vecchio (ὁ πρεσβύτερος)<sup>778</sup>, e rissoso (ὁ ἐριστικός)<sup>779</sup>, e Bagoa, l'eunuco (ὁ εὐνοῦχος, Luc. *Eun.* 4, 6-7)<sup>779</sup>. Nel raccontare la lite a Panfilo, il quale si dichiara a favore del filosofo che si mostrerà migliore nei costumi più che nella dottrina, Licino spiega che in effetti una delle spiegazioni di Diocle consiste nel fatto che a Bagoa non è consentito occuparsi di filosofia (ὁ Διοκλῆς ἔφη μηδὲ τὴν ἀρχὴν θεμιτὸν εἶναι τῷ Βαγῶα μεταποιεῖσθαι φιλοσοφίας, Luc. *Eun.* 6, 5-6) né gli spettano delle ricompense (καὶ τῶν ἐπ' αὐτῇ ἀριστείων, Luc. *Eun.* 6, 5) proprio perché è un eunuco (εὐνούχῳ γε ὄντι, Luc. *Eun.* 6, 3-6). Per questa sua natura, Bagoa viene definito né maschio né femmina (οὔτε ἄνδρα οὔτε γυναιῖκα, Luc. *Eun.* 10), ma una sintesi, un misto (τι σύνθετον καὶ μικτόν), una creatura mostruosa (τερατῶδες) fuori dalla natura umana (ἔξω τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, Luc. *Eun.* 6, 13). Luciano sottolinea che nella sua replica, Bagoa parla con voce effeminata (γυναικεῖον ἐμφθεγξάμενος, Luc. *Eun.* 7, 4) e rivendica il suo diritto a occuparsi di filosofia sulla scia di donne come Aspasia, Diotima e Tragelia, nonché di un eunuco pelagico vissuto in un'epoca di poco precedente alla sua (εὐνούχος ἐκ Πελασγῶν τελεῶν, ὀλίγον πρὸ ἡμῶν εὐδοκιμήσας ἐν τοῖς Ἑλλησιν, Luc. *Eun.* 7, 10-11), certamente da identificare con Favorino di Arles<sup>780</sup>. In effetti, proprio Favorino, allievo di Dione, era ritenuto un eunuco. La sua biografia non sembra in alcun modo associabile al discorso *Sulla bellezza* (or. 21) se si considera che Favrino era appena nato nella presunta epoca di composizione dello scritto. Tuttavia, la sua figura costituisce un esempio documentato di eunuchia e pregiudizio fra i sofisti. Filostrato racconta che l'Arete nacque con una duplice natura (διφυῆς δὲ ἐτέχθη) di uomo e di donna (ἀνδρόθηλος, Philostr. *VS* 1, 8, 489), una testimonianza rafforzata dalla *Suda*, che lo definisce γεγὼς δὲ τὴν τοῦ σώματος ἔξιν ἀνδρόγυνος (ὄν φασιν ἐρμαφρόδιτον), attribuendogli quindi

---

mantiene nell'*Institutio oratoria* un certo pudore e inoltre possiamo sospettare che visse una vita riparata, distante da quella delle élite di corte, incontrando raramente qualcuno che conoscesse in prima persona il comportamento di un eunuco (Stevenson 1995, 500-501).

<sup>778</sup> Per introdurre Diocle a Panfilo, Licino usa l'espressione οἶσθα ὃν λέγω, τὸν ἐριστικόν ("quel rissoso che tu conosci", Luc. *Eun.* 4, 7, trad. Settembrini).

<sup>779</sup> Bagoa è presentato come ὁ εὐνούχος εἶναι δοκῶν ("che è creduto eunuco", Luc. *Eun.* 4, 8, trad. Settembrini).

<sup>780</sup> Settembrini 1862, 2, 208 n. 1.



un fisico androgino o ermafrodita<sup>781</sup>. Malgrado l'avanzare degli anni, il suo volto è glabro (ἀγενεῖως); la sua voce (φθέγμα) è “acuta” (ὀξύχέης) “sottile” (λεπτόν) e “stridula” (ἐπίτονον), “come quella di cui la natura dota gli eunuchi” (ὥσπερ ἡ φύσις τοῦς εὐνούχους ἤρμοκεν, Philostr. VS 1, 8, 489). Nelle testimonianze, di Favorino è evidenziato che fosse focoso nei rapporti sessuali (θερμὸς δὲ οὕτω τις ἦν τὰ ἐρωτικά, Philostr. VS 1, 8, 489). Tale passionalità, in effetti, gli era costata un'accusa di adulterio da parte di un *vir consularis* (Philostr. VS 1, 8=489) e gli era contestata peraltro da un nemico giurato quale Polemone. Esponente della Seconda sofistica, Polemone si scaglia contro Favorino perché oltremodo libidinoso e dissoluto (*libidinosus et dissolutus sopra omnem modum erat*); lo descrive come qualcuno che aveva grande cura dei suoi capelli (*magnam sui ipsius curam habebat crines*) e una voce femminile (*vox eius mulierum voci similis fuit*, Polem. *Physiognom.* 1, 161, 6 Forster). Come osserva peraltro Stevenson, sebbene viga nelle fonti antiche una generale confusione sulle facoltà sessuali degli eunuchi<sup>782</sup>, è indubbio che essi fossero percepiti come una minaccia per i valori greco-romani tradizionali. Ciononostante, né l'ostilità diffusa nei loro confronti né la loro anticonvenzionalità di genere gli impedivano di svolgere incarichi di prestigio, tantomeno di godere della stima degli esponenti di rango imperiale. Esempio è proprio il caso di Favorino, che intrattiene rapporti intimi con le alte cariche dell'impero, finanche l'imperatore Adriano stesso<sup>783</sup>, e gode di una visibilità pubblica molto importante. A dimostrarlo, è innanzitutto il passaggio del già citato *Eunuco* di Luciano, dove in effetti l'eunuco Bagoa, che difende la propria legittimità di praticare la filosofia paragonandosi a Favorino, lo definisce come qualcuno che fino a poco tempo prima aveva goduto di grande fama presso i Greci (ὀλίγον πρὸ ἡμῶν εὐδοκμήσας ἐν τοῖς Ἑλλησιν, Luc. *Eun.* 7, 9-10)<sup>784</sup>. In secondo luogo, i suoi rapporti istituzionali e internazionali rendono l'idea di quanto ambito fosse come intellettuale e conferenziere: nella prima parte della sua esistenza<sup>785</sup>. Ciò è

---

<sup>781</sup> Sud. s.v. Φαβωρίνος, Φ 4, 2 Adler e Amato 2005, 322. Mason ha ipotizzato che Favorino fosse affetto dalla sindrome di Reinfstein (Mason 1979, 1-13).

<sup>782</sup> Celebre l'aneddoto riportato da Filostrato, per cui Favorino diceva di vivere tre grandi contraddizioni: scrivere in greco pur avendo origini celtiche, essere considerato un adultero pur essendo un eunuco (come anticipato, di adulterio era stato accusato da un console), e di essere in conflitto con un imperatore, cioè Adriano, ma grazie a lui di aver salva la vita (Philostr. VS 1, 8, 490).

<sup>783</sup> Si vedano in proposito le testimonianze raccolte in Amato 2005, 325-328.

<sup>784</sup> Com'è noto, in un secondo momento, Favorino cade in disgrazia presso l'imperatore ed è costretto all'esilio a Chio, da cui fa ritorno soltanto dopo la morte di Adriano, con l'arrivo di Antonino Pio (Amato 2005, 19-33).

<sup>785</sup> Per la vita di Favorino si veda Amato 2005, 9-33; per la cronologia, e in particolare per la data di nascita e di morte si veda Amato 2005, 33-37. Nell'introduzione alla sua edizione dell'*Ai Corinzi* e *Sulla Fortuna* di

evidente soprattutto dalle statue erette in suo onore ad Atene e Corinto<sup>786</sup>; ma dopo il rientro dell'esilio a Chio, anche la sua vita a Roma è ricca di esibizioni internazionali<sup>787</sup>, incontri letterari, dibattiti o simposi<sup>788</sup>, e segnata dalla formazione – forse in una vera e propria scuola di eloquenza<sup>789</sup> – di allievi pregevoli come Aulo Gellio, che lo ricordano con stima (Gell. 13, 25). Ma è soprattutto dai suoi legami politici che si evince il rilievo pubblico che gli è concesso, nonostante la sua condizione di ermafrodita lo rendesse invisibile a molti<sup>790</sup>. Della stima di corte, infatti, sembra godere Favorino secondo quanto riportato nella *Vita di Adriano* raccolta nella *Historia Augusta*, dove si racconta di come tra gli intellettuali di varia formazione – filosofi, grammatici, musicisti, geometri, retori, artisti e astrologi – con cui Adriano intesse rapporti di maggiore amicizia Favorino fosse il preferito: *In summa familiaritate Epictetum et Heliodorum philosophos et, ne nominatum de omnibus dicam, grammaticos, rhetores, musicos, geometras, pictores, astrologos habuit, prae ceteris, ut multi adserunt eminente Favorino* (VA 16, 10-11). Beneficiario di tale considerazione presso l'imperatore non risparmia a Favorino delle controversie con l'imperatore stesso, allorché, secondo quanto ricostruibile dalle testimonianze di Filostrato e Dione Cassio, egli rifiuta di ricoprire l'incarico di ἀρχιερέυς – ovvero arciprete<sup>791</sup> – per non adempiere ai doveri fiscali (liturgie e altre spese pubbliche) nei confronti di Arelate, dichiarandosi esente in virtù del suo status di filosofo (Philostr. VS 1, 8, 490; D. C. 69, 3, 5-6)<sup>792</sup>. In questa circostanza, malgrado un rinomato temperamento autoritario, Adriano – come racconta Filostrato – decide di ringraziare Favorino<sup>793</sup> e davanti alle sue riserve per il sacerdozio di ἀρχιερέυς, la cui rinuncia è punibile con una serie di penalità, tra cui la morte, Adriano si limita a imporre l'esilio<sup>794</sup>.

---

Favorino, Amato suddivide la ricostruzione delle notizie biografiche sull'Arelate in tre periodi: prima (Amato 2005, 9-19), durante (Amato 2005, 19-29) e dopo (Amato 2005, 29-33) l'esilio.

<sup>786</sup> Dell'esistenza di queste statue ci informa Filostrato (Philostr. VS 1, 8, 489). Tali monumenti vengono demoliti in seguito alla caduta in disgrazia di Favorino.

<sup>787</sup> Fav. *Exil.* 11, 8-10.

<sup>788</sup> Amato 2005, 30 e n. 90.

<sup>789</sup> Amato 2005, 29.

<sup>790</sup> Della ostilità romana nei confronti degli ermafroditi ci informa Plinio il Vecchio (Plin. NH 7, 3, 34.).

<sup>791</sup> Vertice della gerarchia sacerdotale locale (Amato 2005, 21 n. 70).

<sup>792</sup> Probabilmente però Adriano lo ritiene più un sofista che un filosofo, e per questo Favorino avrebbe dedicato all'imperatore Adriano il Περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας, in cui riafferma il suo interesse filosofico (Swain 1989, 153 e n. 11).

<sup>793</sup> Philostr. VS 1, 8, 489.

<sup>794</sup> Ciononostante, viste anche le precedenti accuse di adulterio e l'ostilità dei rivali di Favorino – tra cui il già citato Polemone – Adriano condanna Favorino all'esilio. Sul declino della carica di ἀρχιερέυς da parte di Favorino e sulle sue conseguenze si veda Amato 2005, 20-24. Per un inquadramento dettagliato sulla vita e l'opera di Favorino, si rimanda all'introduzione aggiornata apparsa nell'ultima edizione disponibile del

Quanto detto finora sarà sufficiente a dare l'idea del peso svolto da Favorino all'interno della corte imperiale, che si riflette anche negli scambi verosimilmente intercorsi con gli intellettuali del suo tempo, da Dione (che ne fu maestro), a Luciano<sup>795</sup> e Plutarco<sup>796</sup>, passando per l'allievo Aulo Gellio<sup>797</sup>, nonché nella fortuna che egli ebbe tra gli autori a lui contemporanei e posteriori<sup>798</sup>. E tuttavia, per quanto il suo spessore intellettuale sembri riconosciuto dalle fonti letterarie, la figura di Favorino resta fortemente ancorata all'eunuchia e il pregiudizio sulla sua caratterizzazione sessuale è il bersaglio primario dei suoi detrattori. Per cui Polemone, che pure ha il merito di consegnarci l'unica testimonianza del suo aspetto estetico<sup>799</sup>, insiste sull'eunuchia del rivale proprio per screditarlo. Come rileva Adelmo Barigazzi, “ne è uscita così la rappresentazione di un mostro dalle tendenze libidinose dell'incontinente, dall'aspetto del malato condannato a rapida morte. Dunque, una caricatura”<sup>800</sup>. Alla luce di queste riflessioni, la condanna all'eunuchia e all'effeminatezza di derivazione orientale che percorre il *Sulla bellezza* (in particolare or. 21, 3-4), va certo contestualizzata nel processo di moralizzazione implementato da Domiziano, ma anche intesa in relazione ai rapporti di potere che gli eunuchi sia esercitano (come molto tempo dopo farà Favorino) sia subiscono (come Earino, amante e liberto di Domiziano<sup>801</sup>). Il *Sulla bellezza* di Dione rappresenta la più antica testimonianza sulla figura di Sporo (or. 21, 8-10)<sup>802</sup> e ciò non pare casuale, visto che l'attività di controllo domiziana avviata con il provvedimento sulla castrazione è in buona parte propagandistica<sup>803</sup>. È in questo senso l'eunuchia potrebbe costituire una chiave di lettura. Il Prusense potrebbe, ad esempio, rimpiangere Nerone proprio perché – a differenza di Domiziano, che prende provvedimenti anticastrazione e però intreccia

---

*Corinziano* e del *Sulla fortuna* (Amato 2005, 1-72 e 155- 192). Un'analisi prevalentemente retorica si trova inoltre Amato 2005, 72-154 con un approfondimento sulla lingua di Favorino in Amato 2005, 192-211.

<sup>795</sup> Oltre che nel già citato *Eunuco* (Luc. *Eun.* 7), anche nella *Vita di Demonatte*, Luciano parla, e questa volta esplicitamente, di Favorino. Di lui si fa beffa Luciano perché pretende di giudicare i filosofi dalla barba pur essendo glabro (Luc. *Demon.* 12).

<sup>796</sup> A questo aspetto è consacrato lo studio di Bowie 1997.

<sup>797</sup> Amato 2005, 30-33.

<sup>798</sup> La raccolta aggiornata di testimonianze su Favorino, già proposta nell'edizione di Barigazzi 1966, 98-134, è stata riproposta e ampliata da Amato 2005, 319-384.

<sup>799</sup> Si tratta della traduzione araba sopravvissuta dei perduti Φυσιγνωμικά di Polemone in lingua greca, pubblicati in traduzione latina da Hoffmann negli *Scriptores Physiognomici Graeci* di Förster (Polem. *Phgn.* 1, 161, 6-164, 6 Förster; si veda in proposito Amato 2005, 1 n. 3 e 323-325).

<sup>800</sup> Barigazzi 1966, 75.

<sup>801</sup> *PIR* 2, 179.

<sup>802</sup> Tougher 2020, 49.

<sup>803</sup> Come anticipato, lo mostra Dione Cassio (D. C. 67, 2).

rapporti intimi con il suo *spado* – non cercava in alcun modo di nascondere la propria relazione con Sporo, che anzi chiamava Sabina attribuendogli peraltro vesti femminili<sup>804</sup>.

---

<sup>804</sup> *PIR* 3, 582.

## 6.6 Discorso 21

### 6.6.1 Περί κάλλους

(1) Δ. Ὡς ὑψηλὸς ὁ νεανίσκος καὶ ὠραῖος • ἔτι δὲ ἀρχαῖον αὐτοῦ τὸ εἶδος, οἷον ἐγὼ οὐχ ἐώρακα τῶν νῦν, ἀλλ' ἢ τῶν Ὀλυμπίασιν ἀνακειμένων τῶν πάνυ παλαιῶν• αἱ δὲ τῶν ὕστερον εἰκόνες ἀεὶ χεῖρους καὶ ἀγεννεστέρων φαίνονται, τὸ μὲν τι ὑπὸ τῶν δημιουργῶν, τὸ δὲ πλεον καὶ αὐτοὶ τοιοῦτοί εἰσιν. — Ἡ δεινὸν λέγεις, εἰ ὥσπερ φυτόν τι ἢ ζῷον ἐκλελοίπασι τῷ χρόνῳ οἱ καλοὶ, οἷον δῆφασι τοὺς λέοντας παθεῖν τοὺς ἐν τῇ Εὐρώπῃ• οὐ γὰρ ἔτι αὐτῶν εἶναι τὸ γένος• πρότερον δὲ ἦσαν καὶ περὶ Μακεδονίαν καὶ ἐν ἄλλοις τόποις• εἰ οὕτως οἴχεται δὴ κάλλος ἐξ ἀνθρώπων. (2) — Δ. Τό γε ἀνδρεῖον, ὃ βέλτιστε• τὸ μέντοι γυναικεῖον ἴσως πλεονάζει. ἀνὴρ δὲ καλὸς σπάνιον μὲν <εἰ> γίγνεται νῦν, καὶ γενόμενος τοὺς πλείστους λανθάνει, πολλῶ μᾶλλον ἢ οἱ καλοὶ ἵπποι τοὺς ὀρεωκόμους. εἰ δ' ἄρα καὶ ἄψαιντο τῶν τοιούτων, μεθ' ὕβρεως καὶ πρὸς οὐδὲν ἀγαθόν• ὥστε μοι δοκοῦσι καὶ οἱ γενόμενοι ταχὺ λήγειν καὶ ἀφανίζεσθαι. οὐ γὰρ μόνον ἡ ἀρετὴ ἐπαίνῳ αὖξεται, ἀλλὰ καὶ τὸ κάλλος ὑπὸ τῶν τιμώντων αὐτὸ καὶ σεβομένων• ἀμελούμενον δὲ καὶ οὐδενὸς εἰς αὐτὸ βλέποντος ἢ πονηρῶν βλέπόντων σβέννυται, ὥσπερ τὰ κάτοπτρα. — Ἄρ' οὖν, ὅπερ Ἀθηναῖοι πολλάκις, καὶ ἡμᾶς χρὴ ἀναρχίαν ἀναγράφειν τὸν παρόντα καιρὸν, ὡς οὐδενὸς (3) ὄντος καλοῦ; — Δ. Ναὶ μὰ Δία, <πλὴν> ὡς Πέρσαι γε ἐνόμιζον• Ἑλλήνων δὲ οὐδεὶς ἢ εἴ τις, ἐκ τῶν τριάκοντα. ἢ οὐκ οἴσθα Κριτίαν τὸν τῶν τριάκοντα, ὅτι κάλλιστον ἔφη εἶδος ἐν τοῖς ἄρρεσι τὸ θῆλυ, ἐν δ' αὖ ταῖς θηλείαις τὸναντίον; οὐκοῦν δικαίως Ἀθηναῖοι νομοθέτην αὐτὸν εἶλοντο ἐπὶ γε τῷ μεταγράψαι τοὺς παλαιοὺς νόμους, ὃς οὐδένα αὐτῶν ἔλιπεν. — Εἶεν• οἱ δὲ Πέρσαι πῶς ἐνόμιζον; (4) — Δ. Οὐ γὰρ φανερόν, ὅτε εὐνούχους ἐποίουν τοὺς καλοὺς, ὅπως αὐτοῖς ὡς κάλλιστοι ᾤσιν; τοσοῦτον διαφέρειν ᾤοντο πρὸς κάλλος τὸ θῆλυ. σχεδὸν δὲ καὶ πάντες οἱ βάρβαροι, ἥπερ τὰ ἄλλα ζῶα,\* διὰ τὸ μόνον τὰ ἀφροδίσια ἐννοεῖν. ὡς οὖν λέγεται Δαίδαλος ποιῆσαι τὸν ταῦρον ἐξαπατῶν, περιτεῖναι τῷ ξύλῳ δέρμα βοός, κάκεῖνοι γυναικὸς εἶδος περιτιθέασιν τοῖς ἄρρεσιν, ἄλλως δὲ (5) οὐκ ἐπίστανται ἐρᾶν. ἴσως δὲ καὶ ἡ τροφὴ αἰτία τοῖς Πέρσαις, τὸ μέχρι πολλοῦ τρέφεσθαι ὑπὸ τε γυναικῶν καὶ εὐνούχων τῶν πρεσβυτέρων, παῖδας δὲ μετὰ παίδων καὶ μειράκια μετὰ μειρακίων

μὴ πάνυ συνεῖναι μηδὲ γυμνοῦσθαι ἐν παλαίστραις καὶ γυμνα-  
 σίοις. ὄθεν ἐγὼ οἶμαι ξυμβῆναι αὐτοῖς <τὸ> ταῖς μητράσι μίγνυ-  
 σθαι• ὥσπερ οἱ πῶλοι, ἐπειδὴν ἀδρότεροι ὄντες ἀκολουθῶσιν ἔτι  
 (6) ταῖς μητράσιν, ἐπιβαίνειν ζητοῦσιν. τὸ μέντοι τῆς τροφῆς καὶ  
 ἐνταῦθα δείκνυσι τὴν ἰσχύν. κάλλιον μὲν γὰρ δὴ πολὺ ἵππος ὄνου,  
 οἱ δὲ γε ὄνοι οὐκ ἐπιθυμοῦσιν ἵππων διὰ τὴν φύσιν, εἰ μὴ ὅς ἂν  
 ἦ τεθραμμένος ἵππου γάλακτι• ὁμοίως δὲ καὶ ἵππος πωλευθεὶς  
 ὑπὸ ὄνου τὸ αὐτὸ πάσχει. ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἡ ἐξουσία  
 παράνομόν τι ἐστὶ. Νέρωνα γοῦν πάντες ἐπιστάμεθα ἐφ’ ἡμῶν  
 ὅτι οὐ μόνον ἐξέτεμε τὸν ἐρώμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ μετω-  
 νόμασε γυναικεῖον, τῆς αὐτοῦ ἐρωμένης καὶ γυναικός, ἧς ἐκεῖνος  
 ἐπιθυμήσας ἔγημεν, ἀναφανδὸν εἶρξας τὴν πρόσθεν, ἐφ’ ἣ τὴν  
 (7) βασιλείαν εἰλήφει. — Καὶ τί ἦν τὸ ὄνομα τῆς γυναικί, ὃ τῷ εὐνοῦχῳ  
 ἔθετο; — Δ. Τί δὲ σοὶ τοῦτο; πάντως γὰρ οὐ Ροδογούνη ἐλέγετο.  
 ἀλλ’ ἐκεῖνός γε καὶ τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ τρίχας διεκέκρυτο, καὶ παι-  
 δίσκαι ἠκολούθουν, ὁπότε βαδίζοι, καὶ ἀμπείχετο ἐσθῆτα γυναι-  
 κείαν καὶ τὰ γε ἄλλα οὕτως ἠναγκάζετο ποιεῖν• τέλος δὲ προυτέ-  
 θησαν μεγάλα [καὶ] τιμαὶ καὶ χρήματα ἄπειρα τὸ πλῆθος, ὅστις  
 (8) αὐτὸν γυναῖκα ποιήσειεν. — Ἦ οὖν καὶ ὑπέσχοντο; Δ. Τί δὲ οὐκ  
 ἔμελλον ἐκεῖνῳ ὑποσχεσθαι τσαῦτα διδόντι; ἢ οὐκ οἶσθα τὴν  
 δύναμιν τοῦ διδόντος ὅση ἐστίν; ὅπου γε καὶ ὁπότεν βασιλέα ἀπο-  
 δεῖξαι δέη, τὸν πλουσιώτατον αἰροῦνται καὶ παρ’ οὗ ἂν ἐλπίσωσιν  
 ὡς πλεῖστον ἀργύριον λήψεσθαι, τὰ δὲ ἄλλα οὐδὲν φροντίζουσιν  
 ὁποῖος ἂν ἦ, κὰν μέλλῃ πάντας διατεμεῖν παραλαβὼν τὴν ἀρχήν,  
 τοὺς τε ἄλλους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς εἰληφότας τὰ  
 χρήματα, καὶ ἔτι πάντων αὐτοὺς καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἀφαιρήσε-  
 σθαι. (9) τούτῳ δὴ μάλιστα περιῆν ὁ Νέρων, καὶ οὐδεὶς ἀντέλεγεν  
 αὐτῷ περὶ οὐδενὸς ὅ,τι εἶποι οὐδ’ ἀδύνατον ἔφη εἶναι ὃ κελεύ-  
 σειεν, [ὥστε] οὐδ’ εἰ πέτεσθαι κελεύοι τινά, <ἀλλὰ> καὶ τοῦτο ὑπέ-  
 σχετο αὐτῷ, καὶ συχνὸν χρόνον ἐτρέφετο ἔνδον παρ’ αὐτῷ ἐν τοῖς  
 βασιλείοις, ὡς πτησόμενος. μόνος γὰρ δὴ οὐδένα τρόπον ἐφείδετο  
 χρημάτων, οὔτε διδοῦς οὔτε λαμβάνων. διὰ μόνην μέντοι ταύτην  
 τὴν ὕβριν καὶ ἀπέθανε τὴν εἰς τὸν εὐνοῦχον. ὀργισθεὶς γὰρ ἐξή-  
 νεγκεν αὐτοῦ τὰ βουλευόμενα τοῖς περὶ αὐτόν• καὶ οὕτως ἀπέστησαν  
 ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἠνάγκασαν ὅτῳ ποτὲ τρόπῳ ἀπολέσθαι αὐτόν.  
 (10) οὐδέπω γὰρ καὶ νῦν τοῦτό γε δῆλόν ἐστιν• ἐπεὶ τῶν γε ἄλλων

ἔνεκεν οὐδὲν ἐκόλυεν αὐτὸν βασιλεύειν τὸν ἅπαντα χρόνον, <ὄν> γε καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν. οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται, καίπερ τρόπον τινὰ οὐχ ἅπαξ αὐτοῦ τεθνηκότος, ἀλλὰ πολλακίς μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν. — Σὺ μὲν ἀεὶ λόγους ἀνευρίσκεις, ὥστε διασύρειν τὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ νῦν ἐξ οὐδενός, ὡς εἶπεῖν, ἐπὶ ταῦτα ἦλθες. ὁ δὲ ἐβουλόμην ἐρέσθαι, οὐκ εἴασας.

(11) — Δ. Ἴσως γὰρ μου καταφρονεῖς καὶ ἡγῆ με ληρεῖν, ὅτι οὐ περὶ Κύρου καὶ Ἀλκιβιάδου λέγω, ὥσπερ οἱ σοφοί, ἔτι καὶ νῦν, ἀλλὰ Νέρωνος καὶ τοιούτων πραγμάτων νεωτέρων τε καὶ ἀδόξων [ῶν] μνημονεύω. τούτου δὲ αἴτιον τὸ μὴ πάνυ φιλεῖν τοὺς τραγωδοὺς μηδὲ ζηλοῦν• ἐπεὶ οἶδα ὅτι αἰσχρὸν ἐστὶν ἐν τραγωδίᾳ τοὺς νῦν ὄντας ὀνομάζειν, ἀλλ' ἀρχαίου τινὸς δεῖ πράγματος καὶ οὐδὲ πάνυ πιστοῦ. οἱ μὲν οὖν ἔμπροσθεν οὐκ ἠσχύνοντο τοὺς τότε ὄντας ὀνομάζειν καὶ λέγοντες καὶ γράφοντες• οἱ δὲ νῦν ἐκείνους ἐξ ἅπαν-  
τος (12) ὀνομάζειν ζητοῦσιν. ἦτινι δὲ τῆ σοφία πράττουσιν αὐτὸ ἐγώ σοι ἐρῶ—καὶ μὴ πάντα φλυαρεῖν με φῆς• ἀλλ' ἴσως πολλοῦ δέω — πάντως γὰρ τινι τῶν βιβλιοπωλῶν προσέσχηκας. — Διὰ τί δὴ τοῦτό με ἐρωτᾷς; — Δ. Ὅτι εἰδότες τὰ ἀρχαῖα τῶν βιβλίων σπουδαζόμενα, ὡς ἄμεινον γεγραμμένα καὶ ἐν κρείττοσι βυβλίοις, οἱ δὲ τὰ φαυλότατα τῶν νῦν καταθέντες εἰς σῆτον, ὅπως τό γε χρῶμα ὅμοια γένηται τοῖς παλαιοῖς, καὶ προσδιαφθείροντες ἀποδίδονται (13) ὡς παλαιά. ἀλλὰ τί ἦν, ὃ πάλαι δὴ ἐρέσθαι σπεύδεις; — Περὶ τοῦδε τοῦ νεανίσκου, ὅστις τέ ἐστι καὶ οὔτινος [υἱός]• ὡς ἐγὼ οὐδένα πώποτε <οὔτως> ἐξεπλάγην. ἢ μὲν γὰρ ἡλικία παῖδα αὐτὸν ἐνδείκνυσιν ἐκκαίδεκα ἴσως ἢ ἑπτακαίδεκα ἐτῶν• τὸ δὲ μέγεθος οὐδενός ἦττον τῶν ἀνδρῶν• ἢ δὲ αἰδῶς τοσαύτη ὥστε καὶ τὸν προσιόντα αἰδεῖσθαι εὐθὺς ποιεῖ. καὶ οὐκ ἔστιν ἐπὶ πλεον αὐτοῦ εἰς τὸ πρόσωπον ὄραῖν, εἰ μὴ καὶ αὐτὸς ἀποβλέψειεν ἀπὸ τύχης. οὐδεὶς γὰρ οὔτως ἀναιδῆς οὐδὲ λίθινός ἐστιν ὅστις ὑπομενεῖ καὶ ἀντιστήσεται ὄραῖν αὐτόν, ἀλλ' εὐθὺς ἀνάγκη τραπῆναι καὶ μεταβαλέσθαι τὸ ὄφθαλμῶ. τοῦτο δὲ ἐγὼ τὸ πάθος πάνυ θαυμάζω, ὅτι τὸ κάλλος, ἐὰν μετὰ αἰδοῦς ἦ, καὶ τοὺς ἀναιδεῖς τρέπει τε (14) καὶ ἀναγκάζει αἰδεῖσθαι. — Δ. Ἴσως γὰρ οὐ προσενόησας τὸ ἐν τοῖς ὕδασι γιγνόμενον. — Τί δὴ; — Δ. Ὅτι τοῦ ἡλίου ἐπιλάμψαντος εἰς τὸ κατ' εὐθὺς μάλιστα ἀντιλάμπει. καὶ ἴσως ἐώρακας ἐν τοῖς τοίχοις τὸ κινούμενον καὶ περιτρέχον φῶς, οὐκ ὄν ἀληθινόν,

ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς ὕδασι ἀνύγῃς τοῦ ἡλίου γεγονὸς [πρὸς τὸ  
 μάλιστα κατ' εὐθύ.] τοιοῦτον οὖν τι καὶ ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς αἰδοῦς  
 ἀντιλάμπει τε καὶ ποιεῖ δοκεῖν αἰδεῖσθαι τοὺς ὀρῶντας• ἔπειτ'  
 εὐθύς ἀπελθόντες ἀναιδεῖς εἰσιν. — Ὡς ἔμοιγε καὶ ὁ παιδοτρίβης  
 (15) ἐδόκει καὶ αὐτὸς οἶον ἐνθουσιῶν τε καὶ ἐκπεπληγμένος. — Δ. Οὐ-  
 κοῦν ἔτι μᾶλλον θαυμάσεις, ἐπειδὴν πύθη ὅτι οὗτος τοιοῦτος ὢν  
 οὐδενὸς [υἱός] ἐστίν. — Πῶς λέγεις μηδενὸς εἶναι αὐτόν; — Δ.  
 Οὕτως ὅπως σὺ ἐπύθου ὅτου ἐστίν. οἶμαι γὰρ ἐρωτᾷς σε ὅτου  
 υἱὸς ἐστίν. — Ἀλλ' ἦ τῶν Σπαρτῶν ἐστίν εἷς; — Δ. Πρέποι μὲν  
 ἂν τῷ μεγέθει αὐτοῦ καὶ τῇ ἀνδρείᾳ, εἴ γε ἐπεικεῖς ἦσαν καὶ  
 φιλόφρονες τὰς φύσεις, ὥσπερ ὅδε, ἀλλὰ μὴ παντελῶς σκληροὶ  
 καὶ ἄγριοι τῆς γῆς τὰ τέκνα• ἐπεὶ τό γε σῶμα οὐ φαύλως εἰκάζεις  
 Βοιωτίῳ μᾶλλον εἰκάζων αὐτὸ ἢ Λακωνικῷ τε καὶ Ἀττικῷ. ὅτι  
 μὲν γὰρ Ἑλληνικὸν ἄκρως ἐστίν οὐ δεῖ δῆπου ἀμφιγνοῆσαι. —  
 (16) Τί γάρ; εἴη τις ἂν τοῦ γένους διαφορὰ πρὸς γε τὸ κάλλος; ἢ  
 οὐδένα οἶει γίνεσθαι ἐν τοῖς βαρβάροις καλόν; — Δ. Ἀλλ' οὐκ  
 οἶει τὸ μὲν τι βαρβαρικὸν εἶναι ὥσπερ εἶδος καὶ κάλλος, τὸ δὲ  
 Ἑλληνικόν, ὥσπερ καὶ φωνὴν καὶ ἐσθῆτα, <ἦ> ὁμοίως σοι δοκεῖ  
 γενέσθαι καλὸς Ἀχιλλεύς τε καὶ Ἔκτωρ; — Οὐ γὰρ μόνον ὡς περὶ  
 ἀνδρείου τοῦ Ἔκτορος ὁ ποιητὴς διέξεισιν; — Δ. Ὅπου γε τὰς ναῦς  
 ἐμπύμπρησιν• οὐ γὰρ οἶμαι περὶ κάλλους ἔπρεπεν αὐτοῦ τι με-  
 μῆσθαι. τελευτήσαντος δὲ καὶ γυμνωθέντος ἐκπλαγῆναί φησιν  
 αὐτοῦ τὸ κάλλος τοὺς Ἀχαιοὺς ἰδόντας, οὕτω πως λέγων•  
 οἱ καὶ θηήσαντο φυὴν καὶ εἶδος ἀγῆτον Ἔκτορος.  
 (17) οὐ γὰρ ἦν αὐτοῖς πρότερον οἶμαι σχολῆ θηήσασθαι αὐτὸν ἀκρι-  
 βῶς• καὶ τὰ ἄλλα σχεδὸν σαφέστερον ἐπέξεισιν ἢ περὶ ἄλλου τινὸς  
 τῶν καλλίστων. τὴν τε γὰρ κεφαλὴν χαρίεσσαν αὐτοῦ φησιν εἶναι  
 καὶ τὴν κόμην πάνυ μέλαιναν καὶ τὸ σῶμα οὐ σκληρόν. περὶ δὲ  
 τοῦ Ἀχιλλέως εἶδους οὐδὲν λέγει καθ' ἕκαστον <ἀλλ' > ἢ τῆς κόμης,  
 ὅτι ξανθὸς ἦν, καὶ περὶ τῆς Εὐφόρβου κόμης καὶ Πατρόκλου ὡς  
 μάλιστα ἐν ἀκμῇ τελευτησάντων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων σμικρόν τι  
 περὶ ἐκάστου καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τῶν καλλίστων. πλὴν ὅτι  
 γε οὐδεὶς ἂν εἴποι τούσδε ὁμοίως ἂν εἶναι καλοὺς, οὐδὲ Ἀλέξαν-  
 δρον ἢ Εὐφορβὸν ἢ Τρωίλον εἰκέναι τι Μενελάῳ καὶ Πατρόκλῳ  
 καὶ Νιρεῖ, οὐδὲ ἐν τοῖς βαρβάροις Σέσωστριν τὸν Αἰγύπτιον ἢ  
 Μέμνονα τὸν Αἰθίοπα ἢ Νινύαν ἢ Εὐρύπυλον ἢ Πέλοπα.



### 6.6.2 Sulla bellezza

(1) D. Come è nobile quel giovane, e attraente! Aggiungi che il suo aspetto è arcaico, quale che io non ne ho mai visti tra le statue moderne, bensì solo tra quelle innalzate ad Olimpia, quelle davvero antiche; le immagini posteriori appaiono sempre peggiori e meno nobili, qualcuna in effetti a causa degli scultori, ma nella maggior parte dei casi perché gli stessi soggetti raffigurati sono tali.

I. Dici qualcosa di terribile se, come piante e animali, i belli si sono estinti col tempo, proprio come dicono sia accaduto ai leoni in Europa: la loro razza non esiste più, ma prima si trovavano anche in Macedonia e in altri luoghi; (è terribile) se allo stesso modo la bellezza è scomparsa tra gli uomini.

(2) D. Quella maschile sì, carissimo, quella femminile è forse troppa. Un uomo bello oggi è cosa rara e se anche c'è, sfugge alla gente, molto più che i bei cavalli ai mulattieri. E se per caso si avvicinano a uno dei belli, è con insolenza e non a fin di bene; perciò, mi sembra che anche quelli che sono belli decadano in un attimo e spariscano. Infatti, non solo la virtù cresce con l'elogio, ma anche la bellezza grazie a chi la onora e la rispetta; invece, quando è trascurata, quando nessuno la guarda o quando uomini miserabili la guardano, svanisce come un'immagine allo specchio.

I. Forse, dunque, ciò che spesso fanno gli ateniesi, anche noi dobbiamo registrare come anarchia la situazione vigente, dato che non c'è nessun uomo bello?

(3) D. Sì per Zeus, almeno se la consideriamo come i persiani! Nessuno dei greci però lo pensava, se non uno dei trenta. O forse non conosci Crizia, quello dei trenta; che diceva che il lato estetico migliore nel maschile era quello femminile, e nel femminile il contrario? Quindi a ragione gli ateniesi lo elessero legislatore per riscrivere le antiche leggi, quello non ne lasciò nemmeno una (delle vecchie leggi).

I. Ebbene, come la consideravano i persiani la bellezza? (4) D. Non è chiaro, forse, dal fatto che rendevano eunuchi quelli belli affinché fossero i più belli fra di loro? Così tanto ritenevano che si distinguesse la bellezza femminile. Quasi tutti i barbari, come gli altri animali, \* perché la sola cosa a cui pensano sono i piaceri sessuali. Come si dice abbia fatto Dedalo, che ingannò il toro cingendo pelle di mucca intorno a un tronco di legno, così quelli gettano la sagoma di una donna fra gli uomini, perché diversamente non sanno amare. (5) Forse per i persiani la causa è anche l'educazione, cioè l'essere allevati per lungo tempo da donne ed eunuchi anziani, senza che i bambini stiano insieme con i bambini e i ragazzi con i ragazzi, né che stiano nudi nelle palestre e nei ginnasi. Per questo, secondo me accade che si congiungano con le madri; come i puledri, quando diventano più grandi vanno ancora dietro alle madri e cercano di montarle. (6) Eppure, anche da questo si evince l'importanza dell'allevamento: un cavallo infatti è molto più bello di un asino, e gli asini, per natura, non

provano desiderio per i cavalli, tranne se sono stati *allevati* con latte di cavalla; parimenti anche il cavallo che è stato cresciuto da un'asina patisce la medesima sorte. Anche tra gli uomini, del resto, il potere assoluto è qualcosa che viola la legge. Quanto a Nerone, per esempio, tutti ai giorni nostri sappiamo che non solo fece castrare l'amato, ma gli cambiò perfino il nome con quello della donna da lui amata, e che egli desiderò sposare, dopo avere pubblicamente messo in carcere la moglie precedente, con la quale era andato al trono. (7)

I: E qual era il nome da donna che diede all'eunuco?

D. Che te ne importa? Non si chiamava di certo Rodogune! Ma quello portava i capelli divisi in testa, e ragazzine lo accompagnavano ovunque andasse ed era cinto di vesti femminili, e così faceva tutto il resto. Infine, offrì grandi onori e infinite ricchezze, a chiunque lo avesse preso in sposa. I: E qualcuno lo promise?

(8) D. Perché non avrebbero dovuto prometterlo a uno che offriva tutto questo? O forse non sai quanto è grande il potere di chi concede regali? Dove e quando bisogna eleggere un imperatore, si elegge il più ricco e quello da cui si spera di ottenere più denaro, non si considera nient'altro, nemmeno che ha intenzione di evirare tutti una volta giunto al potere, proprio tutti, anche quelli che avevano ricevuto dei beni e in più privarli di tutti i loro averi. (9) In questo il migliore era Nerone, e nessuno lo contraddiceva su niente, qualunque cosa dicesse, né diceva che era impossibile realizzare quello che aveva ordinato: se ordinava a qualcuno di volare, e costui glielo prometteva, veniva mantenuto a lungo nelle stanze reali, perché volasse davvero. Lui era l'unico a cui non importava nulla delle ricchezze, né di offrirle né di ottenerle. Ma fu proprio per questa protervia che anche morì, quella verso l'eunuco. Infuriatosi (l'eunuco) rivelò i piani ai cortigiani: così si ribellarono e lo costrinsero a togliersi la vita in qualche modo. (10) Ma ancora oggi questo fatto non è chiaro; poiché nient'altro gli avrebbe impedito di regnare all'infinito, e tutti lo vorrebbero ancora in vita. Anzi, la maggior parte ci crede pure (che sia in vita), anche se a dire il vero non si è ucciso una volta sola, ma diverse volte, insieme a coloro che per l'appunto lo ritenevano vivo.

I. Tu trovi sempre le parole per schernire i comportamenti degli uomini e ora, senza motivo, per così dire, sei arrivato a questi argomenti. Non mi hai permesso di chiedere quello che volevo. (11) Certo, tu mi biasimi e pensi che io stia vaneggiando perché non parlo di Ciro né di Alcibiade, come fanno i saggi, anche quelli del nostro tempo, ma di Nerone e cose del genere, fatti più recenti e ingloriosi [di cui] ho memoria. La ragione di ciò è innanzitutto che non amo i tragici né desidero imitarli, giacché so che in tragedia è brutto menzionare i contemporanei, ma c'è invece bisogno di un fatto antico e affatto verosimile. Gli antichi invece non si vergognavano di menzionare quelli del proprio tempo, né di parlarne né di scriverne; quelli di oggi cercano di menzionarli in ogni occasione. (12) Con quale saggezza lo

facciano, ora te lo dirò – e tu non dire che io son tutto chiacchiere, ma, forse non c'è bisogno – sicuramente hai notato una certa cosa che fanno i librai. I: Perché me lo chiedi?

D. Perché loro, sapendo che i libri antichi sono i più ricercati e che sono scritti meglio o su carta di miglior pregio, allora depongono nel grano quelli più inutili fra i libri di oggi, in modo che diventino dello stesso colore di quelli antichi e dopo averli deteriorati li vendano come antichi. Ma cos'è che prima cercavi di chiedere? (13) Qualcosa riguardo a questo giovane, chi è e a chi appartiene? Non sono mai stato così colpito da nessuno. Dimostra l'età di un ragazzo di sedici o forse diciassette anni, ma non è inferiore a nessun uomo maturo. Il suo pudore è tale che fa vergognare subito anche chi si avvicina. E non è possibile guardarlo a lungo nel viso, senza che lui fortuitamente si volti. E del resto nessuno è così impudente né di pietra da stargli di fronte e fissarlo, ma subito è costretto a voltarsi e distogliere lo sguardo. Io di certo mi stupisco di questo fenomeno perché la bellezza, se unita al pudore, smuove anche gli impudenti e li costringe ad avere pudore.

(14) D. Forse non hai notato cosa succede con l'acqua.

I. Cioè?

D. Che quando il sole brilla verso il basso, subito risplende al massimo. E certo hai visto sulle fiancate delle navi una luce circolare/che si muove tutt'intorno, che non è reale ma è generata da un raggio di sole nell'acqua. Qualcosa di simile, generato dal vero pudore brilla e fa in modo che coloro che lo guardano sembrino vergognarsi. Poi subito dopo che si sono allontanati sono di nuovo spudorati. Però a me perfino il maestro di ginnastica sembra ammirato e stupefatto.

(15) D. Di certo saresti ancora più sorpreso se scopriessi che costui, bello com'è, non appartiene a nessuno. I. In che senso non appartiene a nessuno?

D. Nel senso che intendevi tu quando mi hai chiesto a chi appartiene. Per questo penso tu mi abbia chiesto di chi è figlio.

I. È uno degli Sparti?

D. Avrebbe potuto addirsi alla sua stazza e al suo coraggio, certo, se questi fossero stati proporzionati e altruisti per natura, come lui, e non crudeli e selvaggi come i figli della terra; poiché non paragoni male il suo fisico se lo accosti a un beota o a uno spartano o a un attico. Ma è greco, non dev'essere certo in dubbio.

(16) I. Perché? Può esserci una qualche differenza di razza riguardo alla bellezza? O pensi che non ci sia nessun uomo bello tra i barbari?

D. Non pensi ad esempio che di aspetto ne esista uno tipicamente barbaro e di bellezza una tipicamente greca, ad esempio nella voce o nel modo di vestire? Oppure credi che Achille ed Ettore avessero lo stesso tipo di bellezza?

I. Forse il poeta non narra solo il valore di Ettore?

D. *Certo*, mentre dà fuoco alle navi! Non credo fosse opportuno ricordarne la bellezza. Invece, dopo che fu ucciso e spogliato, quando gli achei rimasero impressionati vedendone la bellezza, allora il poeta dice:

*Quelli (gli achei) contemplavano la forma  
e l'aspetto mirabile di Ettore*

(17) Secondo me prima non avevano avuto tempo di contemplarlo attentamente. E va avanti con gli altri versi in modo quasi più evidente e dettagliato di quanto non avesse fatto con i più belli. Dice infatti che il suo capo era pieno di grazia la sua chioma nerissima e il corpo non era rigido. Dell'aspetto di Achille, invece, non dice né degli altri, ma racconta della sua chioma, che era bionda, e della chioma di Euforbo e di quella di Patroclo come di uomini morti nel pieno fiore degli anni; quanto agli altri, poco dice di ciascuno di loro, sia degli uomini che delle donne più belli. Però nessuno potrebbe dire che erano belli allo stesso modo, che Alessandro o Euforbo o Troilo avessero qualcosa di simile a Menelao, Patroclo, Nireo, né fra i barbari che Sésostri l'egiziano lo fosse o Memnone l'etiope o Ninyas, Euripilo o Pelope.

### 6.6.3 Commento

§ 1, 1-2: Ὡς ὑψηλὸς (...) εἶδος. L'orazione si fonda sul principio tradizionale della καλοκάγαθία, per cui Dione denuncia l'assenza di bellezza come mancanza di virtù, tuttavia l'oratore contestualizza questo tema anche in altri discorsi, tenendo conto delle implicazioni ideologiche connesse a tale valore. Non bisogna dimenticare, infatti, che la bellezza era anche una qualità divina, attribuita per esempio alla Giustizia, che Dione (*Sulla regalità*, or. 1, 74) ritrae come Δίκη (...) λάμπουσα κάλλει. In un altro dei discorsi *Sulla regalità*, il terzo, invece sono belli coloro che agiscono per libera scelta, perché “onorano la bellezza in sé” (τὸ καλὸν αὐτὸ τιμῶντες, *Sulla regalità* 3, or. 3, 14). Nella stessa orazione, la bellezza si accompagna poi all'amicizia e alla gioventù (*Sulla regalità*, or. 3, 99, dove l'unione di bellezza e giovane età trasforma φιλία in ἔρωσ, il più bello tra gli dei). Per Dione però il κάλλος è anche sinonimo di inganno, come si legge nell'*Olimpico*, in cui il pavone “bello e variopinto” (καλὸν καὶ ποικίλον) rappresenta i sofisti (*Olimpico o sulla prima intuizione di Dio* or. 12, 2)<sup>805</sup>. La caratterizzazione del bello con l'aggettivo ὑψηλός pare avvicinare il *neaniskos* a una divinità. In senso metaforico, ὑψηλός è usato di persona come opposto di δυσδαίμων (E. *Hel.* 418; ἀφ' ὑψηλῶν βραχὺν ὄκισε). Il fatto che il giovane sia immediatamente presentato come ὑψηλός, richiama uno dei motivi principali del *Caridemo o sulla bellezza* attribuito a Luciano, un dialogo immaginario tra Caridemo ed Ermippo in cui, per spiegare ad Ermippo la ragione dell'elogio che egli si accinge a pronunciare, Carmide afferma: κάλλους γὰρ δὴ πάντες μὲν ἐπεθύμησαν τυχεῖν, πάνυ δ' ἠξιώθησαν ὀλίγοι τινές· οἱ δὲ ταύτης ἔτυχον τῆς δωρεᾶς, εὐδαιμονέστατοι πάντων ἔδοξαν γεγενῆσθαι καὶ πρὸς θεῶν καὶ πρὸς ἀνθρώπων τὰ εἰκότα τετιμημένοι. (“Tutti bramano di avere bellezza, ma pochissimi sono fortunati di averla. Quelli che ottengono questo dono sono ritenuti i più beati del mondo e sono meritatamente onorati dagli dei e dagli uomini”, Ps. Luc. *Charid.* 6, 17-21).

§ 1, 1: νεανίσκος. L'identità del giovinetto ammirato da Dione non è nota. Tuttavia, la sua presentazione all'interno del dialogo ricorda quella di Carmide nel prologo dell'omonimo dialogo platonico. Qui, infatti, Crizia annuncia a Socrate l'ingresso nella palestra di Taurea di Carmide, suo cugino, come qualcuno che – rispetto agli altri νεανίσκοι entrati appena prima di lui nella sala – si distingue (διαφέρειν) per sapienza o bellezza o per entrambe le qualità (ἢ σοφία ἢ κάλλει ἢ ἀμφοτέροις, Pl. *Chrm.* 153d). La sua età non è rivelata, tuttavia Carmide è descritto come un giovane uomo. Socrate riferisce che era ancora un bambino (ἤν ἔτι παῖς ὢν) l'ultima volta che lo ha visto e adesso (νῦν), nel momento in cui si svolge il dialogo, crede che

---

<sup>805</sup> Ventrella 2017, 144-145.

potrebbe essere ormai un μειράκιον<sup>806</sup> (δ' οἶμαί ἄν ἤδη μειράκιον εἴη, Pl. *Chrm.* 154a). La fascia di età di Carmide potrebbe quindi essere vicina a quella del νεανίσκος dioneo, il quale è descritto più avanti nell'orazione come un giovane tra i 16 e i 17 anni (*Sulla bellezza*, or. 21, 13). Ciò è solo all'apparenza in contraddizione con le categorizzazioni proposte da Louis e Jeanne Robert<sup>807</sup> nonché da Clarence Allen Forbes<sup>808</sup>, per i quali i νεανίσκοι di età ellenistica hanno un'età compresa tra i 18 e i 20 anni. Come ha rilevato Eva Cantarella, il termine non ha rilevanza giuridico-istituzionale e indica una fase di transizione graduale dall'infanzia all'età adulta che dura per un arco di tempo prolungato, si può collocare tra i 16 o 17 ai 25 anni circa, ma implica un processo di crescita e consapevolezza delle proprie responsabilità individuali, quindi soggetto a variazioni<sup>809</sup>. Considerando un inquadramento temporale tanto ampio, e un significato così vago, il νεανίσκος di Dione, sedicenne o diciassettenne, pare avvicinarsi quindi al Carmide μειράκιον descritto da Platone. In effetti, Aristofane di Bisanzio fissa il periodo anagrafico del νεανίσκος immediatamente dopo la μειρακία. Per lui è un giovane che ha superato la maggiore età e si appresta alla maturità, quindi all'incirca almeno ventenne. Tuttavia, egli stesso considera νεανίσκος e μειράκιον come sinonimi<sup>810</sup>. Senza voler cedere alle suggestioni, ci sia concesso tuttavia di osservare che il νεανίσκος dioneo pare trarre ispirazione dal protagonista del dialogo di Platone anche nel cuore tematico dell'orazione. Più volte nell'arco del discorso, infatti, Dione elogia la bellezza del giovinetto come un'eccezione del suo tempo, esempio di perfezione divina, attraente e arcaica (è detto ὑψηλός, ὠραῖος, ἀρχαῖος or. 21, 1), che induce l'interlocutore a Θαυμάζειν, a provare un αἰδώς tale che gli impedisce di guardare a lungo il viso del ragazzo (or. 21, 13-14). Similmente, la bellezza di Carmide suscita turbamento e ammirazione. Socrate dice che appena il giovane cugino di

---

<sup>806</sup>“Lad, stripling”, cf. *LSJ* s.v.. Nella fattispecie si tratterebbe di un giovane intorno ai 20 anni (“about twenty”, in riferimento a Luc. *DMort.* 9.4) in ogni caso che non superi i 21 (“under twenty-one”, come in Plu. *Brut.* 27).

<sup>807</sup> Robert 1954, 2, 281 n. 162.

<sup>808</sup> Forbes 1933, 62.

<sup>809</sup> Cantarella 1990, 37 n. 2; 45 e 51.

<sup>810</sup> Cantarella ha ripercorso le nomenclature proposte da Aristofane di Bisanzio (elencate nell'*Onomasticon* di Giulio Polluce, cf. *Poll.* 2, 8) e ricostruito che: alla nascita un bambino è chiamato βρέφος, che quindi è il termine specifico per il neonato. Quando inizia a nutrirsi del latte materno egli può dirsi παιδίον, una definizione che dovrebbe rimanere valida fino ai tre o quattro anni; in seguito, quando inizia a camminare, è un παιδάριος. Da qui all'età scolare si parla di παίδισκος, chiamato παῖς a partire dai sei o sette anni, quando comincia a ricevere un'istruzione scolare. Assume poi diversi nomi, come πάλλαξ, βούπαιας, ἀντίπαις, μελλέφηβος, fino a diventare ἔφηβος. A partire dall'efebia si parla di μειράκιον (o μείραξ), e appena dopo la meirakia di νεανίσκος. Poi progressivamente dalla νεανία egli passa ad essere un ἀνὴρ μέσος, un προβέβηκος, πρεσβύτης e infine ἐσχατογέρως, che indica un'età molto avanzata (Cantarella 1990, 39).

Crizia fa la sua comparsa nella sala sportiva, la maestosità (τό τε μέγεθος) e la bellezza (καὶ τὸ κάλλος) gli sembrano straordinarie (ἐμοὶ θαυμαστὸς ἐφάνη). Egli ha l'impressione che tutti gli altri giovani siano innamorati di Carmide (οἱ δὲ δὴ ἄλλοι πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦ) ma che al contempo siano turbati (ἐκπεπληγμένοι) e agitati (καὶ τεθορυβημένοι ἦσαν) dalla sua bellezza tanto che tutti iniziano a contemplarlo come se egli fosse una statua (πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν, Pl. *Chrm.* 154c). Il νεανίσκος di Dione ha attributi diversi. Si tratta di una figura quasi avvolta da un'aurea divina<sup>811</sup>, paragonato a una statua<sup>812</sup>, quindi pare degno di essere contemplato come un'opera d'arte. Nel corpus dioneo, si trova in effetti un νεανίσκος celebrato per virtù assimilabili alla nobiltà e alla bellezza, cioè grazia (χάρις) e ingegno (κομψότης). Si tratta di un anonimo allievo di Dione, la cui scomparsa prematura è descritta soltanto *en passant* allorché il Prusense, nella cornice esterna che introduce la consolazione funebre di *Caridemo* (or. 30)<sup>813</sup>, si scaglia contro il padre, un di tale di Opunte che – al contrario dei familiari di Caridemo, con cui Dione condivide il dolore del lutto – non sembra piangerne la precoce dipartita e si mostra quindi indifferente alle cose della natura come la maggior parte degli uomini (οἷόν τι καὶ περὶ τοῦτον τὸν Ὀπούντιον ἀκούω γεγονέναι χαρίεντα καὶ κομψὸν νεανίσκον ἀποβαλόντα, ἡμέτερον κἀκεῖνον ἐταῖρον, ἀλλ' ὅμως ἔλαττον αὐτὸν λυπηθῆναί φασιν ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν ἐκ τῆς οἰκίας ἀπολωλέκει, “così ad esempio sento dire di costui di Opunte che ha perduto un giovinetto grazioso e fine d'ingegno, anch'egli nostro compagno, eppure si dice che se ne sia addolorato meno che se avesse perduto qualche oggetto della casa, *Caridemo*, or. 30, 3, trad. Menchelli). La presenza di un νεανίσκος all'interno di un discorso *Sulla bellezza* potrebbe trovare inoltre corrispondenza in un esempio molto vicino alla vita di Dione. Infatti, in un frammento attribuito a Favorino, incluso da Stobeeo nella sezione della sua antologia dedicata all'apologia della bellezza (Stob. 4, 2) e

<sup>811</sup> Cf. *supra*, la nota di commento a § 1: ὑψηλὸς.

<sup>812</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a § 1: ἀνακειμένον.

<sup>813</sup> Presentato nel testo come un ἐταῖρος (*Caridemo*, or. 30, 3), quindi forse discepolo di Dione (Goulet 1994, *DPhA* 97), Caridemo è celebrato con un componimento funebre costruito attraverso le parole che lo stesso defunto ha dettato al suo servo, proprio per lasciare ai suoi cari una *consolatio* che essi ora leggono in presenza di Dione (una παράκλησις, *Caridemo*, or. 30, 6). L'opera, la cui ispirazione filosofica al *Fedone* di Platone è manifesta, presenta una struttura bipartita in una cornice esterna, composta dal dialogo fra Dione, il padre e il fratello del defunto (*Caridemo*, or. 30, 1-8 e 45-46), e una sezione interna occupata dal discorso funebre vero e proprio (per lo schema si veda Menchelli 1999, 29-30 e 143-146). Il dialogo è di discussa autenticità, ma l'ultima editrice, di cui citiamo la traduzione, ne sostiene la paternità dionea (Menchelli 1999, 29-37, con un dibattito sulle posizioni precedenti di von Arnim, Hirzel, Meiser, Wilhelm e Cohoon) e lo data al periodo immediatamente successivo all'esilio di Dione (Menchelli 1999, 90-92). L'edizione di riferimento dell'opera è quindi Menchelli 1999, da leggere unitamente ad Amato 2002. La storicità del personaggio di Caridemo in realtà andrebbe forse riesaminata, anche alla luce del Caridemo di Pseudoluciano (Amato 2002, 1155).

collocato tra i brani di sede incerta in entrambe le edizioni esistenti dei frammenti<sup>814</sup>, parla di un anonimo νεανίσκος e lo elogia al pari di un'opera d'arte (Favorin. *fr.* 112 Amato=21 Barigazzi). Anche Favorino è incantato dalla sua vista del ragazzo (Ἰκανὸν μὲν οὖν ἴσως καὶ τὸ τῆς ὄψεως)<sup>815</sup>, lo descrive come un giovane bello (ὁ καλός) e seducente (καὶ αἰμύλος) nonché abile nel modo di esprimersi (λεκτικός) e quindi lo invita a parlare dicendo: λέγε, ὦ νεανίσκε. Riconoscendo nel testo un'ispirazione platonica<sup>816</sup>, Barigazzi, primo editore degli scritti attribuiti a Favorino in una raccolta unitaria, legge nel frammento una descrizione della mania amorosa attraverso le origini dell'amore<sup>817</sup>. In realtà, Amato, anche alla luce dei numerosi trattati *Sulla bellezza* diffusi in età imperiale, suggerisce di considerarlo come parte di un'opera simile, in quanto: “Rien n'interdit de croire en fait que Stobée a tiré son fragment d'un traité perdu sur la beauté”<sup>818</sup>.

§ 1, 1: **ὠραῖος**<sup>819</sup>. Letteralmente “di stagione”, ὠραῖος riferito a persone indica giovani nel fiore dell'età, avvenenti. Con tale accezione si trova nella nona *Olimpica* di Pindaro (ὠραῖος ἐὼν, Pd. *O.* 9, 94) dove indica proprio il trovarsi nel fiore della vita, e due volte in Aristofane: nelle *Rane* ὠραιότατη γυνή è una donna bellissima (Ar. *Ran.* 291), negli *Acarnesi* ὠραιότατης è una παιδίσκης, una bellissima fanciulla (Ar. *Arch.* 1148). Più letteralmente significa nel fiore degli anni (ἄνευ κάλλους ὠραῖοι, Arist. *Rh.* 1406b 37). La parola ricorre in contesto etico-filosofico anche nel *Simposio* di Platone, dove la sacerdotessa Diotima spiega che molti uomini stanno a contemplare i giovinetti e confondono il sentimento con l'ammirazione per il loro aspetto (οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, “non potrai certo considerarlo alla stessa stregua dell'oro e dei vestiti e dei bei fanciulli e dei bei ragazzi”, Pl. *Symp.* 211d).

§ 1, 1: **ἀρχαῖον**. L'aggettivo non ha qui carattere cronologico, ma è da intendersi come elemento di tipizzazione. L'aspetto arcaico del giovane marca una qualità estetica ed etica, di vigore fisico e incorruttibilità morale, che si contrappone al sentimento del tempo. I moderni, infatti, hanno sostituito agli antichi modelli virili lo stereotipo perverso e femminile dell'eunuco. In quest'accezione, di venerabile e venerando, ἀρχαῖος è usato soprattutto in relazione agli dei (si veda Aesch. *Eu.* 728, παρηπάφησας ἀρχαίας θεάς dove venerande sono le Erinni; o Pind. *Hymn. fr.* 30, 5, ἀρχαίαν ἄλοχον Διὸς in cui lo è la moglie di Giove).

<sup>814</sup> Barigazzi 1966 e Amato 2010a, rispettivamente in italiano e francese.

<sup>815</sup> Riportiamo di seguito la traduzione del frammento in lingua francese, quale pubblicata nella più recente edizione dei frammenti di Favorino: “Il suffit donc peut-être aussi de ce qu'offre la vue”, trad. Amato.

<sup>816</sup> Rintracciabile in particolare, a giudizio di Barigazzi, da un confronto con Pl. *Phaedr.* 251-252b.

<sup>817</sup> Barigazzi 1966, 166.

<sup>818</sup> Amato 2010a, 393.

<sup>819</sup> “In reference to age, in the prime of life, youthful”, cf. *LSJ s.v.* 2.



**§ 1, 2: ἡ τῶν Ὀλυμπίασιν.** La statua di Zeus Olimpio, realizzata da Fidia nel 436 a. C., era un modello di bellezza, e certamente Dione ne riconosce il primato nell'arte scultorea. Parlando della scultura, il Prusense aggiunge al binomio ideologico della bellezza come virtù, quello religioso che lega l'artista al creatore. Come conferma poco più avanti nel *Sulla bellezza* (or. 21, 4, 4) e come espone più chiaramente nell'*Olimpico* (or. 12, 44-59), Dione vede in Fidia e negli scultori dei demiurghi, che affidano all'intelletto la materia da plasmare<sup>820</sup>; la scultura è descritta da Dione (*Olimpico*, or. 12, 45) come la tecnica che ha dato origine all'idea del divino presso gli uomini. Quando Fidia ha scolpito Zeus, infatti, non ha utilizzato un modello preesistente, ma si è lasciato guidare dalla sua riproduzione mentale della divinità<sup>821</sup>. L'immagine di un uomo tanto bello da somigliare a una statua ricorre anche all'inizio del *Melancomas* di paternità dionea (*Melancomas 2*, or. 28) in cui il paragone riguarda il momento in cui l'atleta, al termine dei suoi allenamenti, è contemplabile con maggiore attenzione (*Melancomas 2*, or. 28, 3). E in effetti si rintraccia un collegamento tra l'orazione 21 ed entrambi i *Melancomas* (orr. 28 e 29) risalenti all'età di Tito, che forse fu altresì l'autore di uno dei due testi (*Melancomas 1*, or. 29)<sup>822</sup>, poiché le due orazioni funebri si soffermano sulla descrizione della prestanza e della nobiltà d'animo del compianto, che incarna tutte le virtù giovanili<sup>823</sup> e presentano un'ambientazione ginnasiale, come quella del dialogo *Sulla bellezza*. Il fatto che la riflessione di Dione abbia inizio pensando a una statua collocata ad Olimpia potrebbe essere degno di nota non solo perché il monumento eretto in onore di Zeus gli era caro (come dimostra appunto l'*Olimpico*, or. 12) ma anche perché il Prusense era stato più volte in questa città negli anni dell'esilio<sup>824</sup>.

**§ 1, 3: ἀνακειμένον.** Anche nel *Carmide* di Platone, la statua (ἄγαλμα) è l'unità di misura della bellezza. L'ingresso in scena del giovane eponimo del dialogo, infatti, è descritto come un momento in cui il suo aspetto concentra su di sé l'attenzione generale, turba e al contempo innamora i presenti, tanto che Socrate precisa πάντες ὡσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν “tutti lo contemplavano come fosse una statua” (Pl. *Chrm.* 154d). La corrispondenza tra decoro delle opere monumentali e dignità dei costumi costituisce un principio saldo nel pensiero dioneo, che lo ribadisce ad esempio nell'orazione *Diogene o sulla tirannide* (or. 6), in cui Diogene – protagonista del dialogo, che esprime il pensiero del Prusense – giustificando la ragione per cui vive parte dell'anno ad Atene e parte a Corinto – elogia le strutture architettoniche e le

<sup>820</sup> Ventrella 2017, p. 53 e n. 4.

<sup>821</sup> Ventrella 2017, 53-61.

<sup>822</sup> Ventrella 2009b, Ventrella 2013b, 185-206. Si veda inoltre *supra*, 6.3.1 *L'orazione Sulla bellezza e l'elogio di Melancoma*.

<sup>823</sup> Lemarchand 1926, 30.

<sup>824</sup> Jones 1978, 53.

statue di Atene, testimoni della sua bellezza ma elementi di scarsa rilevanza per Diogene (*Diogene o sulla tirannide*, or. 6, 4-5). Nel *Politico in assemblea* (or. 48), alla vigilia della seconda guerra dacica, in un Bitinia governata da Vareno (or. 48, 1), agli abitanti di Prusa Dione rivolge un appello alla pace, e per redarguirli usa i Propilei, il Partenone e il Pireo come simboli della dignità estetica e architettonica ateniese, che tuttavia non garantiscono ad Atene la concordia (*Politico in assemblea*, or. 48, 12)<sup>825</sup>. Diverso probabilmente è l'atteggiamento dei contemporanei del Prusense nei confronti delle statue antropomorfe. Come osserva Maud Gleason, nell'impero romano esse finiscono per dominare il paesaggio urbano<sup>826</sup>, quasi a divenire uno strumento chiave nella strategia educativa dell'*élite*. Va considerato, infatti che, vista la difficoltà di trasporre in opere letterarie le riflessioni sulla bellezza<sup>827</sup>, è soprattutto nei monumenti che si rintraccia la rappresentazione delle aspettative della mascolinità nel mondo romano. Sculture in bronzo o in marmo, busti commemorativi di politici o generali, posti in tutti i luoghi di assemblea pubblica, dal foro alle terme ai teatri comunicano gli standard di bellezza contemporanei. Le convenzioni estetiche applicate a queste statue, come la barba dei filosofi, i folti drappi dei sacerdoti, il corpo nudo degli eroi o dei giovani atleti, divengono quindi i tratti paradigmatici su cui istruire le classi dirigenti e i futuri leader del popolo romano<sup>828</sup>.

**§ 1, 4: τὸ μὲν τι ὑπὸ τῶν δημιουργῶν.** Oltre che in *Sulla bellezza*, Dione usa il termine δημιουργός in altre tre delle sue orazioni: *Sulla regalità* (or. 4, 85, 91), *L'Euuboico* (or. 7, 119) e al demiurgo nel senso di artista, Dione dedica ampio spazio in una delle sue orazioni più importanti, l'*Olimpico* (or. 12, 49, 50, 57, 60, 71, 82). Come evidenziato da Ventrella nella più recente edizione dell'*Olimpico o sulla prima intuizione di Dio* (or. 12), in lingua francese, alla base di questo parallelo c'è la visione stoica delle idee platoniche intese come *logoi* che abitano la mente dell'uomo e che il Demiurgo è in grado di plasmare<sup>829</sup>.

**§ 1, 7 τοὺς λέοντας παθεῖν.** Erodoto racconta che nel tragitto per le Termopili, in una zona probabilmente ad est del Vardar<sup>830</sup>, l'armata di Serse incontrò dei leoni. Dice che aggredivano solo i cammelli che trasportavano i viveri, senza avvicinarsi né al bestiame né agli uomini (Hdt. *Hist.* 7, 125-126). Erodoto specifica, inoltre, che l'area abitata dai leoni si fermava al

---

<sup>825</sup> Una considerazione a parte meritano i monumenti (statue, iscrizioni e tributi di ogni genere) dedicati dalla città quale riconoscimento per atti evergetici o vittorie sportive, che Dione biasima perché alimentano l'ambizione agli onori anziché alla virtù (*Rodiense*, or. 31, 20-21).

<sup>826</sup> Gleason 1999, 68.

<sup>827</sup> Si veda per questo *infra*, la nota di commento a § 2, 1: Τὸ γε ἀνδρεῖον (...) γυναικεῖον ἴσως πλεονάζει.

<sup>828</sup> Gleason 1999, 68-70.

<sup>829</sup> Ventrella 2017, 53-61.

<sup>830</sup> Fausti 1984, 381 n. 110.

fiume Nesto, che scorre fra il paese degli Abderiti e l'Acheloo e specifica che in alcuna località di tutta l'Europa anteriore si sarebbe potuto vedere un leone né ad Occidente dell'Acheloo nel resto del continente<sup>831</sup>. Di conseguenza, perlomeno all'epoca di Erodoto, i leoni si concentravano tra il Nesto e l'Acheloo, oggi rispettivamente Mesta, fiume che scorre in Bulgaria e Grecia, e Aspropotamo, uno dei fiumi più lunghi dell'Ellade. Sul piano iconografico poi, come riferisce già Del Cerro Calderon (1989, 169) che ha procurato la traduzione spagnola del corpus dioneo, i leoni erano presenti nell'arte e nelle leggende greche. L'ingresso del palazzo di Micene, per esempio, era presidiato da leoni rampanti e non lontano, in Nemea, abitava il leone di cui Ercole causò la morte.

§ 2, 2: **γυναικεῖον ἴσως πλεονάζει**. Dione anticipa con ironia quello che dirà a più riprese in tutta l'orazione 21. La bellezza femminile, infatti, abbonda perché molti uomini hanno preso a curarsi troppo, fino a somigliare a belle donne. Il sottotesto è di facile intuizione. Come rileva Catharine Edwards, infatti, gli scrittori di epoca romana tendono ad associare l'effeminatezza alla debolezza politica, sociale e morale<sup>832</sup>. Si tratta di un fenomeno che coincide con la *mollitia* e presuppone una condanna tanto dei costumi quanto delle abitudini sessuali. Spesso tale imputazione ha lo scopo di umiliare chi la riceve e, paradossalmente, non è raro che gli stessi uomini tacciati di effeminatezza siano anche considerati amanti di donne adultere<sup>833</sup>. Più giovane di Dione di Prusa, contemporaneo di Favorino e suo acerrimo nemico, Polemone di Laodicea è autore di un trattato sulla *Fisiognomica* sopravvissuto in lingua araba ma tradotto in latino da Georg Hoffmann e incluso nella raccolta di scritti fisiognomici greci e latini curata da Richard Foerster<sup>834</sup>, nel quale teorizza che mascolinità e femminilità non siano un genere anatomicamente stabilito in senso assoluto: nati con entrambi i sessi, agli esseri umani viene assegnato il genere prevalente in base ad atteggiamenti, al movimento, alla voce (Polemone 2, 1, 192 Foerster). Già Dione espone una riflessione simile nel *Tarsico I* (or. 33), dove, in un primo momento spiega che coloro che sono posseduti da un cattivo demone (οἱ κακοδαίμονες) compiono azioni disoneste (ἀσεβοῦσιν) di nascosto (κρύφα λανθάνοντες), mentre dei segnali di intemperanza (τὰ ξύμβολα τῆς ἀκρασίας), come la voce

---

<sup>831</sup> οὔτε γὰρ τὸ πρὸς τὴν ἡῶ τοῦ Νέστου οὐδαμῶθι πάσης τῆς ἔμπροσθε Εὐρώπης ἴδοι τις ἄν λέοντα, οὔτε πρὸς ἑσπέρας τοῦ Ἀχελώου ἐν τῇ ἐπιλοίπῳ ἡπειρῶ, ἀλλ' ἐν τῇ μεταξὺ τούτων τῶν ποταμῶν γίνονται (Hdt. *Hist.* 7, 126-127).

<sup>832</sup> La studiosa osserva questo fenomeno, ad esempio, nei discorsi di Cicerone, che rivolge tali accuse soprattutto ai suoi nemici, Antonio (Cic. *Phil.* 2, 55), Verre (*In Verr.* 2, 5, 81), Clodio (*Pro Milone* 55) e così via (Edwards 1993, 64 n. 2).

<sup>833</sup> Edwards 1993, 63-65. Di adulterio ai danni di un *vir consularis* fu accusato Favorino (Philostr. *VS* 1, 8, 489) pur essendo un eunuco.

<sup>834</sup> Foerster 1893.

(ἡ φωνή), lo sguardo (τὸ βλέμμα), il contegno (τὸ σχῆμα), tradiscono l'indole (τὸ ἦθος) e una certa condizione naturale (τὴν διάθεσιν). In seguito, mette in guardia il popolo di Tarso che le movenze (κινήσεις) e la gestualità (καὶ πράξεις) rivelano un'inclinazione mascolina o effeminata al pari delle musiche, alcune più tipicamente maschili e altre più femminili: μὴ γὰρ οἴεσθε αὐλήματα μὲν καὶ κρούματα καὶ μέλη τὰ μὲν ἐμφαίνειν τὸ ἀνδρεῖον, τὰ δὲ τὸ θῆλυ, κινήσεις δὲ καὶ πράξεις μὴ διαφέρειν μηδ' εἶναι μηδένα ἐν τούτοις ἔλεγχον<sup>835</sup> (*Tarsico 1*, or. 33, 52). Questa rappresentazione dei *molles* in effetti avviene secondo schermi ricorrenti. Alla vittima è solitamente contestato di curare oltremodo il proprio abbigliamento, di indossare abiti femminili o esotici, di amare i profumi e i bagni più del necessario, talvolta di depilarsi le gambe, di avere un'andatura simile a quella di una donna o di una ballerina, infine di accorciare la barba per apparire più giovani<sup>836</sup>, laddove la giovinezza è sinonimo di passività sessuale<sup>837</sup>. La virilità, il coraggio o la semplice *virtus* sono qualità di appannaggio maschile, del *vir*, tanto che una donna colta capace di prendere la parola a corte e parlare per se stessa, è detta Androgina<sup>838</sup>. In effetti, lo stesso fatto di commentare la correttezza di genere può divenire parte della *performance* di un uomo nella società e per un intellettuale la possibilità di scrivere o pronunciare pubblicamente riflessioni introspettive che mettano in discussione la propria persona, inclusa la propria eterosessualità, è qualcosa di cui non restano che pochissime tracce nella letteratura greco-romana<sup>839</sup>. Il percorso educativo instilla negli uomini delle aspettative molto chiare sui ruoli di genere. Sul piano prettamente biologico, gli organi riproduttivi della donna erano considerati uguali a quelli maschili ma invertiti, secondo Gleason si credeva in un difetto durante la gestazione: per questo motivo – a giudizio di Gleason – in età imperiale il corpo della donna era giudicato imperfetto e viscido<sup>840</sup>.

---

<sup>835</sup> Non disponendo di un'edizione italiana per il *Tarsico 1*, riportiamo la traduzione in lingua francese di Bost-Pouderon come apparsa nella più recente edizione del discorso: “Ne croyez pas en effet que, si les airs de flûte, les morceaux de lyre et les chants sont caractéristiques tantôt du genre masculin, tantôt du féminin, les mouvements et les gestes ne différeraient pas eux non plus et ne seraient pas un indice en matière” (*Tarsico 1*, or. 33, 52, trad. Bost-Pouderon).

<sup>836</sup> La cura del corpo e la glabrezza negli uomini è particolarmente intesa quale segno di devianza o ignoranza: da un lato, gli eunuchi sono rappresentati come glabri (anche Favorino lo è nel ritratto di Polemone, cf. Polem. *Physiognom.* 1, 161, 6-164 Foerster; Philostr. *VS* 1, 8, 489), e i *cinaedi* sono tipicamente minuti, completamente privi di peli e con una voce acuta (Gleason 1999, 76). Dall'altro, la barba è il simbolo retorico della saggezza filosofica, come mostra un epigramma di Ps. Luciano: Εἰ τὸ τρέφειν πώγωνα δοκεῖ σοφίαν περιποιεῖν | καὶ τράγος εὐπώγων αἴψ' ὄλος ἐστὶ Πλάτων (“Se barba cresciuta – fa testa saputa, Barbato caprone, sputato Platone, Luc. *Epigr.* 11, 430, 2 Beckby= 45 Settembrini).

<sup>837</sup> Edwards 1993, 68-70. Su questo si veda inoltre Cantarella 1988, 42-47 e Cantarella 1990, 47.

<sup>838</sup> Gleason 1999, 67 che basa la sua valutazione su Val. Max. *Mem.* 8, 3, 1.

<sup>839</sup> Gleason 1999, 68-69.

<sup>840</sup> “Clammy”, Gleason 1999, 71.

Viceversa, la perfezione fisica è quella degli uomini<sup>841</sup>. In questo contesto, l'esercizio fisico, la salute, e l'equilibrio anche sessuale, contribuiscono in maniera decisiva a definire l'immagine dell'uomo dell'élite e il sospetto di una indeterminazione sessuale può comprometterne la considerazione. Seneca testimonia per esempio che il temperamento di un uomo si riconosce da ogni gesto, dall'andatura, dalla gestualità, perfino dal modo in cui muove gli occhi<sup>842</sup>.

**§ 2, 3-10: ἀνὴρ δὲ καλὸς σπάνιον (...) ὥσπερ τὰ κάτοπτρα.** Il dialogo introduce gradualmente il suo concetto di κάλλος, una bellezza che non si concentra sul lato estetico ma su quello morale e non è vilipesa bensì onorata. La critica di Dione ai contemporanei è chiara: non è ormai possibile apprezzare questo tipo di bellezza perché si ignora quella interiore e ci si convince che il modello da imitare sia quello dell'aspetto femminile.

**§ 2, 4: οἱ καλοὶ ἵπποι.** Il cavallo è un animale che si incontra più volte nell'orazione e sembra particolarmente caro a Dione. Qui l'oratore di Prusa intende specificare che la bellezza sfugge a chi la insegue, quindi i belli sfuggono ai più come gli ἵπποι fuggono dai mulattieri che cercano di catturarli. Più avanti, §§ 5-6, ritornano nel testo per dimostrare che se allevati contro natura perfino questi animali bellissimi sviluppano desideri malsani. Si noti che, storicamente, i cavalli erano particolarmente graditi a Nerone (Suet. *Nero* 6, 12).

**§ 2, 4-5: τοὺς ὄρεωκόμους.** Secondo Svetonio, "mulattiere" era il soprannome dato dal popolo a Vespasiano che, tornato impoverito dall'Africa, fu costretto a vendere tutti i suoi poderi al fratello e a commerciare cavalli per mantenere il suo tenore di vita (Suet. *Vesp.* 8, 4). Il termine, tuttavia, non indica solo chi vende o negozia i muli. Agli schiavi, per esempio, li associava Aristofane (Ar. *Th.* 491) quando Mnesiloco racconta quello che neanche Euripide osò dire delle donne, cioè che si accontentano farsi "sbattere da schiavi e stallieri" (ὑπὸ τῶν δούλων τε κῶρεωκόμων σποδοῦμεθα) in mancanza di meglio.

**§ 2, 11: χρηὴ ἀναρχίαν ἀναγράφειν τὸν παρόντα καιρόν.** In origine l'anno in cui non c'è alcun arconte in carica ad Atene (si veda in particolare X. *HG* 2.3.1, Arist. *Ath.* 13.1); per estensione indica il periodo contrassegnato dalla mancanza di un capo politico, quindi da un vuoto di potere e di leggi (come si legge in Erodoto sulla battaglia di Platea, cf. Hdt. 9, 23 e in Platone a proposito dell'anima del tiranno, in cui Eros domina nell'anarchia, incurante delle leggi e della democrazia cf. Pl. *R.* 575a). In questo caso, Dione lo usa per descrivere un momento storico privo di uomini belli, dove l'anarchia vince sulla bellezza. Si tratta forse di

---

<sup>841</sup> Gleason 1999, 70.

<sup>842</sup> *Omnia rerum omnium, si observentur, indicia sunt, et argumentum morum ex minimis quoque licet capere: impudicum et incessus ostendit et manus mota et unum interdum responsum et relatus ad caput digitus et flexus oculorum; improbum risus, insanum vultus habitusque demonstrat* (Sen. *Ep.* 52, 12).

un'allusione all'imperatore in carica, è come se Dione intendesse che è il capo dei belli (quindi degli ἀγαθοί) a dovere stare al potere, un capo che adesso è assente.

§ 3, 2: **Κριτίαν**. Crizia fu forse il più celebre dei Trenta tiranni, un gruppo di oligarchi che andò al potere al termine della guerra del Peloponneso, nel 404 a.C. Fu allievo di Gorgia e Socrate. Nelle *Elleniche* di Senofonte, lo definisce con sagacia καλός Teramene, il quale, in procinto di morte, rigurgita volontariamente le ultime gocce di cicuta e brinda alla salute del bel Crizia (Κριτία τοῦτ' ἔστω τῷ καλῷ, X. *HG.* 2, 3, 56). Interpretando le parole di Teramene, condannato a morte proprio da Crizia, si legge in questo gesto, che riprende il gioco del cottabo, l'augurio da parte del condannato di essere raggiunto presto nell'Ade dal suo aguzzino.

§ 4, 2: **ὡς κάλλιστοι ὄσιν**. Dione ha un'opinione tutt'altro che positiva degli eunuchi, tanto che in *Sulla regalità* 4 (or. 4) fa dire a Diogene – intento a dialogare con Alessandro, re di Macedonia – che οὐδὲν διαφέρει σοφιστῆς ἄνθρωπος εὐνούχου ἀκολάστου (“un sofista non differisce affatto da un eunuco dissoluto”, *Sulla regalità* 4, or. 4, 35-37), e spiega che gli eunuchi ἀσελγέστατοι, i “più impudenti”, dicono di amare le donne, ma si limitano ad importunarle e giacciono con loro ma non si spingono oltre. Sembra quindi che il retore disprezzi le abitudini sia degli eunuchi che dei sofisti, entrambi in un certo senso ritenuti impotenti. In *Sulla bellezza* (or. 21) questo sentimento negativo ci sembra abilmente confermato. Dione condanna il costume di praticare l'evirazione, e spiega che in fondo la ragione è fare apparire gli uomini più belli di quanto non siano per natura, trasformandoli per quanto possibile in donne, ritenute più attraenti dalla nascita. La questione degli eunuchi non dev'essere letta solo in ottica sessuale. Il Prusense vuole piuttosto sottolineare che gli uomini effeminati, quindi gli evirati e i loro amanti, costituiscono il paradigma negativo di una società in declino. Infatti, come nota Williams, l'effeminatezza romana è un disordine profondo, che può più o meno implicare pratiche sessuali<sup>843</sup>. Inoltre, il fatto che abbiano “fallito” nell'adempiere agli standard comportamentali maschili della tradizione romana, fa degli eunuchi e dei loro amanti qualcosa che non è uomo. Per usare un parallelismo lontano dalle concezioni moderne, nella società dionea, i veri uomini sono quello che gli uomini effeminati non sono<sup>844</sup>. Ad uno sguardo più ampio, diffuso era lo stereotipo che associava barba e virilità. Basti pensare a Favorino di Arles, presentato da Filostrato come διφυῆς καὶ ἀνδρόθηλος cioè dotato di una duplice natura e androgino (Philostr. *VS* 1, 489, 9) perché imberbe anche in età avanzata e con la voce acuta degli eunuchi. Tra i contemporanei di Dione, Quintiliano (*Inst.* 5, 12, 17-18), denunciando la fiacchezza degli oratori del suo tempo

---

<sup>843</sup> Williams 1999, 126-127.

<sup>844</sup> Williams 1999, 126-127 e 142.

(*nervis carent*), biasima in loro un atteggiamento simile ai venditori di schiavi che *formae puerorum virilitate excisa lenocinantur* “danno maggiore grazia alla bellezza dei ragazzi evirandoli”. Quintiliano inoltre conferma lo scenario descritto dall’oratore di Prusa: si considerano ormai meno attraenti la barba e tutti gli altri attributi che per natura sono propri dei maschi, e si preferisce ammorbidire ogni simbolo di forza virile. Marziale invece collega esplicitamente un volto glabro ai costumi effeminati dei persiani. Rivolgendosi a Pannico, lo invita a non arricciarsi i capelli né a tenerli arruffati (*flectere te nolim, sed nec turbare capillos*) non portare la barba come coloro che portano la mitra (cioè il copricapo orientale indossato dai sacerdoti di Cibele, senza barba) né come un imputato (che invece si presentava a processo con barba lunga e trascurata per suscitare pietà, Mart. *Epigr.* 2, 36).

**§ 4, 4-5: Δαίδαλος.** Dione fa riferimento a Dedalo in senso negativo anche altrove. Nel quarto discorso *Sulla regalità*, l’architetto è biasimato per aver costruito ad Icaro la τέχνημα che ne avrebbe causato la morte (*Sulla regalità* or 4, 120- 121). Nel discorso *Del filosofo*, lo si accusa di aver costruito un labirinto letale per i Cretesi che osassero entrarvi (οὐ δοκεῖ μοι Δαίδαλος καλῶς εἰργάσθαι ἐν Κρήτῃ τὸν Λαβύρινθον, οὗ εἰσερχόμενοι ἀπώλλυντο οἱ πολῖται αὐτοῦ καὶ αἱ πολίτιδες, *Del filosofo* or. 71, 6). Tuttavia, nell’*Olimpico* Dione indica Dedalo come il πρότερος di una serie di artisti brillanti, tra cui Fidia, Alcamene, Policleto, Aglaofonte e altri che dimostravano il loro talento raffigurando gli dei (*Olimpico*, or. 12, 45-46)<sup>845</sup>. Ritenuto il padre delle arti e dell’artigianato, Dedalo architettò per il re Minosse il celebre labirinto, dove si narra visse il Minotauro. Secondo Igino, l’amore innaturale per il toro fu ispirato in Pasifae da Venere, che intendeva punirla per non averle offerto sacrifici. Così quando l’architetto e scultore ateniese arrivò esule a Creta chiedendo aiuto a Pasifae, la regina volle che costruisse per lei una vacca di legno. Dopo che Dedalo l’ebbe rivestita con pelle di vera vacca, Pasifae vi entrò e si accoppiò col toro. Un’altra versione del mito narra che a ispirare l’amore mostruoso per il toro fu Posidone per punire Minosse. Era adirato con lui perché, desiderando regnare su Creta, Minosse aveva consacrato un altare al dio e pregato perché dal mare emergesse un toro sa offrirgli un sacrificio. Il toro venuto su dalle acque però era bianco e bellissimo, talmente bello che Minosse non volle sacrificarlo: lo fece unire alla sua mandria e ne sacrificò un altro. Per dargli una lezione, Posidone fece in modo che Pasifae si innamorasse proprio di un toro.

**§ 5, 1-2: αἰτία τοῖς Πέρσαις (...) γυναικῶν καὶ εὐνούχων.** Come confermato dalle indagini archeologiche sui palazzi di Persepolis, Pasargadai e Susa, esistevano degli *harem* nelle abitazioni regali. Si trattava di aree dell’edificio usate da donne, eunuchi e uomini

---

<sup>845</sup> Cf. *supra*, la nota di commento a § 1, 2: ἡ τῶν Ὀλυμπίασιν.

privilegiati cari al re. Non sappiamo con certezza se in queste stanze si consumassero rapporti sessuali promiscui, ma gli eunuchi giacevano sia con gli uomini che con le donne<sup>846</sup>.

**§ 6, 7: ἐρωμένον.** Come anche l'ἐρωμένης del rigo successivo, si riferisce a Sporo, il giovane amato da Nerone, che gli fece assumere sembianze femminili e lo rese molto simile a Poppea Sabina: l'imperatore lo castrò e lo condusse a Palazzo facendogli indossare le vesti nuziali, incluso il velo, secondo il rituale della cerimonia (Suet. *Ner.*, 28). La castrazione di Sporo è documentata da Dione Cassio (D. C. 62,28,2-3: παῖδα ἀπελεύθερον, ὃν Σπόρον ὠνόμαζεν), ed è datata nel 65 d.C., subito dopo la morte di Poppea. Il matrimonio, invece, sarebbe avvenuto nel 67 d.C., durante il viaggio di che Nerone compì in Grecia nel 66-67 d.C. (D. C. 63, 13,1), dove tra l'altro aveva sposato la vera Sabina<sup>847</sup>. Nerone avrebbe inoltre dato a Sporo il nome di Sabina, come testimonia Plutarco (Plu. *Gal.* 9, 4) e lo avrebbe portato a nozze durante un viaggio in Grecia, mentre era sposato con Statilia Messalina<sup>848</sup>. In effetti, è stato ipotizzato che all'origine di questa relazione, e della castrazione di Sporo, ci fosse una ragione più concreta dell'interesse sessuale<sup>849</sup>. In base alle note frequentazioni dell'imperatore con Britannico e Aulo Plauzio, e alle loro morti sospette, è stato supposto che anche Sporo potesse avere una discendenza nobile, che Tiberio fosse suo nonno e che per questo Nerone si fosse avvicinato a lui, per sottometterlo e ostacolarlo nella contesa al trono. Sentendosi minacciato da una eventuale progenie di Sporo, poi, Nerone lo avrebbe fatto evirare. Si specifica che questa ipotesi, in parte affascinante, non è attualmente accettata<sup>850</sup>. Da registrare è l'interpretazione di Caroline Vout, che vede nella decisione di far castrare Sporo, come anche Earino, la volontà di farli apparire come coloro che avevano perso la propria mascolinità<sup>851</sup>.

**§ 6, 9: τὴν πρόσθεν.** Si fa riferimento a Ottavia, figlia di Claudio, cugina e prima moglie di Nerone. Come raccontano in particolare Tacito e Svetonio (Tacit. *Ann.* 12, 58.; Suet. *Ner.*, 7, 35), Nerone ebbe una vita sentimentale travagliata e piena di eccessi. Dopo Ottavia, si sposò due volte, prima con Poppea Sabina e poi con Statilia Messalina. A una tradizione successiva appartiene la relazione di Nerone con Sporo oltre che delle sue relazioni con altri uomini. La fine di Ottavia Claudia è particolarmente tragica, sappiamo che stancatosi di lei e volendo sposare la bellissima Poppea, Nerone progettò più volte di strangolarla senza riuscirci

---

<sup>846</sup> Llwellyn-Jones 2002, 25.

<sup>847</sup> Tougher 2013, 64.

<sup>848</sup> Campanile 2017, 59.

<sup>849</sup> Woods 2009, 77-78.

<sup>850</sup> Campanile 2017, 64 n. 33.

<sup>851</sup> Vout 2007, 27. Per un approfondimento sulla narrazione svetoniana di Nerone e Sporo si veda anche Lounsbury 1991; sulle vicende di Nerone e Sporo rimando inoltre a Holland 2000, 214; Champlin 2008, 187



e in seguito la ripudiò tacciandola in modo pretestuoso di essere sterile. Per evitare il divorzio, malvisto dalla società, la mandò in esilio a Ventotene accusandola pubblicamente di adulterio. Poco dopo, Nerone ordinò la sua morte, che avvenne in un modo truce e doloroso (Tac. *Ann.* 14, 64, che descrive la scena) nel 62 d.C.

§ 7, 2: **Ῥοδογούνη**. Figlia di Mitridate I, principessa dei Parti e moglie di Demetrio Nicatore, Rodogune era una guerriera valente, meritevole di avere sconfitto gli Armeni. La figura di Rodogune è conosciuta almeno da una fonte storica vicina nel tempo a Dione, Appiano (95-165)<sup>852</sup> che racconta del suo matrimonio con Demetrio (App. *Syr.* 356 e 360); e la sua circolazione nelle decadi contemporanee o di poco successive a Dione è testimonia anche dal favorineo *Sulla fortuna* (or. 64, 2), un'orazione tramandata nel corpus dioneo ma oggi attribuita a Favorino di Arles<sup>853</sup>. A lei Filostrato dedica una delle *Immagini* (Philostr. *Jun. Im.* 2, 5) e Polieno uno *Stratagemma* (Polyaen. 8, 27). Bellissima, bionda e dotata di uno scudo degno di ammirazione, Filostrato racconta i suoi occhi come di un azzurro talmente intenso da sembrare nero. Di lei spicca un atteggiamento virile, che per Szepessy contrasta volutamente con le doti femminili di Poppea<sup>854</sup>, e quindi con quelle di Sporo. Nel paragone con Rodogune, Dione specifica che i capelli di Sporo sono divisi (quindi acconciati<sup>855</sup>), probabilmente perché ha in mente un aneddoto riportato dalle fonti antiche. Secondo la tradizione, infatti, mentre faceva il bagno, lavandosi anche i capelli, Rodogune fu raggiunta dalla notizia che il popolo armeno si stava ribellando. Saltò allora a cavallo “senza neppure perder tempo ad appuntare i capelli sulla tempia destra” (Philostr. 2, 5, trad. Carbone) e “senza neppure finire di lavarsi i capelli” (Polyaen. 8, 27, trad. Bianco) e li sconfisse in battaglia. Intorno alla figura di Rodogune si creò comunque un immaginario leggendario, tanto che il nome è ricorrente nelle donne reali persiane<sup>856</sup>: Rodogune era ad esempio il nome di una delle figlie di Artaserse, promessa in sposa a Oronte (Plu. *Artax.* 28, 8) e .

§ 7, 3: **ἐν τῇ κεφαλῇ τρίχας διεκέκριτο**. Come accennato nella nota precedente, si intende sottolineare che erano ben pettinati, come si addice a chi è molto attento alla cura

---

<sup>852</sup> Ringrazio molto Schamp per la avermi segnalato la fonte di Appiano in sede di pré-rapport nonché per avermi fatto notare che la stessa Rodogune potrebbe avere ispirato l'omonima tragedia di Pierre Corneille.

<sup>853</sup> L'edizione di riferimento del testo, con traduzione e commento in lingua francese, è quella di Amato 2005. Per il punto sulla paternità di or. 64 si veda Amato 2005, 211-315 e 473-554; per la figura di Rodogune si rimanda ad Amato 2005, 479-480 e 497 n. 19.

<sup>854</sup> Szepessy 1982, 356-357

<sup>855</sup> Come suggerito da Corcella in sede di pré-rapport, ci riserviamo di approfondire in un secondo tempo il costume di “dividere”, quindi acconciare la chioma, da parte di imperatrici e nobili di età imperiale.

<sup>856</sup> Bianco 1997, 258 n. 63.

dell'estetica<sup>857</sup>. Com'è noto, a Dione di Prusa è attribuito anche un *Elogio della chioma*, prevenuto grazie al filosofo neoplatonico Sinesio di Cirene (*Syn. Calv.* 1, 1)<sup>858</sup> e per lungo tempo considerato un elogio paradossale o un esercizio di scuola. Più probabilmente si tratta di un componimento di altra natura, secondo Amato un *contrafactum* scritto da Sinesio per imitare proprio i testi retorici da cui aveva studiato<sup>859</sup>. L'autore, Dione o più probabilmente Sinesio fingendosi Dione, presenta la sua capigliatura spettinata quale simbolo di libertà, in contrapposizione ai sofisti assoggettati al tiranno. Il suo aspetto trascurato è immune al conformismo dei φιλόκομοι in grazia presso l'imperatore, che invece sono sempre in ordine e portano un κάλαμος (forse un piccolo pettine o uno spillone) tra i capelli. Nel nostro discorso, e in particolare in questo passo, riecheggiano i medesimi toni di derisione usati nell'*Elogio della chioma*, nei confronti di chi superficialmente si preoccupa di avere i capelli sempre in ordine.

**§ 8, 4: τὸν πλουσιώτατον αἰροῦνται.** Nel suo commento inedito, Emperius annota: *haec Romanos dicta ostendunt ante Nervae et Traiani imperium haec scripta esse*<sup>860</sup>, ritenendo quindi che questo sia uno degli elementi a favore di una datazione del *Sulla bellezza* in un tempo che precede il regno di Nerva. Anche Desideri colloca il testo allo stesso periodo, collegandolo al provvedimento domiziano contro la castrazione voluto da Domiziano<sup>861</sup>. Ciò sarebbe coerente con un terzo elemento, ossia l'espressione ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν (or. 21, 10, 3) che pare suggerire il rimpianto dell'epoca di Nerone, ormai defunto<sup>862</sup>.

**§ 8, 8: καὶ ἔτι πάντων (...) ἀφαιρήσεσθα.** È possibile che il passo si riferisca al provvedimento con cui Domiziano proibì la castrazione e contestualmente ridusse il prezzo degli eunuchi rimasti in vendita nei mercati (*Suet. Dom.* 7). Secondo Cassio Dione (*C. D.*, 67, 2, 1), questa legge rivela che l'imperatore intendesse oltraggiare la memoria di Tito. Vietando la castrazione, infatti, condannava la perversione del suo predecessore, noto per intrattenere rapporti con gli eunuchi. Tuttavia, come anticipato in sede di introduzione al presente discorso, lo stesso Domiziano aveva rapporti abituali con un eunuco, di nome Earino<sup>863</sup>.

**§ 9, 5: ὡς πτησόμενος.** Il riferimento è all'aneddoto raccontato da Svetonio per cui, mentre Nerone assisteva ai cosiddetti "Giochi neroniani" – concorsi quinquennali, istituiti

---

<sup>857</sup> La cura dei capelli così come la glabrezza è una delle caratteristiche ricorrenti nella rappresentazione dell'effeminatezza. Si veda per questo *infra*, la nota di commento a 2, 1: γυναικεῖον ἴσως πλεονάζει.

<sup>858</sup> Per l'attribuzione si veda Amato 2011, 33.

<sup>859</sup> Amato 2014b, 130-140.

<sup>860</sup> Emper ms., 352.

<sup>861</sup> Desideri 1978, 190. Per le ipotesi di datazione si veda *supra*, 6.1 *Introduzione al Περί κάλλους*.

<sup>862</sup> Si rimanda *infra*, alla nota di commento corrispondente.

<sup>863</sup> Si veda da ultimo Thougher 2020, 33-35.

dallo stesso imperatore, che prevedevano competizioni ginniche, equestri e artistiche – durante uno spettacolo teatrale, l’attore che impersonava Icaro dovette volare davvero, ma precipitò subito sul palco, sporcando Nerone di schizzi di sangue (Suet. *Nero* 12, 2). L’episodio è generalmente inquadrato nel contesto delle feste pirriche<sup>864</sup>, ma è stato osservato che difficilmente si può considerare un incidente la morte dell’attore nei panni di Icaro. Infatti, in un’occasione tanto importante, avrebbero dovuto esserci delle reti di sicurezza in grado di attutire la caduta del *performer*<sup>865</sup>. Se morì, dunque, fu probabilmente per volere di Nerone, che non fece predisporre tali strutture di protezione.

**§ 10, 4-5: καίπερ (...) ζῆν.** Non è la sola orazione in cui il Prusense fa riferimento alle abitudini relative all’epoca di Nerone. Nel discorso *Ai Rodiesi* (or. 31) Dione ipotizza ironicamente la partecipazione di Nerone ai giochi olimpici con l’espressione ἔγγιστα ἐφ’ ἡμῶν (*Ai Rodiesi*, or. 31, 110), che costituisce un controverso elemento di datazione. Sidebottom, infatti, ritiene che il considerare Nerone “vicino ai giorni nostri” possa essere essersi verificato sia sotto Vespasiano che all’epoca di Traiano. In realtà, pare inverosimile che sotto il regno di Traiano, quindi a circa 30 anni di distanza dalla morte di Nerone, Dione potesse dire davanti a un pubblico, anche metaforicamente, che Nerone era “vicino” senza commettere un anacronismo storico<sup>866</sup>. Più verosimile è invece che possa averlo detto all’epoca dei Flavi, quando il ricordo di Nerone era ancora vivido e, come dimostrano le stesse citazioni nella presente orazione (*Sulla bellezza*, or. 21, 6 e 10), era normale menzionarlo. Quanto alla leggenda di Nerone redivivo, secondo Tacito, il primo dei tanti imitatori che si spacciarono per lui fu uno schiavo proveniente da Ponto o forse un affrancato di origine italiana, suonatore di cetra e cantante esperto, cosa che, oltre alla somiglianza dei tratti, contribuiva ad accreditare l’inganno (Tac. *Hist.* 2, 8-9). Tacito inoltre racconta che i Parti furono sull’orlo della guerra proprio a causa di un falso Nerone (Tac. *Hist.* 1,2), probabilmente diverso dal primo. Testimonianze di un falso Nerone si leggono anche in Dione Cassio (D. C. 64, 9) e Zonara (Zon. *Ch.* 11,18).

**§ 10, 7: ὁ δὲ ἐβουλόμην ἐρέσθαι, οὐκ εἴασας.** Dione tornerà sulla sua richiesta nel § 13, quando insisterà per sapere di chi è figlio il giovane di cui ammira l’aspetto.

**§ 11, 1-12,1: ὅτι οὐ (...) ὀνομάζειν ζητοῦσιν.** Il modo con cui l’oratore prende le distanze dai tragici sembra esagerato se si considera la frequenza dei riferimenti al mito e alla letteratura antica nella sua produzione<sup>867</sup>. È possibile che Dione si giustifichi e sollevi il tema per non incorrere nell’ira di Domiziano, che aveva condannato alcuni intellettuali colpevoli di

---

<sup>864</sup> Bartsch 1994, 57.

<sup>865</sup> Coleman 1990, 69.

<sup>866</sup> Amato 2014b, 38-40.

<sup>867</sup> Basti pensare allo stesso discorso *Sulla bellezza*, or. 21, 16-17.

aver declamato opere antiche facendo implicito riferimento alla crudeltà dell'imperatore in carica. Come documenta Cassio Dione, un simile episodio era successo al sofista Materno (C. D. 68, 12), forse da identificare con il Curiazio Materno protagonista del *De otatoribus* attribuito a Tacito (*De orat.* 2) messo a morte perché aveva pronunciato declamazioni contro i tiranni. Finito sotto accusa per aver recitato le tragedie di Catone e Medea, Curiazio Materno stava comunque progettando di rappresentare il Tieste pur sapendo di disobbedire al volere di Domiziano. Svetonio racconta una fine simile anche a proposito di un Ermogene di Tarso, punito per alcune allusioni contenute nelle sue opere (Suet. *Dom.* 8, 10). Secondo Desideri, sebbene non ci sia una correlazione evidente fra le condanne documentate e le parole di Dione, una tale polemica potrebbe essere letta come presa di posizione filodomiziana riguardo alle opere storiche<sup>868</sup>. Infatti, parlando esplicitamente di eventi recenti e nominando alcuni dei protagonisti, come Nerone, Dione si metteva al riparo dalle eventuali ritorzioni di Domiziano.

§ 12, 3: τῶν βιβλιοπωλῶν. Letteralmente “venditore di libri”, il termine si trova in Teopompo, che in un frammento comico si dice intento ad osservarli (λεῦσομαι τοὺς βυβλιοπώλας, Theopomp. *Com.* fr. 77), e nel comico frammentario Nicofonte (V-IV sec. a. C.) che include i *bibliopòles* tra i venditori di vari prodotti di consumo: μεμβραδοπώλαις, ἀνθρακοπώλαις, ἰσχαδοπώλαις, διφθεροπώλαις, ἀλφιτοπώλαις, μυστριοπώλαις, βιβλιοπώλαις, κοσκινοπώλαις (“a venditori di fichi secchi, di pelli, di farina, di cucchiaini, di materiale librario, di setacci”, Nicoph. fr. 19, 4 Kock, trad. Pellegrino). Un secondo termine, βιβλιοκάπηλος, designava chi si procurasse da vivere vendendo libri<sup>869</sup>. Secondo Tønnes Kleberg, il fatto che Nicofonte inserisca i *bibliopòles* in un raggruppamento di commercianti di merce varia, può significare che i librai, come le altre categorie nominate dal comico, avessero sistemato i loro banchi al mercato, infatti la presenza di mercanti nell'agorà di Atene è documentata almeno a partire dalla seconda metà del V sec. a. C.<sup>870</sup>. In effetti, le notizie fornite da Marziale (*Ep.* 1, 117, 9), Aulo Gellio (2, 3; 5, 4; 18, 4) e Galeno (19, 8 Kühn) permettono di mappare alcuni punti vendita di libri anche a Roma. Sappiamo per esempio che c'era una bottega specializzata in poesia nell'Argileto, una dietro al Tempio della Pace e di Minerva e proprio vicino al Tempio della Pace, nel *Vicus Sandaliarius* si concentrava la zona più ricca di librerie; infine, un ricco mercato di opere letterarie doveva trovarsi anche nel quartiere dei Sigillari<sup>871</sup>.

<sup>868</sup> Desideri 1978, 192.

<sup>869</sup> Si veda anche *infra*, la nota di commento a 12, 4-6: Ὅτι εἰδότες τὰ ἀρχαῖα τῶν βιβλίων (...) ὡς παλαιά.

<sup>870</sup> Kleberg in Cavallo 1975, 25-80: 27.

<sup>871</sup> Sul commercio del libro in epoca romana si veda Blanck 2008, 165-180: 173-175.

§ 12, 4-13, 1: Ὅτι εἰδότες τὰ ἀρχαῖα (...) ὡς παλαιά. La pratica descritta da Dione ricorda quanto si apprende da un discorso spurio di Luciano di Samosata, il Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὠνούμενον dove il retore, satireggiando contro un ignorante che per fingersi dotto acquista una gran quantità di libri, racconta che data la sua reale incompetenza in materia letteraria era un θησαυρὸς ἔτοιμος τοῖς καπήλοις (“un tesoretto pronto per i librai”, Luc. *Ind.* 1, 9)<sup>872</sup> che avrebbero potuto facilmente vendergli tutti i libri proponendoglieli come “i più belli” (τὰ κάλλιστα τῶν βιβλίων, Luc. *Ind.* 1, 3). Per descrivere i mercanti che si approfittavano dell’ingenuità dei loro clienti, Luciano usa il sostantivo κάπηλος, bottegaio, che in senso figurato indica i commercianti disonesti e truffatori e che ha diverse attestazioni nello stesso corpus dioneo in questa accezione (si veda per esempio *In Atene sull’esilio*, or. 13, 17 dove si citano con disprezzo i commercianti d’Egitto o il *Rodiaco* (or. 31) dove i κάπηλοι sono presentati come coloro che si procuravano da vivere in modo vergognoso (*Rodiaco*, or. 31, 37). Non rintracciamo, per il momento, testimonianze della pratica di ingiallire i libri da parte dei commercianti per farli apparire più antichi e pregiati. Tuttavia, l’età imperiale, in particolare il periodo tra II e III sec. d. C., è molto fiorente per la circolazione dei classici. Non solo Omero, ma anche tragediografi e commediografi erano ritenuti riferimenti letterari fondamentali per la formazione degli strati sociali più elevati<sup>873</sup> e ciò rendeva le opere antiche particolarmente pregiate ed esposte alle contraffazioni. Per questo il prezzo dei classici doveva essere più elevato, e frequenti dovevano essere i casi di truffa<sup>874</sup>. A Roma, spesso la figura del libraio coincide con quella dell’editore, come attesta ad esempio Seneca, che parla di un certo Doro che curò vendite e pubblicazione dell’opera di Livio (Sen. *De benef.* 7, 6); ma ne offre una testimonianza anche Marziale allorché racconta del suo editore-libraio Trifone. Il termine usato da Marziale è lo stesso adottato da Dione per definire i librai, cioè *bybliopola*, letteralmente venditore di libri (Mart. *Epigr.* 13, 3, 4). Infine, anche Aulo Gellio allude alla falsificazione dei libri in un episodio che vede lui e il poeta Giulio Paolo in una libreria a osservare *bonae atque sinceræ vetustatis libris*, “libri di buona e vera antichità” (Gell. 5, 4, trad. Cavazza), come se potessero circolare esemplari corrotti o con errori di copiatura, forse libri di seconda mano<sup>875</sup>.

§ 14, 8: παιδοτρίβης. Il riferimento a un maestro di ginnastica, non sappiamo se evocato o effettivamente presente nella scena descritta da Dione, induce il sospetto che il dialogo possa tenersi in un ginnasio. Il fatto che la bellezza del fanciullo possa essere elogiata anche dal

---

<sup>872</sup> Qui e altrove, le traduzioni dei testi di Luciano poste tra virgolette sono di Settembrini. Eventuali parafrasi italiane del greco, post al di fuori delle virgolette, sono da intendersi nostre.

<sup>873</sup> Si veda per questo *supra*, 3.1 *Introduzione al* Περὶ λόγου ἀσκήσεως.

<sup>874</sup> Blanck 2008, 175.

<sup>875</sup> Starr 1990, 148-157.

maestro di ginnastica, e in generale che sia collegata alla sfera ginnica, si spiega tuttavia anche con la precisazione che nell’immaginario greco-romano, la *paideia* – di cui la ginnastica fa parte – è collegata al processo che conduce a diventare uomini<sup>876</sup>. Inoltre, secondo la definizione di Tim Whitmarsh, tale *paideia* è una “forma di competizione maschile”<sup>877</sup>. Merita una riflessione la scelta del termine παιδοτρίβης, preferito al quasi sinonimico ἀλείπτης<sup>878</sup> e al più complesso γυμναστής<sup>879</sup>. In uno studio specificamente dedicato agli allenatori nella Grecia arcaica, Clayton Miles Lehmann documenta che il termine παιδοτρίβης è probabilmente l’unico utilizzato per designare l’allenatore fino al V sec. a. C.<sup>880</sup>. Come suggerisce lo stesso Lehmann, l’etimologia della parola (composta da παῖς e τρίβειν) induce a pensare che il paidotriba si occupasse di ungere gli sportivi con olio di oliva, quindi che fosse una sorta di massaggiatore. Tuttavia, le più antiche attestazioni del termine portano a ritenere che la parola designasse colui che nelle palestre o nelle sale da pugilato attendeva all’esercizio sia dei bambini che degli adulti<sup>881</sup>. E questa convenzione doveva essersi protratta ben oltre l’età arcaica. In effetti, il paidotriba (o pedotriba) è in origine l’insegnante di educazione fisica per l’età infantile ed efebica, suoi allievi sono i bambini a partire dall’età di sette anni e poi agli efebi tra i 18 e i 20 anni, cui egli è incaricato di insegnare la pratica degli esercizi del corpo<sup>882</sup>. Accanto a questa figura, per la prima volta Galeno distingue un’altra professionalità, quella del γυμναστής. Nel *Trasibulo*, Galeno spiega che al tempo di Omero non esisteva la γυμναστική τέχνη né qualcuno che fosse chiamato γυμναστής nel senso di medico (ὥσπερ ἰατρός). A giudizio di Galeno, per questa ragione il termine ginnastica (τὸ μὲν τῆς γυμναστικῆς ὄνομα) non ricorre spesso in Platone (παρὰ Πλάτωνι οὐ πολλάκις εὐρεῖν ἔστι), il quale considera un “paidotriba” colui che pratica l’esercizio fisico (παιδοτρίβην μέντοι καλεῖ μᾶλλον ἢ γυμναστήν τὸν τεχνίτην αὐτῆς), ovvero chi lo insegna senza fornire indicazioni mediche o nutrizionistiche agli allievi. Secondo la ricostruzione di Galeno, l’arte dei maestri di ginnastica (ἡ τέχνη τῶν γυμναστῶν) comincia un po’ prima di Platone (ἤρξατο γὰρ ὀλίγον ἔμπροσθεν τῶν Πλάτωνος χρόνων, Gal. *Thr.* 33=870K)<sup>883</sup>. Galeno, infatti, distingue la pratica degli esercizi, affidata al paidotriba, dalla

<sup>876</sup> La ginnastica giocava “a central role in the education of the young elite in the eastern half of the Empire” (König 2005, 4), quindi doveva avere caratterizzato anche la formazione di Dione.

<sup>877</sup> Whitmarsh 2001, 115.

<sup>878</sup> “Anointer: hence” *LSJ s.v.*. “Trainer in gymnasia”, cf. *LSJ s.v.* ἀλείφω I.

<sup>879</sup> “Trainer of professional athletes”, *LSJ s.v.*.

<sup>880</sup> Lehmann 2009, 189.

<sup>881</sup> Lehmann 2009, 189.

<sup>882</sup> Fougères 1877, 277.

<sup>883</sup> Purtroppo, non esiste ad oggi una traduzione italiana del *Trasibulo* di Galeno. Ci siamo limitati quindi a fornire una parafrasi quanto più vicina al greco, tuttavia riportiamo la traduzione inglese dell’estratto, preceduta

preparazione atletica in vista delle competizioni e concepita unitamente alla cura del corpo in senso lato (§§ 44-46), che spetta al *gymnastès*. A differenza del *paidotriba*, che si limita a insegnare i singoli passaggi di ogni movimento nel corso dell'allenamento, il *γυμναστής* deve occuparsi soprattutto di stabilire quali esercizi siano più adatti a ciascun corpo. In base alla costituzione dell'allievo e alle sue attitudini, il *gymnastès* sceglie quali movimenti privilegiare, quale percorso nutrizionale seguire, quali unguenti e medicinali è necessario assumere in caso di stress muscolare. Le sue competenze rientrano nell'ambito dell'igiene sanitaria, ma di fatto sono spesso associate alla medicina<sup>884</sup>. La posizione di Galeno nei confronti del *γυμναστής* è piuttosto critica ed è stata letta quasi come una denuncia nei confronti della concorrenza. In particolare, Galeno accuserebbe i *γυμνάσται* di spacciare per vere delle competenze mediche molto limitate, nonché di praticare la loro professione senza un'adeguata esperienza personale<sup>885</sup>. Infatti, occorre precisare che i *gymnastai* iniziavano a esercitare pur senza aver compiuto studi adeguati: erano spesso degli ex atleti, ma poteva avviarsi alla carriera di *gymnastès* chiunque lo volesse: era sufficiente aprire una palestra e insegnare ad allievi dei procedimenti (non necessariamente appresi) sia di educazione fisica che di cura del corpo<sup>886</sup>. Forse proprio per difendere l'insegnamento sportivo dagli attacchi di Galeno si pone invece il *Gymnasticus* di Filostrato, in cui la figura dell'allenatore sembra farsi carico sia dell'educazione agonistica che della *paideia*, pur distinguendo il *paidotribes* – con incarichi per lo più tecnici – dal *gymnastès* presentato da Filostrato come un allenatore colto<sup>887</sup>.

**§ 15, 2-3: πύθη (...) ὅτου [υἱός] ἐστίν.** Analogamente, nel *Carmide* platonico, Socrate, allorché vede entrare nella palestra di Taurea una serie di νεανίσκοι, rivolgendosi a Crizia che

---

dal testo corrispondente: γυμναστικῆς δὲ τέχνης οὐπω μὲν ἦν τοῦνομα καθ' Ὅμηρον οὐδὲ καλεῖται τις ὅλως γυμναστής, ὥσπερ ἰατρός, ὅπου γε καὶ παρὰ Πλάτωνι τὸ μὲν τῆς γυμναστικῆς ὄνομα οὐ πολλάκις εὐρεῖν ἔστι, παιδοτρίβην μὲντοι καλεῖ μᾶλλον ἢ γυμναστήν τὸν τεχνίτην αὐτῆς. ἤρξατο γὰρ ὀλίγον ἔμπροσθεν τῶν Πλάτωνος χρόνων ἡ τέχνη τῶν γυμναστῶν. “However, in Homer’s time, there was not yet the name of a gymnastic art, nor was anyone at all called a ‘gymnastic trainer’ as they were a ‘doctor’ and in fact the term ‘gymnastics’ is not often found anywhere in Plato; he calls the practitioner of this a ‘physical trainer’ rather than a ‘gymnastic trainer’. The art of the gymnastic trainers began a little earlier than Plato’s times when they were also involved in the practice of the athletes (trad. Johnston).

<sup>884</sup> Bussemaker 1896, 1698-1699.

<sup>885</sup> König in Rusten- König 2014, 343 e n. 32.

<sup>886</sup> Bussemaker, 1698. La condanna di Galeno appare con decisione anche nel *Protrettico*, in cui viene ribadita l'importanza che l'istruzione di un atleta coinvolga anche gli aspetti legati alla vita (Gal. *Protr.* 9), quindi che l'insegnante di ginnastica sia un medico filosofo (König 2005, 291-300; per un approfondimento sulla figura del medico-filosofo si veda inoltre lo studio di Boudon-Millot 2012, 33-58 (=Garofolo 2016, da cui si cita).

<sup>887</sup> König 2009, 256-258 e 258 n. 18.

annuncia l'imminente ingresso di un giovane di eccezionale bellezza domanda: Ἔστιν δέ (...) τίς τε καὶ τοῦ; (Pl. *Chrm.* 154a). Si tratta di Carmide, cugino di Crizia ed eponimo del dialogo proprio in ragione della sua bellezza. Il fatto che non sia figlio di nessuno potrebbe indicare l'origine divina del giovane.

§ 15, 5: ἦ τῶν Σπαρτῶν. Gli Sparti erano detti “uomini seminati” perché nati dai denti del drago piantati da Cadmo, fondatore e re di Tebe. Il mito ricorre tra gli altri in Pindaro (Pi. *I.* 1.30,7; 7.10); Eschilo (Aeschl. *Sept.* 474); ed Euripide (Eur. *Suppl.* 578).

§ 16, 1-17, 12: Τί γάρ; εἴη τις ἂν τοῦ γένους (...) ἢ Πέλοπα. Nei paragrafi conclusivi dell'orazione, Dione associa la bellezza dei combattenti omerici alla loro etnia, al valore in battaglia e al loro modo di combattere. Il Prusense chiarisce così due punti principali del suo pensiero: che la bellezza di un soldato barbaro è diversa da quella di uno greco; che il nemico non si può ammirare mentre combatte, quindi che può essere attraente solo quando è spogliato delle sue armi. Il migliore esempio è Ettore, come si evince più avanti nel testo (cf. *infra* nota a § 16, 10: οἱ καὶ θηήσαντο (...) Ἐκτορος.).

§ 16, 1-2: γένους (...) βαρβάρους καλόν. Non è la prima volta che Dione parla esplicitamente di “razza”. Desideri ha notato come, pur nella generale attitudine filoromana di Dione, vengano alcune differenze fra i discorsi databili sotto Vespasiano e quelli più tardi. Durante il periodo trascorso a corte, il retore sembra temere che l'elemento greco si contaminasse con altre etnie (*Tarsico I*, or. 33) e fa ricorso all'antica superiorità ellenica per denunciare gli attuali cedimenti etico-politici degli stessi Greci nei confronti dei Romani. Invece, nella produzione più tarda, posteriore alla controversa vicenda dell'allontanamento da Roma, si mostra aperto all'idea che gruppi etnici diversi possano contribuire al consolidamento dei valori sociali dell'Oriente ellenizzato<sup>888</sup>. Bisogna considerare che dopo aver lasciato Roma - probabilmente per l'incrinarsi dei rapporti con Domiziano, tra l'83 e l'86 d.C. - Dione aveva viaggiato, spingendosi fino ai confini dell'impero e sostando in un campo di battaglia straniero, forse quello dei Geti<sup>889</sup>. In quest'occasione aveva avuto modo di osservare i soldati nemici a riposo, e forse riconsiderato la propria posizione sull'estetica straniera. In questo senso, la critica alla bellezza straniera potrebbe costituire un elemento di datazione ulteriore, restringendo il periodo all'intervallo tra l'ascesa di Domiziano e l'esilio di Dione, poiché durante l'esilio avrebbe maturato una visione della bellezza più egualitaria e svincolata dai pregiudizi etnici.

---

<sup>888</sup> Desideri 1978, 108-109.

<sup>889</sup> Cf. *infra*, la nota di commento a § 17, 1-2: οὐ γὰρ (...) ἀκριβῶς. Posteriori a questa esperienza sono probabilmente i perduti *Getikà*, frammenti che avrebbero ricostruito la storia dei Geti, popolazione governata da re e filosofi (Brancacci 1985; Terrei 2000). È probabile che proprio mentre si trovava nell'accampamento Dione abbia appreso della morte di Domiziano (Ventrella 2014).



§ 16, 7-8: οὐ γὰρ οἶμαι περὶ κάλλους ἔπρεπεν αὐτοῦ τι μεμνήσθαι. Riecheggia qui un noto passo omerico in cui gli Achei, secondo un rituale di battaglia, si fanno beffa del nemico - in questo caso Ettore - davanti suo cadavere, che giace, molle, ai loro piedi (Hom. *Il.* 22, 373-374). Dione sottolinea che non è opportuno ricordare la bellezza di un soldato – o forse di un nemico – mentre combatte. Nelle righe successive, infatti, sembra chiarire che è solo a scontro finito che si può osservare il nemico.

§ 16, 10-11: οἱ καὶ θηήσαντο (...) Ἔκτορος. Il verso è una citazione letterale di Omero e si riferisce al momento immediatamente successivo alla morte di Ettore, quando gli Achei si avvicinano al corpo del nemico, ormai inoffensivo, per guardarlo (Hom. *Il.* 22, 370). Dione forse lo riprende per ribadire che solo adesso che Ettore è morto, spogliato delle armi e innocuo, i soldati possono ammirarne la forma e l'aspetto. Altri commentatori hanno sottolineato che durante la battaglia il corpo del guerriero è attraente solo nelle sue singole parti: questo soprattutto a causa del ritmo del combattimento, della concentrazione che esso implica. Dione qui sembra faccia notare che al contrario, è possibile ammirare il corpo di un combattente nella stasi della morte, forse perché è un'arma quando è in movimento<sup>890</sup>.

§ 17, 1-2: οὐ γὰρ (...) ἀκριβῶς. A conferma di quanto esposto nel rigo precedente, Dione dice che “prima”, cioè mentre erano impegnati a combatterlo, i Greci non avevano avuto il tempo di osservarlo attentamente. Questo elemento, congiuntamente a quello appena espresso, va letto alla luce del fatto che Dione è uno dei pochi retori ad avere avuto esperienza del campo di battaglia e probabilmente aveva vissuto nell'accampamento dei Geti, insieme alle milizie barbariche, tra il 96 e il 97 d. C.<sup>891</sup>. Egli stesso dichiara di essere stato “spettatore pacifico della guerra” nell'*Olimpico* (Dione si definisce εἰρηνικὸς πολέμου θεατής; *Olimpico*, or. 12, 19), e ciò probabilmente lo aveva reso capace non solo di prevedere il comportamento e le sembianze di un soldato in ogni momento del conflitto: l'addestramento, l'assalto, la sconfitta, ma anche di comprendere cosa può visualizzare un soldato mentre è impegnato a combattere, su cosa può concentrare lo sguardo senza compromettere la sua incolumità. Gli Achei non avevano potuto ammirare la bellezza di Ettore mentre dava fuoco alle navi, perché erano impegnati a difendersi. Adesso che non più colpirli, si accorgono che il suo aspetto era mirabile.

§ 17, 4: τὴν κόμην πάνυ μέλαιναν καὶ τὸ σῶμα οὐ σκληρόν. Anche queste parole sono esplicitamente tratte dall'*Iliade*, dove gli Achei si radunano a contemplare il cadavere di Ettore e si dicono l'un l'altro: ὦ πόποι, ἧ μάλα δὴ μαλακώτερος ἀμφοφάσθαι/Ἐκτωρ ἦ ὅτε νῆας ἐνέπρησεν πυρὶ κηλέω; “Ehilà, adesso a toccarlo è molto più morbido Ettore, di quanto

---

<sup>890</sup> Avezzi 2000.

<sup>891</sup> L'ipotesi è debitamente argomentata in Ventrella 2014, 153-170.

appiccava alle navi il fuoco vorace” (Hom. *Il.* 22, 373). E quando Achille inizia a oltraggiare il corpo del nemico legandolo al carro, la testa è la prima parte del corpo ad essere vilipesa: τοῦ δ’ ἦν ἐλκομένοιο κονίσαλος, ἀμφὶ δὲ χαῖται κυάνεαι πίτναντο, κάρη δ’ ἅπαν ἐν κονίησι κεῖτο πάρος χαρίεν· “Intorno a lui (*scil.* Ettore), trascinato, si sparsero i capelli neri, era immensa tutta nella polvere la testa poco prima bellissima (Hom. *Il.* 22, 401-403)<sup>892</sup>.

§ 17, 4-5: **περὶ δὲ τοῦ Ἀχιλλέως εἶδους οὐδὲν λέγει.** Achille e Nireo sono ritenuti tra i più belli degli eroi, e tuttavia Omero non li descrive nel dettaglio. La bellezza degli eroi diventa centrale nelle tarde narrazioni del mito, come apprendiamo per esempio dalla *Storia della distruzione di Troia* di Darete Frigio, che dedica ampio spazio alla descrizione fisica degli eroi greci (Dar. Prhyg. *De exc. Troiae hist.* 13). Databile agli inizi del VI sec. d. C., *Storia della distruzione di Troia* è una controversa riscrittura del mito troiano, pervenuta in latino con il titolo di *Historia de excidio Troiae* e attribuita a Darete, sacerdote di Efesto di origini troiane, che avrebbe preso parte in prima persona alla guerra di Troia. Le notizie circa la paternità dell’opera sono pervenute tramite una lettera latina di prefazione al testo in cui Cornelio Nepote presenta questa riscrittura a Gaio Sallustio Crispo e racconta di averla tradotta da un originale greco di Darete Frigio, il quale, appunto, visse le vicende troiane<sup>893</sup>.

§ 17, 9-10: **Ἀλέξανδρον.** S’intende Paride, che Dione chiama frequentemente Alessandro (si veda infra, *Discorso* 20).

§ 17, 10: **Εὐφορβον.** Eroe troiano fra i più valorosi e figlio di Pantoo, nell’*Iliade* è descritto come velocissimo (Εὐφορβος, ὃς ἠλικίην ἐκέκαστο ἔγχεῖ θ’ ἵπποσύνη τε πόδεσσί τε καρπαλίμοισι, “Euforbo, che superava tutti i coetanei per lancia, piedi veloci e guida di cavalli”, Hom. *Il.* 16, 808)<sup>894</sup>. Lanciere eccellente, fu il primo a colpire Patroclo senza finirlo, e in seguito fu ucciso da Menelao, che lo spogliò delle splendide armi (Hom. *Il.* 17, 59-60). Il momento in cui il suo corpo esanime cade per terra è descritto con particolare attenzione alla chioma: αἵματί οἱ δεύοντο κόμαι Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι πλοχμοὶ θ’, οἷ χρυσῶ τε καὶ ἀργύρῳ ἐσφήκωντο, “Si bagnarono di sangue le sue chiome, belle come quelle delle Cariti, ed i riccioli, tenuti fermagmi d’oro e d’argento. (Hom. *Il.* 17.51)

§ 17, 10: **Τρωῖλον.** Figlio di Ecuba e Priamo (o, secondo altre tradizioni, di Apollo) fu battuto da Achille. È menzionato da Priamo nel discorso ai suoi nove figli sopravvissuti alla guerra di Troia, che definisce “pessimi” (Hom. *Il.* 24, 257). Al contrario, Troilo “pugnace

---

<sup>892</sup> Per una visione d’insieme del ruolo svolto dall’epica omerica nell’opera di Dione rimando a Scafoglio 2016.

<sup>893</sup> Per l’edizione italiana del *De excidio Troiae* si veda Garbugino 2011; per le questioni storiografiche sarà utile consultare Lentano 2014; per una rassegna degli studi approfondita rimandiamo a Lentano-Zanusso 2016-2017.

<sup>894</sup> Qui e altrove, tutte le traduzioni dell’*Iliade* sono di Cerri.

sopra i cavalli” è considerato con Mestore (discendente illegittimo del re Troiano) ed Ettore (uno dei figli più brillanti) un eroe divino, la cui perdita è particolarmente dolorosa. Difficilmente la menzione di Troilo è casuale, perché l’eroe era considerato il prototipo della giovane bellezza maschile. A questo si collega una leggenda sulla sua morte secondo cui Achille gli avrebbe colto un agguato perché era a conoscenza di un’antica profezia: se Troilo fosse morto prima dei 20 anni, la città di Troia sarebbe caduta<sup>895</sup>.

§ 17, 11: **Νιρῆϊ**. Condottiero greco durante la guerra di Troia, figlio di Caropo e Aglaia, Nireo è descritto da Omero come bellissimo (Νιρῆύς, ὃς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε/τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ’ ἀμύμονα Πηλεΐωνα· “il più bello che venne all’assedio di Troia fra tutti quanti i Danai, dopo il Pelide perfetto; ma debole (ἀλλ’ ἀλαπαδνὸς ἔην, παῦρος δέ οἱ εἶπετο λαός “ma era senza vigore, e poca gente lo aveva seguito”, Hom. *Il.* 2, 671-673).

§ 17, 12: **Μέμνονα**. Figlio di Titone ed Eos, sulla sua bellezza si sofferma un passo dell’*Odissea*, in cui si definisce Memnone il più bello, paragonandolo a un dio (κάλλιστον ἴδον μετὰ Μέμνονα δῖον, *Od.* 11, 520-522). A lui era intitolato uno degli scritti di Dione, oggi perduto, di cui dà notizia Sinesio che lo attribuisce al periodo giovanile, lo stesso in cui colloca il *Troiano* (or. 11). Secondo von Arnim tale testo era riferito al colosso di Memnone in Egitto, tuttavia alcuni elementi portano a pensare che anche in questo caso il protagonista fosse l’eroe di Ilio<sup>896</sup>. In particolare, il fatto che il titolo non seguisse il modello di un altro testo giovanile dioneo menzionato dal filosofo di Cirene, cioè la Τεμπῶν φράσις, presentandosi per esempio come Μέμνονος φράσις, allontana dall’ipotesi che si stia parlando del monumento. D’altro canto, se il periodo di composizione è vicino a quello del *Troiano* (or. 11), è verosimile che Dione volesse con il *Memnone*, raccontare un’altra versione dei fatti, smentendo che l’eroe troiano fosse stato sconfitto da Achille (come narrato da Omero) per rafforzare l’idea che Ilio non fu mai presa, tesi appunto esposta nell’opera omonima<sup>897</sup>. Tempo dopo, Memnone è chiamato uno dei tre figli adottivi di Erode Attico. Vissuto poco tempo dopo Dione di Prusa e allievo di Favorino di Arles, Erode aveva preso sotto di sé tre giovani ai quali, dando prova del suo amore per la letteratura precedente, aveva dato i nomi di Adriano, Polluce e Memnone. Stando al racconto di Filostrato, egli li amava a tal punto che alla loro morte fece costruire delle statue di pietra in loro onore, che li raffiguravano prima durante o dopo la caccia, ed era tanto legato a quelle statue da minacciare con maledizioni chiunque le deturpasse (Philostr. *VS* 2, 1, 558-559). In effetti, il Memnone posteriore a Dione di Prusa, cioè il τροφίμος di Erode Attico, era stato così chiamato in virtù delle sue origini

<sup>895</sup> Dell’agguato a Troilo resta una prova iconografica nella Tomba dei Tori a Tarquinia (Giuliano 1969).

<sup>896</sup> Von Arnim 1898, 154.

<sup>897</sup> Per una ricostruzione approfondita degli scritti giovanili tramandati da Sinesio si veda Amato 2014b, 130 n. 8.

etiopiche. Praticava la caccia ad Atene, frequentava certamente la scuola di Erode Attico e, secondo Joel Allen, date le sue differenze culturali e razziali, e anche in ragione della sua bellezza, divenne il simbolo di una nuova concezione dell'etnia e dell'esercizio del potere imperiale, perlomeno nell'élite ellenofona dell'impero romano<sup>898</sup>.

§ 17, 12: **Εὐρύπυλον**. Il ciclo troiano ricorda due eroi di nome Euripilo, entrambi distinti in bellezza. Uno è il figlio di Evemone, che fu condottiero acheo nella guerra di Troia e, ferito in battaglia, fu guarito da Patroclo. Su di lui si raccontava che, alla fine della guerra, frugando in una cassa trovò un'effigie di Dioniso realizzata da Efesto. Guardarla non era concesso, così perse il senno, guarì quando a Patre fu istituito il culto di Dioniso (Paus. 7, 19, 6). Se ne fa menzione, invece, nell'*Iliade* (*Il.* 2, 6, 11, 16; *Hyg. fab.* 81 e 97). Il suo epiteto è "lo splendido" ed è di origine tessala. Il secondo Euripilo è nipote di Priamo, figlio di Telefo e Astioche. Il suo ruolo è quello di condottiero dei popoli Misi a Troia. Comincia a combattere dopo la morte di Ettore e Achille, e sfoggia uno scudo su cui sono raffigurate le dodici fatiche di Eracle. La sua figura ricorre nell'*Odissea* (Hom. *Od.* 15, 519), ma è testimoniata anche da mitografi e tardi cicli (*Hyg. Fab.* 112-113; Paus. *Perieg.* 3 26,9; *Dyct. Cret.* 2,5; 4,14; Quint. Smirn. *Posthom.* 6, 580). Secondo alcune versioni del mito, uccide Macaone, Peneleo e Nireo. Poi viene ucciso da Neottolemo, figlio di Achille, che lo trafigge con la lancia malgrado avesse cercato di fuggire balzando su un carro.

---

<sup>898</sup> Allen 2017, 162.

#### 6.6.4 Note filologiche

§ 2, 9: **πονηρῶν**. I manoscritti UBMAEDT riportano **πονηρῶν**<sup>899</sup>, testo dominante a partire dall'*editio princeps*<sup>900</sup>. Anche Casaubon legge **πονηρῶν**, e annota che il detto è *notissimum de mulierum profluvio*<sup>901</sup>. A suo giudizio si tratta di un'immagine applicabile a soggetti diversi. In molti, infatti, avevano il potere di indebolire la lucentezza del riflesso, come dimostra la *Storia naturale* di Plinio, secondo cui gli uomini possederebbero nei denti un veleno in grado di oscurare lo splendore degli specchi (*Hominum dentibus quoddam inest virus: namque et speculi nitorem ex adverso nudati hebetant*, Plin. HN 11, 170, 1-3)<sup>902</sup>. Morel stampa **πονηρῶν**, tuttavia negli scolii presenta **πονηρῶς βλέπόντων** come *varia lectio*<sup>903</sup>. Jacobs, probabilmente ignaro della variante testimoniata da Morel, propone di emendare **πονηρῶς** sul modello di alcune espressioni tratte dalla parafrasi degli *Ixeutica* (εἶδεν αἰσχρῶς εἰς τὴν κόρην, Ps. D. P. *Ixeut.* 1, 10) e dalla *Vita di Apollonio di Tiana* (ὁ βασιλεὺς κακῶς εἶδεν, Philostr. VA. 7, 42, 820), infine suggerisce di correggere **ἀνθρώπων** in luogo di **βλέπόντων**, poiché a suo giudizio è quello che ci si aspetterebbe dal precedente οὐδενός<sup>904</sup>. Non si spiega dunque la ragione per cui Emper – il quale nella sua edizione accoglie **πονηρῶν** – attribuisca la congettura **πονηρῶς** a Jacobs, sebbene sia a conoscenza dello scolio di Morel. È possibile che Emper diffidasse dell'informazione perché incapace di risalire alla fonte di Morel. Nel suo apparato dice infatti: *quod Morellus in MS nescio quo reperiri affirmat*<sup>905</sup>. Neanche per noi è possibile capire da quale manoscritto derivi il **πονηρῶς** di cui dà notizia Morel (poi, in un momento successivo e per via indipendente, Jacobs)<sup>906</sup>. Tuttavia, come afferma lo stesso Emper nel suo commentario inedito, entrambe le varianti testuali sono valide<sup>907</sup>. Dione, infatti, sta spiegando all'interlocutore fittizio che la sua epoca è decadente perché essa cresce grazie a chi la onora e la rispetta (ὕπὸ τῶν τιμώντων αὐτὸ καὶ σεβομένων), eppure svanisce come un'immagine nello

---

<sup>899</sup> Così UBMAED.

<sup>900</sup> Torresano 1550.

<sup>901</sup> Si segnala che nel caso dell'orazione *Sulla bellezza*, tra le annotazioni di Casaubon contenute nell'edizione di Morel 1604 è riportato anche l'intero testo greco, come di rado avviene (Casaubon in Morel 1604, 35-42).

<sup>902</sup> Casaubon in Morel 1604, 39.

<sup>903</sup> Morel 1604, 87.

<sup>904</sup> Jacobs 1836, 176.

<sup>905</sup> Emper 1844.

<sup>906</sup> In un primo momento avevamo pensato che **πονηρῶς** fosse la lezione di T, dove in effetti il termine si presenta con tratto soprascritto **πονερῶς**, talvolta forma tachigrafica di **-ῶς**. Tuttavia, il copista di T abbrevia normalmente in questo modo la desinenza **-ῶν**.

<sup>907</sup> *Puto nunc rectius scribi cum Iacobsio et Morelli codice nescio quo πονερῶς, etsi ad sententiam utrumque non incommodum est* (Emper ms., 347v).

specchio (σβέννυται, ὥσπερ τὰ κάτοπτρα) quando, come nel suo tempo, è trascurata (ἀμελούμενον) oppure quando πονηρῶν βλέπόντων (uomini miserabili la guardano), un'espressione che sembra equivalere alla *varia lectio* πονηρῶς βλέπόντων (la si guarda in modo perverso). Dal punto di vista stilistico forse sembra più coerente la vulgata, poiché πονηρῶν in genitivo assoluto con βλέπόντων ripete lo schema del precedente οὐδενὸς βλέποντος, al singolare. Suggestiva ma non necessaria pare invece la correzione ἀνθρώπων proposta da Jacobs in sostituzione di βλέπόντων, che dunque riteniamo da respingere.

§ 2, 11: **χρῆ ἀναρχίαν**. Casaubon propone di interporre κάλλους in modo da avere: χρῆ <κάλλους> ἀναρχίαν ἀναγράφειν τὸν παρόντα καιρὸν, ὡς οὐδενὸς ὄντος καλοῦ; (dobbiamo registrare come anarchia <della bellezza> la situazione vigente dato che non c'è nessun uomo bello?). A suo giudizio, senza l'integrazione, la sequenza è *obscurissima*<sup>908</sup>. Salvo per de Budé<sup>909</sup>, nessun editore accoglie l'intervento a testo<sup>910</sup>. Tuttavia Reiske giudica la congettura *admodum speciosa*<sup>911</sup>, Pflugk la accoglie ma la traspone, così da avere Ἀθηναῖοί ποτε, <κάλλους> καὶ ἡμᾶς χρῆ ἀναρχίαν ἀναγράφειν. Infine, Emper, pur senza modificare il testo della sua edizione, nel suo commentario inedito ammette la bontà del suggerimento di Casaubon, che permetterebbe di chiarire un'espressione altrimenti oscura: *Nam per se ἀναρχία cum pulcritudine nihil commune est*<sup>912</sup>. Sebbene fino all'edizione più recente, l'integrazione sia stata ritenuta non necessaria<sup>913</sup>, noi concordiamo con Casaubon, Reiske, Pflugk ed Emper nel cogliere una certa incongruenza nel passaggio, il che ci suggerisce di riflettere sull'autenticità del testo. Come rileva Corcella in sede di pré-rapport, e come ci riserviamo di approfondire in un momento successivo alla discussione del lavoro di tesi, infine, “potrebbe essere interessante per la datazione dell'orazione ricordare che un caso di anarchia militare ad Atene pare esserci stato nell'82/3 o 83/4”<sup>914</sup>.

§ 3, 1: **Ναὶ μὰ Δία, <πλὴν> ὡς Πέρσαι γε ἐνόμιζον**. L'esclamazione è trasmessa dai codici come ναὶ μὰ Δία, ὡς Πέρσαι γε ἐνόμιζον (sì, per Zeus, se come penavano i Persiani) ed è conservata come tale dalla maggior parte degli editori<sup>915</sup>. Tuttavia, Casaubon giudica il passo lacunoso e suggerisce di integrare εἰσὶν dopo Δία<sup>916</sup> poiché, nella sua opinione, il testo

<sup>908</sup> Casaubon in Morel 1604, 39.

<sup>909</sup> De Budé 1919.

<sup>910</sup> Assente è infatti nelle edizioni di Reiske (1784), Emper (1844), Dindorf (1857), von Arnim (1896), Cohoon (1939).

<sup>911</sup> Reiske 1784, 501 n. 5.

<sup>912</sup> Emper ms., 348.

<sup>913</sup> Cohoon 1939, 274.

<sup>914</sup> Corcella, pré-rapport.

<sup>915</sup> Torresano 1550, Morel 1604, Reiske 1784, de Budé 1919, Cohoon 1939.

<sup>916</sup> Casaubon in Morel 1604, 39.

doveva voler dire ἀλλ' εἰσὶ πολλοὶ ναὶ Δί' ὧς, ovvero, in forma brachilogica, ναὶ μὰ Δία, εἰσὶν, ὧς Πέρσαι γε ἐνόμιζον che si potrebbe intendere “sì per Zeus, se è come pensavano i Persiani”. Emper invece corregge in οὐ μὰ Δία, ὧς Πέρσαι γε ἐνόμιζον, Ἑλλήνων κτλ.<sup>917</sup>, traducibile come “no, per Zeus, se come la pensavano i persiani”. Nel suo commentario inedito, osserva che questa modifica permette di ripristinare l'integrità della sequenza, che per lui corrisponde a *Non licet, inquit, anarchiam pulcritudinis statuere, si ad Persarum vel Critiae iudicium haec res exigenda est*<sup>918</sup>. Von Arnim stampa Ναὶ μὰ Δία, <πλήν> ὧς Πέρσαι γε ἐνόμιζον• accogliendo a testo l'integrazione proposta da Wilamowitz, che noi leggiamo come “sì, per Zeus, a meno che non sia come pensavano i Persiani”. Da parte nostra, riteniamo che <εἰσὶν> di Casaubon non illumini il passo, come nemmeno i tentativi <οὐ> di Emper e <πλήν> di Wilamowitz di rendere negativa un'esclamazione che a noi pare chiara così come pervenuta. Il Prusense, infatti, dopo aver detto che τό (scil. κάλλος) γε ἀνδρεῖον (scil. οἷχεται ἐξ ἀνθρώπων)· τὸ μέντοι γυναικεῖον ἴσως πλεονάζει, al suo interlocutore che gli chiede se non ci sia nessun uomo bello (οὐδενὸς ὄντος καλοῦ;) sta ribadendo che in effetti sì, ci sarebbero degli uomini belli se si considerassero validi i canoni di bellezza persiani; dunque i belli ci sono ma sono bellezze femminili e orientaleggianti. Da ripristinare sembra dunque il ναὶ μὰ Δία, ὧς Πέρσαι γε ἐνόμιζον• dei codici.

§ 4, 5: **περιτεῖναι**. Ad eccezione di M, che scrive περί τινα, la tradizione manoscritta tramanda unanimemente περιτεῖναι<sup>919</sup>, costruito in accordo con il precedente λέγεται. Ignoriamo la ragione per cui Casaubon legga περιτείνας, che pure rispetta il senso della sequenza, e che egli traduce *Cum extendisset circum vaccam ligneam corium bubulum*<sup>920</sup>. Morel e Reiske stampano περιθεῖναι, preferendolo alla lezione dei codici<sup>921</sup>. Di contro, περιτεῖναι, già riportato da Torresano<sup>922</sup>, è trasmesso dalla maggior parte degli editori<sup>923</sup>. In effetti, seppur minima, la correzione apportata da Morel e seguita da Reiske non sembra necessaria. Sebbene περιτεῖναι sia un verbo *elegans*, come lo definisce Casaubon<sup>924</sup>, non possiamo esimerci dal segnalare che esso non sia altrimenti registrato nei testi dionei pervenuti. Oltre a detenere un *consensus codicum* quasi totale, περιτεῖναι ha dalla sua un'attestazione nell'abitudine di cingere gli scudi con cuoio e pelli di altri animali a proposito

<sup>917</sup> Emper 1844.

<sup>918</sup> Emper ms., 348v.

<sup>919</sup> Così UBEDAT

<sup>920</sup> Casaubon in Morel 1604, 39.

<sup>921</sup> Morel 1604 e Reiske 1784, 502 n. 11.

<sup>922</sup> Torresano 1550.

<sup>923</sup> Così in Emper 1844, Dindorf 1857, von Arnim 1896, de Budé 1919.

<sup>924</sup> Casaubon in Morel 1604, 39.

del popolo dei Pelasti: πέλτη ἐστὶν εἶδος ἀσπίδος, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης (fr. 498 Rose), ἥτις ἴτυν οὐκ ἔχει, οὐδ' ἔστιν ἐπίχαλκος, οὐδὲ βοὸς ἀλλ' αἰγὸς δέρματι περιπεπταμένη (l. περιτεταμένη), καὶ ἡ ταύτη χρωμένη τέχνη πελταστική, καὶ πελτασταὶ οἱ μετιόντες αὐτήν, (Schol. ad Pl. Lg. 813d line 4 e Phot. 558). Tuttavia, la presenza, nel rigo successivo dell'orazione di περιτιθέασι (*Sulla bellezza*, or. 21, 4, 6), porta a sospettare un errore di copiatura per περιτιθέναι, certo banalizzante rispetto al *difficilior* περιτεῖναι ma forse più conforme allo stile dioneo.

§ 5, 5: **ξυμβῆναι αὐτοῖς <τὸ> ταῖς μητράσι μίγνυσθαι**. Accanto al tradito ξυμβῆναι<sup>925</sup>, affermatosi nella vulgata e accolto a testo dalla maggior parte degli editori<sup>926</sup>, alcuni codici trasmettono συμβῆναι<sup>927</sup>, lezione prediletta da Dindorf<sup>928</sup>. In realtà, nell'opera dionea la forma συμβ- del verbo pare prevalere su ξυμβ-, attestato molto di rado<sup>929</sup>. Tuttavia, la differenza è minima, dunque in accordo con l'opinione degli editori precedenti e teniamo ξυμβῆναι. Nel periodo è poi degno di osservazione, l'articolo τό. Si tratta di un'integrazione di Reiske respinta da quasi tutti gli editori successivi<sup>930</sup>. Sebbene non lo stampi, nel suo commentario inedito, Emper osserva che l'aggiunta dell'articolo davanti all'infinitivo μίγνυσθαι, permetterebbe di intendere l'accoppiamento in senso astratto e non concreto, quindi riabilita la proposta di Reiske e la migliora suggerendo di farla precedere da <καί>; in conclusione alla sua nota inedita ammette: *Malim igitur αὐτοῖς καὶ τὸ ταῖς cett.*<sup>931</sup> Nel passo, Dione denuncia la mancanza di virilità dei suoi contemporanei associandoli ai Persiani, cui egli attribuisce l'abitudine di congiungersi con le madri. Come già segnalato da Emper, un'immagine simile si ritrova anche nell'orazione *Diogene o sugli schiavi* (or. 10)<sup>932</sup>. Allorché, infatti, racconta della sorte di Edipo, il quale decise di accecarsi in preda all'indignazione per aver sposato la genitrice, il Prusense fa notare che in altri contesti questo sarebbe stato normale: οἱ δὲ ἀλεκτρούνες οὐκ ἀγανακτοῦσιν ἐπὶ τούτοις οὐδὲ οἱ κύνες οὐδὲ τῶν ὄνων οὐδεῖς, οὐδὲ οἱ Πέρσαι· (offriamo una traduzione letterale del passo: i galli non provano disprezzo per cose

---

<sup>925</sup> Lo trasmette U.

<sup>926</sup> Stampano ξυμβῆναι Torresano 1550, Morel 1604, Reiske 1784, Emperius 1844, von Arnim 1896, de Budé 1919 e Cohoon 1939.

<sup>927</sup> Si tratta di codici autorevoli, vale a dire B e M.

<sup>928</sup> Dindorf 1857.

<sup>929</sup> Esclusa l'occorrenza in questione, che segue l'edizione di von Arnim, forme di ξυμβαίνω si rintracciano in dieci occasioni: nel *Diogene o sulla tirannide* (or. 6, 55), *Euboico o Cacciatore* (or. 7, 92; 131; 143), *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa* (or. 11, 25); *Diatriba su ciò che avviene a banchetto* (or. 27, 9); *Caridemo* (or. 30, 28); *Tarsico I* (or. 33, 30, 8 e 10); *Boristenitico* (or. 36, 50).

<sup>930</sup> Emper 1844, Dindorf 1857, de Budé 1919 e Cohoon 1939, ma accolta da von Arnim 1896.

<sup>931</sup> Emper ms., 349v.

<sup>932</sup> Emper ms., 349v.



simili né i cani né nessun asino, neanche i Persiani). Il costume persiano di sposare le proprie madri è documentato da Sesto Empirico, che nel terzo libro degli *Schizzi pirroniani* afferma: ἄθεσμον τέ ἐστι παρ' ἡμῶν μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἰδίαν γαμεῖν· Πέρσαι δέ, καὶ μάλιστα αὐτῶν οἱ σοφίαν ἀσκεῖν δοκοῦντες, οἱ Μάγοι, γαμοῦσι τὰς μητέρας, καὶ Αἰγύπτιοι τὰς ἀδελφὰς ἄγονται πρὸς γάμον, (“Contrario alla legge è, presso di noi, sposare la propria madre o la propria sorella. Invece, i Persiani e, particolarmente, quelli di essi che han l’aria di praticare la sapienza, i Magi, sposano le madri, e gli Egizi sposano le sorelle”, S. E. P. 3, 205; trad. Tescari). Riconosciamo che la proposta di Reiske, come anche la successiva integrazione di Emper, non deturperebbero il testo, tuttavia soltanto la prima sembra sostenibile dal punto di vista paleografico<sup>933</sup> e nessuna delle due pare necessaria. Saremmo quindi portati a ripristinare il trådito *ξυμβῆναι αὐτοῖς ταῖς μητράσι μίγνυσθαι*.

**§ 6, 7-8: ἐξέταμε τὸν ἐρώμενον (...) ἐρωμένης.** L’*editio princeps* presenta ἐράμενον (...) ἐραμένης<sup>934</sup>, mentre Casaubon solleva la necessità di emendare rispettivamente ἐρώμενον e ἐρωμένης<sup>935</sup>. Ciononostante, Morel segue Torresano. Dopo di lui, gli editori ripristinano ἐρώμενον (...) ἐρωμένης, che si afferma talora come correzione di Casaubon<sup>936</sup>. In realtà i codici consultati riportano unanimemente ἐρώμενον (...) ἐρωμένης<sup>937</sup>, dunque ignoriamo perché l’edizione veneta stampi ἐράμενον (...) ἐραμένης ma riteniamo si tratti di un errore. Infatti, il significato del testo trådito non sembra sollevare dubbi: Dione racconta nel passo che Nerone dapprima fece castrare l’ἐρώμενον, Sporo, poi gli cambiò il nome con quello dell’ἐρωμένης, Poppea Sabina<sup>938</sup>.

**§ 9, 2-4: οὐδ’ ἀδύνατον ἔφη εἶναι ὃ κελεύσειεν, [ὥστε] οὐδ’ εἰ πέτεσθαι κελεύοι τινά, <ἀλλὰ> καὶ τοῦτο ὑπέσχετο αὐτῷ.** I manoscritti tramandano οὐδ’ ἀδύνατον ἔφη εἶναι. ὃ κελεύσειεν· ὥστε οὐδ’ εἰ πέτεσθαι κελεύοι τινά, καὶ τοῦτο ὑπέσχετο αὐτῷ<sup>939</sup>, fatta eccezione per T, che sovrascrive, riproduciamo graficamente, ὥστε οὐδ’<sup>καὶ εἰ</sup>. Questa è la lezione accolta

<sup>933</sup> Poiché la tradizione pervenuta è concorde, per ammettere la correzione di Reiske, si dovrebbe immaginare che il copista dell’antigrafo in maiuscola abbia saltato un TO nella sequenza AYTOIΣTOTAIΣ, il che è plausibile, tanto più che in una costruzione regolare di *ξυμβῆναι* con *μίγνυσθαι* l’articolo risultava inatteso. Più difficile sarebbe giustificare la che abbia ignorato due sillabe AYTOIΣKAITOTAIΣ.

<sup>934</sup> Torresano 1550.

<sup>935</sup> Casaubon in Morel 1604, 39.

<sup>936</sup> Che sia correzione di Casaubon sembrano suggerire Reiske, il quale annota: ἐρώμενον-ἐρωμένης. *Sic recte Casaubonus* (Reiske 1784, 503 n. 15) ma anche Emper, che in apparato riporta ἐρώμενον M *Casaub.* r, ἐράμενον reliq. || 8. ἐρωμένης M. *Casaub.* r, ἐρωμένης reliq. (Emper 1844) e nel suo apparato inedito aggiunge *recte emendaste Casaubonum ostendit M.*

<sup>937</sup> UBMAEDT.

<sup>938</sup> Per l’episodio si veda inoltre *infra*, la nota di commento al passo.

<sup>939</sup> Così in UBMA.

dall'*editio princeps*<sup>940</sup>, e a seguire dalla maggior parte degli editori successivi salvo von Arnim<sup>941</sup>. Jacobs propone di emendare ὁ κελεύσειεν ἄν, e κᾶν τοῦτο, così da avere οὐδ' ἀδύνατον ἔφη εἶναι ὁ κελεύσειεν ἄν, ὥστε καὶ εἰ πέτεσθαι κελεύοι τινά, κᾶν τοῦτο ὑπέσχετο αὐτῷ (κτλ.)<sup>942</sup> che si potrebbe tradurre come “né diceva che era impossibile realizzare quello che avrebbe ordinato, anche se avesse ordinato a qualcuno di volare, glielo avrebbe promesso (...)”. Emper mantiene il testo dell'edizione veneta<sup>943</sup> e nel suo commentario inedito respinge le correzioni di Jacobs<sup>944</sup>, quindi ricorda che occorre considerare la licenza nelle frasi al condizionale<sup>945</sup>. Von Arnim espunge [ὥστε] ma ripristina la lezione dei codici οὐδ' εἰ e integra <ἀλλὰ> dopo κελεύοι τινά; dall'apparato di von Arnim, apprendiamo che invece nello stesso luogo Wilamowitz vorrebbe trasporre ὥστε, così da avere οὐδ' ἀδύνατον ἔφη εἶναι ὁ κελεύσειεν, οὐδ' εἰ πέτεσθαι κελεύοι τινά, ὥστε καὶ τοῦτο ὑπέσχετο αὐτῷ, forse traducibile come qualcosa di prossimo a “né diceva che era impossibile realizzare quello che aveva ordinato, nemmeno se avesse ordinato a qualcuno di volare, cosicché a lui che gli prometteva ciò (...)”. Per quanto, allo stato attuale, non abbiamo una soluzione convincente, forse la tradizione manoscritta andrebbe rivalutata. Nel passo, Dione sta riportando l'esempio di Nerone, un imperatore che, anche quando avanzava pretese irrealizzabili, tutti assecondavano perché consapevoli di poter sempre ricevere ricchezze e favori in cambio. Così, il Prusense spiega che nessuno contrastava Nerone su niente “né diceva che era impossibile realizzare quello che aveva ordinato, cosicché<sup>946</sup> nemmeno se (οὐδ' εἰ) ordinava a qualcuno di volare, anche questo gli veniva promesso (...)”. La lezione di T, ὥστε καὶ εἰ, che induce a intendere il passaggio come vicino a “cosicché anche se ordinava a qualcuno di volare, anche questo gli veniva promesso (...)” è lineare, e per ciò accolta dalla maggior parte degli editori. Ciononostante, riteniamo che ὥστε οὐδ' εἰ, *lectio potior* perché testimoniata dai codici UBM, permetterebbe di rafforzare il carattere inverosimile delle pretese neroniane, associandosi al precedente οὐδ' ἀδύνατον ἔφη εἶναι ὁ κελεύσειεν senza costituire particolari problemi se non quelli giustificati da Emper in virtù della licenza grammaticale di cui sopra.

§ 17, 12: Νινύαν. La tradizione manoscritta trasmette Μινύαν, che tuttavia non può essere accolto, perché significherebbe attribuire a Euripilo e Pelope un'origine orcomenica non

<sup>940</sup> Torresano 1550.

<sup>941</sup> Morel 1604, Reiske 1784, Emper 1844, Dindorf 1857, de Budé 1919, Cohoon 1939.

<sup>942</sup> Jacobs 1836, 177.

<sup>943</sup> Emper 1844.

<sup>944</sup> Sul primo ἄν precisa: *Quod Jacobsius ἄν addebat lapsus est vir egregius* (Emper ms., 352v).

<sup>945</sup> *Notanda vero Graecorum in enuntiationibus conditionalibus licentia* (Emper ms., 352v).

<sup>946</sup> E qui Dione introduce un esempio, quindi la trasposizione proposta da Wilamowitz (*apud* von Arnim 1898) va respinta e l'ὥστε tràdito mantenuto.

documentata. Per primo Casaubon tenta di correggere in Μίνωα<sup>947</sup>. La sua proposta è ignorata da Morel ma probabilmente sollecita la riflessione di Reiske, il quale suggerisce di emendare in Νινύαν, ovverosia Ninyas, figlio di Semiramide e Nino, descritto come molle, dedito all'ozio e ai piaceri, nonché di bell'aspetto (D. S. 2, 7; 14; 21)<sup>948</sup>. Jacobs invece ipotizza di modificare in Κινύραν, Cinira, re di Cipro, che ha dalla sua un'attestazione nel discorso *Diogene o sulla virtù* (or. 8), dove Dione riferisce di lui che veniva ammirato insieme a Giasone per la bellezza e la ricchezza (καὶ τοὺς μὲν ἐπὶ κάλλει, τοὺς δὲ ἐπὶ πλούτῳ ἐθαύμαζον, καθάπερ Ἰάσονα καὶ Κινύραν·, *Diogene o sulla virtù*, or. 8, 27). Un simile ritratto emerge dalle *Odi* di Pindaro, il quale racconta di come Cinira fosse celebrato dagli uomini di Cipro, amato da Apollo e sacerdote di Afrodite (Pi. P. 2, 15) nonché colmo di ricchezze (Pi. N. 8, 18)<sup>949</sup>. Emper stampa il testo tradito, ma in apparato anticipa che in luogo delle proposte di Casaubon e Reiske predilige il Κινύραν di Jacobs<sup>950</sup> poiché trova conferma nell'*usus* dioneo.

---

<sup>947</sup> Casaubon in Morel 1604, 42.

<sup>948</sup> *Mollem otio, voluptatibusque deditum refert, formosum fuisse credibile est* (Reiske 1784, 509 n. 49). Secondo Szepessy, Dione mette Ninyas sullo stesso piano degli eroi protagonisti della guerra di Troia (Szepessy 1982, 355-362).

<sup>949</sup> Jacobs 1836, 178.

<sup>950</sup> Emper 1844.

## **Bibliografia**

ALLAIN 1999

W. Allain, *Euripides and the Sophists: Society and the Theatre of War*, «ICS» 24/25, 1999-2000, 145-156.

AMATO 1999

E. Amato, *Alle origini del Corpus Dioneum: per un riesame della tradizione manoscritta di Dione di Prusa attraverso le orazioni di Favorino*, Salerno 1999.

AMATO 2002

E. Amato, rec. a *Dione di Prusa. Caridemo (Or. 30)*. Testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di Maria Menchelli, Napoli 1999, «GFA» 5, 2002, 1149-1170.

AMATO 2005

*Favorinos d'Arles. Œuvres. Tome I, Introduction générale ; Témoignages ; Discours aux Corinthiens; Sur la fortune*. Texte établi et commenté par Eugenio Amato; traduit par Yvette Julien, Paris 2005.

AMATO 2010a

*Favorinos D'Arles. Fragments. Tome 3*. Texte établi, traduit et commenté par Eugenio Amato, Paris 2010.

AMATO 2010b

E. Amato, *Rose di Gaza: gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza*, Alessandria 2010.

AMATO 2011

E. Amato, *Xenophontis imitator fidelissimus. Studi su tradizione e fortuna erudite di Dione Crisostomo tra XVI e XIX secolo*, Alessandria 2011.

AMATO 2014a

E. Amato, *Dione di Prusa precettore di Traiano*, in Eugenio Amato, Valérie Fauvinet-Ranson, Bernard Pouderon (edd.), «Ἐν καλοῖς κοινοπραγία: hommages à la mémoire de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue», Nantes 2014 (Association Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive), 3-28.

AMATO 2014b

E. Amato, *Traiani Praeceptor. Studi di biografia e fortuna di Dione Crisostomo*, Besançon 2014.

AMATO ET ALII 2016

Eugenio Amato, Cécile Bost-Pouderon, Thierry Grandjean, Lucie Thévenet, Gianluca Ventrella (edd.), *Dion de Pruse: l'homme, son oeuvre et sa postérité* (actes du colloque international de Nantes 21-23 mai 2015), Hildesheim-Zürich-New York (NY) 2016 («Spudasmata» 169).

ARNIM 1893-1896

H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia. Edidit apparatu critico instruxit J. de Arnim*, 1-2, Berolini 1893-1896.

ARNIM 1898

H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898.

AUJAC 1992

*Denys D'Halicarnasse. Opuscules rhétoriques tome 5*, Paris 1992.

AVEZZÙ 1990

*Omero, Iliade*. A cura di Maria Grazia Ciani, commento di Elisa Avezzi, Venezia 1990.

AZOULAY 2018 [2004]

V. Azoulay, *Xenophon et les graces du pouvoir: de la charis au charisme*, Paris 2004 (tr. en. *Xenophon and the Graces of Power: A Greek Guide to Political Manipulation*, Swansea 2018, da cui si cita).

AUJAC-LEBEL 1981

*Denys d'Halicarnasse. La composition stylistique 3*. Texte établi et traduit par Germaine Aujac et Maurice Lebel, Paris 1981.

BALTY 1991

J. C. Balty, *Curia ordinis: Recherches d'architecture et d'urbanisme antiques sur les curies provinciales du monde romain*, Bruxelles 1991.

BARTLEY 2008

A. Bartley, *The Use of Rhetoric in Xenophon's Anabasis and Caesar's De bello Gallico*, «LEC» 76, 4, 2008, 361-381.

BARDON 1968

H. Bardon, *Les empereurs et les lettres latines, d'Auguste à Hadrien*, Paris 1940.

BARNER 1889

G. Barner, *Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores*, Marpurgi Cattorum 1889.

BASSI 1924

*Isocrate. Gli avvertimenti a Demonico Isocrate*. Col commento di Ignazio Bassi, Roma 1924.

BEHR 1968

C.A. Behr, *Aelius Aristides and the sacred tales*, Amsterdam 1968.

Bell 1938

H. I. Bell, *The economic crisis in Egypt under Nero*, «JRS» 28, 1938, vol. 1, 1-8.

BENNETT 1997

J. Bennett, *Trajan Optimus Princeps*, London-New York 1997.

BERARDI 2011

E. Berardi, *Quando Asclepio mostra il principio: (Elio Aristide, Or. 38; Pindaro, fr. 108 Maehler)*, in Andrea Balbo, Federica Bessone, Federica, Ermanno Malaspina (edd.) *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria 2011, 51-64.

BERARDI 2019

*Dione di Prusa. Sulla lealtà*. A cura di Elisabetta Berardi, Alessandria 2019.

BERNSDORFF 2020

*Anacreon of Teos: testimonia and fragments*. Edited and translated with introduction and commentary by Hans Bernsdorff, Oxford-New York 2020.

BIANCO 1997

E. Bianco, *Gli stratagemmi di Polieno: Introduzione, traduzione e note critiche*, Alessandria 1997.

BILLAULT 2004

A. Billault, *Littérature et rhétorique dans le discours XVIII de Dion Chrysostome "Sur l'entraînement à la parole"*, «REG» 117, 2, 2004, 504-518.

BINDER 2002

Binder, Gerhard (Bochum) and Saiko, Maren (Bochum), "Age(s)", in *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*. Edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider, English Edition by Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by Manfred Landfester, English Edition by Francis G. Gentry. Consulted online on 30 June 2021 [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e633220](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e633220) First published online: 2006.

BLANCK 2008 [1992]

H. Blanck, *Das Buch in der Antike*, München 1992 (trad. it. *Il libro nel mondo antico*. A cura di Rosa Otranto, prefazione di Luciano Canfora, Bari 2008, da cui si cita).

Bonner 1969 [1949]

S. F. Bonner, *Roman declamation in the late Republic and early Empire*, Liverpool 1949 (=1969, da cui si cita).

BOST-POUDERON 2006

*Dion Chrysostome : trois discours aux villes (orr. 33-35)*, 1, Prolégomènes, édition critique et traduction par Cécile Bost Pouderon ; avec une préface de Heinz-Günther Nesselrath ; 2, Commentaires, bibliographie et index par Cécile Bost Pouderon, Salerno 2006.

BOST-POUDERON 2008

C. Bost-Pouderon, *Dion Chrysostome et le genre épistolaire: à propos du Περὶ λόγου ἀσκήσεως (Or. XVIII), le seul «discours» de Dion rédigé sous la forme épistolaire : un traité ou une lettre ?*, in Laurence et alii 2008, 37-47.

BOST-POUDERON 2011

*Dion de Pruse dit Dion Chrysostome. Oeuvres (Or. 33-36).* Texte établi, traduit et annoté par Cécile Bost-Pouderon, Paris 2011.

BOUDON-MILLOT 2016 [2012]

V. Boudon-Millot, *Galien de Pergame, un médecin grec à Rome*, Paris 2012 (tr. it. *Galeno di Pergamo. Un medico a Roma*. A cura di Maria Luisa Garofalo, Roma 2016, da cui si cita).

BOWIE 1997

E. L. Bowie, *Hadrian, Favorinus, and Plutarch*, in Judith Mossman (ed.), *Plutarch and his intellectual world: essays on Plutarch*, London 1997, 1-15.

BRACCI 2011

*Plinio il Giovane. Epistole. Libro X.* Introduzione, traduzione e commento a cura di Francesco Bracci, Pisa 2011.

BRANCACCI 1985

A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985.

BREITUNG 1887

A. Breitung, *Das Leben des Dio Chrysostomus. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Gebweiler*, Gebweiler 1887.

BRUMANA 2019

*Massimo di Tiro, Dissertazioni.* Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Selene Brumana, Milano 2019.

BUONAIUTI 1928

E. Buonaiuti, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928.

BURNETT 2017

A. Burnett, *Trajan Optimus*, in Laurent Bricault, Andrew Burnett, Vincent Drost, Arnaud Suspène (edd.), *Rome et les provinces: monnayage et histoire: mélanges offerts à Michel Amandry*, Bordeaux 2017, («Numismatica Anatolica» 7), 213-224.

BUSSEMAKER 1896

U. C. Bussemaker s.v. *Gymnastès*, in Edmond Saglio, Charles V. Daremberg (edd.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'Après les Textes et les Monuments*, 2, 2 (F-G), Paris 1896.

CAMPANILE 2016

D. Campanile, *Stoicismo e propensione evergetica in età romana*, «MediterrAnt» 19, 1-2, 2016, 145-155.

CAMPANILE 2017

D. Campanile, *The patrician, the general and the emperor in women's clothes: examples of cross-dressing in Late Republican and Early Imperial Rome*, in Domitilla Campanile, Filippo

Carlà-Uhink, Margherita Facella (edd.), *Transantiquity: cross-dressing and transgender dynamics in the ancient world*, London-New York 2017, 52-64.

CANTARELLA 1988

E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988.

CANTARELLA 1990

E. Cantarella, *Neaniskoi. Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese*, «MEFRA» 102, 1, 1990, 37-51.

CASAUBON 1604

I. Casaubon, *In Dionem Chrysostomum Diatriba* (nell'edizione di F. Morelli, Parisiis 1604), 32-34.

CASELIUS 1589

J. Caselius, Δίονος τοῦ Χρυσσοστόμου Περὶ λόγου ἀσκήσεως, Rostochii 1589.

CASEVITZ 2008

M. Casevitz, *Lettres et dialogues ou discours: deux genres complémentaires*, in Laurence et alii 2008, 11-16.

CAVALLO 1975

G. Cavallo, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida e storia critica*, Roma-Bari 1975.

CAVALLO 1989

G. Cavallo, *Testo, libro, lettura*, in Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli, Andrea Giardina (edd.), in Cavallo et alii 1989, 307-341.

CAVALLO ET ALII 1989

Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli, Andrea Giardina (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica 2, La circolazione del testo*, Roma 1989.

CELENTANO 2015

M. S. Celentano, *La rhétorique de l'improvisation chez Quintilien (Institutio oratoria, 10, 7)*, in Barbara Cassin (ed.), *La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris 2015, 191-212.

CHAMPLIN 2008 [2005]

E. Champlin, *Nero*, Cambridge (MA) 2005 (tr. it. *Nero*. Traduzione italiana a cura di Mario Carpitella, Roma 2008, da cui si cita).

CHIRON 2000

P. Chiron, *Quelques observations sur la théorie du discours figuré dans la Τέχνη du Ps.-Denys d'Halicarnasse*, in Lucia Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric 3*, Bologna 2000, 75-94.

CHIRON 2014



P. Chiron, *Le "Panathénaique" d'Isocrate et la doctrine rhétorique du discours figuré*, in Christian Bouchet, Pascale Giovannelli-Jouanna (edd.), *Isocrate: entre jeu rhétorique et enjeux politiques* (Actes du colloque de Lyon, 5-7 juin 2013), Paris 2014, («Collection du Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain. Nouvelle Série 47»), 59-69.

CHRIST 1920

Wilhelm von Christ, Wilhelm Schmid, Otto Stählin (edd.), *Geschichte der griechischen Literatur*, 2, 1, München 1920.

CITELLI 2017

Plutarco. *Tutti i Moralia*. Prima traduzione italiana completa; coordinamento di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani; traduzioni, introduzioni e note di Giuliano Pisani (et al.); con la partecipazione dei ragazzi del liceo Tasso di Roma; introduzione generale di Giuliano Pisani; bibliografia e indice a cura di Emanuele Lelli; revisione generale di Leo Citelli, Emanuele Lelli, Valentina Zanusso, Milano 2017, 2984-3003.

CIVILETTI 2002

*Filostrato. Vite dei sofisti*. Introduzione, traduzione e note, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2002.

CLAVAUD 1980

R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris 1980.

COTÉ 2006

D. Côté, *Les deux sophistiques de Philostrate*, «Rhetorica» 24, 1, 2006, 1-35.

CUGUSI 1989

P. Cugusi, *L'epistolografia. Modelli e tipologie di comunicazione*, in Cavallo et alii 1989, 379-419.

CUVIGNY 1994

*Dion de Pruse. Discours Bithyniens (Discours 38-51)*. Traduction avec introduction, notices et commentaire par Marcel Cuvigny, Besançon-Paris 1994.

DE BUDÉ 1919

*Dions Chrysostomi Orationes*, post Ludovicum Dindorfium edidit G. de Budé, 1-2, Lipsiae 1916-1919.

DE RYCKE 1617

J. De Rycke, *De Capitolio Romano commentarius*, Gandavii 1617.

DEBRUNNER 1969 [1954]

O. Hoffmann – A. Debrunner, *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin 1953, vol. 2: A. Debrunner, *Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch*, Berlin 1954 (tr. it. *Il greco postclassico: questioni e caratteri fondamentali*, seconda edizione rifatta da Anton

- Scherer, prefazione di Marcello Gigante, traduzione di Fabio Bonino, Napoli 1969, da cui si cita).
- DE LUCA 2016  
F. De Luca, *Un'adlocutio di Alcibiade su uno statere di Cizico?*, «Monete antiche» 15, 89, 2016, 23-34.
- DEN TEX 1836  
A. Den Tex, *Historia classis tertiae Instituti Regi Belgici*, «Commentationes Latinae tertiae classis Instituti Regi Belgici» 6, 1836.
- DENNISTON 1996 [1954<sup>2</sup>]  
J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954<sup>2</sup>. (=London-Indianapolis 1996, da cui si cita).
- DESIDERI 1978  
P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco dell'Impero romano*, Firenze 1978.
- DESIDERI 1991a  
P. Desideri, *Dione di Prusa tra ellenismo e romanità*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 33, 5, Berlin-New York 1991, 3382-3902 (=Dione di Prusa tra ellenismo e romanità, in Desideri 2019, 43-62).
- DESIDERI 1991b  
P. Desideri, *Tipologia e varietà di funzione comunicativa negli scritti dionei*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 33, 5, Berlin-New York 1991, 3903-3959 (=Tipologia e varietà di funzione comunicativa dei testi dionei, in Desideri 2019, 75-126).
- DESIDERI 2019  
P. Desideri, *Ellenismo imperiale: nuovi studi su Dione di Prusa*, Pisa-Roma 2019.
- DURRY 1938  
*Pline le Jeune. Panegyrique de Trajani*. Préface, édité et commenté par Marcel Durry, Paris 1938.
- DI FLORIO 2001  
M. Di Florio, *Tra Aristofane e Menandro: per un'estetica del comico in Dione di Prusa*, in AA. VV., *Ricerche su Dione di Prusa*, con una prefazione di Paola Volpe e Franco Ferrari, Napoli 2001, 65-84.
- DILLON 2004  
J. Dillon, *Euripides and the philosophy of his time*, «Classics Ireland» 11, 2004, 47-73.
- DINDORF 1857  
*Dionis Chrysostomi Orationes, recognovit et praefatus est L. Dindorf*, 1-2, I, Lipsiae 1857.
- DORANDI 1982

- Filodemo. Il buon re secondo Omero*. Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi, Napoli 1982.
- DORANDI 2007
- T. Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007.
- DORION 2013
- L. Dorion, *L'autre Socrate: études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris 2013.
- DREW-BEAR 2006
- Drew-Bear, Thomas (Lyon), "Cyzicus", in *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*. Edited by Hubert Cancik and, Helmuth Schneider, English Edition by: Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by Manfred Landfester, English Edition by Francis G. Gentry. [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e627240](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e627240) First published online: 2006.
- DUE 1989
- B. Due, *The Cyropaedia. Xenophon's aims and methods*, Aarhus 1989.
- EDWARDS 1993
- C. Edwards, *The politics of Immorality in ancient Rome*, Cambridge 1993.
- EMPER 1844
- A. Emper, *Dionis Chrysostomi Opera*, 1-2, Brunsvigae 1844.
- EMPER MS.
- A. Emper, *Commentarius in Dionis Chrysostomi Opera*, Universiteit Leiden (ms. Leid. BPG 89).
- FAUSTI 1984
- Erodoto, Storie*. Traduzione di Augusta Izzo D'Accini, note di Daniela Fausti, Milano 1984.
- FERRARI 1991 [1985]
- Platone. Simposio*. Introduzione di Vincenzo Di Benedetto, traduzione e note di Franco Ferrari, Milano 1985 (=1991, da cui si cita).
- FINKELBERG 2012
- M. Finkelberg, *The Homer Encyclopedia*, Chichester-Malden 2002.
- FORBES 1933
- C. A. Forbes, *Neoi: a Contribution to the Study of Greek Associations*, Middletown 1933.
- FORNARO 1997
- S. Fornaro, *Dionisio di Alicarnasso. Epistola a Pompeo Gemino*. Introduzione e commento, Leipzig 1997.
- FOUGERES 1877
- G. Fougeres s.v. *Paidotribes*, in Edmond Saglio, Charles V. Daremberg (edd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 4, 1, Paris 1877.

GANGLOFF 2006

A. Gangloff, *Dion Chrysostome et les mythes: hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble 2006.

GANGLOFF 2009

A. Gangloff, *Le sophiste Dion de Pruse, le bon roi et l'empereur*, «RH» 133, 1, 2009, 3-38.

GANGLOFF 2011

A. Gangloff, *Le princeps et le bon roi selon Homère*, in Stéphane Benoist, Anne Daguët-Gagey, Christine Hoët-van Cauwenberghe (edd.), *Figures d'empire, fragments de mémoire: pouvoirs et identités dans le monde romain impérial, II<sup>e</sup> s. av. n. è.-VI<sup>e</sup> s. de n. è.*, Villeneuve-d'Ascq 2011, 105-122.

GARBUGINO 2011

*La storia della distruzione di Troia di Darete Frigio*. Introduzione, testo, traduzione e note a cura di Giovanni Garbugino, Alessandria 2011.

GARZYA 1989

A. Garzya, *Éléments de critique littéraire dans les scholies anciennes à la tragédie*, «Vichiana» 18, 1989, 3-11.

GAUTHIER-MUZELLEC 2006

M. H. Gauthier-Muzellec, *Musique et plaisirs chez Platon et Aristote*, in Odile Mortier-Waldschmidt (ed.), *Musique & Antiquité*, Paris 2006 (Actes du colloque d'Amiens, 25-26 octobre 2004), 181-208.

GEEL 1840

J. Geel, *Dionis Chrysostomi, ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ, Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ*, Lugduni Batavorum 1840.

GIULIANO 1969

A. Giuliano, *Osservazioni sulle pitture della Tomba dei Tori a Tarquinia*, «Studi Etruschi» 37, Firenze 1969, 3-26.

GOERLITZ 1832

*Dionis Chrysostomi De eloquentiae studio oratio, emendatius edidit brevibusque notis intruxit*, in «Ad Gymnasii Vitebergensis examen [...] et ad audiendas iuvenum qui scholae valedicunt orationes [...], invitat I. Goerlitz», Vitenbergae 1831, 1-11.

GRELLE 1980

F. Grelle, *La correctio morum nella legislazione flavia*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 13, 1980, 340-365.

GRIFFIN 1995,

*Homer. Iliad. Book nine*. Edited by Jasper Griffin, Oxford 1995.

GRILLI 1953

A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953.

GRILLI 2000

A. Grilli, *Politica cultura e filosofia in Roma antica*, Napoli 2000.

HASLUCK 1910

F. W. Hasluck, *Cyzicus*, Cambridge 1910.

HELMER 2019

Platon. *Ménexène*; introduction, nouvelle traduction (texte grec en regard) et commentaire par Étienne Helmer, Paris 2019.

HENNE 1956

H. Henne, *Documents et Travaux sur l'Anachôrèsis*, Mitteil, aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), Neue Serie 5. Folge (Akten des 8. Internationalen Kongresses für Papyrologie Wien 1955), Vienne 1956, 59-66.

HERWERDEN 1873

H. Van Herwerden, Ad Dionem Chrysostomum, «Hermes» 1873, 7, 72-90.

HIGHET 1983

G. Highet, *Mutilations in the Text of Dio Chrysostom*, in Robert J. Ball (ed.), *The classical Papers of Gilbert Highet*, New York 1983, 74-99.

HODKINSON 2007

O. Hodkinson, *Better than speech: some advantages of the letter in the Second Sophistic*, in Ruth Morello, Andrew D. Morrison (edd.), *Ancient letters: classical and late antique epistolography*, Oxford-New York 2007, 283-300.

HOLLAND 2003

R. Holland, *Nero: The Man behind the Myth*, Stroud 2000.

IGRR

R. Cagnat, J. Toutain, G. Lafaye, V. Henry (edd.), *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes avctoritate et impensis Adademiae inscriptionvm et litterarvm hvmaniorvm collectae et editae* 1, Paris 1901.

JACOBS 1836

F. Jacobs, *Spicilegium annotationum ad Dionis Chrysostomi Orationes*, «Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft» 3, 1836, 170-178.

JAEGER 1943 [1934]

W. von Jaeger, *Paideia: die Formung des Griechischen Menschen*, Berlin 1934 (tr. it. *Paideia: la formazione dell'uomo greco* 2. A cura di Luigi Emery, Firenze 1943, da cui si cita).

JONES 1973

- C. P. Jones, *The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration*, «Historia» 22, 1973, 302-309.  
 JONES 1978
- C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge-London 1978.  
 JONES 2015
- C. P. Jones, *Five Letters Attributed to Dio of Prusa*, «CPh» 110, 2, 2015, 124-131.  
 JOUANNO 2008
- B. Jouanno, *Fortune d'une anecdote de Dion Chrysostome: Alexandre et le flûtiste Timothée*, in Danièle Auger, Jocelyne Peigney (edd.), Paris 2008 («Phileuripidès. Mélanges offerts à François Jouan»), 725-740.  
 KAYSER 1840
- L. Kayser, rec. in «Gelehrte Anzeigen» 11, 1840, 81-104.
- KASPRZYK-VENDRIES 2012
- Spectacles et desordres a Alexandrie. Traduction et commentaire par Dimitri Kasprzyk et Christophe Vendries, Rennes 2012.
- KÖNIG 2005
- J. König, *Athletics and literature in the Roman empire*, Cambridge 2005.
- KÖNIG 2009
- J. König, *Training athletes and interpreting the past in Philostratus' «Gymnasticus»*, in Ewen L. Bowie, Jaś Elsner (edd.), *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge 2009, 251-283.
- KOOLMEISTER 1981
- An Index to Dio Chrysostomus*. Compiled by Richard Koolmeister and Theodor Tallmeister, Edited by Jan Fredrik Kindstrand, Stockholm 1981.
- KINDSTRAND 1978
- J. F. Kindstrand, *The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration. A reply*, *Historia*, 27, 1978, 378-383.
- KINDSTRAND 1982
- J. F. Kindstrand, *The Stylistic Evaluation of Aeschines in Antiquity*, Uppsala 1982.
- KONSTAN 1997
- D. Konstan, *Friendship and Monarchy Dio of Prusa's third Oration On Kingship*, «SO» 71, 1, 124-143.
- KORENJAK 2000
- M. Korenjak, *Publikum und Redner: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München 2000.
- KRAUS 1964

- Isocrate. A Demonico; Nicocle; A Nicocle; Areopagitico*. Nel volgarizzamento di Giacomo Leopardi; saggio introduttivo e note di Clara Kraus, Roma 1964.
- LAURENCE ET ALII 2008
- Patrick Laurence, François Guillaumont (edd.), *Epistulae antiquae 5*. Actes du V<sup>e</sup> colloque international *L'épistolaire antique et ses prolongements européens*, Leuven 2008 (Université François-Rabelais, Tours, 6-7-8 septembre 2006).
- LEHMANN 2009
- C. Lehmann, *Early Greek Athletic Trainers*, «Journal of Sport History» 36, 2, 2009, 187–204.
- LEMARCHAND 1926
- L. Lemarchand, *Dion de Pruse. Les œuvres d'avant l'exil*, Paris 1926.
- LENTANO-ZANUSSO 2016-2017
- M. Lentano, V. Zanusso, *Ditti Cretese e Darete Frigio: rassegna degli studi (2005-2015)*, «Revue des études tardo-antiques» 6, 2016-2017, 255-296.
- LENTANO 2014
- M. Lentano, *Come si (ri)scrive la storia. Darete Frigio e il mito Troiano*, in Eugenio Amato, Élisabeth Gaucher-Rémond, Giampiero Scafoglio (edd.), «La légende de Troie de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge. Variations, innovations, modifications et réécritures», «Atlantide» 2, 2014, 1-20.
- LEO 2015
- Anacreonte. I frammenti erotici*. Testo, commento e traduzione, a cura di Giovanni Maria Leo, Roma 2015.
- LEPPER 1948
- F. A. Lepper, *Trajan's Parthian War*, London 1948.
- LLEWELLYN-JONES 2002
- L. Llewellyn-Jones, *Eunuchs and the Royal Harem in Achaemenid Persia*, in Shaun Tougher (ed.), *Eunuchs in antiquity and beyond*, London 2002, 19-49.
- LODDO 2018
- L. Loddo, *Eschine e il progetto di Solone sull'educazione dei giovani: l'interpretazione delle leggi soloniane nell'orazione "Contro Timarco"*, *Rendiconti* 152, 2018, 3-33.
- LOUNSBURY 1991
- R. C. Lounsbury, *Inter quos et Sporus erat: the Making of Svetonius' Nero*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 33, 5, 1991, 3748-3779.
- LUCCIONI 1953
- J. Luccioni, *Xénophon et le Socratisme*, Paris 1953.
- LUZZATTO 1983

- M. T. Luzzatto, *Tragedia greca e cultura ellenistica: l'or. LII di Dione di Prusa*, Bologna 1983.
- MACLEOD 1983
- C. MacLeod, *Collected Essays*, Oxford 1996.
- MAGIE 1950
- D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor 1*, Princeton 1950.
- MANETTI 1987
- Plutarco. Vite Parallele. Nicia; Crasso*. Introduzione a Nicia di Luciano Canfora, introduzione a Crasso di Albino Garzetti, traduzione di Daniela Manetti, Milano 1991.
- MANKIN 2011
- Cicero. De oratore. Book 3*. Edited by David Mankin, Cambridge 2011.
- MARCHESE 2011
- Cicerone. Bruto*. Introduzione, traduzione e commento di Rosa R. Marchese, Roma 2011.
- MARINCOLA 2001
- J. Marincola, *Greek Historians*, Oxford 2001.
- MARINCOLA ET ALII 2007
- A companion to Greek and Roman historiography*. Edited by John Marincola, Oxford 2007.
- MARTINO 1998
- G. Martino, *Un ammiratore di Eschine: citazioni della Ctesifontea in Dione Crisostomo*, «Prometheus» 24, 1998, 271-280.
- MASON 1979
- H. J. Mason, *Favorinus Disorder; Reifenshtein's syndrome in antiquity*, «Janus» 66, 1979, 1-13.
- MATTHÄI 1776
- C. F. Matthäi, *Isocratis, Demetrii Cydone et Michaelis Glycae aliquot epistolae, nec non Dionis Chrysostomi oratio* Περὶ λόγου ἀσκήσεως [...], edidit et animadversiones adiecit Christian F. von Matthäi, Mosquae 1776.
- MEILLET 1976 [1913]
- A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1913 (tr. it. *Lineamenti di storia della lingua greca* 1976. Introduzione di Diego Lanza, traduzione di Emidio De Felice, da cui si cita).
- MENCHELLI 1999
- Dione di Prusa. Caridemo (Or. 30)*. Testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di Maria Menchelli, Napoli 1999.
- MERLI 1996



Marco Valerio Marziale. *Epigrammi*. Saggio introduttivo e introduzione di Mario Citroni, traduzione di Mario Scàndola, note di Elena Merli, Milano 1996.

MÉTAYER 1971

L. Métayer, *Un manuscrit grec disparu du Vatican retrouvé à Tolède*, «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» 45, 1971, 274-281.

MILAZZO 2007

A. Milazzo, *Dimensione retorica e realtà politica: Dione di Prusa nelle orazioni 3, 5, 7, 8*, Hildesheim-Zürich-New York 2007.

MILAZZO 2011

A. M. Milazzo, *Traduzione e parafrasi nelle antiche scuole di retorica*, in Maurizio Bettini (ed.), *Del tradurre*, Padova 2011, 71-86.

MILLAR 1977

F. Millar, *The Emperor in the Roman World: 31 BC-AD 337*, London 1977.

MOLES 1978

J. Moles, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, «JHS» 98, 79-100.

MOLES 1990

J. L. Moles, *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, 6, «Papers of the Leeds international Latin seminar» 6, 1990, 297-375.

MOLES 1993

J. L. Moles, *Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides*, in Christopher Gill, Timothy P. Wiseman, *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter and Austin (Texas) 1993, 88-121.

MOMIGLIANO 1969

A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969.

MONTEVECCHI 1957

O. Montevicchi, *Dal paganesimo al cristianesimo. Aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell'Egitto*, «Aegyptus» 37, 1957, 41-59.

MOREL 1604

F. Morel, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX. Cum vetustis codd. mss. Reg. Bibliothecae, sedulo collatae, eorumque ope ab innumeris mendis liberatae, restitutae, auctae. Photii excerptis, Synesiique censura illustratae. Ex interpretatione Thomae Nageorgi, accurate recognita, recentata, et emendata Federici Morelli Prof. Reg. opera. Cum Isaacci Casauboni diatriba, et eiusdem Morelli Scholiis, animadversionibus et coniectaneis. Accessit Rerum et Verborum Index locupletissimus*, Lutetiae 1604, 260-261 (*Scholia et collect. in Dionem*, 85-86).

MORETTI 2008

G. Moretti, *Giocare agli astragali mentre il destino è in agguato: la valutazione quintiliana di uno stratagemma oratorio e il suo parallelismo con modelli iconografici e teatrali*, in Paolo Arduini (ed.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli 2*, Roma 2008, 255-266.

MRAS 1949

K. Mras, *Die προλαλιά bei den griechischen Schriftstellern*, «WS» 64, 1949, 71-81.

NICOLAI 1992

R. Nicolai, *La storiografia nella educazione antica*, Pisa 1992.

NORDEN 1986 [1898]

E. Norden, *Die antike kunstprosa: vom VI. jahrhundert v. Chr. bis in die zeit der renaissance*, Leipzig 1898 (tr. it. *La prosa d'arte antica: dal 6. secolo a. C. all'età della Rinascenza*. A cura di Benedetta Heinemann Campana; con una nota di aggiornamento di Gualtiero Calboli e una premessa di Scevola Mariotti, Roma-Salerno 1986, da cui si cita).

PADUANO 1996

*Aristofane. Rane*. Introduzione e traduzione di Guido Paduano; note di A. Grilli, Milano 1996.

PALM 1959

J. Palm, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959.

PANZERI 2011

*Dione di Prusa, Su libertà e schiavitù; Sugli schiavi: discorsi 14 e 15*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Anna Panzeri, Pisa-Roma 2011.

PAPPAS 2018

N. Pappas, *Improvisatory Rhetoric in the Menexenus*, in Harold Parker-Jan Maximilian Robitzsch (edd.), *Speeches for the dead: essays on Plato's Menexenus*, Berlin-Boston 2018, 71-90.

PATILLON 1997

*Aelius Théon. Progymnasmata*. Texte établi et traduit par Michel Patillon; avec l'assistance, pour l'Arménien, de Giancarlo Bolognesi, Paris 1997.

PENNACINI 2001

*Quintiliano, Institutio oratoria*. Edizione con testo a fronte a cura di Adriano Pennacini, Torino 2001.

PERNOT 1993

L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. 1. *Histoire et technique* 2. *Les valeurs*, Paris 1993.

PERNOT 2002

- L. Pernot, *Plutarco e Demostene*, in Italo Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004 (Atti del 9 Convegno plutarqueo), 405-416.
- PERNOT 2007a
- L. Pernot, *Le livre grec au IIe siècle ap. J.-C. d'après l'œuvre d'Ælius Aristide*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 151, 2, 2007, 933-965.
- PERNOT 2007b
- L. Pernot, *Plutarco e Dione di Prusa*, in Paola Volpe Cacciatore, Franco Ferrari (edd.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007 (Atti del 10° Convegno plutarqueo Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005), 103-121.
- PERNOT 2014
- L. Pernot, *La réception antique de Xénophon: quel modèle pour quels orateurs?*, in Pontier et alii 2014, 281-294.
- PERUTELLI 2003
- A. Perutelli, *Tante voci per Arione*, «MD», 51, 2003, 9-63.
- PFLUGK 1835
- J. Pflugk, *Schedae criticae*, «Programm des Städtischen Gymnasiums zu Danzig: Städtisches Gymnasium», Gedani 1835.
- PÖHLMANN 2008
- E. Pöhlmann, *Greek Music and Greek Musicians for Rome*, in Eleonora Rocconi (ed.), *La musica nell'Impero romano. Testimonianze teoriche e scoperte archeologiche*, Pavia 2008 (Atti del secondo convegno annuale di Moisa), 31-39.
- PONTIER ET ALII 2014
- P. Pontier (ed.), *Xénophon et la rhétorique*, Paris 2014.
- POWER 2010
- T. Power, *The Culture of kitharôidia*, Cambridge MASS-London 2010.
- PUECH 2002
- B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris 2002.
- RASCHIERI 2017
- A.A. Raschieri, *Alla ricerca del lettore ideale: insegnamento retorico e modelli letterari tra Quintiliano e Dione di Prusa*, «Lexis» 35, 2017, 335-353.
- RASCHIERI 2018
- A.A. Raschieri, *Facilitas and héxis in Latin rhetoric*, in Lucia Calboli Montefusco, Maria Silvana Celentano (edd.), «Papers on rhetoric» 14, Perugia 2018, 109-133.
- REALE 2018 [2000]
- Platone. Fedro*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Milano 2000 (=2018, da cui si cita).

REISKE 1784

J. J. Reiske, *Dionis Chrysostomi Orationes, ex recensione Iohannis Jacobi Reiskius, cum eiusdem aliorumque animadversionibus. Accesserunt Isaacci Casauboni in Dionem diatriba et Federici Morelli scholia et collectanea in Dionem* 1 Lipsiae 1784.

ROBERT 1954

J. Robert e L. Robert. *La Carie, 2. Le Plateau de Tabai et ses environs*, Paris 1954.

ROMEYER-DHERBEY 1993

G. Romeyer-Dherbey, *La noble nature de la musique*, in Renée Bouveresse (ed.), *Éducation et philosophie*, Paris 1993, 71-84.

RUSSELL 1983

D. Russell, *Greek Declamation*, Cambridge 1983.

RUSSELL 1992

*Dio Chrysostom. Orations VII, XII and XXXVI*. Edited by Donald A. Russell, Cambridge 1992.

RUSTEN-KONIG 2014

*Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2*. Edited and translated by Jeffrey Rusten, Jason König, Cambridge (MA) 2014.

SALMERI 1982

G. Salmeri, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982 («SicGymn» 8).

SANSONE 1996

D. Sansone, *Plato and Euripides*, «Illinois Classical Studies» 21, 1996, 35-67.

SANTONI 1989

*Senofonte. Memorabili*. Introduzione, traduzione e note di Anna Santoni, con un saggio di Antonio Labriola, Milano 1989.

SCAFOGLIO 2016

G. Scafoglio, *Il riuso del testo omerico e del ciclo epico nel Troiano di Dione. Osservazioni metodologiche ed esemplificazione*, in Amato et alii 2016, 435-463.

SCANNAPIECO 2001

R. Scannapieco, "L'Euoboico" di Dione di Prusa: coscienza della crisi ed etica della filantropia, in AA. VV., *Ricerche su Dione di Prusa*. Con una prefazione di Paola Volpe e Franco Ferrari, Napoli 2001, 99-153.

SCARDIGLI 1974

A. Scardigli, *Da Traianus Optimus Princeps a Traianus Optimus Augustus*, «QUCC» 18, 1974, 57-103.

SCHAMP 1976

- J. Schamp, *Sous le signe d'Arion*, «AC» XLV, 1976, 95-120.  
SCHAMP1987
- J. Schamp, *Photios, historien des lettres: la Bibliothèque et ses notices biographiques*, Paris 1987.  
SCHIRONI 2018
- F. Schironi, *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, Ann Arbor 2018.  
SCHMID 1887
- W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus 1*, Stuttgart 1887.  
SCHMID 1903
- W. Schmid, s.v. *Dion (18)*, «RE V/1», 1903, 848-877.  
SCHOULER 1987
- B. Schouler, *Les Sophistes et le théâtre au temps des empereurs*, in Paulette Ghiron-Bistagne, Bernard Schouler (edd.), *Anthropologie et Théâtre antique* (Actes du colloque international de Montpellier, 6-8 mars 1986), «Cahiers du GITA» 3, 1987, 273-294.  
SHEPPARD 1984
- A. R. R. Sheppard, *Dio Chrysostom: the Bithynian Years*, «L'Antiquité Classique» 53, 1984, 157-173.  
SIDEBOTTOM 1996
- H. Sidebottom, *Dio of Prusa and the Flavian Dynasty*, «CQ» 46, 2, 1996, 447-456.  
SMALLWOOD 1966
- E. M. Smallwood, *Documents Illustrating the Principates of Nerva, Trajan and Hadrian*, Cambridge 1966.  
SMITH-RUSTAFJAELL 1902
- C. Smith-R. Rustafjaell, *Inscriptions from Cyzicus*, «JHS», 22, 1902, 190-207.  
SONNY 1896
- A. Sonny, *Ad Dionem Chrysostomum analecta*, Kioviae 1896.  
STADTER 1973
- P. A. Stadter (ed.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill 1973.  
STADTER 1992
- P. A. Stadter, *Plutarch and the Historical Tradition*, Routledge 1992.  
STOCK 1911
- A. Stock, *De Prolaliarum usu rhetorico*, Regimonti 1911.  
STARR 1990
- R. J. Starr, *The Used-Book Trade in the Roman World*, «Phoenix» 44, 2, 1990, 148-157.

STEVENSON 1995

W. Stevenson, *The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity*, «JHSex» 5, 4, 1995, 495–511.

SZEPESY 1982

T. Szepessy, *Rhodogune and Ninyas (Comments on Dio Chrysostomos' 21st)*, «AAntHung» 30, 1982-1984, 355-262.

TEJA 1988

A. Teja, *L'esercizio fisico nell'antica Roma*, Roma 1988.

TERREI 2000

Sabrina Terrei, *I Getica di Dione Crisostomo*, «Aevum», 74.1, 2000, 177-186.

TORRESANO 1550

F. Torresano, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX. Apposita est in extremo libro varietas lectionum cum orationum indice*, Venetiis 1550.

TOUGHER 2013

S. Tougher, *The Aesthetics of Castration: The Beauty of Roman Eunuchs* in Larissa Tracy (ed.), *Castration and Culture in the Middle Ages*, Cambridge 2013, 48-72.

TRAPP 2003

M. Trapp, *Greek and latin letters : an anthology, with translation*, Cambridge 2003.

TRISOGLIO 1972

F. Trisoglio, *Le idee politiche di Plinio il Giovane e di Dione Crisostomo*, «PPol» 5, 1972, 3-43.

TUPLIN 2014

C. Tuplin, *Les discours dans l'Anabase de Xénophon*, in Pontier et alii 2014, 69-120.

VAGNONE 2003

*Dione di Prusa, Troiano: Or. 11*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Gustavo Vagnone, Roma 2003.

VAGNONE 2012

*Dione di Prusa. Orazioni 1, 2, 3, 4 (Sulla regalità), orazione 62 (Sulla regalità e sulla tirannide)*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Gustavo Vagnone, Roma 2012 («Bollettino dei Classici. Supplemento» 26).

VAGNONE 2017

G. Vagnone, *Il commentario inedito di Adolf Emper (ms. Leid. BPG 89, ff. 31-84v) Sulla regalità (orr. 3-4 di Dione di Prusa)*, «Revue des études tardo-antiques» 7, 2017-2018, 95-145.

VAGNONE 2019

G. Vagnone, *Il commentario inedito di Adolf Emper a Dione di Prusa (Ms. Leid. BPG 89, ff. 162-212): Or. 11 – Ilii captivitatem non fuisse*, «Revue des études tardo-antiques» 9, 2019-2020, 19-64.

VALESIUS 1740

H. De Valois, *Emendationum libri quinque. Et De critica libri duo. Numquam antehac typis vulgati [...]* edente P. Burmanno, Amstelaedami 1740.

VALGIMIGLI 1912

M. Valgimigli, *La critica letteraria di Dione Crisostomo*, «Contributi alla storia della critica letteraria in Grecia» 1, Bologna 1912.

VANNINI 2019

*Plinio il Giovane. Panegirico a Traiano*, a cura di Giulio Vannini, Milano 2019.

VENDRIES 1999

C. Vendries, *Instruments à cordes et musiciens dans l'Empire romain: Etude historique et archéologique, II<sup>e</sup> siècle av. J-C - V<sup>e</sup> siècle ap. J-C*, Paris-Montréal 1999.

VENTRELLA 2009

G. Ventrella, *Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica (con un'appendice di Eugenio Amato)*, «Emerita» 77, 1, 2009, 33-56.

VENTRELLA 2009b

G. Ventrella, *Sulla paternità dell'or. XXIX di Dione di Prusa*, «REA» 3, 2009, 401-409.

VENTRELLA 2013

G. Ventrella, *Le prétendu éloge de la chevelure de Dion de pruse: Oeuvre de pure rhétorique ou déclaration de foi philosophique?*, «Philologus» 157, 2013, 263-282.

VENTRELLA 2013b

G. Ventrella, *Mélancomas et Titus au gymnase de la vertu : Dion Chrysostome (or. 28) et la paideia du prince*, «C&M» 62, 2013, 185-206.

VENTRELLA 2014

G. Ventrella, *Appendice. Sulla presenza di Dione nel castrum di Viminacium alla morte di Domiziano*, in E. Amato, *Traiani Praeceptor. Studi di biografia e fortuna di Dione Crisostomo*, Besançon 2014, 153-170.

VENTRELLA 2015

G. Ventrella, *Il commentario inedito di Adolf Emper (ms. Leid. BPG 89, ff. 94r-103r) al Diogene o sulla tirannide (Or. 6) di Dione di Prusa*, «Kentron» 31, 2015, 165-183.

VENTRELLA 2017

G. Ventrella, *Dion de Pruse dit Dion Chrysostome, Œuvres. Discours Olympique ou sur la conception première de la divinité (or. XII); À Athènes, sur sa fuite (or. XIII)*, Paris 2017.

VENTRELLA 2021

*Dione di Prusa. Diogene o sulla tirannide (or. VI)*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Gianluca Ventrella, Alessandria 2021.

VERRENGIA 2000

*Dione di Prusa. In Atene, sull'esilio (or. 13.)*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Alfredo Verrengia ; presentazione di Italo Gallo, Napoli 2000.

VEYNE 1989

P. Veyne, Διασκευαί. *Le théâtre grec sous l'Empire (Dion de Pruse, XXXII, 94)*, «Revue des Études Grecques» 102, 1989, 339-345.

VEYNE 2009

P. Veyne, *L'impero greco-romano*, Milano 2007.

VIANO 1992

*Aristotele. Politica e Costituzione di Atene*. Introduzione, traduzione e note di Carlo A. Viano, Torino 1992.

VITELLI 1894

G. Vitelli, *Sopra le epistole attribuite a Dione Crisostomo*, «SIFC» 2, 1894, 337-338.

VIX 2016

J.-L. Vix, *Les prolaliai et les dialexeis dans l'oeuvre de Dion de Pruse: témoins d'une évolution du genre?*, in Amato et alii 2016, 233-255.

VOGT 1924

J. Vogt, *Die Alexander, Münzen*, Stuttgart 1924.

VOLPE CACCIATORE 2016

P. Volpe Cacciatore, *Per una lettura dell'or. 18 di Dione di Prusa*, in Amato et alii 2016, 311-314.

VOUT 2007

C. Vout, *Power and Eroticism in Imperial Rome*, Cambridge 2007.

WEGEHAUPT 1896

I. Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, Gothae 1896.

WEHRLI 1978

C. Wehrli, *Déclaration d'anachôrèsis*, «MH» 35, 1978, 245-248.

WEIßENBERGER 2000

Weißemberger, Michael (Greifswald), "Hypereides", in *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*. Edited by Hubert Cancik and, Helmuth Schneider, English Edition by Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by Manfred Landfester, English Edition by: Francis G. Gentry. Consulted online on 30 June 2021 [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e519710](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e519710) First published online: 2006.



WERNER ET ALII 2006

Eck, Werner (Cologne), Portmann, Werner (Berlin) and Tinnefeld, Franz (Munich), "Traianus", in *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*. Edited by Hubert Cancik and , Helmuth Schneider, English Edition by: Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by: Manfred Landfester, English Edition by Francis G. Gentry. Consulted online on 30 June 2021 [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1218650](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1218650). First published online: 2006.

WILDEBERG 2006

C. Wildeberg, *Socrates and Euripides*, in Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar (edd.), *A Companion to Socrates*, Malden-Oxford 2006, 21-35.

WILLIAMS 1999

C. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford 1999.

WILSON 2000

P. Wilson, *The Athenian Institution of the khoregia: the Chorus, the City and the Stage*, Cambridge 2000.

WHITMARSH 2001

T. Whitmarsh, *Greek literature and the Roman Empire: the Politics of Imitation*, Oxford 2001.

WYTTENBACH 1820

D. Wytttenbach, *Animadversiones in Plutarchi opera Moralia*, Lipsiae 1820.

WYTTENBACH 1843

D. Wytttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, Lipsiae 1843

ZAGDOUN 2005

M. A., Zagdoun, *Dion de Pruse et la philosophie stoïcienne de l'art*, «REG» 118, 2, 2005, 605-612.

ZAGDOUN 2000

M. A. Zagdoun, *La philosophie stoïcienne de l'art*, Paris 2000.

ZANETTO 2018 [1994]

*Platone. Gorgia*; Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Zanetto, Milano 1994 (=2018, da cui si cita).

ZUCKER 2011

A. Zucker, *Qu'est-ce qu'une paraphrasis? L'enfance grecque de la paraphrase*, «Rursus» 6, 2011.

**Titre :** Les discours 18 à 21 de Dion de Pruse. Étude littéraire et rhétorique, édition, traduction et commentaire.

**Mots clés :** Dion de Pruse (dit Dion Chrysostome) ; discours 18 (*Sur l'entraînement oratoire*), 19 (*Sur son goût pour l'audition*), 20 (*Sur l'anachorèse*) and 21 (*Sur la beauté*) ; Littérature grecque à l'époque impériale ; Rhétorique ; Seconde Sophistique.

**Résumé :** La thèse propose l'édition des discours 18 à 21 de Dion de Pruse, pourvus à chaque fois d'une introduction, d'une traduction (en langue italienne) et de deux commentaires, l'un littéraire et rhétorique, l'autre ecdotique. Le travail se compose de six parties. Après l'introduction générale qui fait l'objet du premier chapitre, le second présente le *status quaestionis* de la bibliographie existante pour les discours 18 à 21 ainsi qu'une liste des manuscrits qui les ont transmis. Chacun des quatre chapitres suivants est consacré, dans l'ordre, aux discours *Sur l'entraînement oratoire* (or. 18), *Sur son goût pour l'audition* (or. 19), *Sur l'anachorèse* (or. 20), *Sur la beauté* (or. 21). De ces discours, nous proposons à chaque fois une notice qui en présente la structure ainsi qu'une enquête sur leurs thématiques pour fournir notre clé de lecture et resituer le discours dans son contexte de composition, à la lumière des résultats de notre recherche.

Vient ensuite le texte grec tel que l'a établi Hans von Arnim (1896) accompagné d'une traduction italienne personnelle ainsi que d'un commentaire littéraire et rhétorique, qui vise à explorer les sources littéraires. Le commentaire philologique, quant à lui, s'efforce d'approfondir les points les plus incertains du texte, ceux qui ont suscité l'intérêt des érudits au fil des siècles. Dans ces notes philologiques, nous mettons en lumière les conjectures, souvent inédites, des *virii docti* qui ont contribué à la réception de ces discours du XVI<sup>e</sup> s. au présent, tout en avançant des hypothèses personnelles de reconstruction textuelle.

**Title :** Dio of Prusa, Discourses from 18 to 21. A Literary and Rhetorical Study, a Textual Edition, a Translation and a Commentary.

**Keywords :** Dio of Prusa (also known as Dio Chrysostom); Discourses 18 (*On Training for Public Speaking*), 19 (*On the Author's Fondness for Listening to Music, the Drama and Oratory*), 20 (*On Retirement*) and 21 (*On Beauty*); Greek literature of the Imperial Age ; Rhetoric ; Second Sophistic.

**Abstract :** This thesis proposes the edition of the discourses 18-21 of Dio of Prusa, also known as Dio Chrysostom, accompanied by an introduction, an Italian translation and a commentary (both rhetorical-literary and philological). The work is divided into six sections. After a general introduction to the work, presented in the first chapter, the second chapter offers a perspective on the existing studies and manuscripts about the speeches *On Training for Public Speaking* (or. 18), *On the Author's Fondness for Listening to Music, the Drama and Oratory* (or. 19), *On Retirement* (or. 20), *On Beauty* (or. 21).

The next four chapters correspond to each of the 18-21 discourses.

Every speech is introduced by a preliminary introductory remark to the content, which aims to

present our reading keys to the discourse and return it to its context of composition. The Greek text analysed is the one published by Hans von Arnim (1896), which is followed by our translation in Italian. Furthermore, a literary and rhetorical commentary brings up Dio's literary sources of inspiration. Finally a philological commentary focuses on the most uncertain passages of the Greek text, those ones which have stirred up the interest of many scholars through the centuries. The philological commentary notes also present the often unpublished conjectures of the *virii docti*, who made possible the reception of these texts from XVI until nowadays; moreover the notes propose some hypotheses for a new textual reconstruction.